

ÉCOLE DOCTORALE DE L'HOMME ET DE LA SOCIÉTÉ
ÉQUIPE D'ACCUEIL « HISTOIRE DES REPRÉSENTATIONS » (EA 2115)

THÈSE présentée par :

Fares AL-BAZAZ

Soutenue le : **29 Juin 2011**

Pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université François - Rabelais**
Discipline/ Spécialité : **Lettres Modernes / Littérature du XVIII^e siècle**

**LA TOLÉRANCE RELIGIEUSE CHEZ
LES HOMMES DE LETTRES
AU XVIII^e SIÈCLE
DIFFÉRENCE, INTERFÉRENCE, ARCHAÏSME**

THÈSE dirigée par :

M. TATIN-GOURIER Jean-Jacques Professeur, université François-Rabelais

RAPPORTEURS :

Mme. MASSON Nicole Professeur, université de Poitiers (UFR Lettres et Langues)
M. KONSTANTINOVIC Radivoje Professeur aux universités de Belgrade (Serbie) et Niksic
(Monténégro)

JURY :

M. KONSTANTINOVIC Radivoje Professeur aux universités de Belgrade (Serbie) et Niksic
(Monténégro)
Mme. MASSON Nicole Professeur, université de Poitiers (UFR Lettres et Langues)
M. TATIN-GOURIER Jean-Jacques Professeur, université François-Rabelais

DÉDICACE

*A mes parents
qui m'ont appris la tolérance.
A mes enfants
à qui je souhaite la transmettre.*

REMERCIEMENT

Sans l'encouragement, les conseils, et la patience de Monsieur Jean - Jacques TATIN - GOURIER, ce travail n'aurait pu être mené à son terme. Qu'il soit ici remercié de sa confiance.

RÉSUMÉ

Au cours du dix-huitième siècle, la question de la tolérance religieuse est posée avec force par de nombreux hommes de lettres, notamment, à la suite des écrits philosophiques de Spinoza, de Bayle et de Locke. Voltaire, Montesquieu, Rousseau et Diderot, à partir de problématiques qui étaient propres à chacun d'entre eux, ont développé leur réflexion sur une notion qui est à l'origine du principe de la liberté de conscience. Les fictions, notamment romanesques ont permis à ces auteurs, d'amplifier la diffusion de la notion de tolérance.

Même si l'anti-fanatisme a été l'objet d'un consensus entre les écrivains philosophes des Lumières, il faut admettre que leur conception de la tolérance impliquait bien des divergences. Dans son *Dictionnaire philosophique*, Voltaire apparaît comme le champion le plus intrépide ; mais qu'en est-il vraiment dans le *Traité sur la tolérance* ? L'indifférence de Diderot à toute religion était-elle favorable à la proclamation de la tolérance ? Dans leurs confrontations avec leurs adversaires, surtout avec Voltaire et Rousseau, les écrivains philosophes des Lumières n'ont pas toujours fait preuve de la même exigence. Il importe de préciser, à partir des textes, ces prises de positions.

Toutefois il ne faut pas projeter sur les périodes antérieures des idéaux actuels. Il y a là un risque d'anachronisme. Les hommes de lettres des Lumières étaient en effet confrontés à des situations historiques, à des contextes culturels et idéologiques très différents des nôtres.

Mots clés : TOLERANCE, FANATISME, RELIGION, POUVOIR, VALEUR, NATURE, LUMIERES, RAISON, LIBERTE.

Résumé en anglais

During the 18th Century, following Spinoza, Bayle and Locke's writing, the question of a religious tolerance is in the centre of the debates. Voltaire, Montesquieu, Rousseau and Diderot, according to their visions of the problem, developed a theory around a notion which would give birth later to the freedom of conscience principle. Fictions, and especially the novels, allowed these authors to increase the spreading of a tolerance notion.

Even if anti-Fanaticism has been an object of consensus between enlightenment Philosophers, it is necessary to admit that their conception of tolerance implied many differences of opinion. In his *Dictionnaire Philosophique*, Voltaire appeared as the most dauntless champion; but what about the *Traité sur la tolerance*? Was Diderot's indifference to all religion favorable to the proclamation of a tolerance? In their confrontations, especially against Voltaire and Rousseau, Enlightenment writers did not all the time observe the same demand. It is important to define, according to our corpus, these takings of position.

Nevertheless, it should not be appropriate to cast on pervious periods modern ideals. This would lead to the danger of anachronism. Enlightenment writer were indeed, confronted to historical situations as well as cultural and ideological backgrounds completely different from ours.

Key word: TOLERANCE, FANATICISM, RELIGION, POWER, NATURE, ENLIGHTENMENT, RAISON, FREEDOM.

SOMMAIRE

DÉDICACE	2
REMERCIEMENT	3
RÉSUMÉ	4
SOMMAIRE	6
INTRODUCTION	9

PREMIÈRE PARTIE

La réflexion sur la notion de la tolérance et ses origines	14
L'origine du mot	16
La tolérance de la fin du Moyen Age à la Renaissance.....	17
Science – Scepticisme – Tolérance	25
Science et tolérance	28
La tolérance rationnelle.....	30
La terre promise de la tolérance	32
Locke : la charte de la tolérance	35

DEUXIÈME PARTIE

Voltaire et la vulgarisation de l' idée de la tolérance	39
Les Lettres anglaises	44
Alzire et Mahomet.....	49
Voltaire et les « grands hommes ».....	54
Le Traité sur la tolérance de Voltaire	58
La prière de Voltaire.....	65
Du Testament de Voltaire au Dictionnaire philosophique	68
Le « Christianisme »	70
Les « catéchismes » de Voltaire	74

TROISIÈME PARTIE

Montesquieu et les lois pour la tolérance	85
Les Lettres persanes.....	88
L'Esprit des lois et l' utilité de la religion	91

Les limites de Montesquieu.....	93
L'impact du climat.....	94
La défense.....	95
Le Mémoire sur le silence à imposer sur la constitution	97

QUATRIÈME PARTIE

Rousseau et la victimisation de l' intolérance	102
Commencements romantiques.....	105
Lettre à Voltaire.....	107
Le théâtre et la tolérance	109
Un contrat de religion nationale.....	114
La voie médiane	121
L' éducation et la tolérance	127
Un livre en fait naître un autre.....	135
Les Lettres écrites de la montagne.....	139

CINQUIÈME PARTIE

Diderot : l' athéisme et la tolérance	143
Les Pensées philosophiques	146
L' Encyclopédie	153
Une aventure théologique dans une œuvre scientifique.....	156
La question de la classification.....	157
Le jeu des renvois.....	159
Le « Fanatisme ».....	161
Un chevalier méconnu de la tolérance	163
La « Superstition ».....	165
L' « Inquisition »	167
La « Secte »	168
De l' intolérance religieuse à l' irrégion	169
L' extension de la tolérance	175

SIXIÈME PARTIE

Modèles de la tolérance : convergences et divergences.....	177
Une tolérance relative, deux chefs d' œuvre	179

La tolérance entre le vice et la vertu.....	181
Une solution: la distinction de la tolérance	182
Une demi-virtu chez Voltaire.....	185
L' espace de la tolérance	188
Une tolérance limitée.....	189
La tolérance spéculative de Diderot.....	191
La victoire de la tolérance	193
CONCLUSION	198
BIBLIOGRAPHIE	203

INTRODUCTION

La question de la tolérance n'est pas nouvelle, elle se pose dès que des hommes qui diffèrent d'une façon ou d'une autre, doivent essayer de vivre ensemble sans que les plus forts obligent les plus faibles à raisonner et à vivre comme eux. Cette tâche n'est pas plus facile aujourd'hui qu'autrefois, lorsque Pierre Abélard (1079–1142), dans son *Dialogue*, qui date de la première moitié du XII^e siècle, faisait dire à son philosophe à propos du domaine de la foi :

« Tandis que, dans tous les autres domaines, la compréhension humaine croît avec le temps et la succession des générations, je m'étonne qu'en matière de foi, là où précisément le risque de l'erreur pèse le plus lourd, on ne constate aucun progrès... »¹

Quatre siècles plus tard, *Le Traité des hérétiques* de Castellion Sébastien (1515–1563) développe le même constat et les mêmes interrogations :

« Tuer un homme, ce n'est pas défendre une doctrine, c'est tuer un homme. Quand les Genevois ont fait périr Servet, ils ne défendaient pas une doctrine, ils tuaient un être humain : on ne prouve pas sa foi en brûlant un homme mais en se faisant brûler pour elle. »²

Il est évident que la fin du XVIII^e siècle a vu en France de nets progrès en matière de tolérance et que le XX^e siècle, après la séparation définitive de l'Église et de l'État, en 1905, et la conclusion de l'affaire Dreyfus a connu d'irréversibles progrès de la liberté de conscience.

Cependant le concept de la tolérance n'a jamais vraiment cessé de faire débat. Après la deuxième guerre mondiale, des philosophes, des sociologues et des théologiens semblent avoir pris, en cette affaire, le relais des philosophes des Lumières, comme l'attestent par exemple l'étude collective, parue en 1952, sous le titre de *Tolérance et communauté humaine* ou le livre publié en 1976, par Michel Creuzet, *Tolérance et libéralisme* ou encore le colloque *Libertés et tolérance* qui s'est tenu à la Sorbonne en octobre 1979. Ces études, par contre, n'avaient pas une relation spécifiquement littéraire avec l'époque des Lumières.

¹ Abélard Pierre. *Dialogue inter philosophum, judoeum et christianum*, écrit vers (1125-1126), cité par Jean Cluzel, intervention dans un colloque organisé à l'Académie des sciences morales et politiques, le 19 décembre 2000, sous le titre : *La tolérance religieuse dans les Etats contemporains*.

² Cité par Jean-Louis Vieillard-Baron, *La Religion et la Cité*, Paris, Félin, 2010, p.121.

A la fin des années 1970, et le fait est sans nul doute lié à divers événements politiques, apparaît une vague nouvelle d'études et d'analyses des œuvres des Lumières traitant de la tolérance.³ Le sujet paraît pertinent pour des raisons qui tiennent à la fois au XVIII^e et au XX^e siècle. Les intellectuels contemporains, confrontés à des totalitarismes divers et successifs, sont conduits à développer une réflexion sans précédent sur la démocratie et la liberté. Les grandes œuvres des Lumières constituent alors des références incontournables. La littérature philosophique du XVIII^e siècle a fait l'objet ces dernières décennies de multiples travaux.⁴ Nombre de ces travaux soulignent la dimension fondatrice de la réflexion sur la tolérance au XVIII^e siècle. Mais ils mettent aussi en lumière les limites du concept à cette époque au point même d'évoquer parfois une « semi-tolérance ».

Notre recherche s'inscrit précisément dans cette perspective. Le constat du stéréotype selon lequel le XVIII^e verrait triompher la tolérance et la liberté de penser nous a conduit, dans cette thèse, à explorer conjointement les œuvres des Lumières. Cette exploration exige un effort de contextualisation et d'abstraction, autant que faire se peut, de nos choix contemporains. Elle exige aussi un retour systématique et précis aux textes du XVIII^e siècle et un refus de toute généralisation abusive.

Il faut de plus tenir compte d'une période très vaste (1715 –1789) où, par delà les fluctuations politiques, la question de la tolérance a été diversement mais néanmoins constamment posée. Nous n'avons, par ailleurs, aucune prétention à l'exhaustivité.

La constitution de notre corpus a posé problème : devions-nous retenir les œuvres les plus connues ou nous orienter vers celles qui ont été moins analysées ? Il faut aussi tenir compte du fait que la notion de tolérance n'a pas toujours revêtu la même signification et n'a pas reçu la même appréciation. Il importe aussi de comprendre les modalités même de la référence à la notion de tolérance : dans quel genre de texte (littéraire, philosophique, juridique, historique) intervient-elle ? A titre de pré-supposé sous-tendant l'ensemble du discours développé ou au contraire de manière ponctuelle, voire tout à fait incidente ?

Pour atteindre ces objectifs, nous avons examiné quelques vingt-cinq ouvrages dont se compose le corpus de cette étude : traités, essais, romans et contes

³ Le journal *Le Monde* dans un article publié au 29 novembre 1978 rend compte du colloque, franco-néerlandais des 16 et 17 novembre qui s'est tenu à la Maison Descartes d'Amsterdam sous le titre *Voltaire-Rousseau et la Tolérance* : « ...le thème convenait bien à ce lieu qui à été, au temps des deux écrivains, le pays des réfugiés et des libraires. Il convenait aussi au moment présent... ».

⁴ Sylviane Albertan-Coppola. « La littérature philosophique au XVIII^e siècle : orientations de la recherche », in *Revue de l'histoire des religions*, Paris, 1999, N° 3, p. 2.

philosophiques, poèmes, pièces dramatiques émanant le plus souvent d'écrivains majeurs des Lumières. La comparaison indispensable entre les philosophes des Lumières a exigé de prendre en considération de nombreuses études critiques récentes ou plus anciennes. Pour mieux comprendre les usages communément reçus du terme « tolérance », nous avons consulté les dictionnaires utilisés à l'époque.

La délimitation de la période (1715–1789), nous a semblé s'imposer. 1715 et 1789 ne sont pas seulement deux tournants importants dans l'histoire de la

France mais aussi deux moments significatifs dans l'évolution de la tolérance. 1715, avec la disparition de Louis XIV semble marquer le point de départ d'une période de tolérance relative. Avec 1789, on le sait, la liberté de penser – et donc de croire – est reconnue comme un droit imprescriptible et inaliénable. Même si ce droit proclamé sera vite remis en cause au cours même de la révolution. Cette évolution, qui peut paraître à première vue déboucher sur une victoire de la tolérance ne doit pas être considérée comme linéaire. Il importe surtout de comprendre comment la tolérance a été l'objet et l'enjeu de débats successifs.

L'examen des œuvres – ou des séquences d'œuvres – traitant de la tolérance de quatre écrivains– philosophes majeurs s'est imposé à nous : Montesquieu qui toute sa vie respecta, fût-ce formellement, le culte catholique, Rousseau qui évolua du protestantisme au catholicisme puis au déisme, Diderot dont le matérialisme athée était notoire. Enfin Voltaire le déiste dont l'œuvre et les combats (de l'affaire Calas à celle du chevalier de la Barre) ont été amplement consacrés à la tolérance.

Mais il importe aussi d'examiner des prises de position et des discours d'incidence plus pratique à propos de la tolérance. Turgot (1727–1781), tant écrivain que ministre, a bien compris les conditions de l'établissement de la tolérance dans un pays monarchique et catholique où tous les regards sont tournés vers la religion. Il reprend et développe les thèses de Montesquieu en matière de législation de la tolérance dans son *Mémoire théologique et politique* (1755), où il voit l'intérêt de l'Eglise et de l'Etat à tolérer les mariages protestants et les naissances jusqu'alors « illégitimes » qui suivaient ces mariages. Ainsi le libéralisme économique de Turgot – largement inspiré de Voltaire – s'étend à la vie civile, à l'organisation même de la cité. Marmontel (1723–1799), reprend également, dans ses fictions *Bélisaire* (1757) et *Les Incas* (1763), les thèses de Voltaire sur la tolérance. *Bélisaire*, rappelons-le, a été

censuré par la Sorbonne qui y a relevé « trente-sept propositions impies et respirant l'hérésie ».

Dans un premier temps, nous envisagerons les antécédents historiques de la notion de la tolérance. On s'attardera sur l'œuvre des quelques « grands pionniers » de la Renaissance et de l'époque classique dont les thèses novatrices portent témoignages du développement du concept, à l'échelle française, avec quelques échappées concernant le reste de l'Europe. De Montaigne jusqu'à Bayle, nous verrons comment la notion de la tolérance s'est difficilement frayé un chemin. Il faut préciser que ce bref parcours historique, de quelques pages, n'a aucune prétention à l'exhaustivité. Comprendre comment – à travers quels cheminements, avec quelles nuances, restrictions et contradictions – la notion de la tolérance s'est peu à peu imposée comme exigence positive, incontournable au cours du XVII^e siècle, est le cœur même de notre projet. Il s'agit aussi de comprendre comment cette exigence a même été progressivement jugée insuffisante eu égard à l'universalisme des droits de l'homme et au caractère nécessairement laïc de l'Etat.

Dans les parties suivantes, nous avons examiné les apports, particuliers de chaque grand écrivain-philosophe à l'enrichissement du concept de tolérance. Nous avons mis en relation l'apport de chacun de ces écrivains avec la logique interne de leur œuvre, avec le jeu des influences qui les ont marqués. Nous avons par là même été en mesure d'apprécier la part singulière de chacun de ces écrivains – philosophes au débat toujours réurgent sur la notion de tolérance.

Notre époque a conservé la mémoire d'une lutte séculaire pour le triomphe de la tolérance. Une étude des positions de chacun doit permettre, dans sa dimension comparative, de mieux saisir l'économie et la progression qui débouche à terme sur l'affirmation des droits de liberté de pensée et de liberté d'expression.

PREMIÈRE PARTIE

La réflexion sur la notion de tolérance et ses origines

La bonne définition d'un mot, c'est – à – dire de son concept, passe par la connaissance de son origine et de l'évolution de ses différentes acceptions et utilisations au cours du temps. Surtout quand il s'agit de ces mots qui renvoient à des abstractions comme liberté, sagesse, amour et tolérance. C'est tout à fait un art de suivre ces expressions dans leur passage d'une signification à une autre. Ce travail d'érudition nous permet de connaître les traces de l'esprit humain au cours des siècles et il nous permet d'appuyer nos raisonnements sur des fondements solides.

Mais ce n'est pas toujours facile, car on sait que ni deux hommes ni peut être le même homme dans des contextes différents n'attachent précisément au même mot la même signification. Les métaphores elles – mêmes se multiplient au point qu'on arrive parfois à l'incompatibilité des sens d'un même mot. La meilleure façon de parvenir à une origine certaine c'est de consulter les dictionnaires historiques, et surtout les plus anciens dictionnaires de langue française. Les occurrences dans les textes doivent enfin être prises en compte. Une certitude étymologique peut éclaircir bien des fois l'obscurité de l'histoire dans tous les domaines, social, politique et bien sûr culturel.

La connaissance de l'évolution et des différentes significations d'un même mot nécessite des mises en perspective historique. La notion ne peut pas être étudiée en dehors de son contexte historique. Pourquoi une telle époque a – t – elle – donné naissance à tel mot ou à son évolution? Comment les différents hommes de lettres l'ont – ils traité entre eux, d'une part, et dans le contexte social plus global de leur époque d'autre part?

Nous tenterons tout d'abord de suivre cette démarche pour définir le mot « tolérance », et sa conception chez les hommes de lettres du siècle des Lumières. C'est sur ce champ du XVIII^e siècle que porte toute notre recherche. Le terme « tolérance » figure précisément parmi les concepts auxquels tout le monde a recours de nos jours au point qu'aucune pensée ne peut se présenter comme franchement intolérante par rapport aux autres, même si la tolérance ou plutôt l'intolérance suscite de fait beaucoup de débats et de tensions

La marge des significations de ce terme est très vaste : le sens oscille entre vertu, liberté, patience, diplomatie, tactique, ou même licence comme dans la fameuse phrase de Paul Claudel : « *La tolérance, il y a des maisons pour cela* ». ⁵ Ce terme a

⁵ La citation : « La tolérance, la tolérance, il y a des maisons pour cela » est attribuée aussi à Georges Clemenceau.

subi de nos jours une généralisation réelle qui vaut bien qu'on fasse le point sur la polysémie du terme.

L'origine du mot

Pour la racine du mot « tolérance », les dictionnaires lexicologiques et historiques de la langue française nous orientent vers la racine « tolle » qui signifiait porter ou supporter avec une valeur plus concrète. L'infinitif du verbe en ancien français (1080) est « toldre » qui signifiait « ôter, enlever ».⁶ Tolérance ou « tollere » en latin se rattache à la racine indo-européenne « tel, tol, tla » qui voulait dire aussi porter et soulever, mais le mot n'a pas gardé le sens de porter. Il a pris le sens de « soulever », « enlever », « emporter » et même « détruire ».⁷

Il est intéressant de souligner que le mot « tolle » est le cri par lequel les juifs, dans le texte de la Vulgate, demandent à Pilate de crucifier le Christ (Jean, XIX, 15).⁸ L'ancienne racine du mot « tolérance » a donc été utilisée comme une expression d'indignation, de mécontentement renvoyant peut être à l'intolérance religieuse d'une foule; un sens donc très différent de celui de notre époque voire même un sens contraire.

Les notions de tolérance et d'intolérance religieuse renvoient naturellement à la pratique religieuse. On peut remonter jusqu'à l'empire romain païen, où l'empereur était objet de culte, et où tous ceux qui ne le reconnaissaient pas étaient persécutés. Mais la connaissance de cette origine n'apporte rien de concret à la compréhension de la tolérance au XVIII^e siècle. Dans cette étude, nous nous contenterons d'envisager l'époque qui a vu naître la tolérance telle qu'on l'entendra ultérieurement au XVIII^e siècle.

Au Moyen Age, quand on emploie le terme « tolérance », c'est toujours avec le sens originel : le fait de supporter avec patience un mal qui ne peut pas être éliminé. Le mot est utilisé spécialement dans le domaine théologique et on sait qu'à cette époque le religieux n'était jamais cantonné à la sphère privée. Thomas d'Aquin, théologien et philosophe italien du XIII^e siècle, fait, dans sa *Somme de théologie*, une comparaison. Pour lui, falsifier la foi qui est la vie de l'âme est plus dangereux que de falsifier la

⁶ *Dictionnaire Historique de la Langue Française*, sous la direction d'Alain Rey, Paris, Le Robert, 1992, article «Tolérer», p.1102.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Dictionnaire Etymologique de la Langue Française*, sous la direction d'Oscar Blonch et W. Von Wartburg, Presses universitaires de France, Paris, 1992, article «Tolérance», p.636.

monnaie, qui sert aux biens des corps. Et il ajoute : « *Si donc on punit de mort les faussaires, à bien plus forte raison doit-on faire de même pour les hérétiques.* »⁹

Toutefois, dans son œuvre, mais sans que le mot soit prononcé, on peut aussi mentionner une marge extrêmement étroite de tolérance religieuse (au sens moderne) en ce qui concerne les infidèles. C'est-à-dire pour ceux qui sont nés et demeurés hors de l'Eglise : juifs, musulmans et païens. Selon lui, leur cas est celui de « l'ignorance invincible ».

Au XII^e siècle, Pierre Abélard, théologien, soutient dans son livre intitulé « *Connais-toi toi-même* » qu'il n'y a de péché que par intention. Il invite ses lecteurs à se connaître eux-mêmes et, selon lui, on peut donc se tromper de bonne foi sans se dresser volontairement contre Dieu. Abélard n'a pas hésité à proposer cet exemple provocant : les bourreaux du Christ n'ont pas péché s'ils ont cru être agréables à Dieu en faisant ce qu'ils ont fait.¹⁰

L'étude d'un certain nombre de dictionnaires français du XVII^e siècle permet de nous montrer assez clairement l'évolution d'une notion qui s'est beaucoup enrichie au cours des siècles. La tolérance est synonyme de « permission » (P. Richelet, 1680), quand elle ne désigne pas ce qu'on est contraint d'« accepter, sans l'approuver » (Antoine Furetière, 1690, et Académie française, 1694). La tolérance n'est donc pas considérée comme une vertu mais comme un mal raisonnable.

La tolérance de la fin du Moyen Age à la Renaissance

Depuis le XIII^e siècle, le roi de France revendique le titre honorifique de « Roi très chrétien ». A partir de ce titre, il peut affirmer sa puissance et son prestige en Europe face à ses rivaux, le Saint Empire Germanique et le Pape. L'autorité royale se fonde sur le gallicanisme c'est à dire le courant de pensée qui considère que l'Eglise de France est autonome à l'égard de Rome. C'est le roi qui nomme les évêques et les abbés, et ses guerres et ses conquêtes sont légitimées par la religion. C'est le cas de la guerre contre l'hérésie albigeoise qui permet au roi de France d'annexer le comté de Toulouse. Cette exigence tendra à s'étendre et à se conforter ultérieurement. Le roi de France doit se présenter donc comme un défenseur insoupçonné de l'Eglise catholique. Et ce sera encore le cas bien plus tard, même après l'alliance « scandaleuse » de François I^{er} avec les Turcs musulmans de Soliman le Magnifique.

⁹ Matagrín Amédée. *Histoire de la tolérance religieuse ; évolution d'un principe social*, Paris, Librairie Fischbacher, 1890, p.34.

¹⁰ *Ibid.*

Malgré le fait que la couronne soit indépendante du pouvoir papal, le roi tient sa légitimité de l'Église. Les croisades (1098–1291) ont considérablement accru le prestige et le symbole du Pape dans toute l'Europe. Par sa dimension religieuse, le pouvoir royal de cette époque pourrait peut-être être qualifié de totalitaire : la « vérité » est tenue par et seulement par le pouvoir de l'État et on ne peut prétendre imposer son point de vue que dans le cadre de cette « vérité » imposée.

Cette articulation n'a pas fluctué jusqu'au début du XVI^e siècle : la tolérance ne se pose pas comme une nécessité substantielle en France. Les juifs ne faisaient pas de prosélytisme et il n'y avait pas d'athéisme. Quant aux musulmans, le danger qu'ils représentent était très éloigné des côtes. À l'époque des croisades surtout, l'évidence de l'islam constituait même une raison qui contribuait à unifier le monde chrétien.

Mais le Christianisme connut très vite ses propres maux : rivalité entre Rome et Avignon, papes vivant dans un luxe ostentatoire, pauvreté spirituelle du clergé dans un contexte où le peuple était las des guerres, épuisé par les épidémies successives de peste et la pauvreté. La découverte du nouveau monde en 1492, les développements scientifiques et techniques (l'imprimerie) et la floraison de l'érudition en Italie (à partir des anciens manuscrits grecs après la chute de Constantinople en 1453) ont offert à la réflexion et à l'imagination des horizons nouveaux et un appétit de savoir débordant l'enseignement traditionnel sclérosé.

On ne peut pas négliger toutes ces données à la fin du Moyen Âge pour comprendre la naissance de plusieurs noyaux de réflexion, plus ou moins favorables à une tolérance religieuse, à l'égard d'individus ou de groupes non conformistes et mêmes scissionnistes par rapport à la religion catholique traditionnelle. Les historiens de la tolérance ont généralement considéré le XVI^e siècle comme point de départ. Siècle bien connu : siècle de la Réforme, siècle de la Renaissance, siècle de l'humanisme mais aussi siècle de guerres religieuses sans précédent. Tous ces faits restent en somme adéquats pour caractériser globalement un siècle contrasté, partagé entre diverses mouvances théologiques, humanistes et politiques.¹¹

Jusqu'à 1560 prévaut la règle traditionnelle : « une foi, une loi, un roi ». Mais les humanistes qui sont considérés comme les moins radicaux parmi les protestataires contre l'Église, critiquent pourtant l'ensemble des institutions ecclésiastiques. Erasme (1467–1536) ne nous offre pas seulement l'exemple d'un humaniste philosophe ; ce théologien néerlandais constitue la figure la plus représentative et se situe au fondement

¹¹ Audisio Gabriel. *Les Français d'hier XV^e – XVII^e Siècle, des croyants*, volume II, Paris, Armand Colin, 1996, p.337.

même de la Renaissance. Il étudie et traduit la Bible en langue grecque avec la même méthode que pour les œuvres de l'antiquité, c'est – à – dire avec un esprit critique et le souci d'objectivité de la traduction. Méthode contre laquelle réagit Rome et la Sorbonne au nom du principe d'autorité. C'est Erasme qui a plaidé le premier parmi les humanistes, à la fin de 1526, pour une tolérance provisoire et légale à la fois à l'égard des luthériens. Dans sa lettre adressée à Jean Faber (ministre de l'empereur Charles-Quint), il dit: «
...on laisse chacun à sa connaissance, jusqu'à ce que le temps amène à l'occasion d'un accord...»¹² Il représente par cette prise de position l'attitude des humanistes et se distingue nettement des partisans du schisme. Cette tolérance fondée sur la reconnaissance des consciences est cependant transitoire. Accepter l'existence de plusieurs sectes demeure un mal. Mais un mal qu'on est obligé de supporter malgré la peine qu'il implique, pour éviter une peine plus douloureuse : la désunion totale de l'Eglise.

Erasme dénomme et dénonce en fait les désordres et les abus de l'Eglise déjà signalés depuis le Moyen Age. Mais il demeure dans le cadre général et habituel de la « vérité » supposée. Son œuvre ne témoigne pas d'une volonté de rupture avec la religion traditionnelle. Une pareille liberté de langage, disons « modérée », sans sortir de la ligne coutumière, paraît assez développée à l'époque. François Rabelais (1496–1553) s'est beaucoup inspiré des œuvres d'Erasme et de ses traductions du grec. Sa conception de la tolérance temporairement permise pour les protestants ne se différencie guère de celle de son maître, mais il ne fut pas critiqué farouchement par la Sorbonne pour cette opinion. Même Clément Marot, poète humaniste de la première moitié du XVI^e siècle, traqué par la Sorbonne à cause de son apologie des réformés et de son refuge à Genève (le grand centre protestant fondé par Calvin) s'est finalement réfugié à la cour de Marguerite, sœur de François I^{er} où il a trouvé une protection. Marguerite était très favorable aux critiques évangélistes qui précèdent la Réforme proprement dite.

Quant à Pierre de Ronsard (1524– 1585), il nous offre l'exemple d'un humaniste farouchement antiprotestant. Mais il ne répugne pas toutefois jusqu'au commencement de la guerre, aux moyens pacifiques. Ses termes ne favorisent pas la tolérance mais proposent, dans un premier temps, de « combattre la Réforme, non par l'épée, mais par la plume. »¹³

« ... Car il faut désormais défendre noz maison

¹² Cité par E. Halkin Leon. *Erasme parmi nous*, Paris, Fayard, 1987, p.159.

¹³ Jouanna Arlette, Boucher Jacques-line, Biloghi Dominique et Le Thiiec Guy. *Histoire et Dictionnaire des Guerres de Religion*, Robert Laffont, Paris, 1998, p.1253.

*Non par le fer tranchant, mais par vives raison
Et courageusement noz ennemis abbatre
Par mesmes batons dont ils nous veulent batre... »¹⁴*

On ne peut pas réduire l'attitude des humanistes à l'égard de la tolérance à quelques prises de position. La réalité de cette époque était très complexe. Erasme, Marot, Rabelais et Ronsard interviennent dans des espaces sociaux, politiques, religieux et nationaux différents. Erasme, enfant illégitime d'un prêtre néerlandais, qui a résidé en plusieurs pays d'Europe, a mené une vie indépendante. Il refusa le chapeau de cardinal que le Pape lui offrait. La nouvelle traduction de la Bible, faite par Erasme, servit pour les protestants, de moyen de se débarrasser de la puissance de Rome. A Milan, ses livres furent brûlés publiquement en même temps que ceux de Luther.¹⁵

Mais si l'humanisme et la Réforme sont nés des mêmes exigences nouvelles de vérité et d'authenticité, jamais leur objectif ne fut d'établir la tolérance religieuse. Il suffit de donner l'exemple de Michel Servet pour montrer que l'intolérance et l'incapacité d'accepter la moindre critique fut aussi le fait des protestants eux-mêmes. Michel Servet, médecin et théologien qui se passionnait pour les débats religieux de son époque, a été condamné à être brûlé par l'Inquisition. Il s'évada, et se réfugia à Genève. Dans cette forteresse protestante on l'a aussi condamné à mort et exécuté. Il fut brûlé en 1553 pour les critiques qu'il adressa à Calvin.

L'individualisme religieux revendiqué par les protestants n'était point pertinent pour les catholiques. Les initiateurs de la Réforme n'ont pourtant pas cherché à ébranler la rigueur du principe d'une seule religion dans l'Etat. La tolérance, chez eux comme chez les catholiques, reste suspendue à l'intérêt du prince ou du souverain selon la nécessité de sa politique sans qu'il soit un principe à appliquer réellement. Et finalement la Réforme aboutit à une conception très différente de celle des humanistes. La liberté de conscience et la critique n'y avaient aucune place.

Dans la seconde moitié du XVI^e siècle, apparaissent de nouveaux courants religieux dissidents, une véritable militarisation des sectes qui conduit à l'échec des colloques réconciliateurs comme celui de Poissy en 1561.

Malgré la marge limitée et temporaire qu'ils assignaient à la tolérance, les humanistes paraissaient voués à l'échec. L'unité religieuse rêvée ne pouvait plus

¹⁴ Cité par Joseph Lecler « De l'Histoire de la France au siècle de la Réforme », in *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, volume 44, N°14, 1958, pp.146-151.

¹⁵ Léon E. Halkin. *Erasme parmi nous*, *Op.cit.*, p.56.

subsister et la coexistence confessionnelle dans chaque ville devenait un problème réel. L'Etat n'était pas le seul à posséder la force militaire. Les protestants constituaient des associations militaires de plus en plus nombreuses et fortes. Face à cet éclatement les positions des hommes de lettres se diversifièrent.

La majeure partie des hommes de lettres et de savoir, surtout et prioritairement Ronsard et les poètes de la Pléiade, se sont révélés profondément monarchistes. Ronsard, ne pouvait plus pardonner à la Réforme ses entreprises contre l'unité politique et religieuse du royaume. Dans sa *Remontrance au peuple de France*, en 1562, il reproche aux magistrats de n'avoir pas appliqué les lois royales de répression aux « huguenots » :

*« Si vous eussiez puny par le glaive tranchant
Le Huguenot mutin, l'hérétique meschant
Le peuple fust en paix: mais votre connivence
A perdu le renom et l'empire de France. »*¹⁶

Ainsi, Ronsard exhorte-t-il à l'affrontement, en encourageant dans une longue épître versifiée la bravoure des soldats et en critiquant, en même temps, les tentatives de pacification entreprises par des politiques, comme le chancelier Michel de l'Hospital. Aussi toute une littérature de ressentiment ne cesse pas de gagner du terrain. Chaque parti invoque ses martyrs et ses héros. Certains poètes sont allés jusqu'à saluer le massacre de la Saint-Barthélemy en 1572.

Dans toute cette production on remarque le ressort et la puissance de l'argument monarchique et patriotique. Ce patriotisme a été instrumentalisé au profit de l'intolérance religieuse. Le roi cherchait en effet à conserver le contrôle de son Etat face au roi catholique d'Espagne, Philippe II, qui cherchait à s'ériger en protecteur du catholicisme européen. Dans ce contexte, fortement marqué par les tentatives d'immixtion étrangères, la politique d'intolérance apparaît comme un choix délibéré. Ajoutons à cela le jeu complexe des clans aristocratiques, qui semblent toujours opposés à la tolérance des autres groupes, pour mieux accroître leurs biens et leurs puissances propres. L'intolérance qui connaît son paroxysme dans les guerres de religions ne présente pas seulement des déterminations religieuses.

Ceux que l'on appelle « les politiques » interviennent au terme de cette dynamique complexe en proposant par leurs actes un nouvel ordre de priorités. Issus de

¹⁶ Cité par Joseph Lecler. « De l'Histoire de la France au siècle de la Réforme », in *Revue d'histoire de l'Eglise de France, Op.cit.*, pp.146-151.

l'humanisme, les politiques s'en distinguent pourtant. Leur position peut se résumer par cette maxime : « l'unité de la république tient au commun amour du roi ». La priorité selon eux est la reconnaissance de l'unité de l'Etat qui doit supplanter comme garantie de la paix sociale la reconnaissance de l'unité religieuse.

Michel de l'Hospital, inspirateur du groupe des politiques, a été à l'origine de nombreux édits publiés au long de la deuxième moitié du XVI^e siècle et visant à atténuer les conflits. D'autres politiques comme Jacques Béraud et Guillaume Budé, à la différence des humanistes, ne sont pas forcément des catholiques et leur intention n'est pas d'instaurer une tolérance temporaire. Il fallait, selon eux, partir d'un autre point de vue qui favorise la loyauté au roi comme seule garantie de la paix civile. Ce courant fut souvent récusé. Faiblesse, trahison, infidélité sont les inculpations qui leur furent adressées. La tâche de ces « politiques » était en fait aussi difficile que celle des humanistes. Prendre la route médiane restait une affaire dangereuse susceptible d'être rejetée par tous les partis en présence.

Mais le flamboiement de l'intolérance et l'incapacité de trouver une issue, favorisa paradoxalement le recours à une intervention des politiques. Ces hommes sont appelés « politiques » parce que le recours au roi ne constituait pas, « un choix entre le bien et le mal », comme dit la célèbre citation de Nicolas Machiavel, mais « entre le pire et le moindre mal. »

Plusieurs édits de tolérance ont été publiés. Avec des effets très variables, un édit a pu prouver une paix transitoire et un autre a pu au contraire relancer la dynamique des conflits. Car ces édits n'ont jamais été promulgués pour accorder une liberté de conscience assurée et permanente aux protestants. Ceux-ci espéraient obtenir l'autorisation d'exercer publiquement leur culte mais ils n'étaient pas en position de force pour imposer une telle législation.¹⁷ Et ce d'autant plus que la faiblesse du pouvoir royal, à l'époque, ne lui permettait pas d'imposer et d'exercer une telle tolérance. Finalement, la deuxième moitié de ce siècle est une période marquée par la proclamation d'édits inapplicables et, surtout de massacres de masse comme celui de la Saint-Barthélemy en 1572. Ce massacre fut toutefois ressenti majoritairement comme une transgression totale de tous les interdits. Il représentait aussi l'apogée de l'impuissance royale à ordonner la tolérance car il intervenait dans la capitale et à l'initiative même du pouvoir.¹⁸

¹⁷ Brian Isabelle et Le Gall Jean-Marie. *La vie religieuse en France XV^e – XVIII^e siècle*, Paris, Sedes, 2011, p.114.

¹⁸ El Kenz David et Gantel Claire. *Guerre et Paix de Religion en Europe*, Armand Colin, 2003, Paris, pp.94 – 95.

Les lueurs d'espoir ne furent jamais aussi compromises pendant l'histoire de la France. Cet abîme a laissé des empreintes amères dans les esprits malgré le foisonnement des engagements contradictoires. Aucun homme de lettres n'a exprimé cette amertume comme le fit Montaigne. Sa position personnelle et originale face aux tumultes, mérite une étude spécifique. Montaigne ne peut en tout cas être rangé dans les catégories politico-religieuses ayant cours à l'époque.

Après avoir participé aux combats dans les rangs de l'armée royale, Montaigne s'est retiré en 1572 sur ses terres. Ce qui lui permet de méditer sur la condition humaine et entre autres sur l'exacerbation généralisée de la haine. Ses *Essais* font effectivement preuve d'une mentalité indépendante; il rejette tout excès dogmatique et affiche sa tolérance religieuse et son aversion pour les luttes fratricides. Dans ses *Essais*, il évoque notamment les thèses développées par son ami, Etienne de la Boétie, auteur d'un mémoire intitulé *Mémoire sur l'édit de janvier*. Cette œuvre ne diffère pas sensiblement des grandes œuvres humanistes. Sans prendre la voie du fanatisme religieux, il s'affiche contre la tolérance civile proclamée par les politiques et en faveur d'une réconciliation religieuse interne. « *Quel fruit avons-nous reconnu de cette tolérance ?* » se demande l'ami de Montaigne.¹⁹ Cette position constitue la base même de la critique que les anciens humanistes adressent aux politiques. Montaigne se réfère à ce *Mémoire* pour deux raisons : c'est une manière de rappeler la mémoire de son ami disparu, mais c'est aussi le préambule de la réflexion personnelle qu'il développe dans les *Essais*.²⁰

Étrangement Montaigne n'a pas mentionné une autre œuvre de La Boétie, peut être plus importante que la première: *Le Discours de servitude volontaire ou Contr'un*. Ce discours est un réquisitoire contre la tyrannie qui surprend par sa profondeur puisqu'il a été rédigé alors que son auteur était âgé de dix-huit ans. La Boétie s'interroge sur la légitimité de toute autorité et essaie d'analyser les raisons de la servitude qu'il considère comme devant être essentiellement volontaire et non forcée. Jamais dans cette œuvre il n'attribue cette soumission à un courant de pensée ou à une religion imposée par le tyran. Cette réflexion fut remarquée pour son audace instinctive, inhabituelle à cette époque. Le mot cruel qui pique et qui réveille, l'encouragement qui jaillit à l'adresse des populations, les rappels incessants de la dignité de l'homme et de sa liberté sont des éléments essentiels de ce discours. Afin d'inciter les hommes à se révolter, La Boétie constate : « *Pauvres et misérables peuples insensés, nations opiniâtres en votre mal et aveugles en votre bien, vous vous laissez emporter le plus beau et le plus clair de votre revenu, piller vos champs, voler vos maisons et les*

¹⁹ Matagrín Amédée. *La Tolérance religieuse*, *Op.cit.*, p.237.

²⁰ *Ibid.*, p.240.

dépouiller des meubles anciens et paternels.»²¹ Ou dans un autre passage : « *Ils ne sont grands que parce que nous sommes à genoux.*»²²

Cette philosophie politique aux accents révolutionnaires peut être considérée comme valide bien au-delà du contexte historique dans lequel elle a été conçue et formulée. La Boétie désigne le pouvoir par les termes « maître » ou « tyran » sans référence précise. D'autre part, il n'y a aucune évocation de la tolérance religieuse, bien que la liberté de l'homme soit un présupposé de ce discours qui fut d'ailleurs utilisé comme un manifeste par les protestants en 1576. Montaigne n'a pas voulu mentionner en pleine guerre civile cet ouvrage de son ami, de peur peut-être de se prêter à une manipulation.

Si la Boétie s'est insurgé explicitement contre l'organisation pyramidale de la tyrannie, Montaigne a choisi d'aller au fond théologique de l'intolérance. Ses *Essais* résument tout l'humanisme et la crise de conscience qu'a connue son siècle. Certes son individualisme aussi bien que son humanisme le rend hostile à toute tentative d'imposer une dogmatique générale unique. Sa célèbre interrogation : « *Que sais-je ?* » marque un auto-scepticisme qu'il étend à toutes les doctrines. Certaines phrases laissent même penser que nous sommes devant un auteur qui pourrait être athée et existentialiste : « *les hommes ont fabriqué Dieu, sans se rendre compte que la religion n'était qu'une pièce de leur propre invention propre à lier leur société.*»²³ Sa sincérité religieuse fut souvent mise en cause après sa mort. Ce n'est sans doute pas un hasard si sa mémoire a été revendiquée par les libertins du XVIII^e siècle.

Contrairement à son ami, Montaigne montre une grande méfiance envers la conciliation religieuse, considérant que la complexité de la situation ne peut pas se régler dans le cadre d'une opposition binaire. Cette position est très proche de celle des politiques qui se réclament du principe de la loyauté au Roi. Mais Montaigne garde aussi ses réserves relativement aux édits. Scepticisme, individualisme, raison, voilà les mots clés que l'auteur revendique pour proclamer la nécessité de la pacification. Son œuvre ne propose jamais une solution explicite. Il invite les consciences à être libres d'abord et à penser concrètement aux problèmes sans se référer à une doctrine exclusive. Cette tâche semble idéale, voire utopique. On se demande parfois ce que l'auteur attend de ses lecteurs. Désire-t-il une Eglise sans dogme ou une religion sans

²¹ La Boétie Etienne de. *Le discours de la servitude volontaire ; La Boétie et la question politique*, par Pierre Clastre et Claude le front, Payot, 1978, p.181.

²² *Ibid.*

²³ Montaigne Michel Eyquem de, *Essais*, Apologie de Raymond Sebon, <http://www.persée.fr>, (1e 13 Avril 2007).

sacrements ? Son œuvre constitue en fait une leçon d'impartialité dans un siècle qui n'en connut guère.

La fin du XVI^e siècle a été marquée par plusieurs autres hommes de lettres favorables à la tolérance religieuse comme Jean Bodin dont on cite souvent un aphorisme : « *Il n'y a ni richesse ni force que d'homme.* »

Cependant le mot « tolérance » n'apparaît que rarement dans les œuvres de ces hommes de lettres. L'Edit de Nantes (1598), qui a apaisé la violence à la fin du siècle, ne fut que tardivement dénommé édit de tolérance. Dans le cinquième article de cet édit on lit : « ... *et pour ne laisser aucune occasion de troubles et différends entre nos sujets, avons permis et permettons à ceux de ladite religion prétendue réformée...* »²⁴ La législation nouvelle n'instaure pas la coexistence à égalité des deux religions : elle octroie à une minorité confessionnelle un certain nombre de droits. A vrai dire ces législations sont fondées sur l'inégalité des religions. Avec la disposition de tolérance d'une part, et les garanties militaires de l'autre.²⁵ Le sens de « tolérer » aurait pu, peut-être, se rapprocher de celui d'approbation et cela n'était pas du tout l'intention officielle d'un pouvoir qui tirait sa légitimité de la doctrine catholique. Le verbe « permettre » fut préféré au verbe « tolérer ». Les hommes de lettres, utilisaient plutôt l'expression « liberté de conscience » pour désigner la pluralité religieuse. Le mot « tolérance » apparaît une fois chez la Boétie quand il dénonce le schisme des protestants et deux fois chez Montaigne dans l'ensemble des *Essais*, dans les reproches qu'il adresse aux attitudes des stoïciens.²⁶ Il revêt dans les deux cas une signification péjorative. Le mot « tolérance » et ses implications pratiques n'étaient en fait pas vraiment acceptées.²⁷

Science – Scepticisme – Tolérance

Le XVII^e siècle, on le sait, est qualifié, par certains, de l'adjectif « grand », ou dénommé, par les autres, « siècle de Louis XIV ». Ce siècle apparaît en ce qui concerne la tolérance religieuse en France, comme une période intellectuellement prometteuse mais complexe et même contradictoire. Les interprétations intellectuelles progressent en fait très lentement vers la conception moderne de la tolérance. Et cette progression n'est pas nettement linéaire, puisqu'il se produit même une réaction qui

²⁴ L'Edit de Nantes, présenté et annoté par Janine Garrison, Biarritz, 1997, p.35.

²⁵ Babelon Jean- Pierre. *Henri IV*, Fayard, 1982, Paris, p.683.

²⁶ L'auteur des *Essais* reproche, par exemple, aux stoïciens, leur attitude hautaine devant la douleur, leur « maintien dédaigneux posé à la tolérance des maux ». (II, p 37).

²⁷ *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, publié sous la direction de Philippe Desan, Paris, Honoré Champion, 2007, article « Tolérance ».

atteint son paroxysme pendant la deuxième moitié de XVII^e siècle dans la dynamique qui conduit à la révocation de l'Edit de Nantes en 1685.

Par rapport à la tolérance religieuse on constate aussi le jeu de deux dynamiques contraires : l'Eglise, à travers ses missionnaires, se tourne vers les campagnes en cherchant à consolider la base rituelle, gestuelle et coutumière de l'appartenance des populations à la communauté chrétienne, tandis que le rapport au religieux dans les villes tend à se désacraliser avec une diversification des croyances. « *Je vois plusieurs religions contraires, et pourtant, toutes fausses* » constate Pascal qui semble de plus ici se faire l'écho des libertins.

Bien des conversions se produisent à cause de la multiplication des « vérités ». Théophile de Viau (1590–1624), poète et dramaturge baroque français, nous offre un parfait exemple de la confusion religieuse qui caractérise cette époque. Durant sa courte vie de trente-six ans, il adopte trois attitudes différentes face à la foi. Combattant protestant avant 1615, il est ensuite attiré par la pensée libertine et subit enfin l'influence du catholicisme auquel il se convertit.

Malgré la vision optimiste ultérieure de *La Henriade*, épopée de Voltaire, composée en l'honneur du Roi de France, Henri IV, et de sa « tolérance », on ne peut pas considérer la première moitié du XVII^e siècle comme une période de paix religieuse. L'assassinat de ce Roi en 1610 par un extrémiste catholique en témoigne. L'histoire nous montre pratiquement que les blessures ne se sont jamais refermées. Les protestants se sont installés dans des villes fortifiées comme La Rochelle et constituant en fait des Etats dans L'Etat. Ce qui les a conduits à favoriser l'esprit d'indépendance politique et à se doter, encore, comme au siècle précédent, d'organisations militaires. Le soulèvement protestant de la ville de La Rochelle en 1621 et la reprise de celle-ci par Richelieu en 1629 témoignent de cet état de fait.²⁸

La manière dont ce ministre a traité ce soulèvement mérite de s'arrêter pour comprendre l'attitude du pouvoir face à la liberté de conscience dans la première moitié du siècle. Richelieu a réussi à ruiner les aspirations politiques des protestants tout en laissant une marge de liberté à l'Eglise protestante et à sa pratique religieuse. Cependant cette répression répondait en fait pour l'essentiel à des objectifs politiques, à une certaine conception de l'Etat. Le soulèvement s'est déroulé pendant la guerre de trente ans où le ministre, fût-il un cardinal, n'a pas hésité à soutenir des princes

²⁸ Honotaux Gabriel. *Histoire du Cardinal de Richelieu, le duc de France*, Volume III, Paris, Plon, 1978, p.178.

protestants à l'extérieur de son pays pour contrer ses ennemis catholiques. C'est tout à fait dans l'esprit de la « Raison d'Etat » que le pouvoir réagissait à cette époque. Cette attitude machiavélique, qui visait avant tout les intérêts nationaux primant sur les impératifs religieux ou moraux, semblait le principal présupposé de la paix ou de la persécution. La notion de tolérance n'était en aucun cas un objectif ou un impératif en elle-même.

La société demeure en fait hantée par les réverbérations de près d'un siècle d'affrontements religieux. La réciprocité du ressentiment subsistait encore profondément. Aussi bien dans les pays protestants que chez les catholiques, l'intolérance religieuse demeurait dominante. Les pouvoirs politiques et ecclésiastiques trouvaient un grand intérêt à favoriser, non sans machiavélisme, la persistance des ressentiments populaires, et ne craignaient pas de les utiliser en certaines circonstances délicates.

L'intolérance, avec le souvenir de ses tableaux sanglants du siècle précédent, fut à peine apaisée par la royauté. Il n'y eut jamais de proclamation du principe de tolérance au sein d'une même nation mais on conclut ici et là des pactes tactiques de non agression. N'importe quel édit proclamé entraînait si peu dans les mœurs que les actes d'intolérance étaient vite absous par l'opinion.

L'homme de savoir de cette ère nouvelle ne rêve plus à une réunification de l'Eglise à la manière des humanistes de la Renaissance. Le sujet n'est même plus matière à discussion. C'est la religion dans son essence et ses pratiques qui entrent en crise. Outre la fin désastreuse des guerres de religion qui avaient introduit dans les mœurs françaises de profonds désordres et une indifférence croissante à l'égard de toutes les confessions, les découvertes de civilisations inconnues ont eu de nombreux et puissants effets sur la pensée religieuse. Tout d'abord elles ont obligé les grands esprits à reconsidérer toutes les explications traditionnelles, bibliques de l'origine de l'humanité. Avec la découverte de peuples inconnus, il paraissait que les textes sacrés concernant l'origine du monde n'étaient pas certains.

La littérature de voyage a dans son ensemble contribué à affirmer que les civilisations ignorantes du Catholicisme étaient dignes de respect par leurs valeurs proprement humaines. Le constat de l'existence de telles civilisations a accentué la relativité des croyances religieuses. Ce qui ne pouvait que conforter l'idée de la tolérance. *L'Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* de Jean de Léry avait déjà inspiré Montaigne dans ses *Essais* (livre I, chapitre XXXI) par sa curiosité et sa soif de

découverte. La littérature de voyage implique ainsi une tolérance noble et toute différente de celle qui procède d'une mentalité condescendante, voire arrogante.

Il faut en outre considérer que les missionnaires, en combattant les « superstitions » des Indiens d'Amérique ou des autres peuples, ont paradoxalement contribué à enrichir un scepticisme que la critique va retourner ensuite contre les Eglises elles-mêmes. Finalement, la portée de la religion chrétienne a suscité, dans les terres lointaines, une certaine liberté d'interprétation religieuse. Chaque Eglise, pouvait dès lors être l'objet d'un examen critique et paraître hérétique. Mais d'autres facteurs intervinrent dans le renforcement de la tolérance comme valeur morale, politique et sociale.

Science et tolérance

La question des rapports de la science et de la religion a été de longue date un sujet conflictuel dans plusieurs champs de savoir (l'histoire, l'astronomie, la médecine) et sur plusieurs questions cruciales comme la chronologie de l'univers.

Augustin d'Hippone (354–430), un des principaux Pères de l'Eglise dont la réflexion théologique a marqué toute l'histoire de l'Eglise médiévale, a fortement influencé la thèse selon laquelle la science a un rôle positif à jouer dans le renforcement de la foi chrétienne au point que l'Eglise doit, selon lui, protéger et garantir le développement de la science. Thomas d'Aquin, au XIII^e siècle, a lui aussi considéré que la théologie et la science étaient conciliables.²⁹

Malgré ces tentatives de conciliation, l'Eglise regardait cependant avec méfiance les découvertes scientifiques et techniques. Elle n'avait pas oublié que le développement des techniques mécaniques avait abouti à l'invention de l'imprimerie sans laquelle la Réforme n'aurait pas réussi à se répandre. L'Eglise semblait se souvenir du fait que le progrès technique avait ouvert la voie à une redoutable liberté des consciences. Au XVII^e siècle, cette conciliation des savoirs religieux et scientifique est de plus en plus difficilement envisageable. Des pans entiers des sciences, englobant tous les domaines du savoir (astronomie, physique, médecine), sont désormais en jeu. Selon l'expression de Robert Mandrou, « on passe d'une République des lettres à une République des savants ». Ces savoirs scientifiques et les questions qu'ils posent vont, dorénavant, s'immiscer dans tous les domaines de la vie sociale, culturelle et religieuse.³⁰

²⁹ Minois Georges. *L'Eglise et la Science ; Histoire d'un malentendu de Galilée à Jean Paul II*. 1991, Paris, Fayard, volume II, p.70.

³⁰ *Ibid.*, p.71.

Il faut rappeler que l'homme de science de cette époque est tout à fait considéré comme un philosophe. La dénomination de la philosophie englobe les sciences mathématiques et les sciences de la nature. Ainsi l'ouvrage dans lequel Newton expose sa théorie de la gravitation universelle s'intitule *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*. L'élaboration de n'importe quelle théorie scientifique, ne va pas sans provoquer des débats et bien des problèmes dans un ensemble de savoirs encore profondément imprégnés de religion.

Nicolas Copernic, au siècle précédent, nous donne le premier exemple. Il fut, nous le savons, un théologien, mathématicien et astronome opposé à tout géocentrisme. Les thèses du géocentrisme ne constituaient pas une théorie secondaire dans la croyance catholique. Le dogme religieux s'y appuyait pour affirmer que l'homme et la terre sont le centre de la création. De peur de l'intolérance inquisitoriale, l'auteur n'a pas pu publier ses conclusions scientifiques. Ce n'est qu'après sa mort, en 1543, qu'elles furent clandestinement publiées. Ce travail a constitué l'une des bases ultérieures du scepticisme religieux.³¹

Ce que redoutait Copernic s'est concrétisé avec Galilée. Le procès de ce dernier, à propos de son ouvrage *Le dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, favorable à l'héliocentrisme de Copernic, marque une rupture entre l'Eglise et la science. Les juges ont condamné fermement le point de vue de Galilée en lui opposant des citations bibliques précises et notamment celle où il est dit que Josué arrêta la course du soleil.³²

Dans le déroulement du procès, en 1633, l'intolérance marque des points en contraignant le savant à renoncer à ses idées et à prononcer une formule d'abjuration. Mais elle n'a pas pu empêcher la propagation de la nouvelle théorie dans toute l'Europe et la naissance des perspectives intellectuelles innovantes. C'est précisément dans l'ouverture de ces perspectives nouvelles que résidait l'essentiel du conflit.³³

Galilée ne constitue pas un cas unique dans l'histoire des désaccords entre l'Eglise et la science. Bien d'autres savants, en Europe, furent en butte à des degrés divers à l'intolérance religieuse et à l'Inquisition : c'est notamment le cas de Gassendi et de Torricelli. Le procès de Galilée va hanter la conscience catholique pendant plusieurs siècles. Pascal, un demi-siècle après l'affaire Galilée affirme que : « *le Pape hait et craint les savants qui ne lui sont pas soumis par vœu.* ». Et, ce n'est qu'en 1982

³¹ *Ibid.*, p.77.

³² *Ibid.*, p.70.

³³ *Histoire Littéraire de la France*, collectif sous la direction de Pierre Abdam et Roland Densé, 1975, édition sociale, Paris, p.4.

que le Pape Jean-Paul II a exprimé les regrets de l'Église à propos de l'affaire Galilée.³⁴

La tolérance rationnelle

En France, les répercussions du procès de Galilée atteignirent René Descartes. Ce dernier, comme Copernic, de peur de l'Église, renonça à la publication de son ouvrage *Le traité du monde et de la lumière* où il admet la conception de Galilée. Son ouvrage n'a été publié qu'après sa mort en 1650.³⁵

Dans son *Discours de la méthode*, il paraît clairement que l'auteur accorde la priorité au souci de clarté de la pensée. Or, sans mettre aucun parti idéologique en accusation, il a voulu surmonter le désordre et l'incohérence en essayant de définir des fondements méthodologiques solides pour toutes les connaissances : une clef de pensée globale qui passe avant tout par la raison. Il ouvre la première partie de son œuvre en ces termes : « *le bon sens, c'est – à-dire la raison, ... ce n'est pas l'opinion commune, ni la sagesse populaire, un peu bécasse, mais la faculté de penser clairement et distinctement.* »³⁶ Ainsi le fameux « *Je pense donc je suis* », (en latin : cogito ergo sum), constitue le préliminaire d'un rationalisme fondé sur la conscience de l'individu. Son « je » constitue une émergence sans précédent du moi dans toutes ses dimensions : sociale, religieuse, philosophique, psychologique.

Descartes nous apparaît comme héritier direct des humanistes du siècle précédent, dans son intention d'assembler et d'unifier la pensée religieuse, mais cette fois, sous l'égide de la raison. Il nous apparaît aussi comme un précurseur des Lumières dans son individualisme intellectuel. Cette figure majeure de la philosophie du XVII^e siècle n'a en fait rien écrit ni en faveur de la tolérance entre les confessions religieuses ni contre elles. Le mot « tolérance » ne figure même pas dans ses œuvres. Son objectif, pendant toute sa vie, fut de mettre au jour une certitude universelle face à la confusion intellectuelle de son époque. Sa proclamation de la dignité de l'homme, être à la fois pensant et autonome, ne dérive que de la reconnaissance de la liberté de conscience et du respect de cette liberté pour les autres. Le droit au doute qu'il expose relève toutefois un scepticisme propice à la tolérance religieuse. Il donne la

³⁴ Minois Georges. *L'Église et la Science ; Histoire d'un malentendu de Galilée à Jean Paul II*, Op.cit., volume II, pp.70-88.

³⁵ Au XVII^e siècle, ce mot « Lumière », au singulier, désigne soit la clarté naturelle de l'esprit soit la foi. Il semble utilisé ici par Descartes dans le premier sens. C'est seulement à partir du Discours préliminaire à l'*Encyclopédie d'Alembert* et l'*Essai sur les préjugés* (en 1751 de Dumarsais) que le pluriel désigne une clarté mouvante qui se propage dans l'humanité entière combattant des résistances qui finiront par céder. Olivier Challine, *La France au XVII^e siècle (1715-1787)*, édition Berlin SUP, p.97.

³⁶ Descartes René. *Discours de la Méthode*, annoté par Bordard et Taupin, Gaimard, Paris, 1970, p.25.

liberté du choix, le droit et le devoir d'user de son libre arbitre. Pour lui, si elle devenait prévisible, l'action de l'homme nierait l'essence de l'humanité.

Certains ont attendu de cette philosophie, qui invite les hommes à se rendre « comme maîtres et possesseurs de la nature », qu'elle aille au bout de son projet et étende la critique au domaine religieux. Descartes paraît en fait sereinement conscient de la profondeur de sa méthode et de ses implications. Il joue son rôle de philosophe car la philosophie est par définition une quête de la vérité. Et il nous donne une méthode pour atteindre cette vérité. Quant à sa tour d'ivoire et à son désengagement, l'un et l'autre peuvent s'expliquer par sa prudence à l'égard de l'intolérance.

La quatrième partie de son *Discours* est consacrée à l'établissement de raisons de l'existence de Dieu, et de l'âme humaine qui sont les fondements de sa métaphysique. Plus tard, dans ses *Méditations métaphysiques*, il investira ces fondements méthodologiques de la connaissance dans les questions métaphysiques afin de démontrer l'existence de Dieu comme cause première de la vie. : « *Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont métaphysiques, le tronc est la physique et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences qui réduisent à trois principales à savoir, la médecine, la mécanique et la morale...* »³⁷

Cette démarche cartésienne, malgré ses efforts de prudence, n'a pas pu éviter la condamnation de l'Eglise, bien que la pensée de Descartes ne relève pas d'un rationalisme athée et repose sur la croyance religieuse. Certains religieux considérèrent ces thèses comme un piège redoutable pour l'Eglise. Vingt ans après sa mort, Descartes fut condamné par l'Eglise, mais sa philosophie s'était déjà largement diffusée. C'est avec Descartes que la tolérance a trouvé sa base rationnelle. Son scepticisme ouvrit la voie à d'autres philosophes et savants : Spinoza, Locke, Bayle et les écrivains philosophiques des Lumières vont tous considérer à la lumière de la méthodologie sceptique de Descartes la tolérance comme principe et droit essentiel de l'Etat.³⁸

Cette philosophie du doute et de la raison n'empêche toutefois pas l'établissement d'un absolutisme intransigeant. On assiste en France à l'instauration d'un Catholicisme rigoureux, au moins en apparence, qui prive les protestants des ultimes acquis de l'Edit de Nantes. Le pouvoir s'engage fermement, en fait, en faveur d'un courant religieux précis. La tolérance commence à être considérée comme l'attribut exclusif du Protestantisme. Ce fait nouveau s'affirme à mesure que la tyrannie

³⁷ *Ibid.*, p.49.

³⁸ Jusqu'à nos jours l'adjectif « cartésien », dérivé de Descartes, signifie méthodique et rationnel. Il désigne, avant tout, le fait de rejeter les idées vagues et confuses ainsi que les préjugés. L'adjectif « cartésien » devient toutefois peu à peu synonyme d'esprit un peu court, raide, et pauvre d'imagination.

du pouvoir royal contre les « hérétiques » s'accroît. Les définitions étymologiques des mots « protestant » et « catholique » contribuent à cette évolution. L'adjectif « catholique » emprunté au grec ecclésiastique (katholikê, klêsia) veut dire à l'origine Eglise universelle ou église en général. Il est bien entendu que l'universel ne peut pas se concilier avec l'acceptation des cas singuliers. Quant au verbe « protester » d'où le participe présent « protestant », il désigne étymologiquement « déclarer hautement, affirmer, attester ». Le mot « protestant » donc, à l'origine, ne donne pas la signification actuelle d'« opposant ».³⁹

La terre promise de la tolérance

Les Provinces Unies,⁴⁰ où Descartes a passé la fin de sa vie, se présentaient comme la concrétisation exemplaire du principe de la tolérance. Dans cette première république européenne, majoritairement protestante, les juifs ibériques, les catholiques et les protestants trouvaient refuge. C'était un foyer intellectuel de premier ordre. Son système politique favorisait la liberté individuelle et la tolérance. Montesquieu admirait ce type de gouvernement et fit publier ses *Lettres persanes* à Amsterdam (1721).⁴¹

L'évocation de ce pays, nous paraît ici très nécessaire. C'est dans ce pays qu'on a appliqué pour la première fois les méthodes de raisonnement cartésien à la théologie. Ce dessein s'est amorcé avec Spinoza. Ce disciple de Descartes, qui enseigna sa philosophie, appliqua la méthode de son maître dans les domaines où ce dernier l'avait éloignée.⁴² Son exégèse rationaliste de l'Ancien Testament l'a conduit à formuler une distinction entre croire et savoir. Dans toutes ses œuvres il prend sa distance à l'égard des religions sans jamais nier l'existence de Dieu. Comme chez Averroès (Ibn Rushd) en Andalousie il y a sept siècles, il insiste surtout sur le point de l'accord entre la raison et le message divin. Son œuvre, *Le Traité politico – théologique*, constitue le couronnement de la méthode cartésienne et le sommet de ce qu'on peut écrire pour la liberté de la conscience dans tout le XVII^e siècle. Spinoza a réussi, ici de plus, par une grande aisance de style et d'exposition à rédiger un livre accessible à un public assez large.

Pour explorer le sens du mot « tolérance » dans cette œuvre, il faut se reporter au chapitre XX qui développe la synthèse des démonstrations précédentes. Le lecteur est confronté à un véritable manifeste des principes qui fondent la tolérance religieuse : « *Quoi de plus funeste pour un Etat que d'envoyer en exil, comme des*

³⁹ *Dictionnaire historique de la langue française*, *Op.cit.*, articles « catholique » et « protestant ».

⁴⁰ Les Provinces Unies correspondaient sensiblement à la Hollande actuelle.

⁴¹ Le précédent néerlandais réhabilita le statut de république.

⁴² En 1664 Spinoza rédige son ouvrage « *Principes de la philosophie de Descartes* ».

*méchants, d'honnêtes citoyens, parce qu'ils n'ont pas les opinions de la foule et qu'ils ignorent l'art de feindre? Quoi de plus fatal que de traiter en ennemis et d'envoyer à la mort des hommes qui n'ont commis d'autre crime que celui de penser avec indépendance? Voilà donc l'échafaud, épouvante des méchants, qui devient le glorieux théâtre où la tolérance et la vertu brillent dans tout leur éclat et couvrent publiquement d'opprobre la majesté souveraine!... »*⁴³ Une telle audace en faveur de la liberté de croyance est sans précédent. L'objectif de l'ouvrage est le développement d'une théorie de la liberté politique. La reconnaissance de la liberté de croire pour chacun est, selon lui, la condition sine qua non de la paix civile. Enfin, la ville d'Amsterdam érigée en exemple. « ...que la ville d'Amsterdam nous soit un exemple, cette ville qui avec si grand profit pour elle-même et à l'admiration de toutes les nations, a goûté les fruits de cette liberté.»⁴⁴ Les chercheurs contemporains, comme Jonathan Israël dans son ouvrage « *Les Lumières radicales* »⁴⁵, publié en 2001, situe Spinoza à l'origine du courant de pensée des Lumières qui exclut toute perspective religieuse et qu'illustrera Diderot. Ce courant de pensée sera ultérieurement revendiqué comme précurseur par le marxisme.

Le mot « tolérance » intervient tout d'abord dans les œuvres écrites aux Pays Bas dans le sillage de Spinoza. C'est notamment le cas de Henri Basnage de Beauval en 1684 avec son ouvrage *Tolérance des religions*.⁴⁶ Mais Bayle est sans nul doute l'esprit le plus indépendant qui ait apporté aux protestants l'appui de son apport critique. Son ouvrage *De la tolérance* constitue une étape importante dans l'histoire de la tolérance par ses refus méthodiques du fanatisme dans toutes ses acceptions.

Dans le discours préliminaire de cette œuvre, Bayle constate d'abord que le sens du mot *convertisseur* a connu une évolution péjorative qui le rapproche des mots « tyran » et « sophiste ». L'opinion, selon lui, savait bien au XVII^e siècle, ce qu'il fallait entendre par ce terme. Le convertisseur est moitié soldat, moitié prêtre, sabrant d'une main et bénissant de l'autre.⁴⁷ L'auteur s'attache par la suite à montrer que certains arguments des fanatiques ne méritent même pas la peine ni l'honneur d'une réfutation.⁴⁸

⁴³ Spinoza Baruch. *Traité politico-théologique*, Paris, 1965, Garnier-frères, p.32.

⁴⁴ *Ibid.*, p.336.

⁴⁵ Israël Jonathan. *Les Lumières radicales ; la philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, Paris, 2001, Amsterdam, avant propos.

⁴⁶ Dans ce livre l'auteur affirme que : « *Puisqu'on ne peut pas convenir de la vérité que chaque secte s'attribue, l'on devrait du moins convenir de se tolérer mutuellement et de ne point s'égorger.* »

⁴⁷ Bayle Pierre de. *De la tolérance*, sous la direction de Jean-Michel Gros, Paris, Honoré Champion, 2006, p.56.

⁴⁸ *Ibid.*, p.58.

Bayle fait résolument appel « à l'expérience » pour évoquer le passé « calme » et paisible de l'époque grecque et latine, avant le Christianisme et il conclut que « *c'est donc la tolérance qui est la source de la paix, et l'intolérance qui est la source de la confusion et du grabuge.* »⁴⁹ Le commentaire lui-même est divisé en trois parties : dans la première, Bayle s'attache à refuser, à l'exemple de Spinoza et de son refus des miracles dans l'Évangile, le sens littéral attribué au « *compelle intrare* » « forcez-les d'entrer », parole du Christ adressées aux païens. Il rappelle que « tout sens littéral qui contient des obligations de faire des crimes est faux. » Il fait remarquer que si Dieu a donné la raison à l'homme, c'est pour qu'il l'utilise à découvrir des vérités. Il affirme d'ailleurs qu'il ne servirait à rien d'imposer une religion par la force. Il poursuit ainsi sa réfutation en insistant surtout sur la valeur relative des religions. Dans la seconde partie de son *Commentaire*, Bayle répond aux objections que peut soulever son argumentation. La troisième partie est une réfutation de l'apologie des convertisseurs par la contrainte, ce qu'a développé Saint Augustin.

L'un des points majeurs qui nous intéresse dans le *Commentaire* de Bayle et qu'il développe en parallèle à son plaidoyer pour la tolérance, est son refus du sens littéral de la Bible. Spinoza avait déjà refusé ce sens littéral de l'Ancien Testament et mis en doute les miracles relatés. Le sens littéral a déjà été une question jugée digne de débat mais à la fin du XVII^e siècle, une autre difficulté intervient : celle de la traduction de la Bible. Cette entreprise qui appelle, en quelque sorte, la science de la philologie paraissait très périlleuse à cette époque. On risquait en effet de traduire les termes latins, grecs ou hébraïques dans un sens favorable aux idées nouvelles. La science de l'exégèse se trouvait de ce fait confrontée à des exigences nouvelles. En 1670, et dans une atmosphère aussi tendue que celle du procès de Galilée, l'Église condamne les deux œuvres du philologue Richard Simon, *Histoire Critique du texte du Nouveau Testament* et *Histoire Critique du Vieux Testament*. L'auteur de ces deux ouvrages affirme en effet que « *pour comprendre un texte, il ne suffit pas de respecter scrupuleusement la structure, il faut aussi en faire l'histoire : établir qui l'a écrit, dans quelle circonstance, à quelle époque, dans quel but ; ce texte n'a-t-il pas été modifié par la suite, volontairement où involontairement, toutes ces questions intéressantes pour les textes profanes, sont fondamentales pour les textes sacrés...* »⁵⁰ Les implications d'une telle prise de position sont éminemment subversives. Douter des rites, des dogmes, des cultes, de « la vérité intemporelle », et de la culture catholique dans son ensemble, ne peut aboutir qu'à un scepticisme plus global et plus profond. Richard Simon a mis, par sa déclaration favorable à la philologie,

⁴⁹ *Ibid.*, p.59.

⁵⁰ Richard Simon. *Histoire critique du texte du Nouveau Testament : où l'on établit la vérité*, Rotterdam, 1689, <http://www.books.google.be/books>, (1e 9 mai 2007).

une signature ineffaçable à un désaccord flagrant et durable entre la science et l'église catholique.

L'exégèse protestante sur ce point de l'interprétation littérale de la Bible était en accord avec l'Eglise catholique.⁵¹ Mais le monde protestant faisait preuve d'une grande vitalité scientifique et les Eglises protestantes favorisaient cet essor des sciences. Les savants prenaient l'initiative de nouvelles synthèses intégrant la science moderne alors que les théologiens du monde catholique avaient pour seul souci de rappeler les dogmes.

Locke : la charte de la tolérance

La troisième des *Lettres philosophiques* de Voltaire commence par un éloge de Locke: « *Jamais il ne fut, peut être, un esprit plus sage, plus méthodique, un logicien plus exact que Locke. Cependant, il n'était pas un grand mathématicien. Il n'avait jamais pu se soumettre à la fatigue des calculs ni à la sécheresse des vérités mathématiques,...*, et personne n'a mieux prouvé que lui que l'on pouvait avoir l'esprit géomètre sans le secours de la géométrie... »⁵²

Pour Voltaire, Locke est l'avocat et le théoricien de la tolérance religieuse au XVII^e siècle, une lumière antérieure aux Lumières. Modèle de Voltaire et de nombre de philosophes français du XVIII^e siècle, Locke constitue un point crucial dans notre recherche. De plus, il faut rappeler que ce sont ses théories en faveur de la tolérance qui ont abouti à la révolution anglaise de 1688.

Locke donne dans son *Essai sur l'entendement humain* en 1690 une légitimation philosophique à la tolérance religieuse. C'est dans la première partie de cette œuvre qu'est développée l'intégralité de sa philosophie de la tolérance. Il exprime là un refus total de l'innéisme. Cette théorie de l'innéisme, d'origine platonicienne, a surtout été développée par Descartes. D'après cette théorie, des idées ou des principes inébranlables sont inscrits dans les êtres dès la naissance. Ce sont les fameuses « idées innées » de Descartes. Locke soutient qu'approuver cette théorie conduit nécessairement à l'intolérance : cette théorie implique l'idée d'une certitude qui ne s'autorise finalement que d'elle-même. Il va jusqu'à considérer l'innéisme comme une source du fanatisme, car si les idées sont innées, on va en effet les considérer comme des vérités universelles que l'on doit imposer par la force. Les idées véritables n'ont selon lui qu'une source : la méthode expérimentale. La faculté de dégager des

⁵¹ Luther déclare que la Bible a « *un seul sens simple et solide* », cité par Georges Minois, *L'Eglise et la Science, histoire d'un malentendu*, *Op.cit.*, volume II, p.69.

⁵² Voltaire Arouet. *Lettres philosophiques*, Paris, Flammarion, 1964, p.55.

idées vraies se développe au cours de la vie par l'interaction avec l'environnement. Finalement, il conclut que l'objectivité de la connaissance est toujours relative et que la tolérance doit s'imposer.⁵³

Cet ouvrage n'était pas destiné, au départ, à constituer une apologie de la tolérance mais les thèses philosophiques qu'il développe conduisent nécessairement vers cette apologie. Cet ouvrage peut être considéré comme une justification théorique de la *Lettre sur la tolérance* que Locke a publiée en 1689. Cette *Lettre*, qui était à l'origine adressée à un ami, n'était pas destinée à la publication, et pourtant, elle eut une propagation comparable à celle d'une œuvre. C'était à peine un petit livre, publié en 1689 en Hollande où Locke a passé lui aussi quelques années en exil. Locke y défend explicitement la tolérance au niveau individuel, politique, et religieux. Il pose en quelque sorte les jalons pour la légitimer de manière assurée et durable. Ainsi commence-t-il sa défense dès la première page:

« *Monsieur*

*Puisque vous jugez à propos de me demander quelle est mon opinion sur la tolérance que les différentes sectes des chrétiens doivent avoir les uns pour les autres, je vous répondrai franchement qu'elle est, à mon avis, le principal caractère de la véritable Eglise... »*⁵⁴

Première remarque, le mot « tolérance » est utilisé, par l'écrivain au long de son livre, sans aucune gêne. Il le répète comme s'il désirait l'enraciner dans l'usage commun. Il insiste sur le fait que la tolérance est un acte de foi plus qu'un acte de raison. Locke n'hésite pas à citer des passages de l'Évangile de Luc ou de celui de Mathieu pour convaincre les esprits imprégnés de religion de la justesse son dessein. Il réfute, tout comme Bayle, les interprétations littérales des textes bibliques, comme le fameux « compelle intrare », qui conduisent les intolérants à imposer la religion par le fer et le feu. Il en appelle aux consciences des persécuteurs, qui tourmentent, ruinent et tuent. « *Moi, dit-il, je ne croirai jamais, si ces furieux zéloteurs n'en agissent de même envers leur parents et leurs amis, pour les corriger des péchés qu'ils commettent... »*⁵⁵ Puis il soutient finalement que « *la tolérance en faveur de ceux qui diffèrent des autres en matière de religion, est si conforme à l'évangile de Jésus-Christ... »*⁵⁶

⁵³ Locke John. *Lettre sur la tolérance*, notes et commentaire de Ch. Courme - Thubert. Paris, Nathan, 2003. p.14.

⁵⁴ *Ibid.*, p.23.

⁵⁵ *Ibid.*, p.31.

⁵⁶ *Ibid.*

Très vite l'écrivain transpose de l'individu à l'Etat sa conception de la nécessité de la tolérance. La tolérance, selon lui, répond aux exigences d'un pays comme aux exigences d'une personne. Locke est en fait le premier théoricien de la séparation entre l'Eglise et l'Etat : « *Je crois, dit-il, qu'il est d'une nécessité absolue de distinguer ici, avec toute l'exactitude possible, ce qui regarde le gouvernement civil, de ce qui appartient à la religion et de démarquer les justes bornes qui séparent les droits de l'un et ceux de l'autres.*»⁵⁷ Il avance sa définition de l'Etat comme « *une société d'hommes installée dans la seule vue de l'établissement de la conservation et de l'avancement de leurs intérêts civils.*»⁵⁸

Tandis qu'il entend par le terme « Eglise » « *une société d'hommes, qui se joignent volontairement ensemble pour servir Dieu en public, et lui rendre le culte qu'ils jugent lui être agréable, et propre à leur faire obtenir le salut.*»⁵⁹ L'Eglise donc est une société libre et volontaire, une association qui n'a aucun pouvoir à imposer. Il est donc absolument nécessaire que les religions assurent leur « tolérance mutuelle » pour que chacun soit libre de choisir sa route vers Dieu. Mais s'il préconise la tolérance religieuse comme remède à la multiplicité des croyances religieuses, Locke énonce aussi des limites et des exceptions à la tolérance : ceux qui sont intolérants, les papistes (parce que le Pape est souverain d'un Etat étranger auxquels les citoyens n'ont pas à obéir) et enfin les athées parce que l'existence de Dieu, selon lui, est le fondement de la conduite morale et de la valeur des serments et des contrats sociaux.⁶⁰ « *Ceux qui nient, écrit-il, l'existence d'un Dieu ne doivent pas être tolérés, parce que les promesses, les serments et la bonne foi, qui sont les principaux liens de la société civile, ne sauraient engager un athée à tenir sa parole.*»⁶¹

Locke limite la tolérance telle qu'il la conçoit là où commence le non respect de ses principes. Le sens que Locke donne à la tolérance, reste peut-être en fait étroitement réservé à la situation anglaise. Il n'a pas l'amplitude que Spinoza lui accorde, il n'implique par ailleurs nullement une extension aux athées comme c'est le cas chez Bayle. Il possède en fait foncièrement une dimension pragmatique. Ce n'est pas un principe abstrait détaché de tout contexte. C'est à la fois un privilège et une responsabilité envers les autres et la tolérance doit se manifester en chaque individu comme dans l'organisation de la société.

⁵⁷ *Ibid.*, p.45.

⁵⁸ *Ibid.*, p.45.

⁵⁹ *Ibid.*, p.50.

⁶⁰ Barbier J.C. *Présentation de l'œuvre de John Locke*. D'après une documentation du site de l'université du Québec à Chicoutimi (Uqac). www.uqubec.uquebec.ca/zone, (le 2 juin 2007).

⁶¹ Locke John. *Lettre sur la tolérance*, *Op.cit.*, p.81.

De la fin du Moyen Age jusque au seuil des Lumières, une continuité, semble se dessiner. Non sans intermittences et discontinuités. Montaigne exprime son scepticisme et son amertume à l'égard de l'intolérance religieuse dans ses *Essais*. Descartes intègre le scepticisme de son époque et élabore une méthode à suivre pour le surmonter. Spinoza et Bayle étendent l'application du système cartésien et l'utilisent pour s'opposer à toute interprétation littérale de la Bible, qui incite à la conversion forcée ou à la persécution religieuse. Locke, finalement, par sa réfutation de l'innéisme, fonde la philosophie de la tolérance et inaugure une nouvelle ère tant pour l'appréhension du sujet que pour celle de la cité.

On peut constater aussi que tous les philosophes sans exception qui ont écrit en faveur de la liberté de la conscience jusqu'aux Lumières n'avaient pas l'intention de rompre avec l'Eglise, (même Spinoza qui est considéré comme le plus radical de ses contemporains). Bref, globalement, la philosophie de la tolérance cherche encore au XVII^e siècle une réconciliation avec la foi et la croyance en Dieu.

La notion de la tolérance a donc connu une lente maturation sur deux siècles. Sa promotion particulièrement difficile en France a pour une part tenu à une très longue crise politico-religieuse qui relève presque de la longue durée : des guerres de religion à l'Edit de Nantes, de la révocation de cet Edit pacificateur aux Lumières et à la Révolution et enfin de la Révolution à la séparation de l'Eglise de l'Etat. Dans cette histoire heurtée, les écrivains et philosophes ont joué un rôle essentiel de réflexion, d'analyse et de théorisation, et à une échelle européenne comme l'attestent les apports de Descartes, Spinoza et Locke.

DEUXIÈME PARTIE

Voltaire et la vulgarisation de l' idée de la tolérance

Lorsqu'on étudie une œuvre comme celle de Voltaire, qui a suscité des engagements contradictoires, la première règle est de demeurer impartial et de rester au plus près de la pensée et des sentiments de l' auteur. Il est particulièrement difficile de s' en tenir à cette lecture scrupuleuse avec Voltaire qu' on considère communément comme le champion par excellence de la tolérance. Toutefois, nous allons essayer de cerner les attitudes successives que Voltaire a abordées à l'égard de la tolérance en nous attachant à la lettre même de ses œuvres. Le cheminement est nécessairement

très long : il s'étend sur soixante ans et embrasse un ensemble d'œuvres extrêmement diverses par leur style et par leur impact. L'ordre purement chronologique nous a semblé devoir s'imposer. Car il facilite l'explication de l'évolution de l'argumentation de Voltaire et peut permettre de comprendre comment se précisa peu à peu dans son esprit l'idée d'une campagne pour la tolérance. La consultation de la correspondance de Voltaire sera ici d'une grande utilité : elle permet de saisir mieux qu'aucun autre texte les discontinuités et l'impact de l'imprévu. Parmi les dix mille lettres envoyées à mille huit cent personnes on peut notamment lire cette affirmation dans une lettre adressée à Damilaville « *Vous détestez le fanatisme et l'hypocrisie, je les ai abhorrés depuis que j'ai l'âge de la raison.*»⁶²

Pourquoi cette aversion de l'intolérance était-elle chez lui si intense? Voltaire était issu de la bourgeoisie, fils de notaire. La « position de classe » telle que l'a supposée Sartre ne nous a pas paru d'une grande importance pour Voltaire. Mais le fait d'être un élève des jésuites semble un fait significatif. Il permet de mesurer l'importance des rejets et des refus sans doute précoces de Voltaire. Les libertins qu'il a fréquentés pendant sa jeunesse ont certainement conforté ses aspirations à l'indépendance intellectuelle. C'est sans doute le point de départ de la vie de l'écrivain. Les trois éléments de Saint Beuve se réunissent ici : son génie, son éducation et les circonstances favorables s'accordent chez lui et permettent de comprendre la genèse de son premier chef-d'œuvre.⁶³ Le jeune Arouet n'avait qu'un peu plus de vingt ans lorsqu'il composa déjà sa première œuvre entièrement consacrée à la célébration de la tolérance, *La Henriade*.

Mais avant *La Henriade*, Voltaire avait déjà pris, dans deux ouvrages, *Œdipe* en 1718 et *Le pour et le contre* en 1722, des positions très réservées à l'égard de la sainteté du sacerdoce, de l'optimisme inculqué aux fidèles et de la croyance au châtement pour les infidèles. Cette séquence de l'ouvrage *Le pour et le contre* témoigne plus particulièrement du refus d'un Dieu terrible et intolérant.

« ...*Je veux aimer ce Dieu. Je cherche en lui mon père*
On me montre un tyran que nous devons haïr.
Il créa des humains à lui-même semblables
Afin de les mieux avilir ;
Il nous donna des cœurs coupables
Pour avoir droit de nous punir ;

⁶² Voltaire. *Lettre à Etienne- Noël Damilaville* (le 15 octobre 1764), Voltaire, Correspondance complète, volume VII, Paris, Gallimard, 1981. p.166.

⁶³ Maurel Anne. *La critique*, Paris, Hachette, 2000, p.39.

Il nous fit aimer le plaisir

Pour mieux nous tourmenter par des maux effroyables... »⁶⁴

Ces textes ne peuvent pas conduire à taxer Voltaire d'irréligion ou d'athéisme mais témoignent d'un scepticisme très audacieux qui porte sur la nature de Dieu lui-même dans la religion catholique. Cette méfiance, qui est due sans doute à la culture libertine, constitue un premier seuil avant que Voltaire prenne la longue route de la tolérance. Dans *Œdipe* et *Le pour et le contre*, Voltaire assure à haute voix ce que les autres écrivains, comme Fontenelle dans *L'histoire des oracles*, ont essayé précédemment de suggérer dans de longs volumes.

Pour Voltaire, le moment d'intervenir est venu. Son adhésion à la tolérance s'affiche dans *La Henriade*. L'auteur y exprime directement une haine sans précédent à l'égard du fanatisme religieux en faisant l'éloge du roi qui a réussi à freiner et arrêter les guerres de religion. Cette épopée revêt la forme d'une tragédie dont le sujet, bien connu, est le siège de Paris, achevé par Henri IV, à la fin du XVI^e siècle, à Ivry près de Paris. Elle est composée de dix chants. Dès le premier chant, Voltaire annonce sa sympathie envers les protestants et les Anglais. Il fait leur éloge toutes les fois qu'il en trouve l'occasion.

Voltaire fait ce portrait du prince protestant qui deviendra le roi de France Henri IV:

« ...*Cet ennemi de Dieu, qu'on peint si plein de rage;*
Hélas ! du Dieu vivant C'est la brillante image;
C'est un roi bienfaisant, le modèle des rois;... »⁶⁵

Egalement, dans le deuxième chant, il nous fait vivre avec force les horreurs des guerres de religion et plus particulièrement le massacre de la Saint-Barthélemy.

« ...*Ces monstres furieux. De carnages altérés;*
Excité par la voix des prêtres sanguinaires;
Invoquant le Seigneur en égorgeant leur frères;
Et le bras tout souillé du sang des innocents;
Osaient offrir à Dieu cet exécration encens;... »⁶⁶

⁶⁴ Voltaire. *Le Pour et Le Contre*, <http://fr.wikisource.org>, p.359, (le 27 juin 2007).

⁶⁵ Voltaire. *La Henriade*, édition critique par Taylore. O.R, Genève, Institut et musée de Voltaire, 1970, Chant V, p.370.

⁶⁶ *Ibid.*, Chant II, p.156.

La conception de la tolérance chez Voltaire s'affiche clairement quand le héros de *La Henriade* proclame, comme un prophète, le fait que Dieu jugera les hommes en ne tenant compte que du bien et du mal qu'ils ont fait et sans préférence d'appartenance religieuse:

« ...*Sur cette loi, sans doute, il juge les païens;
Et si leur cœur fut juste, ils ont été chrétiens;*... »⁶⁷

Dans cette épopée l'ennemi de son héros, Henri, est Rome, ses prêtres et ses moines. L'Eglise selon lui a renié sa mission en se faisant fauteuse de guerre. Les prêtres ont perdu leurs valeurs morales et les moines sont de plus en plus corrompus:

« ...*Le temps, qui corrompt tout changera bientôt leur mœurs;
Le ciel, pour nous punir, leur donna des grandeurs;
Rome, depuis ce temps, puissante et profanée;
Au conseil des méchants se vit abandonnée;
La trahison, le meurtre, et l'empoisonnement;
De son pouvoir nouveau fut l'affreux fondement;
Les successeurs du Christ au fond du sanctuaire;
Placèrent sans rougir l'inceste et l'adultère;
Et Rome, qu'opprimait leur empire odieux;
Sous ces tyrans sacrés regretta ses faux dieux;*... »⁶⁸

L'image du fanatisme se focalise plus précisément sur le religieux dominicain qui a assassiné le roi Henri III. Voltaire lui attribue l'inspiration des massacres et les persécutions. L'auteur de *La Henriade* par la bouche de Henri IV, maudit la politique inspiratrice du régicide :

« ...*Et périsse à jamais l'affreuse politique;
Qui prétend sur les cœurs un pouvoir despotique;
Qui veut, le fer en main, convertir les mortels;
Qui du sang hérétique arrose les autels;
Et, suivant un faux zèle, ou intérêt pour guides;
Ne sert un Dieu de paix que par des homicides;*... »⁶⁹

⁶⁷ *Ibid.*, p.411.

⁶⁸ *Ibid.* Chant II, p.134.

⁶⁹ *Ibid.*, p.201.

L'Eglise contemporaine de Voltaire, encore dominée par un esprit comparable à celui des ligueurs, a considéré que cette attaque de *La Henriade* contre le catholicisme du XVI^e siècle la visait.

A vrai dire, les premières années du XVIII^e siècle furent aussi marquées en France par les persécutions violentes de 1703 contre les Cévenols et la destruction de Port-Royal en 1709. Le roi peut dès lors légitimement passer pour un despote aux yeux des protestants et des jansénistes. D'autant plus que, peu de temps avant la mort de Louis XIV, un nouvel édit a été proclamé suivant lequel « *les nouveaux convertis, rebelles aux sacrements doivent être condamnés aux galères et les corps de leurs parents défunts destinés à être traînés sur la claie et jetés à la voirie.*»⁷⁰

Malgré les efforts de la Régence pour adoucir la situation, un code « infâme » renchérissait sur les mesures persécutrices de 1685 : « *pour avoir célébré un culte ou consolé un mourant, les protestants étaient condamnés à perpétuité. On interdisait toute vocation libérale aux réformés, ils ne pouvaient entrer ni dans la justice ni dans l'administration, on leur empêchait même d'être pharmacien, imprimeur, épicier...etc.* »⁷¹

L'histoire atteste ainsi combien l'intolérance religieuse était encore en vigueur en France. Les thèses sur la tolérance de Spinoza, Bayle et Locke ne s'étaient pas encore répandues au-delà des cercles restreints des hommes de lettres. L'Eglise se sentit d'autant plus mise en cause que *La Henriade* était susceptible d'atteindre un public beaucoup plus vaste.

En 1737 Voltaire écrit à son ami le prince de Prusse (le futur Frédéric II) à propos de cette affaire : « *je suis persécuté depuis que j'ai fait La Henriade. Croyez vous qu'on m'a reproché plus d'une fois d'avoir peint la Saint-Barthélemy avec des couleurs trop odieuses ? On m'appelle athée, parce que je dis que les hommes ne sont point nés pour se détruire.*»⁷²

La prise en compte de cette épopée est indispensable pour comprendre les grandes voies que Voltaire va suivre pendant toute sa vie pour promouvoir la tolérance. *La Henriade* ouvre en fait ces voies essentielles: une sympathie envers les protestants

⁷⁰ Cité par Laurent Athanase et Chartes Coquerel. *Histoire des Eglises du désert depuis la révocation de l'Edit de Nantes*, Paris, de Félice, 1841, p.99.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Voltaire. *Lettres inédites sur la tolérance* (mars 1737 au Prince de Prusse), par Athanase Coquerel fils, Paris, 1863, J. Cherbuliez librairie édition : www.Archive.org, (le 8 décembre 2007).

opprimés et les Anglais, la louange d'une royauté éclairée et un rejet absolu du fanatisme religieux.

L'insertion d'un grand nombre de notes en prose au bas de chaque page de l'œuvre manifeste le désir qu'éprouve Voltaire d'authentifier les événements historiques mentionnés. La présence de cet appareil critique est surprenante : il s'agit en effet d'une épopée, c'est-à-dire d'un genre littéraire dont l'intérêt est d'immortaliser les hauts faits d'un grand homme. Voltaire, très habilement, a voulu que son lecteur dégage la valeur de la notion de la tolérance à l'épreuve de faits attestés. Par cette méthode très didactique, il suggère fermement que la tolérance constitue une fin réalisable et non utopique ou imaginaire. Ces notes en prose laissent aussi deviner le futur historien du siècle de Louis XIV. Nous avons par ailleurs remarqué l'absence des mots « tolérance » ou « intolérance » dans l'œuvre. Il semble que demeure jusqu'alors une méfiance ou une prudence quant à l'utilisation de ce terme.

Enfin, rien ne peut mieux confirmer le succès de cette œuvre que sa publication à cinq reprises entre 1723–1725. Le succès tient pour une large part au talent littéraire de l'auteur. Mais il tient aussi aux allusions politiques et religieuses d'une œuvre ressentie comme très proche.

Les Lettres anglaises

Dans ses *Lettres philosophiques* (ou *Lettres anglaises*) qui ont été rédigées pendant son séjour en Angleterre, Voltaire réitère ses attaques contre le rôle prééminent de l'Église en France. Les circonstances de son humiliation dans le conflit avec le prince de Rohan, et l'expérience d'une liberté relative en Angleterre, l'ont cependant incité cette fois à une expression plus explicite. Dans tous les domaines de la vie, politique et sociale, Voltaire développe sans cesse un parallèle entre la France et l'Angleterre. Le rayonnement de ce pays souligne par contraste l'obscurantisme et l'archaïsme de son pays natal.

Les sept premières lettres sont consacrées à la pratique de la tolérance entre les sectes protestantes du Royaume Uni. Dans les quatre premières, l'écrivain nous fait découvrir les quakers, une secte protestante chez laquelle Voltaire apprécie la simplicité des rites. Dans son dialogue avec un de ses partisans, l'auteur valorise leur refus du rituel du baptême : leur croyance « *ne consiste pas à jeter de l'eau froide sur*

la tête ». ⁷³ Voltaire célèbre le fait qu'une telle pratique religieuse dépourvue de baptême, de communion et même de prêtres, ne suscite ni peur ni horreur.

« – *Vous n'avez donc point de prêtres*, lui dit Voltaire.

– *Non*, répond le quaker, *et nous nous en portons bien.* » ⁷⁴

Malgré le ton ironique avec lequel il évoque le fondateur de cette secte, Fox, on sent bien qu'il blâme Cromwell de les avoir persécutés le siècle précédent. Les persécutions selon lui, tout comme pour Bayle dans ses *Commentaires*, « ne servent jamais à faire des prosélytes ». Voltaire réitérera cette thèse à maintes reprises dans ses œuvres ultérieures. Il maintiendra cette attitude envers les quakers jusqu'à la fin de sa vie. Dans son *Dictionnaire philosophique* en 1765, Voltaire écrit dans l'article Quakers: « *Je vous dirai... que j'aime les quakers. Oui si la mer ne me fait tant de mal insupportable, ce serait dans ton sein, Ô Pennsylvanie, que j'irais finir le reste de ma carrière.* » ⁷⁵

Dans la cinquième lettre, l'Église anglicane est saluée pour son sens de la moralité : « *Le clergé anglican est plus réglé que celui de la France.* » ⁷⁶ Voltaire regrette toutefois le fait que « *le clergé anglican a retenu beaucoup des cérémonies catholiques, et surtout celle de recevoir les dîmes avec une attention très scrupuleuse.* » ⁷⁷ Plus loin aussi dans son plaidoyer pour l'Angleterre, il glorifie la révolution de 1688 car « *elle a donné à tout Anglais d'aller au ciel par le chemin qui lui plaît.* » ⁷⁸ Finalement il envisage positivement la multitude des sectes dans ce pays : « *S'il n'y avait en Angleterre qu'une religion, son despotisme serait à craindre; s'il n'y en avait que deux, elles se couperaient la gorge; mais il y en a trente et elles vivent en paix et heureuses.* » ⁷⁹ Dans cette séquence Voltaire critique allusivement la France et sa religion. Il ne cessera de rappeler par la suite que la multiplicité religieuse est un atout enrichissant pour un pays.

Mais l'histoire religieuse de l'Angleterre ne concorde pas exactement avec l'éloge que développe Voltaire. Ce pluralisme religieux, n'était-il pas restreint à l'époque? Voltaire, sans doute trop admiratif, n'a même pas mentionné la discrimination établie à l'époque contre les catholiques anglais. Ceux-ci étaient en effet interdits de

⁷³ Voltaire Arouet. *Lettres philosophiques*, Paris, Marcel Didier, 1964, volume I, article « Sur les Quakers », p.35.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Voltaire. *Lettres philosophiques, Op.cit.*, p.63.

⁷⁷ *Ibid.*, p.64.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*

libre déplacement et les postes publics leur demeuraient refusés. L'auteur des *Lettres philosophiques* omet une réalité historique qui ne peut pas être oubliée.

Voltaire se félicite essentiellement de voir l'Eglise anglaise soumise à l'Etat. L'auteur loue un roi « *qui gouverne par la grâce de la raison et non pas par Dieu* ». Il ne s'élève pas encore, comme il le fera plus tard, au principe de la séparation entre l'Eglise et l'Etat. Il approuve au contraire la soumission de l'autorité religieuse à l'autorité civile. Il condamne en fait le système politique de la monarchie absolue de droit divin en France et les privilèges de la noblesse en approuvant vivement la limitation du pouvoir royal par le parlement chez les Anglais. « *La nation anglaise, dit-il, est la seule de la terre qui soit parvenue à régler le pouvoir des rois en leur résistant, et qui d'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.*»⁸⁰

Voltaire considère que l'Angleterre est aussi exemplaire par sa manière de séparer la science et la religion. Il souligne que leur distinction est bien établie en Angleterre : « *ce n'est pas la physique mais la morale qu'il faut chercher dans la Bible; elle doit faire des chrétiens et non des philosophes.*»⁸¹

Dans la lettre X, intitulée « Sur le Commerce », Voltaire fait l'éloge du commerce anglais, des bienfaits qu'il a apportés au peuple anglais. Selon lui, le commerce a concouru à la liberté de ce peuple, et cette liberté a elle-même contribué à l'essor du commerce. Établissant, par conséquent, une relation directe entre la liberté, le commerce et la puissance de la nation, il affirme que: « *C'est le Commerce qui a établi peu à peu les forces navales par qui les Anglais sont les maîtres des mers.* »⁸², et ce la, selon lui, malgré la pauvreté de l'Angleterre « *qui n'a de soi-même qu'un peu de plomb, de l'étain, de la terre à foulon et de la laine grossière.*»⁸³ Ainsi Voltaire trouve là l'occasion de développer en contrepoint une critique de la noblesse française improductive et parasite. Pour lui, la noblesse n'a pas forcément un grand rôle à jouer – à moins que, comme la noblesse anglaise, elle ne travaille – contrairement aux négociants qui « *contribuent au bonheur du monde* ».

Dans les *Lettre philosophiques*, Locke, Newton, et quelques grands hommes anglais sont un objet d'admiration. Leur comparaison avec Descartes et Pascal ne peut que conforter cette admiration. Nous avons déjà souligné l'admiration de l'auteur pour

⁸⁰ *Ibid.*, volume I, article « Sur le parlement », p.88.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*, Volume I, article « Sur le commerce », p.121.

⁸³ *Ibid.*

Locke. Quant à Newton, nous retenons cette comparaison avec Descartes dans laquelle Voltaire « *ne croit pas qu'on ose, à la vérité, comparer la philosophie de Descartes avec celle de Newton; la première est un essai, la seconde est un chef – d'œuvre.*»⁸⁴ Mais il remarque aussi que c'est la méthode du premier qui a ouvert la voie au second. Voltaire attribue ce développement de l'intelligence et de savoir en Angleterre, à l'atmosphère créée depuis la fin du siècle précédent, grâce au développement de la liberté de pensée.

Enfin l'auteur des *Lettres anglaises* achève son tableau en considérant le monde de la littérature et des arts. Dans ce domaine, la liberté d'expression des écrivains anglais est manifeste avec l'œuvre de Shakespeare. Il fait apparaître par contraste le manque de vues audacieuses de la littérature française. Voltaire ici ne critique pas tant la littérature ou l'art français que la condamnation, en France, du théâtre par l'Eglise. Voltaire ne peut accepter que l'on marque « *tant d'infamie à un art autorisé par la loi, récompensé par les souverains, cultivé par les plus grands hommes et admiré par la nation.*»⁸⁵

Cette défense de la valeur d'un théâtre libre par Voltaire va se développer en sa faveur. Les acteurs que Voltaire défendaient si chaleureusement vont commencer, en interprétant ses pièces, à propager ses thèses favorables à la tolérance religieuse. Le théâtre devient la tribune de Voltaire. Mlle Gausson, que Voltaire a saluée, dans son rôle de *Zaïre* donne l'exemple. Zaïre affirme à propos d'Orosmane (Saladin) :

« *Orasmane est- il fait pour être victime?
Dieu pourrait – il haïr un cœur si magnanime?
Généreux, bienfaisant, juste, plein de vertus
S'il était né chrétien, que serait – il de plus?* »⁸⁶

Dans le dernier vers, la protestation contre la tendance à mépriser toute vertu en dehors du Christianisme s'accroît. Le principe de la tolérance est ici nettement réaffirmé. Le message est clair : l'appartenance religieuse ne tient pas à un choix mais simplement à l'espace où il est né. Elle n'est donc pas essentielle dans la valeur d'un individu.

Voltaire a consacré sa dernière lettre à sa vision optimiste du développement des Lumières. Prenant comme cibles les thèses de Pascal dans ses *Pensées*, Voltaire

⁸⁴ *Ibid.*, Volume II, article « Sur Descartes et Newton », p.77.

⁸⁵ *Ibid.*, volume II, article « Sur la considération qu'on croit aux gens de lettres », p.157.

⁸⁶ Voltaire. *Zaïre*, édition critique préparée sous la direction de M. Fontaine, Paris, Ernest Leroux, 1889, p.55.

critique ardemment et ironiquement une conception de l'homme trop sombre: « *pourquoi nous faire horreur de nous-mêmes?* » se demande-t-il en commentant étape après étape les thèses de Pascal. Il conclut que ce sont ces idées foncièrement pessimistes qui engendrent la désespérance et le fanatisme.

Mais à qui, finalement, ces *Lettres anglaises* ou *philosophiques* sont elles adressées? Voltaire a voulu que le public français ouvre les yeux sur ce qui se passe hors de ses frontières. S'il évoque la religion, le commerce, le théâtre, c'est pour que ses lecteurs mesurent les bénéfices de l'application de la tolérance religieuse en Angleterre, pays voisin et chrétien.

« *En partant pour l'Angleterre* », a écrit John Morley, en 1871, dans son *Voltaire*, « *Voltaire était un poète, en revenant, c'était un sage.* »⁸⁷ Cette évaluation nous invite en effet à opérer un rapprochement entre le Voltaire de *La Henriade* et le Voltaire des *Lettres philosophiques*. Voltaire prosateur n'est plus le poète de *La Henriade*. Avec les *Lettres philosophiques*, l'esprit d'analyse l'emporte, mais les principes demeurent absolument les mêmes. On peut certes considérer que Voltaire est allé trop loin dans ses louanges envers l'Angleterre. Il omet en effet tous les aspects négatifs susceptibles de contredire ses thèses sur la tolérance et la liberté de conscience. Il occulte le fait que la tolérance anglaise ne s'étend ni aux catholiques ni aux unitaires, qui souffraient de brutales mises à l'écart. Son principal souci fut en fait de montrer l'absurdité de ce qui se passait en France. Voltaire poursuit la démarche de *La Henriade* en continuant à développer le procès du Catholicisme. Et ces lettres constituent le prélude de toute l'œuvre militante de Voltaire pendant une cinquantaine d'années. Le contenu de certains articles du *Dictionnaire philosophique* (Newton, Pape, Quaker), se trouvent déjà dans ses *Lettres*.

Dans les *Lettres philosophiques*, Voltaire emploie le terme « tolérer ». L'adjectif « toléré » est présenté par Voltaire comme un mot prononcé par le quaker avec lequel il a engagé une conversation. Dans sa lettre à Jacob Vernet, le quatorze septembre 1733, Voltaire a écrit à propos des *Lettres philosophiques* : « *Ces lettres ont paru philosophiques aux lecteurs de Londres; et à Paris, on les appelle déjà impies, sans les avoir vues. Celui qui passe ici pour un tolérant, passe bientôt pour un athée...etc.* »⁸⁸ L'utilisation du lexique de la tolérance apparaîtra aussi dans le texte des *Lettres philosophiques* et dans ses commentaires immédiats.

⁸⁷ Morley John. *Voltaire*, New York, Dappeton and Co. Broadway, 1872, [http:// www, archive, org](http://www.archive.org). (le 30 novembre, 2008).

⁸⁸ Voltaire. *Lettre à Jean-Jacob VERNET*, Correspondance complète, volume I, Paris, Gallimard, p.1524.

Alzire et Mahomet

Voltaire expose en trois lignes dans la préface d' *Alzire* quels sont, selon lui, les attributs de la vraie religion: « *regarder les hommes comme ses frères, leur faire du bien et leur pardonner le mal.* »⁸⁹ Et il ajoute: « *On trouvera dans presque tous mes écrits...le désir du bonheur des hommes, l'horreur de l'injustice et de l'oppression.* »⁹⁰ Voltaire adresse presque les mêmes phrases à son ami le roi de Prusse. Il justifie de plus la composition de la tragédie de *Mahomet* par « *l'amour du genre humain qu'il a toujours eu dans le cœur* ».⁹¹

Dans ses deux pièces Voltaire propose à ses spectateurs un dépaysement exotique. L'action de la première pièce se déroule au Pérou. La deuxième se situe dans une terre aussi lointaine que la première, le berceau de l'Islam, La Mecque. L'ancrage temporel d'*Alzire* paraît contemporain de la vie de Voltaire à l'inverse de *Mahomet* qui renvoie mille ans plus tôt. De plus, l'une se présente comme le contrepoint de l'autre. La première nous montre comment la tolérance dans la religion chrétienne peut adoucir les cœurs les plus durs et les esprits les plus fanatiques, la deuxième met en lumière l'effet pernicieux de l'intolérance sur la société et sur l'homme en général.

Dans *Alzire*, Alvarès, ancien gouverneur du Pérou, défend contre son fils Gusman la cause de la tolérance religieuse. Gusman, animé par son zèle fanatique, dit à son père en parlant des « *sauvages païens* ».

« *...je veux que ces mortels, esclaves de ma loi
...tremblent sous un seul Dieu, comme sous un seul roi...* »⁹²

Dans la réponse d'Alvarès on reconnaît le message que Voltaire veut transmettre au public.

« *...Ecoutez-moi mon fils; plus que vous je désire
Qu'ici la vérité fonde un nouvel empire
Que le ciel et l'Espagne y soient sans ennemis;
Mais les cœurs opprimés ne sont jamais soumis.
J'en ai gagné plus d'un, je n'ai forcé personne;*

⁸⁹ Voltaire. *Alzire ou les Américains*, Chefs- d'œuvre dramatiques de Voltaire, volume II, la préface, Paris, A. Hiard, 1851, p.5.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ Voltaire Arouet. *Mohamed le Prophète*, préfacé par la lettre de Voltaire au roi de Prusse, Paris, Christian Bourgeois, 2006, p.15.

⁹² Voltaire. *Alzire*, acte, I scène I, p.11.

*Et le vrai Dieu, mon fils, est un Dieu qui pardonne... »*⁹³

Grâce à son esprit charitable et tolérant, Alvarès a converti au Christianisme Montèze, un prince du Pérou, et sa fille Alzire. Voltaire attribue au père une persévérance chrétienne si forte qu'il parvient finalement à vaincre l'intolérance de son fils et à le convertir à une religion de tolérance et de charité. Gusman doit épouser Alzire, mais Zamore, un prince païen, qui aime aussi la jeune fille, frappe son rival d'un coup mortel. Gusman, avant de mourir, adresse à son ennemi ces paroles généreuses et significatives.

*« ...De Dieu que nous servons connais la différence
Les tiens t'ont commandé le meurtre et la vengeance
Et le mien, quand ton bras vient de m'assassiner
M'ordonne de te plaindre et de te pardonner... »*⁹⁴

La pièce finit par le triomphe de l'esprit de bienveillance et de la clémence. Zamore regrettant son acte, répond à Gusman:

*« ...je demeure immobile, égaré, confondu
Quoi donc, les vrais chrétiens auraient tant de vertu!
Ah la loi qui t'oblige à cet effort suprême
Je commence à le croire, est la loi d'un Dieu même... »*⁹⁵

Voltaire dans cette pièce abandonne ses railleries audacieuses. Il est ici d'une inspiration grave et noble. Il intervient en chrétien et veut faire comprendre que la religion du Christ est avant tout celle de la tolérance et de l'amour. A travers la personnalité d'Alvarès, Voltaire gagne la sympathie des spectateurs et leur fait aimer la tolérance.

Par contre, si nous laissons la « vérité » historique à part, la personnalité essentielle dans *Mahomet le prophète* ou *Le Fanatisme*, ne produit qu'un effet de rejet et d'écœurement. Il n'y a pas de doute qu'en s'attaquant au prophète des musulmans c'est bien avec le fanatisme catholique que Voltaire veut régler ses comptes. Toutes les sources qu'on a consultées confirment ce constat. Voltaire lui-même, dans sa lettre adressée au roi de Prusse, l'affirme :

⁹³ *Ibid.*, p.12.

⁹⁴ *Ibid.*, acte V, scène VII, p 67.

⁹⁵ *Ibid.*, acte V, scène VII, p.70.

« Votre majesté sait quel esprit m'anime en composant cet ouvrage; l'amour du genre humain et l'horreur du fanatisme... Ceux qui diront qu'on ne verra plus de Barcochebas, de Mahomet, de Jean de Leyde... et que les flammes des guerres de religion sont éteintes font, ce me semble, trop d'honneur à la nature humaine. Le même poison subsiste encore, quoique moins développé; cette peste, qui semble étouffée, reproduit de temps en temps des germes capable d'infecter la terre... »⁹⁶

La représentation de la pièce a été arrêtée par la censure après trois représentations. A l'époque, c'est une grande habileté de la part de Voltaire d'avoir recours à une telle figure historique et de l'investir dans sa pièce. En peignant le prophète des musulmans, cet « ennemi historique » de la chrétienté, sous les traits les plus sombres, Voltaire pensait s'assurer d'un bon rempart contre la censure. Mais d'autre part il ne pouvait pas mettre en scène ce prophète sans s'éloigner largement de l'authenticité historique. Voltaire confesse cette exagération disant dans la même lettre, qui est adressée au roi de Prusse: « On pourra me reprocher que, donnant trop à mon zèle, je fais commettre dans cette pièce un crime à Mohamed, dont en effet il ne fut point coupable. »⁹⁷

Pour la question de la documentation historique sur *Mahomet* que l'auteur a certainement consultée, on voit clairement les emprunts à deux écrivains qui le précèdent, Molière et Bayle. Bayle, dans son *Dictionnaire*, ouvrage présent dans la bibliothèque de Voltaire, avait déjà écrit un article intitulé Mahomet qu'il présente comme un menteur et un ambitieux.⁹⁸ En effet l'image générale, de l'Islam dans la société française au XVIII^e siècle résulte d'une évolution historique de plusieurs siècles de conflits et de concurrence avec la chrétienté. Il faut rappeler que la majeure partie des Français, dont Voltaire lui-même, n'avait pas de contact direct avec les musulmans.⁹⁹ Il suffit de lire les *Lettres persanes* de Montesquieu écrites au début du XVIII^e siècle pour constater cette étrangeté du monde musulman dans la France du XVIII^e siècle.

L'héritage littéraire qui mentionne les musulmans ne fait référence qu'aux Turcs qui occupaient le quart de l'Europe. Molière qui a fortement marqué Voltaire fait des musulmans un monde « *maudit par Dieu* » : un monde de claustration des femmes

⁹⁶ Voltaire. *Mahomet le Prophète*, *Op.cit.*, p 15.

⁹⁷ *Ibid.*, p.20.

⁹⁸ Bayle Pierre de. *Dictionnaire historique et critique*, the university of Chicago, the ARTEL Project, *Dictionnaire d'autrefois*, The ARTFL Project, the university of Chicago, <http://artfl.artilf.fr> (le 10 novembre 2009), article « Mahomet ». Volume III, p.258.

⁹⁹ Charbonneau - Bloomfield Alice. *L'Islam en France ; de l'image au vécu*, Paris, édition du Centre International de Formation Européenne et Institut Européen des hautes études internationales, 2002, p.132.

dans *Le Sicilien*, de conversion forcée dans *Le Bourgeois gentilhomme* et finalement de pirates dans *Les Fourberies de Scapin*.¹⁰⁰ La marque de l'influence de Molière peut être constatée quand Voltaire attribue à Mahomet la dénomination de « *tartufe l'arme à la main* ». ¹⁰¹ Quant aux *Mille et une nuits* qui viennent d'être traduites au début de ce siècle, (1704), elles ne semblent peindre les rois musulmans que comme des tyrans vicieux.

Voltaire semble suivre les traces de Bayle, de Molière, et de ses contemporains dans ce domaine. Mais tandis que Bayle lui-même adoucit l'image de l'Islam, en général en précisant à la fin du même article qu'« *il ne faut pas soulever la haine du mal en décrivant plus noir et plus haïssable qu'il est effectivement* ». ¹⁰² L'auteur du *Mahomet* pense autrement et constate que ce prophète est « capable de tout », et peut commettre des crimes même contre son propre pays.

Ce qui nous intéresse réellement, ce n'est pas de développer une justification ou une condamnation de la position de Voltaire envers l'Islam ou son prophète, mais d'exposer le zèle et l'enthousiasme de Voltaire à noircir l'image de son adversaire, quand il lui semble opposé à la tolérance, et d'embellir à l'extrême tout ce qui contribue à renforcer sa théorie de la tolérance. Cette constatation nous l'avions déjà pressentie au cours de notre analyse des *Lettres philosophiques*. Son souci à l'époque était d'embellir l'image des Anglais et de critiquer avec ardeur toutes les dimensions de la vie en France.

C'est pour cela précisément que le sujet de *Mahomet* ne peut pas être négligé dans notre thèse pour comprendre l'évolution de la conception de la tolérance chez Voltaire. Mais ce dernier a-t-il besoin d'inventer des actions telles qu'elles sont présentées dans *Le Fanatisme* ? Cette attitude est largement opposée à celle que Voltaire a adoptée dans *La Henriade*, en mettant en marge des affirmations historiques et explicatives de tout ce qu'il a évoqué, et tout cela pour que ses thèses sur la tolérance soient envisagées comme fondées sur la vérité historique, et puissent être par conséquent considérées comme réalisables.

Voltaire présente *Mahomet* sur le point de prendre en main la Mecque, sa ville natale. Ce moment précis est généralement présenté par les musulmans comme l'apogée de la tolérance musulmane. Voltaire peint tout à fait l'inverse. Il présente le prophète cruel, menteur et d'un cynisme absolu :

¹⁰⁰ Mouttapa Jean et Arkoun Mohammed. *L'Histoire de l'Islam et des Musulmans en France du Moyen âge à nous jours*, Albin Michel, 2006, p.464.

¹⁰¹ Voltaire. *Mahomet le Prophète*, *Op.cit.*, p.16.

¹⁰² Bayle Pierre de. *Dictionnaire historique et critique*, *Op.cit.*, article «Mahomet», volume III, p.261.

« ...Ou véritable ou faux, mon culte est nécessaire »¹⁰³

« Mon triomphe en tout temps est fondé sur l'erreur... »¹⁰⁴

Le Mahomet de Voltaire est un de ces hommes qui représentent la barbarie de l'intolérance et qui ne sont pas sincères même avec leur propre doctrine. Bref, Mahomet est présenté comme un fanatique barbare et cynique. Saïd, entièrement dévoué aux ordres fanatiques, tue avec aveuglement son père sur l'ordre de son prophète. Saïd représente en fait les hommes manipulés par des fanatiques. On sent, à la fin de la pièce, vibrer chez lui les sentiments naturels d'un homme qui se repent après avoir compris la domination tyrannique de son prophète. Il exprime son dégoût et son indignation extrême envers les crimes qu'il a perpétrés:

« ...L'amour de mon devoir et de ma nation
Et ma reconnaissance, et ma religion;
Tout ce que les humains ont de plus respectable
M'inspira des forfaits les plus abominables... »¹⁰⁵

Les personnages de Saïd dans *Mahomet* et de Zamone dans *Alzire* nous font ouvrir les yeux sur une autre sorte de victime de l'intolérance. Ce sont des hommes privés d'éducation et qui ne peuvent pas dépasser leurs limites intellectuelles et qui sont donc aisément manipulables. Voltaire apprend ainsi à ses lecteurs et spectateurs que, parmi les fanatiques, il y a aussi des victimes de l'intolérance.

Malgré les fausses documentations et l'opportunisme de Voltaire qui va jusqu'à dédier sa pièce au Pape Benoît XIV afin d'être élu ultérieurement à l'Académie Française, il faut considérer que *Mahomet* et *Alzire* ont été avant tout écrits pour cultiver les esprits, pour inciter à la douceur mutuelle de la tolérance qui doit rapprocher les hommes alors que l'excès de croyance les divise. Ces deux œuvres visent à apprendre aux lecteurs à détester le fanatisme qui, une fois reçu dans une âme pure, comme celle de Saïd, égaré par son esprit crédule et son imagination ardente, donne à l'homme, pour le crime, toute l'énergie qu'il aurait eue pour la vertu. Les pièces de Voltaire visent à démasquer aussi globalement les manipulations fanatiques.

¹⁰³ Voltaire. *Mahomet le Prophète*, *Op.cit.*, acte II, scène V, p.50.

¹⁰⁴ *Ibid.*; p77.

¹⁰⁵ *Ibid.*, acte IV, scène V, p.91.

Voltaire et les « grands hommes »

«*Tout philosophe à la cour devient aussi esclave que le premier officier de la couronne.*»¹⁰⁶

Voltaire. *Mémoires*

La promotion de nouveaux comportements et des valeurs qui les sous-tendent exigent, pour s'imposer, des justifications et des garants qui les appuient. L'appel de Voltaire à la tolérance n'échappe pas à cette règle. Chez Voltaire, les déambulations européennes et françaises et la recherche systématique de protections s'inscrivent dans cette problématique. Les déplacements et l'instabilité dans les vingt ans qui vont suivre la présentation de *Mahomet* (1742) le manifestent clairement.

De la demeure de Madame du Chatelet, à Paris, de Berlin à l'Alsace, de Genève au château de Ferney les tribulations de Voltaire sont bien connues. «*Tel est le sort de la vérité*»¹⁰⁷ écrit-il, dans sa lettre envoyée à d'Argental¹⁰⁸ en 1752, pour justifier son deuxième départ de la France pour la Prusse. Voltaire dans la même lettre, désigne avec violence les responsables de son instabilité «*...Plût à Dieu qu'on n'eût à craindre que la canaille des gens des lettres ! Mais la canaille des dévots, celle de la Sorbonne, font plus de bruit et sont plus dangereuses.*»¹⁰⁹

En effet, les aspirations à la sécurité s'avèrent difficiles à réaliser. Comment peut-on se protéger sans entrer dans une situation de dépendance? En tant qu'historiographe du roi de France à Paris ou en tant qu'hôte « précieux » de Frédéric II à Berlin ou même propriétaire d'un château à la frontière suisse, Voltaire connaît constamment des contraintes diverses.

Pendant la vingtaine d'années qui va suivre, c'est-à-dire jusqu'à son installation finale à Ferney, le thème de la tolérance demeure central dans tout ce que Voltaire a écrit, qu'il s'agisse de théâtre, de contes ou d'histoire. Ce dernier domaine spécialement a été pendant cette période un ample champ de recherche qu'il construit, parcourt et étudie en fonction de son souci primordial : assurer le triomphe de la tolérance.

¹⁰⁶ Voltaire. *Mémoires pour servir à la vie de M.de Voltaire*, écrites en 1759 et publiées en 1784, Œuvres complètes, Voltaire Foundation, Volume XXV, p.67.

¹⁰⁷ Voltaire. *Lettre envoyée à D'Argental* (1752), Correspondance, édition préfacée par Théodore Besterman, Paris, Gallimard, Volume V (1758- 1760), 1980, p.519.

¹⁰⁸ D'Argental étaient ambassadeur de France avec lequel Voltaire entretenait correspondance familière.

¹⁰⁹ Voltaire. *Lettre envoyée à D'Argental* (1752), Correspondance, *Op.cit.*, p 68.

Le Siècle de Louis XIV et *l'Essai sur les mœurs* constituent les œuvres historiques majeures de Voltaire. Il y accorde une large place à la question de la tolérance. Ici, comme dans tout ce qu'il a écrit, on constate le désir de l'auteur de gagner le lecteur à la tolérance comme valeur essentielle. Selon Voltaire, l'histoire n'est donc pas une entreprise scientifique comme la géographie ou les mathématiques, ni une construction de légendes et de « fables » focalisées sur les « grands hommes ». L'histoire, selon Voltaire, est un savoir, un ensemble constant de connaissances possédant en même temps une dimension didactique. Il est, pour lui, des leçons de l'histoire. Les faits du passé doivent éclairer la conduite des hommes engagés dans l'élaboration de l'avenir.

Dans l'article « Historiographe » qu'il a rédigé pour son *Dictionnaire philosophique*, il affirme : « *Les fautes publiques reconnues, les injustices que le malheur des temps a arrachées à des corps respectables : ce sont des phares qui avertissent ces corps toujours subsistants de ne plus se briser aux mêmes écueils...Si une assemblée de théologiens a demandé le sang d'un infortuné qui ne pensait pas comme eux, il est du devoir d'un historien d'inspirer de l'horreur à tous les siècles pour ces assassinats juridiques. On a dû toujours faire rougir les Athéniens de la mort de Socrate ...En retraçant les guerres de religion, les historiographes ou les historiens empêchent qu'il n'y en ait encore.*»¹¹⁰

Retournons à ces deux œuvres importantes que nous avons signalées. Elles ne constituent pas, pour leur auteur, ses premières aventures dans la discipline historique. *L'Histoire de Charles XII* (1731) est une véritable œuvre historique sous tendue par la recherche de sources fiables; mais l'importance que l'écrivain consacre au roi Charles XII ne permet pas de dégager aisément des leçons pertinentes pour le lecteur français et moins encore des déductions d'ordre universel. *Le Siècle de Louis XIV* (1751) et *l'Essai sur les mœurs* (1756) révèlent une dimension tout autre. L'intolérance ou la tolérance, en tant qu'attitudes pratiquées par le pouvoir ou par les individus, y sont rapportées à l'apogée ou lors de la lente dégradation de la nation. Dès ses *Nouvelles Considérations sur l'Histoire* (1744), Voltaire constate la relativité des perceptions de la politique de la tolérance : « *Parler de la révocation de l'Édit de Nantes à un bourgmestre hollandais, c'est une tyrannie imprudente; consulter un ministre de la cour de France, c'est une politique sage. Que dis-je ! La même nation au bout de vingt ans, n'a plus les mêmes idées qu'elle avait sur le même événement et les mêmes personnes.*»¹¹¹ C'est sans doute la raison pour laquelle Voltaire, quand il rédigeait *Le Siècle de Louis XIV*, ne s'est pas contenté des sources que lui offraient sa

¹¹⁰ Voltaire. *Dictionnaire philosophique*, article « historiographe », [http://www. Voltaire intégral. org](http://www.Voltaire-integral.org), (le 12 mars 2008).

¹¹¹ Voltaire. *Nouvelles considérations sur l'histoire*, Œuvres historiques, Gallimard, 1957, p.47.

bibliothèque et les archives royales. Il est allé, on le sait, dans le souci d'objectivité, jusqu'à interroger les survivants des réfugiés protestants.

Dans son *Siècle de Louis XIV*, Voltaire insiste avant tout sur le rôle que le pouvoir peut jouer en faveur de la tolérance. Il note que l'attitude même de la tolérance ne va pas de soi dans les mœurs populaires. Voltaire apparaît très conscient du fait que le changement s'opère aussi, et peut être avant tout, par le haut, c'est-à-dire, par les dirigeants secondés par les philosophes, les hommes de savoir et, plus globalement, les élites. Voltaire appelle d'abord « les grands hommes », tous ceux qui ont un rôle déterminant dans le cours des événements et le devenir historique. Il les appelle à prendre leur part de responsabilité pour imposer et propager la tolérance. Le peuple, qui travaille et qui est tellement occupé par les nécessités et les besoins quotidiens de la vie, ne peut pas avoir une vision globale comme un homme de savoir ou un « grand homme » qui exerce le pouvoir. Ce peuple est exposé à l'erreur, à l'intolérance, comme il est exposé aux maladies. C'est à ces « grands hommes » de prendre le relais et de rendre concrète la tolérance. C'est par eux que la tolérance peut gagner l'élite aristocratique puis la bourgeoisie pour finalement atteindre le peuple dans son ensemble.

Mais si *Le Siècle de Louis XIV* confère à la révocation de l'Edit de Nantes, en 1685, une place centrale (Voltaire caractérise cet événement comme un des grands malheurs de la France)¹¹², c'est moins par compassion pour les protestants victimes que par souci pour le devenir de la France et de sa monarchie. Le souci majeur de l'auteur reste focalisé surtout sur l'appauvrissement de son pays au profit des autres puissances de l'Europe. L'auteur y exprime ses regrets de voir des Français souvent talentueux contraints de fuir à l'étranger. A plusieurs reprises, il souligne le nombre des réformés conduits à remettre au service de princes hostiles à Louis XIV leur esprit de commerce et d'industrie, leur fortune et bien des fois leurs épées.

Bien que *Le Siècle de Louis XIV* évoque la Révocation comme « une fatale injure faite aux cendres d'Henri IV »¹¹³, l'auteur ne veut pas, comme il le dit lui-même, « dégrader » par le souvenir de cet événement « un monument qu'il élève à la gloire de ce siècle mémorable. »¹¹⁴ A vrai dire, Voltaire, dans toute son œuvre historique, n'a jamais attribué la responsabilité des mesures prises contre les protestants à Louis XIV en personne. Il impute cette faute politique à une manipulation, à des personnalités (Le

¹¹² Voltaire. *Le Siècle de Louis XIV*, Paris, Gallimard, 1957, chapitre XXXV « Affaires ecclésiastiques et disputes mémorables », p.1028.

¹¹³ *Ibid.*, chapitre XXIX, chapitre « Gouvernement interfère, Justice, Commerce, Police, Lois, Discipline militaire, Marine, etc », p.963.

¹¹⁴ *Ibid.*, chapitre XXXVI; article « Du Calvinisme au temps de Louis XIV », p.1041.

Tellier) ou des groupes de pression (les Jésuites) généralement influencés par Rome. Voltaire en tout cas n'accepte pas que cette mesure, si critiquable soit-elle, entache la mémoire d'un roi dans lequel il veut voir avant tout un agent du progrès, protecteur irremplaçable des sciences, des arts et des lettres.

Notre intention, ici, n'est pas de réexposer toute l'histoire des persécutions auxquelles l'Eglise catholique de la France s'est laissée entraîner sous le règne de Louis XIV mais de mieux comprendre quelle conception Voltaire se fait, dans son œuvre historique, du rôle de l'Etat dans la promotion d'un politique de la tolérance.

Il est significatif que *Le Siècle de Louis XIV* se termine brusquement par un chapitre intitulé «Disputes sur les cérémonies chinoises». L'auteur y relate les tentatives des Jésuites pour propager la religion chrétienne et leur dispute avec les Dominicains qui les accusaient de tolérer le culte « idolâtrique » des ancêtres en Chine. Voltaire affiche sa sympathie envers « *ce peuple déiste* » et oppose ce qu'il considère comme la sagesse pacifique des chinois à l'esprit de querelle des missionnaires. L'empereur Young-t-Ching semble constituer aux yeux de Voltaire un modèle à imiter. Voltaire suggère ici que ce roi, à l'inverse de Louis XIV, a préféré l'apogée économique et matérielle de son empire, aux controverses religieuses vaines et néfastes.

Vingt ans après cette œuvre, en 1769, Voltaire reprend cette conception du pouvoir dans son conte intitulé *La princesse de Babylone* où l'impératrice des Cimmériens établit la paix dans son vaste royaume grâce à une politique de tolérance. « *Notre impératrice, dit-Voltaire, considère son vaste Etat, sur lequel tous les méridiens viennent se joindre...La première des lois a été la tolérance de toutes les religions et la comparaison pour toutes les erreurs. Son puissant génie a reconnu que si les cultes sont différents, la morale est partout la même ; par ce principe elle a lié sa nation à toutes les nations du monde, et les Cimmériens vont regarder les scandinaves et les chinois comme leurs frères. Elle a fait plus : elle a voulu que cette précieuse tolérance, le premier lien des hommes, s'établisse chez ses voisins; ainsi elle a mérité le titre de mère de la patrie, et elle aura celui de bienfaitrice du genre humain, si elle persévère.*»¹¹⁵

Nous sommes ici au cœur de la vision que se fait Voltaire de l'histoire et de la politique. L'histoire peut être un progrès si une possibilité d'action est laissée aux « grands hommes ». Et parmi les « grands hommes » agents du progrès, le monarque éclairé que Voltaire, de Frédéric II à Catherine II, ne cessera d'admirer, jouera un rôle

¹¹⁵ Voltaire. *La Princesse de Babylone*, Paris, Van den Heuvel, 1972, Volume I, p.181.

déterminant. Pour Voltaire, Louis XIV a en ce sens partiellement échoué : en matière de tolérance, sa politique a failli.

Le Traité sur la tolérance de Voltaire

« Mon cher frère, on ne peut pas empêcher, à la vérité, que Calas ne soit roué, mais on peut rendre les juges exécration, et c'est ce que je leur souhaite... Gardez- vous bien d'imputer aux laïques un petit ouvrage sur la tolérance qui va bientôt paraître. Il est, dit-on d'un bon prêtre ; il y a des endroits qui font frémir, et d'autres qui font pouffer de rire ; car, Dieu merci, l'intolérance est aussi absurde qu'horrible. »¹¹⁶

Voltaire (1762), à Damilaville

Au début des années 1760 la situation s'est radicalement modifiée. Voltaire est à l'apogée de sa gloire et définitivement installé sur le territoire français à Ferney, à deux pas de Genève. Ce lieu aussi significatif que stratégique lui permet l'indépendance, la protection et le recul qu'il a toujours souhaités. « *Il faut toujours, écrivait-il à d'Alembert, que les philosophes aient deux ou trois trous sous terre contre les chiens qui courent après eux.* »¹¹⁷ L'affaire Calas mobilise maintenant l'indignation de Voltaire. Depuis que l'infortuné vieillard a été roué le sept mars 1762, le philosophe se croit revenu en un siècle de barbarie et exposé à nouveau à la pression du fanatisme toujours résurgent. Cette affaire salit de plus l'image des Français qui apparaissent comme un peuple superstitieux et emporté qui regarde comme des monstres, ceux de ses frères qui ne partagent pas sa religion. La question n'a donc pas seulement une ampleur religieuse. C'est aussi l'honneur de la France qui est en jeu. La France qui se croyait la nation la plus civilisée de l'Europe a été souillée par le jugement des magistrats de Toulouse, égarés par leurs préjugés religieux. Cette attitude est inadmissible et rétrograde. Voltaire en exige la révision et la réhabilitation des victimes. L'heure n'est donc pas à la modération. Il faut parler plus franc en évoquant les faits

¹¹⁶ Voltaire. *Lettre à Damilaville* (1762), *Op.cit.*, Correspondances, volume VI, p.115.

¹¹⁷ *Ibid.*, *Lettre à d'Alembert* (1760), Correspondance, volume V, p.1525.

dans leur nudité. Le résultat sera cette œuvre complexe et hybride qu'est *Le Traité sur la tolérance* de 1763.

Le Traité sur la tolérance est un des livres les mieux connus de Voltaire (il a d'ailleurs été presque constamment réédité). Il marque un tournant décisif dans la réputation de son auteur. Et pourtant, l'historiographe de Louis XIV et l'ami du roi de Prusse ne manquait pas de célébrité. En 1762, Voltaire avait, en matière de tolérance, déjà la stature de figure lucide et dénonciatrice de la haine des fanatiques. La tolérance religieuse qu'il préconise de manière explicite dans ce *Traité* était déjà le sujet le plus présent dans toutes ses œuvres. René Pomeau, souligne dans l'introduction de cette œuvre que « Voltaire n'a pas attendu l'affaire Calas pour se soucier de la tolérance. La question déjà agitait le milieu où il a grandi. »¹¹⁸ En quoi ce livre diffère-t-il donc des autres?

L'auteur brandit le mot « tolérance » explicitement dans le titre même de l'œuvre et douze fois dans les titres des vingt-cinq chapitres constituant le *Traité*. Nous avons déjà souligné le fait qu'en tant que mot la tolérance suscitait initialement chez Voltaire beaucoup de méfiance. Ici Voltaire assume, comme jamais il ne l'a fait, le terme tolérance. Le terme doit désormais s'imposer pour exiger une amélioration du sort des opprimés protestants. L'auteur recourt aux sources qui l'ont marqué, celles de Locke et de Bayle. Locke, dénonçant l'intolérance en Angleterre à son époque, avait intitulé son œuvre « *Lettres sur la tolérance* ». Voltaire y a peut être trouvé une inspiration et un encouragement.

Le *Traité* de Voltaire est également fameux par sa prise en charge d'une actualité très récente. L'actualité et les événements contemporains ont déjà suscité une partie des écrits de Voltaire : on pense aux *Lettres philosophiques* et plus particulièrement au dialogue avec le Quaker. Mais le fait que l'œuvre s'ouvre sur l'Affaire, relève l'impact de l'événement sur Voltaire. Celui-ci, cette fois, n'a pas besoin de rappeler les horreurs des guerres de religion, ni l'histoire de l'intolérance au temps de Louis XIV pour prévenir le public. Il est directement confronté à cette réalité atroce. L'Affaire fournit l'occasion rêvée à cet avocat de la tolérance de s'affirmer en tant qu'écrivain et acteur de l'histoire. Son engagement sera, on le sait, l'acte fondateur et le symbole de l'engagement de l'écrivain et de l'intellectuel à l'époque moderne, car Voltaire n'entend pas seulement fléchir la pratique injuste du pouvoir, mais parallèlement et dans ce but même, peser sur une grande partie de l'opinion publique française. Ce n'est point par hasard qu'une étude sur l'affaire Calas (Raoul Allier, *Voltaire et Calas : une erreur judiciaire au XVIII^e siècle*) paraîtra dans la *Revue de Paris*

¹¹⁸ Pomeau René, *Introduction du Traité sur la tolérance de Voltaire*, Paris, Flammarion 1989. p.7.

en 1898, au moment le plus noir de l'affaire Dreyfus. Cette affaire Dreyfus, a montré aussi comment l'intolérance religieuse, nourrie d'antisémitisme cette fois, peut atteindre l'Etat dans l'un de ses attributs essentiels : la justice

Les deux affaires, Calas et Dreyfus, ont constitué au XXe siècle des icônes et de véritables modèles pour l'engagement des intellectuels comme Sartre et Simone de Beauvoir, en faveur des décolonisations de l'Indochine et de l'Algérie. François Mauriac lui aussi dans ses *Bloc-notes* rappelle les deux affaires, en défendant une justice fondée sur des preuves et non sur la suspicion lors des procès, au lendemain de 1945, des collaborateurs des occupants nazis.

De nos jours les manuels scolaires et les livres d'histoire littéraire assurent au *Traité* un statut privilégié. Ce *Traité* alimente encore des débats et continue de susciter la curiosité, surtout quand on le met en perspective avec l'ensemble des thèses développées par les prédécesseurs de Voltaire.¹¹⁹

Mais Voltaire n'a pas voulu que son ouvrage soit nécessaire seulement par les idées dont il est porteur. L'auteur de *Candide* sait très bien que, pour bien instruire son lecteur, il faut le satisfaire, lui procurer du plaisir. Comme dans l'ensemble de ses ouvrages, Voltaire désire que son œuvre soit « *intéressante et nécessaire* ». La façon de plaire que l'auteur a choisie ici constitue aussi un élément de distinction, une originalité à la fois audacieuse et profonde. Le jeu des thèses et des formes semble précisément calculé afin que le livre soit le plus efficace et reçoive le meilleur accueil. Voltaire cherche à plaire, à tenir en haleine un public exigeant quel que soit le sujet choisi : « *Il faut, dit-il, être court, et un peu salé, sans quoi les ministres et Madame de Pompadour, les commis et les femmes de chambre font des papillotes du livre.* »¹²⁰

Le premier problème qu'on affronte quand on analyse ce livre tient au fait qu'il échappe aux genres littéraires communément reçus. Il est constitué de plusieurs chapitres, dont les variations de style et de ton paraissent immédiatement très amples. Mais cet étonnement se dissipe à mesure qu'on avance dans la lecture globale du livre. Voltaire semble tout d'abord percutant mais il adopte ensuite une tonalité plus rhétorique. « L'histoire abrégée de la mort de Jean Calas », avec lequel le livre

¹¹⁹ De nombreuses études effectuées récemment l'ont bien montré. Voir l'étude détaillée de Haydn Mason sur le sujet : « la tolérance chez Locke Bayle et Voltaire : fausse influence ? », in *Etudes sur le Traité sur la tolérance*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999. Pierre Cambou, « Le discours démonstratif Lockien dans la lettre sur la tolérance et le discours narratif voltairien dans le Traité sur la tolérance » in *La tolérance : état des lieux, Lecture de Voltaire, Le Traité sur la tolérance*, éd. I. Brouard-Arends, Rennes, PUR, 1999. Michèle Pokobz- kahan, *De L'Impérial mais sensible ; L'ethos dans Le Traité sur la tolérance*, centre international d'étude XVIII^e siècle Ferney, 2000.

¹²⁰ Voltaire. *Lettre à Moultois* (5 Janvier 1763), correspondances, *Op.cit.*, volume VII, p.21.

s'ouvre, donne l'idée générale de tout l'ensemble. La gravité de la situation, issue de l'injuste châtement de Calas, va dominer tout le développement du *Traité* malgré le ton ironique et les digressions enchâssées ici et là. Voltaire met le doigt sur la blessure en stigmatisant une des sources majeure de l'intolérance : le fanatisme populaire motivé par les rumeurs les plus confuses. «*Quelque fanatique qui s'écria que Jean Calas avait pendu son propre fils Marc-Antoine. Ce cri, répété, fut unanime en un moment ... toute la ville fut persuadée que c'est un point de la religion chez les protestants qu'un père et une mère doivent assassiner leur fils dès qu'il veut se convertir.*»¹²¹

A partir du deuxième chapitre, Voltaire amorce les analyses des fondements philosophiques et même psychologiques de l'intolérance, en insistant sur le fait que la tolérance est un droit naturel qui doit être transcrit dans les lois existantes, car l'espèce humaine est sujet à l'erreur. De plus Voltaire rappelle que le fanatisme comme erreur fait aussi partie de la nature humaine. Deux ans plus tard (1764), Voltaire développera dans son *Dictionnaire philosophique* des liens entre l'intolérance et le fanatisme «*Le fanatisme est à la superstition ce que le transport est à la fièvre, ce que la rage est à la colère. Celui qui a des extases, des visions, qui prend des songes pour des réalités, des imaginations pour les prophéties, est un enthousiaste; celui qui soutient la folie par le meurtre, est un fanatique.*»¹²²

Mais si l'intolérance ou le fanatisme constituent des potentialités inhérentes à l'homme et à sa nature, il n'est cependant pas réinscriptible dans la législation. Pour Voltaire, pour tous, le premier principe, «*le principe universel de l'un et de l'autre, est dans toute la terre : ne fais pas ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît.*»¹²³ Suivant ce principe, Voltaire ne voit pas comment un homme pourrait dire à un autre : «*crois ce que je crois, et ce que tu ne peux pas croire, ou tu périras.*»¹²⁴ Ou, encore, en termes plus menaçants : «*crois, ou je t'abhorre, crois, ou je te ferai tout le mal que je pourrai; montre, tu n'as pas ma religion, tu n'as donc point de religion: il faut que tu sois en horreur à tes voisins, ta ville, à ta province.*»¹²⁵ Il se révèle donc que l'intolérance ne peut jamais être érigée en droit car si c'était le cas, elle constituerait un droit aussi absurde que barbare car il permettrait à tout le monde de s'entre-tuer au nom de la foi.

L'ensemble des thèses philosophiques de Voltaire sur la tolérance est compris dans le chapitre VI, le plus bref du *Traité*. La force de ce sommaire vient surtout de sa simplicité et de son évidence. A partir du chapitre XII Voltaire commence

¹²¹ Voltaire. *Traité sur la tolérance*, Paris, 1989, Flammarion. p.33.

¹²² Voltaire. *Dictionnaire philosophique*, sous la direction Alain Pons, Paris, Gallimard, 1994, p.263.

¹²³ Voltaire. *Traité sur la tolérance*, *Op.cit.*, p.59.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.*

à donner des exemples de la tolérance au cours des âges et dans des lieux divers. Il passe directement de l'analyse abstraite de la notion à la réalité, ou disons de la théorie à la mise en pratique de cette attitude. L'auteur reprend sa fonction d'historiographe en se référant à l'antiquité grecque. Voltaire souligne le fait que hormis la mort de Socrate, symbole de bêtise et de fanatisme « *aucune ville (grecques) ne combattait pour des opinions* ». ¹²⁶ La Grèce, au cours de son histoire, a donc ignoré le fanatisme. Voltaire fait le même constat à propos des Romains.

En fait, l'exposé de Voltaire sur l'ère gréco-romaine est certainement partial quand Voltaire minimise les atrocités dont furent victimes les premiers chrétiens, surtout quand il assure qu' « *il est bien difficile de savoir précisément pour quelles raisons ils furent condamnés* ». Mais ses arguments ne manquent pas de logique, notamment quand il développe un parallèle entre les cruelles réactions chrétiennes à la fin du Moyen Age contre les Vaudois, les Albigeois, les Hussites et les différentes sectes protestantes et celles commises par Néron ¹²⁷ au cours du premier siècle du Christianisme. Selon Voltaire, si des massacres contre les chrétiens ont été commis, la responsabilité en incombe à la tyrannie. Mais le fait que, avec l'ère chrétienne, les massacres aient été commis au nom de Dieu, aggrave le crime. « *Nous les avons égorgés, brûlés en foule, sans distinction d'âge ni de sexe. Y a-t-il, dans les relations avérées des persécutions anciennes, un seul trait qui s'approche de la Saint-Barthélemy et des massacres d'Irlande?* » ¹²⁸

Voltaire désigne ici une autre faille par laquelle l'intolérance s'infiltré dans la société : les rites religieux qui aggravent l'intolérance ou le fanatisme populaire auxquels Voltaire a fait allusion dans son premier chapitre. L'auteur s'exclame par la suite : « *Y en a-t-il un seul qui ressemble à la fête annuelle qu'on célèbre encore dans Toulouse, fête cruelle, fête abolissable à jamais, dans laquelle un peuple entier remercie Dieu en procession, et se félicite d'avoir égorgé, il y a deux cents ans, quatre mille de ses concitoyens ?* » ¹²⁹

Voltaire se réfère aussi à l'époque de Moïse et à l'ancien judaïsme. Il estime que cette époque désigne aussi « *la plus grande tolérance au milieu des horreurs les plus barbares*. » ¹³⁰ A propos de cette question de l'attitude de Voltaire à l'égard des Juifs, nous nous contenterons d'exposer seulement l'essentiel de son point de vue tel qu'il apparaît dans le *Traité*. Quant à Jésus Christ et ses Evangiles, une fois écartées

¹²⁶ *Ibid.*, p.63.

¹²⁷ Néron est le premier empereur romain qui a commis des persécutions contre les chrétiens.

¹²⁸ Voltaire. *Traité sur la tolérance, Op.cit.*, p.69.

¹²⁹ *Ibid.*, p.80.

¹³⁰ *Ibid.*, p.99.

les interprétations disputées ou abusives, ils ne donnent que des exemples d'indulgence, de patience et de tolérance. Et Voltaire achève le chapitre qui traite de la première ère du Christianisme par sa sentence demeurée célèbre: « *Si vous voulez ressembler à Jésus-Christ, soyez martyrs, et non bourreaux.* »¹³¹

Contre l'imposition de la religion par la force, Voltaire rassemble un ensemble de citations au chapitre XV. L'auteur ne commente pas ces citations. Puis, il réagit de manière désinvolte : « *On pourrait faire un livre énorme tout composé de pareils passages.* »¹³² Il semble vouloir souligner ainsi la difficulté d'appliquer ces principes à la réalité. Voltaire se montre très pessimiste quant à la possibilité pour la philosophie de réduire le fanatisme. Et cela malgré l'engagement lucide des philosophes et la bonne volonté des religieux modérés et éclairés. Il pose enfin amèrement la question : « *Par quelle fatalité, par quelle inconséquence démentirions-nous dans la pratique une théorie que nous annonçons tous les jours ?* »¹³³

Captiver et séduire les lecteurs ne peut jamais passer seulement par l'exercice de la raison et les analyses abstraites. Voltaire qui s'est consacré, un demi-siècle durant, au théâtre, à la poésie et aux contes, le sait très bien. Mais, le combat ici n'est ni commun ni facile. Il doit porter sur plusieurs fronts. Rester dans le langage de la gravité, de l'indignation et de l'exhortation risque de limiter la portée de son ouvrage, et de le réduire à n'être, aux côtés des œuvres de Bayle et de Locke, qu'un ouvrage philosophique de plus. Voltaire est conscient de la gravité de la situation et souhaite par conséquent s'adresser au plus large lectorat. Pour cela donc il faut satisfaire le lecteur et lui ménager des séquences de récréation un peu ironiques et aussi brèves que signifiantes. Ce n'est donc pas par hasard que Voltaire insère une fiction dans chacun des chapitres centraux de son ouvrage.

Le premier, au chapitre XVI, met en scène un mourant auquel un prêtre refuse les derniers sacrements parce qu'il le soupçonne d'être janséniste. Il s'agit de la pratique des billets de confession qui a été instituée pour extirper le jansénisme. L'archevêque de Paris avait décidé de refuser les sacrements à ceux qui ne présenteraient pas un billet de confession signé par un prêtre, ayant accepté la bulle *Unigenitus*.¹³⁴ Bien que cette bulle ait été annulée à l'époque de la rédaction du *Traité*, Voltaire ouvre à nouveau le dossier pour rappeler à son lecteur les effets tragiques de cette bulle intolérante. Pas à pas, à travers le dialogue qui s'engage entre le mourant et

¹³¹ *Ibid.*, p.107.

¹³² *Ibid.*, p.110.

¹³³ *Ibid.*, p.111.

¹³⁴ La bulle *Unigenitus* ou *Unigenitus Dei Filius* est la bulle que le pape Clément XI édicte en 1713 pour dénoncer le Jansénisme.

le prêtre que Voltaire appelle «*le barbare*», on démasque le vrai visage du prêtre fanatique. On découvre chez lui des impulsions de folie, une voracité évidente dans sa réponse au mourant.

« – *Et quel intérêt avez-vous à me tant tourmenter?*

– *Comment! Quel intérêt ? Si j'ai ta signature elle me vaudra un bon canonicat.*

– *Ah mon frère! Voici mon dernier moment; je meurs, je vais prier Dieu qu'il vous touche et qu'il vous convertisse.*

– *Au diable soit l'impertinent, qui n'a point signé! Je vais signer pour lui et contrefaire son écriture.»*¹³⁵

Voltaire nous fait découvrir enfin un autre visage de l'intolérance: celui de l'hypocrisie quand le «*barbare*» déclare cyniquement se permettre de contrefaire la signature refusée par le mourant. C'est un autre type d'intolérance que l'auteur nous fait discerner ici : celle qui est engendrée et encouragée directement par l'Eglise catholique et son clergé. Cette intolérance cléricale (ou ce fanatisme cléricale) doit être distinguée du fanatisme populaire à l'œuvre dans l'affaire Calas.

Le chapitre suivant du *Traité* a élargit l'angle d'approche et l'ironie de l'auteur devient plus amère. Il imagine une lettre fictive rédigée par «*le très humble, très dévot, très doux R... natif d'Angoulême, Préfet de la congrégation*»¹³⁶ et adressée au père Tellier.¹³⁷ Le rédacteur de cette lettre fictive propose en fait une série d'assassinats sur une grande échelle au nom de la religion et de la nation. Il s'agit d'un programme, en sept points, d'extermination de plusieurs millions de français puisqu'il envisage de tuer tous les jansénistes, et tous les protestants du royaume. Point de souci humain pour le rédacteur car il s'agit, selon lui, d'un devoir saint et sacré. Voltaire avertit ses lecteurs : les catholiques eux-mêmes courent les plus grands risques. La dernière proposition, affreuse, celle qui concerne l'empoisonnement des hosties à Pâques et qui risque de tuer autant de catholiques que de protestants, confirme l'aveuglement d'une intolérance qui n'épargne personne. Le très «*humble*» se justifie cyniquement : «*il n'y a point de projet qui n'ait des inconvénients.*»¹³⁸ Pour les catholiques, selon le rédacteur, il n'y a pas de risque : les bons catholiques iront au paradis tandis que les autres seront condamnés à l'enfer.

¹³⁵ *Ibid.*, p.115.

¹³⁶ *Ibid.*, p.117.

¹³⁷ Le père Tellier était une personnalité puissante de l'entourage de Louis XIV que Voltaire considère comme un des responsables de la révocation de l'Edit de Nantes dans son œuvre *Le Siècle de Louis XIV*.

¹³⁸ *Ibid.*, p.119

Dans la dernière fiction de cette série, Voltaire rapporte une controverse qui s'est déroulée en Chine. Ce récit met en scène un jésuite, un luthérien et un calviniste qui se détestent. Un sage mandarin leur prescrit de n'être « *ni intolérant ni intolérable* ». ¹³⁹ Le jésuite rencontre ensuite un moine dominicain, et une rixe à propos d'un sujet religieux commence. Le mandarin les fait emprisonner comme « *fauteurs de troubles* ». Voltaire se permet ainsi de faire de l'intolérance un droit humain parce qu'elle est nécessaire pour empêcher les dissensions civiles. Voltaire limite donc sa conception de la tolérance qui favorise la multiplicité des sectes par la primauté de la paix, indispensable à la nation. C'est là une limite qui justifie le droit fondamental de vivre en paix. Le mandarin représente ici le « *despotisme éclairé* » pour lequel Voltaire ne cache jamais son enthousiasme.

Dans ces trois chapitres, on trouve donc trois exemples d'intolérance. Ces fictions donnent corps à plusieurs idées. La figure la plus nette que l'auteur présente du fanatisme est celle du bourreau religieux. Cette figure se retrouve dans les trois fictions où l'univers des personnalités est structuré par une opposition très manichéenne entre le bien et le mal. Voltaire ne donne à aucun moment l'image d'une religion tolérante. Celui qui lit ces fictions directement sans passer par les quinze premiers chapitres, pourrait croire que le mot « *Christianisme* » est synonyme de barbarie ou de désordre civil. Mais pour Voltaire, il s'agit avant tout d'attirer l'attention de son lecteur, et le plus vite possible, sur l'injustice dont a été victime la famille Calas.

La prière de Voltaire

Le *Traité sur la tolérance* se ferme sur un chapitre intitulé « *Prière à Dieu* ». Ce bref chapitre a connu une destinée particulière par rapport aux autres chapitres. Il a suscité autant de débats que l'ensemble du livre. Cette « *Prière à Dieu* » a joué un rôle important dans l'élaboration du statut de Voltaire, comme l'attestent les ouvrages d'histoire littéraire et les manuels scolaires. Paul Albert, déjà à la fin du XIX^e siècle, dans sa *Littérature française au XVIII^e Siècle* insiste sur la sincérité et même la bonne foi de Voltaire : « *la première croyance est celle de Dieu. Il croit en Dieu, non pas, comme on l'a prétendu, en passant, à ses heures, et sous bénéfice, d'inventaire ; il y croit fermement, absolument, j'ajoute, courageusement, et je le montrerai...* » ¹⁴⁰ Et il consacre un large développement à sa démonstration. De même, René Pomeau dans son recueil de *Textes politiques de Voltaire* affirme « *qu'un sentiment authentique*

¹³⁹ Voltaire. *Traité sur la tolérance*, *Op.cit.*, p.126.

¹⁴⁰ Albert Paul. *Littérature Française au XVIII^e Siècle*, Paris, Hachette, 1874, p.146.

*religieux, sinon chrétien, se relève dans cette Prière à Dieu qui inspire l'idée voltairienne de la tolérance: la disproportion des hommes à Dieu.»*¹⁴¹

Cependant, Voltaire, lui-même, dans son *Traité métaphysique*, (1736), a énoncé son choix théologique sans hésitation. Il se définit comme un déiste qui admet l'existence d'une divinité sans accepter de religion révélée ni de dogme. N'est-ce pas Voltaire qui affirme en invoquant Dieu dans son *Épître à Uranie* : «*Je ne suis pas chrétien mais c'est pour t'aimer mieux*»? La «*Prière*» du *Traité sur la tolérance* constitue avant tout, et comme son auteur l'a voulu, la conclusion du *Traité*. Mais elle n'est pas seulement l'arrangement final d'une thèse ou le dénouement d'un conte. Le fait qu'elle paraisse autonome par rapport à l'ensemble du *Traité* et qu'elle échappe dans le fond à toute détermination temporelle précise, laisse la porte ouverte aux analystes. Et de fait son interprétation a pu dépendre souvent des options et des préférences de son lecteur.

Cette conclusion du *Traité* constitue un élément essentiel dans la globalité de la stratégie de Voltaire, qui consiste à mobiliser l'ensemble des élites pour faire reconnaître l'innocence de Calas et condamner le fanatisme inspirateur. Intervient de plus la peur d'être accusé d'athéisme : l'évocation de ses sentiments religieux les plus sublimes permet à Voltaire de dissiper cette suspicion. Voltaire explique clairement que sa pensée religieuse ne va pas au-delà de ce déisme. Les derniers chapitres du *Traité* avant la «*Prière*», surtout le chapitre XX, sont marqués par une concession inhabituelle de Voltaire à l'Eglise et à ses croyances : «*Il vaut mieux, sans doute, pour le genre humain d'être subjugué par toutes les superstitions possibles, que de vivre sans religion.*»¹⁴² Voltaire affirme clairement qu'il est plus raisonnable et utile de croire aux «*faunes et aux naïades que de se livrer à l'athéisme.*»¹⁴³ La tolérance de Voltaire a donc pour limite l'athéisme. C'est aussi le sens de cette «*Prière*» enchâssée à la fin du *Traité*.

Le fond de la «*Prière*» met l'accent sur deux thèmes essentiels. Le premier est la faiblesse et l'incapacité de l'homme, sa fragilité devant le fardeau de la vie. Voltaire caractérise l'homme comme «*perdu, faible créature*» par rapport à Dieu «*immuable et éternel*». Cette disproportion, comme l'affirme René Pomeau, doit contribuer à exiger l'égalité et la solidarité entre les hommes malgré leurs différences et leurs croyances, car Dieu, selon Voltaire, est «*de tous les êtres, de tous les mondes, et de tous les temps*».¹⁴⁴ Personne n'est donc à l'abri et la tolérance doit être universelle.

¹⁴¹ Pomeau René. *La Politique de Voltaire*, Paris, Garnier- Flammarion, 1965, p.105.

¹⁴² Voltaire. *Traité sur la tolérance, Op.cit.*, p 130.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *Ibid.*, p141.

Le deuxième argument de Voltaire en faveur de la tolérance renforce l'idée de l'absurdité des querelles sur les pratiques extérieures des religions. Il nous donne plusieurs exemples : les cierges en pleine nuit et le contentement du soleil divin, la toile blanche des catholiques et la robe noire des protestants ou les différences de langages entre les peuples.¹⁴⁵ Le constat de la relativité des pratiques religieuses ne peut que confirmer la validité d'une attitude de tolérance.

Ainsi la « Prière à Dieu » est un texte qui peut être analysé à deux niveaux. Si on l'analyse seul, à l'écart des autres ouvrages voltairiens et sans prendre en compte la globalité de la stratégie de Voltaire, elle est une prière comme les autres. Elle évoque les sentiments religieux les plus profonds et les plus éminents. Elle ressemble par bien des traits aux prières chrétiennes, juives et musulmanes.

Mais si on l'envisage dans le contexte de la campagne que Voltaire mène à l'époque de l'affaire Calas, on peut se demander si ce n'est pas là une sorte d'instrumentalisation des sentiments religieux en faveur d'une fin précise. Une sorte de concession inhabituelle comme celle qui concerne les superstitions dans le chapitre XXI. Car, le but effectif de Voltaire est de gagner coûte que coûte son combat pour que justice soit faite aux Calas.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p142.

Du Testament de Voltaire au Dictionnaire philosophique

« Je suis absorbé dans un compte que je me rends à moi-même, par ordre alphabétique, et de tout ce que je dois penser sur ce monde-ci et sur l'autre, le tout pour mon usage, et, après ma mort pour celui des honnêtes gens. Je vais dans ma besogne aussi franchement que Montaigne dans la sienne, et, si je m'égaré, c'est en marchant d'un pas un peu plus ferme. »¹⁴⁶

Voltaire (1760)

Alors que le public connaît à peine le *Traité sur la tolérance* qu'il associe étroitement à l'affaire Calas, Voltaire, à l'approche de ses soixante-dix ans, publie l'année suivante (1764) une autre oeuvre sur le même sujet : c'est son célèbre *Dictionnaire philosophique*. L'auteur publie ainsi, en une année ces deux oeuvres majeures. A la lecture des deux ouvrages, on constate en fait, que l'auteur y traite les mêmes éléments et y développe le même raisonnement dialectique. Les moyens mis en oeuvre pour montrer l'évidence de la tolérance et emporter la conviction des lecteurs, appartiennent de toute évidence au même auteur. Après quelques pages parcourues, on n'a pas de mal à identifier cet auteur qui a pourtant laissé son oeuvre dans l'anonymat. Le lecteur a manifestement affaire à un même dédain pour les religions organisées et à la même répugnance à l'égard du fanatisme et de l'intolérance

Le projet de ce *Dictionnaire* remonte, selon le secrétaire de Voltaire, Callini, à 1752, quand Voltaire résidait en Prusse sous la protection de Frédéric II. Voltaire a voulu faire un dictionnaire collectif contre les préjugés, les superstitions et le fanatisme qui alimentent l'intolérance. Mais le projet a été interrompu avant qu'il ne commence véritablement après le malentendu, bien connu, entre Voltaire et son protecteur Frédéric II.¹⁴⁷

Rentrant en Alsace, Voltaire reprend la besogne en même temps qu'il collabore à l'*Encyclopédie* de d'Alembert et Diderot. Voltaire savait que le projet encyclopédique

¹⁴⁶ Voltaire. *Lettre envoyée à la Marquise du Deffand*, Correspondance, *Op.cit.*, volume V, p.1497.

¹⁴⁷ Pomeau René. « Histoire d'une oeuvre de Voltaire ; Le Dictionnaire philosophique portatif », in *L'Information Littéraire* 7, Mars- Avril 1955, pp.43-50.

nécessitait une somme de connaissances exigeant la collaboration de nombreux savants. Il collabore effectivement par plusieurs articles comme « Liturgie », « Mages », « Messie », etc. Mais il cesse, en 1758, sa collaboration à cause de l'interdiction d'imprimer l'*Encyclopédie* et du refus de Diderot de s'expatrier et de continuer à poursuivre ses objectifs depuis l'étranger. Restait donc le projet personnel du *Dictionnaire philosophique*.

La lettre, que nous avons citée en exergue de ce chapitre et qui est adressée à Madame du Deffand, 1760, confirme que ce projet de *Dictionnaire* subsista durant une longue période. L'enthousiasme qu'il connut après le succès de son *Traité*, la sympathie populaire avec le malheur des Calas, et finalement la cassation de l'arrêt des juges de Toulouse en juin 1764 motivèrent finalement la publication du *Dictionnaire philosophique*. Les trois cents pages de la première version de cet ouvrage résultent donc d'une très longue maturation. Les prises de positions, les préférences exprimées qui demeurent sensiblement les mêmes que celles des *Lettres philosophiques* écrites trente années plus tôt, sont donc le résultat d'un travail de dizaines d'années. On peut même remonter plus tôt que cela quand on constate que les articles des « Quakers », « Newton » et bien d'autres sont presque les mêmes que certains développements dans les *Lettres anglaises*.

Dans les articles du *Dictionnaire philosophique*, les définitions et la réflexion étymologique n'ont qu'une fonction formelle. Y. Florenne, dans la préface d'une édition de 1962, souligne cette singularité du portatif : « Ce n'est pas le trait le moins singulier, ni à tout prendre le moindre mérite du *Dictionnaire philosophique* que de n'être ni philosophique, ni dictionnaire. Qu'est-ce, en effet, qu'un dictionnaire de cent mots ? Pas même un lexique, tout au plus une liste où l'ordre alphabétique est moins un classement qu'un artifice, un jeu, un appât. »¹⁴⁸

A l'évidence cette œuvre n'est pas originale par son argumentation qui n'a pas changé pour l'essentiel. Mais le *Dictionnaire* doit être considéré comme une étape essentielle dans le combat voltairien pour la tolérance. Sa forme et son ton sont eux-mêmes significatifs : ils traduisent l'intensification et la radicalisation du combat. Certes son titre à l'encontre du *Traité sur la tolérance*, n'a rien de neuf ni d'original. Dans un article essentiel, Pierre Rétat, en 1981, a montré qu'entre 1738 et 1763, au moins trente dictionnaires portatifs ont été publiés.¹⁴⁹ Chacun de ces « portatifs » traite d'un sujet particulier, de la chirurgie au commerce en passant par les beaux-arts et la langue. L'intitulé de « Dictionnaire philosophique » avait même déjà été utilisé par

¹⁴⁸ Florenne Yves. Préface de l'édition du *Dictionnaire philosophique*, Paris, Gallimard, 1962.

¹⁴⁹ Rétat Pierre. « Le Dictionnaire philosophique de Voltaire concept et discours du dictionnaire », in *Revue de Histoire Littéraire de la France*, nov-déc, 1981.

Chicanneau de Neuville en 1756. Ce dernier s'y proposait de répertorier les moyens de rendre l'homme heureux en définissant les notions de vice, de vertu, de plaisir, etc.¹⁵⁰

Malgré cette absence d'originalité, Voltaire a réussi à attirer l'attention de son lecteur. Le titre a sans nul doute assuré une fonction apéritive. Le recours au terme « dictionnaire » laisse attendre une définition intégrale des notions philosophiques, tandis que le terme « portatif » demeure un attribut qui renvoie à la bonne maniabilité et au prix abordable de l'œuvre. De façon générale la brièveté soulignée par le mot « portatif », acquiert au cours des années une dimension politique et esthétique dans l'œuvre de Voltaire. L'auteur du *Dictionnaire* le souligne dans sa lettre à d'Alembert en faisant allusion à l'*Encyclopédie* : « *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 serait établie.* »¹⁵¹

Les trois mots constitutifs du titre de l'œuvre condensent donc les notions d'exhaustivité, de profondeur intellectuelle et de simplicité. Voltaire ne pouvait certainement trouver meilleur titre synthétique.

Le « Christianisme »

« *Le but de cet article est uniquement de suivre le fil historique, et de donner une idée précise des faits sur lesquels personne ne dispute.* »¹⁵²

Voltaire, « Christianisme »

L'article intitulé « Christianisme » est l'article le plus long du *Dictionnaire* philosophique de Voltaire. Le nombre d'ajouts et de modifications qu'il a subis sont en outre révélateurs de son importance¹⁵³. Il constitue le cœur du *Dictionnaire* et désigne l'objet central de la critique inhérente à la lutte en faveur de la tolérance.

Voltaire aborde la question par une analyse historique qui, au fond, ne diffère guère des deux chapitres consacrés à ce sujet dans son *Traité sur la tolérance*. Mais ici l'auteur prend plus de liberté. Il développe une analyse approfondie de l'histoire du

¹⁵⁰ Mervaud Christiane. « Philosophie et écriture brève ; le Dictionnaire philosophique portatif », in *Revue internationale de philosophie*, N 21, 1994, pp.65-75.

¹⁵¹ Voltaire. *Lettre à d'Alembert* (5 avril 1766), Correspondance, *Op.cit.*, volume VIII, p.430.

¹⁵² Voltaire. *Dictionnaire philosophique*, *Op.cit.*, p.167.

¹⁵³ L'article connaît huit ajouts supplémentaires dans les éditions de 1765, 1767, 1769.

Christianisme. Il n'est pas possible pour lui de taire des critiques dont l'acceptabilité par le public est l'enjeu fondamental du *Dictionnaire*.

L'auteur entre dans le vif du sujet dès les premières lignes. Il attire l'attention de son lecteur sur la question principale que pose, selon lui, cette religion. Cette question a suscité les querelles qui sont la source de l'intolérance : c'est le problème que pose l'absence d'une documentation neutre et authentique quant à la vérité de Jésus-Christ. Voltaire souligne le fait que les meilleurs écrivains, historiens, savants, tant qu'ils sont juifs, grecs ou romains n'ont jamais mentionné « *cette étoile et ses miracles* ». Voltaire fait mine de s'étonner: « *Plusieurs savants ont montré leur surprise de ne trouver dans l'historien Josèphe aucune trace de Jésus-Christ; car tous les vrais savants conviennent aujourd'hui que le petit passage où il en est question dans son Histoire est interpolé.* »¹⁵⁴

Plusieurs séquences de l'article évoquent cette défiance des savants :

« *Les savants ne cessent de témoigner leur surprise de voir...* »¹⁵⁵

« *Les même savants trouvent encore quelques difficultés...* »¹⁵⁶

« *Il n'y a point, disent-il...* »¹⁵⁷

« *Les savants se sont aussi fort tourmentés sur la différence...* »¹⁵⁸

« *Ils forment encore des difficultés sur ce que ...* »¹⁵⁹

Par ces démonstrations successives d'étonnement, Voltaire veut implicitement suggérer son scepticisme, car ce manque ne peut pas être accessoire dans la foi chrétienne. Il s'agit en effet du constat de l'absence du fondateur de l'Eglise chrétienne dans l'histoire attestée.

Les soupçons de Voltaire touchent aussi la généalogie du Christ telle qu'elle est présentée dans les livres sacrés. Voltaire souligne les divergences quant à la généalogie du Christ dans l'Evangile de Mathieu et dans celui de Luc¹⁶⁰. Il affirme que tout ce qui est sûr et démontrable c'est que « *Jésus naquit sous la loi mosaïque, il fut circoncis suivant cette loi, il en accomplit tous les préceptes, [...], il ne dit jamais aux juifs qu'il était né d'une vierge, [...], il ne baptisa jamais personne, il cacha à ses contemporains qu'il était fils de Dieu, [...], il ne dit point que sa personne était*

¹⁵⁴ Voltaire. *Dictionnaire philosophique*, Op.cit., p.164.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p.165.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p.166.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p.166.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p.166.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p.167.

¹⁶⁰ *Ibid.*

*composée de deux natures et de deux volontés. Il ne montra aux hommes qu'un juste agréable à Dieu, etc.»*¹⁶¹

De plus, d'après Voltaire, le Christianisme, après la mort de Jésus n'était qu'une secte juive parmi d'autres : « *Il y avait, dans les premières années qui suivirent la mort de Jésus, sept sociétés ou sectes différentes chez les juifs : les pharisiens, les saducéens, les esséniens, les judaïtes, les thérapeutes, les disciples de Jean et les disciples de Christ...* »¹⁶²

La parole de Voltaire est ici très audacieuse. On est bien loin du Voltaire du *Traité* qui évite, à tout prix, de mettre en cause les fondements et les dogmes de la religion chrétienne. Le scepticisme du *Dictionnaire* est surtout très net à propos des Evangiles. L'auteur indique qu'il se trouve en Orient plus de cinquante Evangiles dont la narration semble quelquefois plus authentique et minutieuse, que celles des Evangiles officiellement reconnus en Occident. Ce constat conduit donc le lecteur à penser qu'on ne peut pas se référer aux textes sacrés. C'est aussi ce constat qui conduit à valoriser la tolérance et à refuser la fameuse sentence de Saint-Augustin qui justifie les conversions forcées « *compelle intrare* ».

Voltaire ne développe pas ses doutes sans insérer à intervalles réguliers quelques séquences qui démentent son scepticisme et qui présentent ironiquement sa soumission à la foi chrétienne. A propos des critiques des savants, il conclut en ces termes : « *Mais toutes ces critiques des savants sont confondues par la foi qui ne devient que plus pure. Le but de cet article est uniquement de suivre le fil historique, et de donner une idée précise des faits sur lesquels personne ne dispute.* »¹⁶³ A propos des divergences et des contradictions entre les livres sacrés, Voltaire conclut ironiquement en ces termes : « *Mais tous les doutes et toutes les objections de cette espèce s'évanouissent, dès qu'on considère la différence infinie qui doit être entre les livres divinement inspirés, et les livres des hommes. Dieu a voulu envelopper d'un nuage aussi respectable qu'obscur sa naissance, sa vie et sa mort, ses voies sont toutes différentes des nôtres.* »¹⁶⁴ L'ironie est flagrante et la reconnaissance formelle de la vérité du Christianisme a de toute évidence une tonalité sarcastique. Voltaire accentue ses attaques au fil de sa notice. Les assauts de l'auteur se multiplient chaque fois qu'il en trouve l'occasion. Même le mot « *savant* » commence à être réduit à un « *on* » indéfini : « *on a eu quelque peine à expliquer...* », « *on fabriqua cinquante évangiles...* ».

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² *Ibid.*, p.169.

¹⁶³ *Ibid.*, p.167.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p.168.

Dans l'ordre du «fil historique» que Voltaire déclare adopter, les apôtres de Jésus ne sont pas à l'abri d'une attaque directe sur leur sainteté. Voltaire évoque en ces termes le passé judaïque de Saint-Paul: « *Ainsi donc Paul, qui d'abord avait été le persécuteur sanguinaire de la société établie par Jésus, Paul, qui depuis voulut gouverner cette société naissante, Paul, chrétien, judaïque, afin que le monde sache qu'on le calomnie quand on dit qu'il est chrétien, Paul fait ce qui passe aujourd'hui pour un crime abominable, un crime qu'on punit par le feu en Espagne, au Portugal, et en Italie, etc.* »¹⁶⁵

Citant l'exemple d'Abdias, Voltaire insiste sur le fait que les successeurs immédiats des apôtres, ont mêlé leur propre histoire à la leur : ils ont élaboré « *des fables si absurdes qu'elles furent avec le temps entièrement discréditées; mais qui eurent d'abord un grand cours.* »¹⁶⁶ Et, selon Voltaire, la quantité de livres, qui développent tant de mensonges forgés par des chrétiens mal instruits et faussement zélés des premiers siècles du christianisme, est prodigieuse.¹⁶⁷

D'autre part Rome, selon Voltaire, ne persécutait pas les chrétiens à cause de leur appartenance religieuse mais à cause de leurs comportements. Voltaire revient à cette thèse qu'il avait déjà développée dans son *Traité*. Ici l'auteur, afin de conforter son affirmation, prend comme témoin un Grec, père de l'Eglise, qui aurait souligné la rareté des « martyres » : « *On peut compter facilement les chrétiens qui sont morts pour leur religion, parce qu'il y en a eu peu, et seulement de temps en temps, et par intervalle.* »¹⁶⁸ Le châtement ordinaire d'un rassemblement chrétien à l'époque de Rome n'avait rien de comparable, selon l'auteur du *Dictionnaire*, avec celui des rassemblements protestants dans la France du XVIII^e siècle. Voltaire s'appuie ici sur une autre documentation authentique : il cite un dialogue tiré d'un procès verbal de l'époque romaine où la sanction d'un responsable d'un rassemblement de chrétiens ne fut que l'éloignement dans le désert de la Lybie.¹⁶⁹

Mais Voltaire accentue ses attaques au fil du grand article qu'il consacre au Christianisme. Après être apparu au début de l'article comme un homme scrupuleux qui est surpris de l'inexistence du témoignage historique authentique sur Jésus et l'apparition du Christianisme, Voltaire attaque l'attitude du Christianisme après sa conquête de l'hégémonie du pouvoir. Il suggère que l'intolérance religieuse véritable n'a

¹⁶⁵ *Ibid.*, p.170.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p.177.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p.179.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p.184.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p.185.

commencé qu'après l'arrivée au pouvoir du Christianisme. Ce sont, selon Voltaire, les chrétiens qui ont inauguré l'intolérance farouche contre leurs ennemis d'hier. « *Les chrétiens jetèrent la femme de Maximien dans l'Oronte, ils égorgèrent tous ses parents, ils massacrèrent en Egypte et en Palestine les magistrats qui s'étaient le plus déclarés contre le Christianisme [...] il eût été souhaitable que les chrétiens eussent moins écouté l'esprit de vengeance.* »¹⁷⁰

La critique voltairienne atteint son paroxysme dans les derniers développements de la notice « Christianisme ». L'auteur suggère à son lecteur que les dogmes du Christianisme qui ont été la source de tant d'intolérance entre les chrétiens eux-mêmes n'ont été inventés et ajoutés qu'après la naissance du Christianisme. Le premier concile tenu en 330 affirme que « *Jésus est le fils unique de Dieu, etc.* »¹⁷¹. Le second concile général enseigne en 383 que « *le Saint-Esprit est seigneur vivant qui procède du Père et qu'il est adoré et glorifié avec le Père et le Fils.* »¹⁷² Enfin le troisième concile tenu à Ephèse en 431 décide que « *Marie était véritablement mère de Dieu et que Jésus avait deux natures et une personne.* »¹⁷³ L'article se clôt par le constat ironique du recul géographique du Christianisme, de la destinée surprenante de l'Eglise latine qui « perdit » au XVI^e siècle la moitié de l'Europe et les pays qui ont constitué son berceau : l'Asie Mineure, la Syrie, la Grèce, l'Egypte. Ce Christianisme, de plus, est très mal accepté par les Chinois et surtout les Japonais.¹⁷⁴

Les « catéchismes » de Voltaire

« *...Par quelle fatalité honteuse peut-être pour les Occidentaux, faut-il aller au bout de l'Orient pour trouver un sage simple, sans faste, sans imposture, qui enseignait aux hommes à vivre heureux six cent ans avant notre ère vulgaire...* »

Voltaire, 1760, à Mme d'Epinau

Parmi les articles les plus révélateurs du *Dictionnaire philosophique* de Voltaire, figurent les articles intitulés « Catéchisme »: « Catéchisme chinois », « Catéchisme du curé », « Catéchisme japonais » et enfin « Catéchisme du jardinier ». Bien que la lettre à Mme d'Epinau, en exergue de ce chapitre, qui fait allusion au « Catéchisme

¹⁷⁰ *Ibid.*, p.189.

¹⁷¹ *Ibid.*, p.191.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ *Ibid.*, p.192.

chinois », ait été rédigée en 1760, on ne sait pas à quelle date précisément ont été écrits les trois premiers articles car la datation reste aléatoire. Ce qui est clair, pour nous, c'est que le quatrième a été ajouté ultérieurement dans la version de 1765 du *Dictionnaire*.

Le « catéchisme » est à l'origine une expression religieuse. Il est en usage dans toutes les religions chrétiennes pour désigner un manuel d'éducation religieuse. Le sens n'a pas changé en général depuis le *Dictionnaire* de Furetière à la fin du XVII^e siècle. Il désigne toujours : « *le livre ou la prédication qui contiennent les instructions de la foi qu'un chrétien doit savoir.* »¹⁷⁵

Le Concile de Trente, qui fut l'un des plus importants dans l'Église des temps classiques, car il fut convoqué pour réagir aux progrès de la Réforme protestante, a été la source de la rédaction d'un catéchisme de cinq-cents pages en 1566. Mais ce modèle volumineux a été abrégé pour s'adapter aux mentalités populaires, et pour faciliter l'apprentissage de la religion catholique par les enfants.¹⁷⁶ Bossuet a été à l'origine de la rédaction du dernier catéchisme de l'Église catholique avant Voltaire. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre et analyser les catéchismes de Voltaire. Il s'agit évidemment de catéchismes qui prennent paradoxalement le contre-pied des catéchismes catholiques. Les thèmes que Voltaire aborde ici vont à l'encontre de l'éducation chrétienne traditionnelle. Le sens du mot a pris, après la publication du *Dictionnaire* de Voltaire une extension hors du domaine religieux. Il désigne « l'exposition abrégée d'une science » en 1773, ou « des leçons destinées à endoctriner » en 1778 avec une valeur péjorative.¹⁷⁷

Les quatre articles intitulés « Catéchisme » dans le *Dictionnaire philosophique* imitent la pratique religieuse : ils se présentent sous forme d'un dialogue pédagogique avec questions et réponses, forme adaptée à l'esprit populaire traditionnel. Si la plupart des articles « philosophiques » de Voltaire comme « Christianisme », « Arius », « Inquisition » résument les raisons qui empêchent d'accepter le Christianisme comme religion véritable, les « Catéchismes » de Voltaire suggèrent comme une évidence le fait qu'une religion ne doit pas varier parce que naturellement elle devrait demeurer inchangée au cours des siècles et serait susceptible de convaincre les hommes dans leur universalité. Ces quatre textes forment, nous semble-t-il, un ensemble homogène et parfaitement cohérent, constituant en quelque

¹⁷⁵ *Le Dictionnaire universel d'Antoine de Furetière*, Paris, Le Robert, 1986, article « Catéchisme ».

¹⁷⁶ Menant Sylvain. *Littérature par Alphabet : Le Dictionnaire philosophique portatif de Voltaire*, seconde édition, Champion, Paris, 2008, p.85.

¹⁷⁷ *Dictionnaire Historique de la langue Française*, sous la direction d'Alain Rey, Paris, 1992, Le Robert, article «catéchisme».

sorte l'enseignement voltairien de la tolérance. Voltaire connaît très bien l'importance de cette argumentation pour convaincre ses lecteurs de la nécessité de la tolérance. Il avait déjà mis l'accent sur ce sujet dans de multiples ouvrages depuis ses *Lettres anglaises*, son dialogue avec les Quakers jusqu'au troisième conte du *Traité*.

Le « Catéchisme chinois » constitue la première notice de la série. Ses six entretiens forment un ensemble important dans les dix neuf articles qui commencent par la lettre C. Le sujet traité dans le « Catéchisme chinois » est celui de l'éducation d'un prince, futur roi. Cette éducation du prince doit être particulièrement soignée puis qu'il s'agit de former l'aptitude à l'exercice un pouvoir intelligent, respectueux et tolérant. La question de l'adaptation du pouvoir à l'esprit de tolérance revient encore une fois très fortement.

Avant de commencer les entretiens, l'auteur nous transpose dans le temps et dans l'espace à « 417 ans avant notre ère vulgaire », en Extrême-Orient, en Chine. Cette transposition semble d'abord significative dans la présentation voltairienne d'un code de tolérance universellement valable. Elle nous rappelle la « Prière » adressée à un Dieu de « tous les temps et de tous les lieux » dans le *Traité sur la tolérance*. L'auteur, en préambule de l'article, insiste sur son authenticité en citant le nom du traducteur et même le numéro de l'archive où il est conservé. C'est le seul article dans le *Dictionnaire* où on constate cette mise en scène visant à prouver l'authenticité historique du texte.

La référence à la Chine ne semble pas tenir seulement à l'exigence d'une universalité quelconque. Voltaire a créé depuis ses *Lettres philosophiques* (Lettre XI), une image de la Chine qui semblait assez objective. La religion de ce pays constitue au fil de ses œuvres une arme contre l'Infâme. Dans son *Essai sur les Mœurs et l'Esprit des Nations* (1756), Voltaire, afin de confirmer l'ancienneté du déisme, consacre une grande partie de son premier chapitre intitulé « Philosophie de l'histoire » à la religion chinoise. Il insiste sur trois points fondamentaux de cette religion : la simplicité, la rationalité et la tolérance. Le dernier chapitre du *Siècle de Louis XIV* est aussi consacré à la profession de la tolérance par le pouvoir chinois. La religion chinoise devient enfin un modèle à imiter par opposition à la religion chrétienne. Il l'idéalise en 1766 dans son *Philosophe ignorant*, qu'il a rédigé deux ans après *Le Dictionnaire* : « Les Chinois n'eurent aucune superstition, aucun charlatanisme à se reprocher comme les autres peuples. Le gouvernement chinois montrait aux hommes [...] et leur montre encore qu'on peut les régir sans les tromper ; que ce n'est pas par le mensonge qu'on sert le Dieu de vérité ; que la superstition est non seulement inutile, mais nuisible à la religion. Jamais l'adoration de Dieu ne fut si pure et si sainte qu'à la Chine... Quelle

est la religion de tous les honnêtes gens en Chine depuis tant de siècles ? La voici : adorez le ciel, et soyez juste.»¹⁷⁸ C'est cette même image de la religion en Chine qu'on trouve dans le « Catéchisme chinois » du *Dictionnaire*.

Le dialogue du « Catéchisme chinois » met en scène le prince Kou, appelé à devenir empereur, qui en tant qu'élève, interroge son maître, disciple de Confutzé (ou Confucius), le sage Cu-Su. En réalité le confucianisme a constitué l'orthodoxie de la Chine antique. Il se donne pour fin la création d'un ordre harmonieux ici-bas. Confucius, lui-même, fut à la fois un grand stoïque et un épicurien. Sa religion laïque ne s'oppose pas au sentiment philosophique et scientifique. Elle le complète. Confucius néglige le mysticisme et ne s'adresse qu'à la raison et au sens social de l'homme.¹⁷⁹ Une telle doctrine peut certainement constituer un recours au temps des Lumières, caractérisé par la transformation rapide des idées et des visions du monde. Une morale laïque est donc possible. L'homme se considère désormais plutôt dans ses relations avec autrui que dans son rapport à Dieu¹⁸⁰. La Chine, dans le combat de Voltaire contre l'intolérance, s'avère véritablement un opérateur idéologique.

Confucius, pour sa part, est apparu sous la plume de Voltaire pour la première fois en 1739 dans *De la Gloire*. Mais il ne s'agit là que d'un simple équivalent de la Chine.¹⁸¹ C'est dans le *Nouveau Plan de l'Histoire de l'Esprit Humain*, un petit essai publié avec *Le Micromisas* en 1753, que Voltaire évoque vraiment le philosophe chinois : « *cette morale, cette obéissance aux lois, jointes à l'adoration d'un Etre suprême, forment la religion de la Chine[...]* L'empereur est de temps immémorial, le premier pontife : c'est lui qui sacrifie au Tien, au souvenir du ciel et la terre tandis que Confucius qui vivait il y a deux mille trois cent ans, un peu avant Pythagore, rétablit cette religion, laquelle consiste à être juste. Il l'enseigna, et la pratiqua... » Confucius est ici présenté comme le grand et le seul restaurateur de la religion de la Chine. Aussi dans *Le siècle de Louis XIV* Voltaire amplifie ses approbations de la Chine et les rapporte toutes à Confucius : « *Les lois de la tranquillité de ce grand empire sont fondées sur le droit le plus naturel et le plus sacré : le respect des enfants pour leur père. A ce respect, ils joignent celui qu'il doivent à leur premier maître de morale, et surtout à Confutzée, nommé par nous Confucius, ancien sage qui [...]* leur enseigna la

¹⁷⁸Voltaire. *Le Philosophe ignorant, Œuvres et correspondance complètes de Voltaire*, Cédérom, Association Voltaire Intégral, Boudin, 2010.

¹⁷⁹Ming Kou Itong et Borrey François. « Le Catéchisme de Confucius », in *L'étude de la sociologie chinoise*, Paris, 1927, Librairie des sciences politiques et Sociales, Marcel Rivière, p.17.

¹⁸⁰Pomeau. R. *la Religion de Voltaire*, Paris, Nizet, 1969, p.281.

¹⁸¹Hua Meng. « Le Confucianisme relu et réécrit par Voltaire », in *Voltaire et ses Combats*, Actes du Congrès international Oxford-Paris, 1994 sous la direction d'Ulla Kölving et Christane Mervaud, Voltaire fondation, 1997, p.658.

vertu... »¹⁸² Cette image du grand maître de morale se retrouve pratiquement dans tous les écrits qui concernent la Chine.

Le dramaturge de *L'Orphelin de la Chine* sous-titre sa tragédie « *La morale de Confucius en cinq actes* ». Même les correspondances de Voltaire n'échappent pas à cette règle. Il évoque le nom de ce philosophe comme une icône pour protester contre l'intolérance et écraser l'Infâme. Voltaire ne manque pas de saluer ses amis parfois au nom de Confucius. « *Je vous embrasse en Confucius* »¹⁸³, dit-il à d'Alembert, et à Damilaville il écrit: « *A Dieu encore une fois au nom de Confucius* »¹⁸⁴.

Cette évocation de Confucius chez Voltaire semble se répéter à notre époque, avec Voltaire lui-même. « Voltaire, au secours ! », ce slogan est devenu une pancarte à Paris en 1989 en guise de soutien à Salman Rushdie. Deux ans plus tard, lors de la guerre du Golfe dans une petite cité saoudienne, située à la frontière du Koweït, un général américain formé à Paris a peint son char avec ces mots célèbres de Voltaire : « *Ecrasons l'Infâme* »¹⁸⁵. Ce cri de combat montre bien sans doute que le nom de Voltaire est de nos jours l'équivalent de Confucius à l'époque de Voltaire.

Pourtant la Chine et le confucianisme ne sont pas fréquemment évoqués dans le *Traité sur la tolérance* de Voltaire. La seule évocation se situe au chapitre XXII. Il paraît clair que l'auteur du *Traité* souhaite se tenir près de l'événement des Galas et éviter un contrepoint qui peut éloigner son œuvre de sa visée : la réhabilitation des Galas.¹⁸⁶

Dans les premières lignes du « catéchisme chinois », Voltaire insiste sur le fait que le gouverneur, le prince ou le roi doit avoir une vision religieuse plus ample que celle que le peuple possède :

« Kou : *Il me semble que les hommes ont fait des folies encore plus grandes.*

Cu-su : *Il est vrai, mais vous être destiné à gouverner, vous devrez être sage.* »¹⁸⁷

Or l'amour de la sagesse que Cu-Su désigne comme l'objectif de l'éducation se veut une quête désintéressée de la vérité. C'est l'espace véritable de la

¹⁸² Voltaire. *Le Siècle de Louis XIV*. Œuvres historique, Paris, éd R. Pomeau, 1957, p.II02.

¹⁸³ Voltaire. *A Jean Le Rond D'Alembert* (le 16 octobre 1759). Correspondance, volume V, p.642.

¹⁸⁴ Voltaire. *A Etienne- Noël Damilavilla* (le 16 octobre 1765), Correspondance, volume VIII, p.219.

¹⁸⁵ «Les fantômes de Khafdjie», in *Le Nouvel Observateur*, Janvier- Février, 1991.

¹⁸⁶ Jacob François, « Mon frère le chinois », in *Etudes sur le traité sur la tolérance de Voltaire*, sous la direction de Nicholas Cronk, Voltaire Foundation, Oxford, p.215.

¹⁸⁷ Voltaire. *Dictionnaire philosophique*, *Op.cit.*, p.112.

philosophie. Pour être vraiment un roi, il ne suffit donc pas de naître. Il faut recevoir une éducation qui soit à la mesure de ce pouvoir, être formé et façonné, comme dit Rousseau, par une éducation supérieure. Le pouvoir, selon Voltaire ne se fonde donc pas seulement sur la capacité de faire, mais il implique aussi la capacité de concevoir. Ce double talent n'est pas à la disposition des citoyens ordinaires qui ont pour priorité la satisfaction de leurs besoins naturels. De plus, ces hommes n'assument que leur responsabilité ou celle de leur famille. Tandis que le roi ou le gouverneur doit être caractérisé avant tout par la conscience dans l'exercice de ses immenses responsabilités.

Il n'y a en fait rien d'utopique dans la conception que se fait Voltaire de la réalisation de cette éducation. Voltaire sait apparemment qu'on ne peut jamais atteindre la tolérance en déracinant les traditions culturelles dans lesquelles les êtres humains ont vécu. Cette réflexion sur l'éducation présuppose une distinction entre les élites et le peuple. Elle est encore plus claire dans la lettre pessimiste que Voltaire envoie à Elie Bertrand¹⁸⁸ : « *Les progrès de la raison sont lents, les racines des préjugés sont profondes. Je ne verrai pas, sans doute, les fruits de mes efforts ; mais ce sera des semences qui peut-être germeront un jour.* »¹⁸⁹

En général on peut dire que dans son ensemble le *Dictionnaire* est fondé sur l'opposition entre les élites susceptibles d'avoir accès à la vérité, et le grand nombre de « sots » pour lesquels la religion dans ses formes conventionnelles, superficielles, superstitieuses a un rôle à jouer. Voltaire entre, sans doute, dans ce qu'on appelle aujourd'hui la sociologie ou la psychologie de la religion.

Le premier entretien s'ouvre sur le constat de la forme superficielle de la croyance religieuse dans la masse du peuple : une forme qui devient une « sottise » qui dérive de la pure croyance. Au fur et à mesure elle devient une obsession qui engendre la superstition, l'intolérance et même le fanatisme.

La première question de Kou portait sur le sens du terme « ciel ». A travers cette question et les répliques successives de Cu-Su, le maître, Voltaire cherche à démontrer l'absurdité des superstitions. Il fait sans doute allusion aux expressions métaphoriquement utilisées par toutes les religions « monter au ciel » ou « être digne du ciel ».

¹⁸⁸ Elie Bertrand (1713-1797) était un pasteur, géologue et naturaliste suisse.

¹⁸⁹ Voltaire. *A Elie Bertrand* (le 8 janvier 1764), Correspondance, volume VII, p.515.

« Kou : *Il y a tant de peuples qui adorent le ciel et les planètes?*

Cu su : Les planètes ne sont que des terres comme la nôtre. La lune, par exemple, ferait aussi bien adorer notre sable et notre boue, que nous devons mettre à genoux devant le sable et la boue de la lune.»¹⁹⁰

Voltaire, afin de ridiculiser ces formes de croyances, a recours à l'esprit scientifique. Cu su parle ici le langage de la science qui embrasse le système planétaire. Il rend concret une citation bien connue de Confutzé : « La connaissance est la clé du pouvoir et, de la sagesse. » Il suit la même logique analytique que dans son article « Ciel des anciens » publié dans la même œuvre, où il se moque de la prière adressée aux étoiles et aux planètes : « *Les étoiles et les planètes, qui semblent attachées à la voûte bleue de notre atmosphère, devinrent ensuite les demeures des dieux...* »¹⁹¹ La conclusion à laquelle les deux interlocuteurs parviennent harmonieusement pour ridiculiser les superstitions colportées par les bonzes est qu' « *Il ne faut adorer que le Dieu qui fait le ciel et la terre.* »¹⁹²

Mais cette conclusion ne peut déboucher que sur d'autres questions plus fondamentales et plus difficiles : « *Mais comment un être a-t-il pu faire les autres ?* »¹⁹³ La réponse de Cu Su nous paraît fort logique : « *or qui fait un ouvrage, sinon un ouvrier ? Qui fait les lois, sinon un législateur ? Il y a donc un ouvrier, un législateur éternel.* »¹⁹⁴ Cette réponse, par contre, ne va pas arrêter l'enchaînement des questions sur l'évidence de Dieu même, car elle contient, en elle-même, son paradoxe.

« Kou : *Mais, qui a fait cet ouvrier? Et comment est-il fait ?* »¹⁹⁵

Voltaire se réfère à l'incapacité de l'esprit humain à saisir l'immensité de l'univers.

Mais cette incapacité que souligne Voltaire, n'abolit pas l'exigence éthique: « *ceux qui ont dit que tout est égal sont des monstres : est-il égal de nourrir son fils ou de l'écraser sur la pierre, de secourir sa mère ou de lui plonger un poignard dans le cœur ?* »¹⁹⁶ Et Voltaire, par la bouche de Cu -Su, cite encore Confucius pour énoncer le principe d'une morale foncièrement sociale :

¹⁹⁰ Voltaire. *Dictionnaire philosophique, Op.cit.*, p.113.

¹⁹¹ *Ibid.*, p.114.

¹⁹² *Ibid.*, p.114.

¹⁹³ *Ibid.*, p.114.

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ *Ibid.*, p.115.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p.117.

« *Cu- Su : ... Vis comme en mourant tu voudrais avoir vécu ; traite ton prochain comme tu veux qu'il te traite.* »¹⁹⁷

Cette sentence avait déjà été citée par Voltaire dans son *Traité sur la tolérance* afin de prouver la légitimité de la tolérance. Voltaire ne précisait toutefois pas l'origine (la Chine et Confucius) dans cette référence. Voltaire formule les principes d'un ordre juste par la bouche de Cu Su qui s'adresse au futur roi, et les présente comme devant constituer la base de sa conduite : « *Il est bon que vous soyez philosophe, mais il est nécessaire que vous soyez juste.* »¹⁹⁸ La nécessité d'établir la justice, de gratifier les bons, et de châtier les méchants, devance en fait toute préoccupation philosophique ou religieuse.

Voltaire déduit de cette primauté de l'impératif de justice une réflexion sur l'existence de l'âme. L'âme a déjà été un sujet traité dans l'article précisément intitulé « Ame » dans le *Dictionnaire*. Voltaire s'interrogeait : « *... tu vois une plante qui végète, et tu dis végétation ou même, âme végétative; tu vois ton chien de chasse apprendre par toi, son métier, et tu cries, instinct, âme sensitive [...]* Mais de grâce, qu'entends-tu par ces mots...? »¹⁹⁹ Or dans « Le Catéchisme chinois », Voltaire se pose la question à travers Kou : « *L'âme qui signifie notre mémoire, notre raison, notre passion, n'est-elle donc pas elle-même, qu'un mot ? [...]* A quoi me servirait cette âme? »²⁰⁰

Cu Su affirme quant à lui la relation qui peut exister entre l'exigence de la justice et l'existence de l'âme : « *N'est-il pas vrai que votre devoir sera de récompenser les actions vertueuses, et de punir les criminelles quand vous serez sur le trône ? Voudriez-vous que Dieu ne fût pas ce que vous-mêmes êtes tenus de faire, vous savez qu'il est et qu'il sera toujours dans cette vie des vertus malheureuses et des crimes impunis ; il est donc nécessaire que le bien et le mal trouvent leur jugement dans une autre vie.* »²⁰¹

Le prince doute pourtant encore de l'existence de l'âme et de l'autre vie. Il ne semble pas satisfait de son maître. Cu Su remarque cet échec et reprend la parole en affirmant qu'il faut se conduire comme s'il y avait une vie éternelle. La croyance en Dieu et en l'immortalité de l'âme apparaît ici dans son irremplaçable utilité sociale.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ *Ibid.*, p.122.

¹⁹⁹ *Ibid.*, article «Ame», p.48.

²⁰⁰ Voltaire. *Dictionnaire philosophique, Op.cit.*, p.123.

²⁰¹ *Ibid.*, p.123.

Dans le quatrième entretien, Voltaire évoque les superstitions et les rites qui visent à séduire le peuple pour mieux le dominer. Pour le prince, il y a quelque chose de ridicule dans les sacrifices offerts à Dieu. Ce qui déplaît le plus au prince Kou, c'est que de telles rêveries soient continuellement prêchées par les « bonzes » pour séduire le peuple afin de mieux le dominer et le manipuler. A ce propos le prince pose la question des limites de la tolérance exercée par le gouverneur face à de telles exagérations : « *Vous savez que la tolérance est le principe du gouvernement de la Chine, et de tous ceux de l'Asie ; mais cette indulgence n'est-elle pas bien funeste, quand elle expose un empire à être bouleversé pour des opinions fanatiques ?* »²⁰²

Le précepteur insiste dans sa réponse, tout d'abord, sur la nécessité de l'esprit de la tolérance qui « *est aux âmes ce que la permission de manger est au corps.* » Il rappelle qu' « *Un prince n'a pas le droit de faire pendre ceux de ses sujets qui n'auront pas pensé comme lui, mais il a le droit d'empêcher les troubles ; et s'il est sage, il lui sera très aisé de déraciner les superstitions.* »²⁰³ Ainsi la tolérance, ne doit pas empêcher de réprimer les troubles politiques ou religieux qui risquent de compromettre cette tolérance elle-même. Mais pour Voltaire, il faut éviter le recours à la force. Il vaut mieux affaiblir le fanatisme avant même qu'il ne s'impose et s'épanouisse.

Le travail et la prospérité matérielle est la meilleure façon qui permet aux gouvernants d'éviter le recours à la force pour réprimer le fanatisme. Le travail nourrit les hommes et évite l'inactivité et la pauvreté propices au fanatisme. Combattre l'austérité des religions est aussi un moyen d'encourager la tolérance. Le prince cite l'exemple des « bonzes » qui s'interdisent le mariage et violent ainsi les lois naturelles.

Enfin le « Catéchisme Chinois » se clôt sur l'exposition des vertus humaines suprêmes établies, selon Voltaire, par Confutzé, « *celles qui sont utiles à la société, comme la fidélité, la magnanimité, la bienfaisance, la tolérance.* »²⁰⁴ Et Voltaire condamne une fois de plus le sectarisme et le dogmatisme des religions établies : « *Malheur à un peuple, assez imbécile et assez barbare pour penser qu'il y a un Dieu pour sa seule province ! C'est un blasphème. Quoi ! La lumière du soleil éclaire tous les yeux, et la lumière de Dieu n'éclairerait qu'une petite et chétive nation dans un coin de ce globe ! Quelle horreur, et quelle sottise !* »²⁰⁵

²⁰² *Ibid.*, p.127.

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ *Ibid.*, p.136.

²⁰⁵ *Ibid.*, p.137.

Le « Catéchisme du curé » revêt également une forme dialoguée. La conversation s'engage entre deux personnes dont l'un d'entre eux, Théotime, est destiné à être un curé de campagne. En comparaison avec le « Catéchisme chinois » le dialogue est bref. L'objectif de Voltaire est d'exposer le rôle du curé dans la société et, au sens plus large, le rôle positif que pourrait tenir dans la communauté une religion dégagée de toute superstition et de tout fanatisme.

Les traits du futur curé sont avant tout la modestie et la simplicité : « *Je n'ai qu'une portion limitée d'intelligence et d'activité, dit le curé, je ne pourrais certainement pas diriger soixante-dix mille âmes, attendu que je n'en ai qu'une...* »²⁰⁶ Mais en même temps, on constate dans la parole de ce prêtre un ferme refus de se comporter comme la plupart des curés de campagne à l'époque. Il affirme qu'il prêcherait devant la population comme il prêcherait devant le Roi. La morale a toujours, pour lui, la primauté sur la théologie. Il affirme également qu'il parlerait « *toujours de la morale, et jamais de controverse.* » Voltaire reprend aussi la question de l'absurdité et de l'inutilité du célibat des prêtres. Ce curé aime la vie, le mariage. Il aimerait fonder une famille, acheter une maison. Il aime la comédie, « *quand elle ne choque point les mœurs* » et les pièces de théâtre où règnent la vertu et la bienséance car « *ces représentations inspirent la vertu par l'attrait du plaisir.* »²⁰⁷ On peut, bien sûr, deviner ici la critique formulée par Voltaire contre l'interdiction de son théâtre dans la cité de Genève. Il n'y a pas de controverse entre les deux interlocuteurs. Ce brave curé apparaît en fait comme le porte-parole de Voltaire. Le fond de ses propositions consiste à ramener la religion à un rôle actif et positif dans la société. Voltaire qui fustige sans pitié les ecclésiastiques, trace ici une de ses rares images du bon prêtre tel qu'il le conçoit. Il veut exposer ce que pourrait être l'utilité du curé et de la religion en tant qu'auxiliaires de l'Etat. Le but n'est donc pas la prière et Dieu mais la patrie et l'intérêt commun de la société.

C'est de ce point de vue seulement que la pratique religieuse, selon Voltaire, peut présenter vraiment un intérêt : quand elle est propice à la tolérance et à la reconnaissance entre les citoyens de religions différentes. Le rôle des prêtres a été également défini dans l'article intitulé « Credo » où Voltaire insiste : « *Je crois que les ecclésiastiques doivent être payés et bien payés, comme des serviteurs du public ; précepteurs de morale, teneurs des registres des enfants et des morts.* »²⁰⁸ Cette affirmation témoigne de la pensée voltairienne quant à la primauté de l'Etat sur toute sorte d'Eglise.

²⁰⁶ *Ibid.*, p.137.

²⁰⁷ *Ibid.*, p.139.

²⁰⁸ *Ibid.*, article « Credo », p.213.

Voltaire, malgré toutes ses attaques contre le Christianisme, ne va pas jusqu'à l'éradication de cette religion ou de toutes les religions. Il s'agit plutôt pour lui de les affaiblir pour qu'elles ne soient pas dangereuses à la paix civile. Il affirme avec force cette opinion dès le premier article « Athée, Athéisme » qu'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.* »²⁰⁹ C'est ce qui explique que les initiatives voltairiennes ne relèvent nullement d'un projet organisé de destruction des religions. Les initiatives voltairiennes visent avant tout à proclamer la tolérance afin d'atteindre la paix et d'ouvrir la voie aux progrès attendus.

²⁰⁹ *Ibid.*, article « Athée », p.79.

TROISIÈME PARTIE

Montesquieu et les lois pour la tolérance

Au XVIII^e siècle en France s'opère un profond changement dans le monde intellectuel. La contestation des valeurs traditionnelles s'insinue à travers des idées et des représentations nouvelles, qui accompagnent un essor des sciences déjà bien entamé au XVII^e siècle. L'essor des sciences de la nature et de la vie a particulièrement fasciné les philosophes du XVIII^e siècle. Les découvertes scientifiques et géographiques conduisent à une observation plus exigeante du monde et des comportements humains. L'étude des causalités et des déterminations est plus que jamais à l'ordre du jour. Dans le domaine politique, de nouvelles aspirations se font jour en même temps que le providentialisme traditionnel recule. Il en découle que les lois devraient s'adapter à l'individu, au lieu que ce soit l'individu qui se plie à des lois «immuables». Cette nouvelle manière de voir les choses conduit à s'interroger sur la validité de l'autorité «divine», et à mettre en question les légitimations officielles du pouvoir. Le Catholicisme dominant se voit incapable de tenir une vérité absolue en face de ces questionnements et des constats réitérés de l'immense variété des législations, des religions et des mœurs. Le constat d'une relativité des mœurs nourrit indubitablement l'aspiration à la tolérance. Ce sont tous ces éléments qui concourent à la fameuse crise de conscience européenne qu'a diagnostiquée Paul Hazard au début du XVIII^e siècle.²¹⁰

Montesquieu, en France, fut le premier, au XVIII^e siècle, à traiter ces questions de manière synthétique et théorique. Il a tout d'abord manifesté très tôt un intérêt pour la diversité des religions et des rites. Cet intérêt tient sans doute pour une part aux tensions religieuses en France, même si Montesquieu conserve toujours la prudence de ne pas évoquer directement les querelles entre catholiques et protestants. Son raisonnement en faveur de la pluralité des croyances religieuses s'appuie sur sa conception générale de la religion.

Montesquieu est d'abord connu par son ouvrage *De l'Esprit des lois* dont on retient le plus souvent les thèses sur la séparation des pouvoirs (législatif, exécutif, et judiciaire). Cette réflexion philosophique et théorique s'ancre sur les grands courants de pensée de la fin du XVII^e siècle et notamment sur la philosophie de John Locke.

Le parcours des œuvres de Montesquieu atteste que la question de la religion a été l'un de ses premiers soucis. A vingt-deux ans, en 1711, Montesquieu rédige *La Damnation éternelle des païens*, oeuvre dans laquelle il affirme en termes respectueux

²¹⁰ Hazard Paul. *La Crise de Conscience Européenne*, Paris, Bovin et Cie, 1935, préface.

pour la religion catholique, que les philosophes de l'Antiquité, ne peuvent mériter l'enfer pour leur ignorance du Christianisme .

Le terme «tolérance» apparaît sous sa plume pour la première fois en 1716 dans sa *Dissertation sur la politique des romains dans la religion*. Montesquieu y montre que l'esprit machiavélique, profondément politique donc, des Romains a été à l'origine de leur tolérance. Il suggère qu'à Rome la religion ne fut qu'un moyen de gouverner afin de renforcer le contrôle social et la discipline militaire. Les législateurs romains, à la différence des autres peuples, ne conçurent la religion qu'en fonction de l'État, alors que les autres Etats concevaient plutôt l'État en fonction des principes religieux : «*Voilà d'où était né cet esprit de tolérance et de douceur qui régnait dans le monde païen ; on n'avait garde de se persécuter et de se déchirer les uns et les autres : toutes les religions, toutes les théologies, y étaient également bonnes ; les hérésies, les guerres, et les disputes de la religion, y étaient inconnues ; pourvu qu'on allât adorer le temple, chaque citoyen était grand pontife dans sa famille.*»²¹¹ Montesquieu justifie les persécutions des Egyptiens par les Romains en ces termes : leur religion «*était intolérante*» et «*les prêtres faisaient un corps à part*» qui a «*jeté dans la société une semence de discorde et de guerre civile.*»²¹² Montesquieu conclut la *Dissertation*, en affirmant que les Romains malgré leurs temples, n'avaient d'autre divinité que le génie de la république. Il considère que c'est cette approche strictement politique qui est à l'origine de la tolérance romaine. La *Dissertation* révèle par ailleurs une conscience aiguë des enjeux complexes liés à la question de la diversité des religions, et à la pratique de la tolérance.

Cette évocation du monde romain avant l'installation du Christianisme est récurrente dans la réflexion des philosophes des Lumières sur la tolérance. Il est bien connu historiquement qu'avant l'installation du Christianisme, le citoyen romain vivait sous l'égide d'une multiplicité de dieux. Les peuples du vaste empire romain vivaient dans l'ensemble paisiblement, et parfois même dans la même région sans que la diversité de religions soit l'objet d'affrontement. Le polythéisme officiel de Rome avait pour objectif la stabilité et la prospérité de l'Etat. Voltaire et Rousseau notamment, partageaient cette appréciation. Il était pour eux évident que le Christianisme avait créé de nouvelles habitudes dans l'empire, de nouveaux clivages séparant les peuples, les communautés religieuses voire les citoyens eux-mêmes. Aucun culte à Rome n'avait d'ambition unificatrice. Seuls les chrétiens ont fait exception à cette unanimité en exigeant une hégémonie politique sans partage.

²¹¹ Montesquieu Charles- Louis de Secondat. *Dissertation sur la politique des romains dans la religion*, Paris, Garnier frères, Libraires édition, 1876, <http://wikisource.org.fr>, (1e 7 juin 2009).

²¹² *Ibid.*

L'ouvrage que Montesquieu publie en 1734, les *Considérations sur les causes de la grandeur et la décadence de l'empire romain*, développe la même thèse. L'auteur, qui a fait l'expérience de la diversité religieuse lors de son long voyage en Europe (1728–1731), confère à son ouvrage une dimension philosophique. Il montre en outre que la prétention de la religion catholique au monopole du sacré et à l'intransigeance, tient à son origine à la fin de l'empire romain. Ce monopole dès son établissement a pris en charge les persécutions. Il est devenu un instrument de pouvoir. Montesquieu considère que la reconnaissance du Christianisme comme religion officielle de l'empire romain est l'une des origines de la corruption et de la ruine finale de Rome.

D'Alembert dans son *Histoire Romaine à l'usage des hommes d'Etat et des philosophes* considère que dans ces *Considérations*, Montesquieu a posé les bases de la tolérance religieuse : «*Il trouve, dit d'Alembert, les causes de la grandeur des Romains dans l'amour de la liberté, du travail, et de la patrie qu'on leur inspirait dès l'enfance [...] dans l'excellente politique de laisser aux vaincus leur dieux et leur coutumes [...] Il trouve les causes de leur décadence [...] dans les proscriptions de Sylla qui avilirent l'esprit de la nation [...], lorsque la liberté leur fut devenue à charge ; dans l'obligation où ils durent changer leur maximes....*»²¹³

Si croyant et respectueux de la religion chrétienne qu'il ait pu paraître dans ses trois oeuvres majeures, Montesquieu n'hésite pas à critiquer les effets pernicioseux de l'instauration d'une religion d'Etat. Il nous paraît, surtout dans ses *Considérations*, en possession d'un esprit de jugement très libre. Il suggère en fait que la tolérance participe éminemment à l'équilibre institutionnel indispensable au bonheur humain.

Les Lettres persanes

Dans ses *Lettres persanes* (1721) où il apparaît aussi bien philosophe que romancier, Montesquieu montre un intérêt croissant pour tout ce qui concerne la diversité religieuse. Tout au long de l'ouvrage, l'idée de tolérance est évoquée et examinée à différents niveaux. Il charge plusieurs fois Rica et Uzbek d'exposer au public ses opinions propres, parfois dangereuses, sur le Christianisme. Uzbek et Rica forment en quelque sorte un personnage bicéphale, derrière lequel Montesquieu se déguise plus ou moins visiblement.

²¹³ D'Alembert Jean le Rond. « Eloge de Monsieur le président de Montesquieu », in *l'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, publié en tête de volume V, Chicago, le projet de ARTFL (American and french Recherche on the Treasury of the Frenche Language, departement of Romance language and literature, university of Chicago). [http// www.cvm.qc.ca](http://www.cvm.qc.ca), (19 décembre 2008).

Uzbek est à la recherche de la sagesse. Il paraît soucieux et sceptique sur ses propres valeurs, en proie au doute même quant au relativisme de jugement qu'il semble parfois préconiser. Le personnage est en quête d'un code universel, d'un idéal humain basé sur la raison et la vertu et conforme à la nature. Ses idées nous semblent plus profondes et plus tolérantes que celle de Rica. Celui-ci au départ apparaît comme un jeune homme vif et moqueur. Il ironise sur ce qu'il voit pour arracher les masques et condamner les préjugés. Selon Rica, il n'y a « *jamais eu de royaume où il y a eu autant de guerres civiles que dans celui du Christ.* »²¹⁴ Il remarque aussi dans la même lettre que chaque opinion nouvelle parmi les chrétiens est qualifiée d'« *hérésie* ». Rica attaque l'Inquisition qui, avec fanatisme, opère notamment en Espagne et au Portugal : « *il y a certains dervis qui n'entendent point raillerie et qui font brûler un homme comme de la paille [...] quand on tombe entre les mains de ces gens, ajoutait Rica, heureux celui qui a toujours prié Dieu avec deux petit grains de bois à la main, qui a porté sur lui deux morceaux de drap attachés à deux rubans et qui a été quelquesfois dans une province qu'on appelle Galice.* »²¹⁵ Mais il souligne finalement qu'on assiste au développement de l'esprit de la tolérance, car en Espagne comme en France on comprend de plus en plus que « *le zèle pour les progrès de la religion est différent de l'attachement qu'on doit avoir pour elle, et que, pour l'aimer et l'observer, il n'est pas nécessaire de haïr et de persécuter ceux qui ne l'observent pas.* »²¹⁶

Uzbek, de son côté, témoigne d'un respect ironique pour la sainteté des prêtres et souligne dans la lettre XLVI, la diversité et la relativité des croyances religieuses. A Venise, il s'étonne de voir les disciples du Christ s'épuiser en discussions théologiques au lieu de s'efforcer de pratiquer correctement leur religion ; car si le fidèle cherche à plaire à Dieu, « *le moyen le plus sûr pour y parvenir est sans doute d'observer les règles de la société et les devoirs de l'humanité.* »²¹⁷ Ainsi par la voix d'Uzbek, Montesquieu relève les aspects communs à l'Islam et au Christianisme. Il remarque que « *quelque religion qu'on vive, l'observation des lois, l'amour pour les hommes, la piété envers les parents, sont toujours les premiers actes de religion.* »²¹⁸ Uzbek est frappé par le nombre de pratiques communes aux deux religions : « *Je vois partout le mahométisme, quoique je n'y trouve point Mahomet.* »²¹⁹ Ces doutes sur les dogmes, ce parallèle entre le Christianisme et l'Islam aboutissent à un constat de relativisme universel. Ces arguments tendent à placer au second plan les rites

²¹⁴ Montesquieu Charles Louis Secandat. *Lettres persanes*, Paris, 1913, Droz, 1913, Paris, *Lettre XXIX, Rica à Ibben, à Smyrne*, p.58.

²¹⁵ *Ibid.*, *Lettre XXIX, Rica à Ibben, à Smyrne*, p.58.

²¹⁶ *Ibid.*

²¹⁷ *Ibid.*, *Lettre XLVI d'Usbek à Rhédi, à Venise*, p.83.

²¹⁸ *Ibid.*

²¹⁹ *Ibid.*, *Lettre XXXV, d'Usbek à Gemchi*, p.62.

particuliers et les coutumes religieuses, et à souligner au contraire l'importance des visées sociales qu'il assigne à la vie religieuse, c'est-à-dire une meilleure pratique de la citoyenneté et le respect de la famille.

Cette sensibilité aux fins générales de la croyance religieuse se fonde sur la nécessité de se remémorer et mettre en perspective une longue durée de guerres civiles, et de rappeler aux individus l'utilité essentielle de la religion. Voltaire va reprendre la même thèse en exposant ce qu'il considère comme l'ensemble des principes des droits naturels. Il cherche, comme nous l'avons vu, à édifier une théorie de la paix sociale en rappelant, dans son *Traité sur la tolérance*, les principes fondamentaux de la vie sociale.

Les *Lettres persanes* fournissent aussi des arguments directs en faveur de la tolérance dans une évocation implicite de l'expulsion des protestants de la France en 1685. Uzbek à la lettre quatre-vingt trois, traite de l'ultimatum imposé aux Arméniens vivant en Perse; «*se convertir ou abandonner l'empire*». Il évoque les conséquences désastreuses qu'impliquait une telle mesure, et notamment la destruction des communautés de commerçants et d'artisans. Il remarque enfin que l'intolérance est inspiratrice des guerres civiles «*ce n'est point la multiplicité des religions qui produit ces guerres, c'est l'esprit d'intolérance qui anime celle qui se croyait la dominante.*»²²⁰

L'évocation de la persécution des Arméniens par Soliman, qui régna de 1666 à 1692, désigne allusivement la révocation de l'Edit de Nantes. Suite à cette révocation deux cents mille protestants se réfugièrent dans les pays protestants voisins. Montesquieu expose les avantages qu'un Etat peut retirer de la multiplicité des religions, et de l'encouragement à l'activité des groupes les plus marginaux. Les épistoliers Uzbek et Rica multiplient donc les appels à la tolérance, et le philosophe qui se dissimule derrière eux va jusqu'à suggérer la possibilité d'un éloge tacite du protestantisme.

En condamnant «le fanatisme musulman», qui selon lui, ne sait s'imposer que par la fable et la superstition, il dénonce l'intolérance de toute religion, quelle qu'elle soit. Les prêtres catholiques donnent eux-mêmes une image indigne, pervertis par l'oisiveté et les contraintes du célibat. La comparaison en général entre la cour de Louis XIV et son despotisme, et la Sublime Porte en Turquie est un thème fréquent de la polémique anti-française dans les années qui ont suivi la révocation de l'Edit de Nantes.

²²⁰ *Ibid.*, Lettre LXXXV RICA A ***, p.164.

Bien qu'elles aient été écrites sous la Régence qui est bien connue pour sa tolérance relative, ces «fausses correspondances» ont été publiées hors de la France, à Amsterdam, de manière anonyme pour dégager la responsabilité des propos tenus même s'ils sont attribués à un «regard étranger». La visée principale des *Lettres persanes* n'était pas précisément de promouvoir une attitude de tolérance. Le mot «tolérance» est rarement employé dans l'ensemble des *Lettres*. La critique s'organise plutôt autour du despotisme d'un vieux monarque qui fonde son pouvoir sur un «droit divin». Pour Montesquieu la tolérance est susceptible d'amorcer une mise en cause de cet absolutisme. L'œuvre, depuis sa première publication, n'a pas cessé d'être éditée. Cinquante ans après sa publication, Diderot y voit un exemple de la vanité de la censure. Il affirme en effet dans ses *Mémoires sur la liberté de presse* : «*Quel livre plus contraire aux bonnes mœurs, à la religion, aux idées reçues [...] en un mot à tous les préjugés vulgaires que les Lettres persanes [...] cependant il y a cent éditions des Lettres Persanes.*»²²¹ Ce phénomène est révélateur d'un véritable besoin social de la critique. Et le roman philosophique démontre ici qu'il est en mesure de répondre à ce besoin.

L'Esprit des lois et l'utilité de la religion

Dans cette œuvre qui constitue une véritable somme, Montesquieu défend toujours la tolérance en rappelant que toute religion doit répondre d'abord aux besoins et à l'intérêt fondamental des hommes en société. Cependant, il développe cet argument en fixant certaines limites à la tolérance. Au livre XXV, (*Inconvénient du transport d'une Religion d'un pays à un autre*) de la cinquième partie de *l'Esprit des lois*,²²² Montesquieu développe les raisons pour lesquelles la tolérance est préférable face à la diversité religieuse. Dans le chapitre IX, *De la tolérance en fait de religion*, Montesquieu affirme : «*Nous sommes ici politiques et non théologiens; et pour les théologiens mêmes, il y a bien de la différence entre tolérer une religion et l'approuver. Lorsque les lois d'un Etat ont cru devoir souffrir plusieurs religions, il faut qu'elles les obligent aussi à se tolérer entre elles, c'est un principe, que toute religion qui est réprimée, devient elle-même réprimante : car si tôt que, par quelque hasard, elle peut sortir de l'oppression, elle attaque la religion qui l'a réprimée, non pas comme une religion mais comme une tyrannie.*»²²³

²²¹ Diderot Denis. *Lettre historique et politique adressée à un magistrat sur le commerce de la librairie ou Mémoire sur la liberté de presse*, Œuvres complètes, volume III (politique), édition établie par Laurent Versini, Paris, Robert Laffont, 1995, p.107.

²²² Qui est intitulé: Les lois Dans le rapport qu'elles ont avec l'établissement de la religion de chaque pays et sa police extérieure.

²²³ Montesquieu. *De l'Esprit des lois*, Œuvres complètes, volume II, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1951, p.774.

L'auteur semble très prudent dans son interprétation directe de la tolérance. Il met l'accent sur le mot «politique» avant d'aborder sa proposition d'une reconnaissance de la multiplicité des religions. Il rappelle par là même allusivement l'héritage des politiques qui, au XVI^e siècle a réussi à faire accepter l'Edit de Nantes : il s'agit aussi de signifier clairement l'indépendance respective, de la religion et de la politique, qui doivent cependant répondre à une finalité terrestre commune. Pour Montesquieu, la tolérance ne comprend pas seulement la relation entre l'Etat et les religions établies, elle concerne aussi la relation entre les groupes pratiquant ces religions. Il remarque qu'«*il est donc utile que les lois exigent de ces diverses religions, non seulement qu'elles ne troublent pas l'Etat, mais aussi qu'elles ne se troublent pas entre elles. Un citoyen ne satisfait point aux lois, en se contentant de ne pas agiter le corps de l'Etat; il faut encore qu'il ne trouble pas quelque citoyen que ce soit.*»²²⁴

Dans le chapitre consacré à l'Inquisition, XIII, Montesquieu avance, par la multiplicité et la réciprocité des positions, les diverses raisons pour lesquelles la tolérance est une politique préférable et pour lesquelles l'intolérance est inefficace face à la diversité religieuse. L'auteur de la «*Très humble remontrance aux inquisiteurs d'Espagne et du Portugal*» est un Juif qui souffre de l'Inquisition espagnole. La première raison, selon le Juif, est que la tolérance est plus proche des valeurs fondamentales de l'humanité et de la justice. Le Juif s'adresse en ces termes aux inquisiteurs : «*si vous ne voulez pas être chrétiens, soyez au moins des hommes : traitez – nous comme vous feriez, si, n'ayant que ces faibles lueurs de justice que la nature nous donne, vous n'aviez point une religion pour vous conduire, et une révélation pour vous éclairer.*»²²⁵ Une autre justification de la tolérance nous est fournie par l'empereur du Japon. La répression par les Japonais des chrétiens se nourrit de l'intolérance des chrétiens eux-mêmes. «*Vous vous plaignez, dit l'empereur, de ce que l'empereur du Japon fait brûler à petit feu tous les chrétiens qui sont dans ses Etats; mais [...] Nous vous traitons, vous qui ne croyez pas comme nous, comme vous traitez vous-mêmes ceux qui ne croient pas comme vous : vous ne pouvez vous plaindre que de votre faiblesse, qui vous empêche de nous exterminer.*»²²⁶

L'argument en faveur de la tolérance et contre la conversion par la force, a été déjà développé par Bayle dans son *Commentaire philosophique*. La conversion religieuse doit exclure la contrainte physique, et les rapports entre les différentes religions doivent être réglés par un principe de réciprocité qui relève du droit naturel.

²²⁴ *Ibid.*, p.776.

²²⁵ *Ibid.*, p.746.

²²⁶ *Ibid.*, p.747.

C'est le fameux «ne fait pas à l'autre ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît» que Voltaire attribue à Confucius.

Montesquieu fait remarquer aussi que la tolérance est plus en accord avec l'esprit de son temps, qui reconnaît les droits de l'humanité. «*Vous vivez dans un siècle où la lumière est plus vive qu'elle n'a jamais été, où la philosophie a éclairé les esprits, où la morale de votre Évangile a été plus connue, où les droits respectifs des hommes les uns sur les autres, l'empire qu'une conscience a sur une autre conscience, sont mieux établis.*»²²⁷ La solution réside donc, selon Montesquieu, dans la capacité de rejeter les anciens préjugés, de prendre garde et de corriger les passions éloignant souvent l'homme des exigences de sa conscience.

Les limites de Montesquieu

Cependant dans le même livre, (chapitre X, *Continuation Du Même Sujet*), Montesquieu assigne bien des limites à la tolérance promue par l'Etat. Il remarque que ce dernier, s'il est capable de réguler la diffusion des religions, ne devrait pas autoriser l'introduction d'aucune religion nouvelle, car ceux qui cherchent à convertir les autres ont plus tendance à être intolérants eux-mêmes. «*Quand on est maître de recevoir dans un État une nouvelle religion, ou de ne pas recevoir, il ne faut pas l'y établir ; quand elle y est établie, il faut la tolérer.*»²²⁸ Cette maxime de tolérance n'inclut donc pas intégralement la liberté religieuse. Cette dernière implique bien sûr la tolérance, mais la relation n'est pas réciproque. Le problème se trouve aussi dans l'adjectif «établie». Il pose le problème de la situation en France. Qui donne le privilège de l'établissement d'une religion? Qui autorise sa tolérance? Comment peut-on considérer la situation des protestants en France lors de la révocation de l'Edit de Nantes? A l'époque, on a justifié la révocation par l'affirmation qu'il n'y avait plus de protestants. Le mot «maître» dans cette séquence invite à poser ce type de question. La question de la tolérance est donc abordée de façon contextuelle. Elle dépend de deux règles liées aux circonstances politiques (la nature de l'Etat et la nature de la religion établie). La notion de tolérance est loin de relever du droit individuel et elle est en tout cas très éloignée de l'affirmation ultérieure de la *Déclaration des droits de l'homme* : «*Le droit de manifester sa pensée et ses opinions, soit par la voie de presse, soit par toute autre manière, le droit de s'assembler paisiblement, les libres exercices des cultes ne peuvent pas être interdits.*»²²⁹ Cette conception de la limite dans le domaine religieux semble donc plutôt proche de celle de Rousseau, par contre elle est très éloignée de la conception plus absolue de Voltaire.

²²⁷ *Ibid.*, p.747.

²²⁸ *Ibid.*, p.727.

²²⁹ *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, présentée par Jean Morange, Paris, Presses universitaires de France, 1988, article VII.

Montesquieu propose une deuxième limite à la tolérance. Il souhaite, dans le livre XXIV,²³⁰ une intervention de l'Etat en matière religieuse, quand les religions en arrivent à négliger ou ignorer les responsabilités sociales fondamentales, comme les nécessités vitales de la protection de la liberté.

Ainsi, Montesquieu remarque que la pratique de la religion compte plus que la doctrine elle-même, car la religion peut être corrompue par les chefs religieux, ce qui mène à de «*terribles conséquences*» : «*Les dogmes les plus vrais et les plus saints peuvent avoir de très mauvaises conséquences, lorsqu'on ne les lie pas avec les principes de la société; et, au contraire, les dogmes les plus faux peuvent en avoir d'admirables, lorsqu'on sait qu'ils se rapportent aux mêmes principes.*»²³¹

Montesquieu donne l'exemple de la religion de Confucius qui a tiré de ses «mauvais» principes d'admirables résultats. Cet exemple de Confucius sera repris maintes fois, mais très différemment dans l'œuvre de Voltaire. Montesquieu tout de même reste très clair par rapport à l'intervention de l'Etat dans la régularisation des pratiques religieuses des religions déjà établies. Il fixe des limites à ce que l'Etat peut faire. Il ne permet jamais de sanctions civiles pour ce qui est considéré par les uns ou les autres comme une hérésie.

L'impact du climat

Les thèses de Montesquieu sur le climat ne sont pas nouvelles. Aristote avait déjà examiné les différences climatiques pour comprendre les qualités propres des peuples à se gouverner. Montesquieu en fait un système, qui constitue une part importante de sa problématique politique et législative. Le livre XIV, *Des Lois dans le rapport qu'elles ont avec la Nature*, cherche à démontrer la validité de ces thèses. Montesquieu veut confirmer que «*dans les pays froids on aura peu de sensibilité pour les plaisirs ; elle sera plus grande dans les pays tempérés.*»²³² La mise en lumière des déterminations des législations existantes conduit à encourager les passions humaines, et les données climatiques qui les déterminent. Montesquieu développe une extension qui vise à fonder une sociologie politique : «*S'il est vrai que le caractère de l'esprit et les passions du cœur soient extrêmement différents sous divers climats, les lois doivent être relatives à la différence de ces passions et différente de ces caractères.*»²³³ Mais Montesquieu va encore plus loin en affirmant dans le livre XIX, «*Quels sont les*

²³⁰ Le livre XXIV est intitulé : Des lois dans le rapport qu'elles ont avec la Religion établie dans chaque pays, considérée dans ses pratiques et en elle-même.

²³¹ Montesquieu. *De l'Esprit des lois*, p.720.

²³² *Ibid.*, p.476.

²³³ *Ibid.*, p.478.

moyens naturels de changer les mœurs » : « *L'empire du climat est le premier de tous les empires.* »²³⁴ Il note de plus de manière récurrente, l'influence du sol, de l'air, et de la nourriture sur les mœurs des peuples. L'idée de ce déterminisme de la nature sur les esprits a suscité les objections virulentes des milieux religieux. Ceux-ci reprochent au philosophe d'admettre une soumission absolue et aveugle de l'homme à son environnement, et de considérer cet homme comme une machine sans âme.

Cette réflexion qui a contribué au scepticisme religieux n'a pas nécessairement aidé à la propagation de l'attitude de la tolérance. Si la religion et les rites relèvent du climat et de la nature, il ne peut être envisagé de transposer une religion d'un pays à un autre. Montesquieu est conscient de cette implication et c'est pour cette raison qu'il insiste sur les limites qu'il impose à la tolérance dans le livre XXIV. Pour expliquer la différence entre l'attitude protestante et l'attitude catholique, il souligne la différence climatique entre le nord et le midi de l'Europe.

Montesquieu paraît, dans cette conception de la tolérance, bien prudent. Cette prudence apparaît également dans la préface de son ouvrage où il développe une sorte de déférence flatteuse à l'égard de la royauté : « *Comme Platon remerciait le ciel de ce qu'il était né du temps de Socrate ; et moi, je lui rends grâce de ce qu'il m'a fait naître dans le gouvernement où je vis et de ce qu'il a voulu que j'obéisse à ceux qu'il m'a fait aimer.* »²³⁵ Et Montesquieu conclut cette préface par une déclaration prudente : « *Je ne trouvais la vérité que pour la perdre.* » Vingt-sept ans séparent la publication de *l'Esprit des lois* de celle des *Lettres persanes*. Montesquieu, semble ainsi, montrer beaucoup plus de prudence sous le règne de Louis XV que sous la Régence.

La défense

On ne peut pas conclure sur la conception que se fait Montesquieu de la tolérance sans évoquer la brève suite de *l'Esprit des lois*.

Comme le titre, *Défense de l'Esprit des lois* l'indique, cet ouvrage, paru en 1750, est une réponse aux critiques et attaques dont *l'Esprit des lois* a été l'objet. Les accusations qui lui étaient adressées étaient en fait surtout d'ordre religieux. La manière dont Montesquieu insiste sur l'utilité de la religion, les liens qu'il évoque entre les phénomènes géographiques et sociologiques et la religion, sa volonté explicite de soumettre la religion à la loi devaient susciter l'inquiétude et les soupçons des ecclésiastiques, qui ne pouvaient accepter de considérer que leur religion importait

²³⁴ *Ibid.*, p.546.

²³⁵ *Ibid.*, p.229.

plus comme instance de régulation sociale et politique, que comme objet de conviction personnelle. Montesquieu a été parfois même accusé d'impiété et de spinozisme.

Dans sa *Défense* l'auteur se proclame bon catholique. Dans trois chapitres, il ne cesse d'affirmer son attachement au Christianisme. Il cite plusieurs fois des extraits de *l'Esprit des lois* qui, selon lui, témoignent de ce lien très fort. Les deux livres (XXIV et XXV) de *l'Esprit des Lois*, consacrés à la religion comme on l'a vu précédemment, ont précisément suscité des critiques féroces. Montesquieu se trouve en quelque sorte contraint de les évoquer. Sa défense se développe particulièrement dans un sous-chapitre intitulé «Tolérance».

Les objections des critiques portent paradoxalement sur les limites de la tolérance que Montesquieu a mentionnées surtout dans le passage qui évoque «*le principe fondamental des lois politiques en fait de religion*» : «*Quand on est maître dans un Etat de recevoir une nouvelle religion ou de ne la pas recevoir, il ne faut pas l'établir; quand elle y est établie, il faut la tolérer*».²³⁶ Les attaques portent notamment sur ce qui peut apparaître comme une condamnation des missions catholiques en Chine. On objecte à l'auteur qu'il va «*avertir les princes idolâtres de fermer leurs Etats à la religion chrétienne*».²³⁷

Montesquieu souligne tout d'abord dans sa *Défense* le fait qu'il a «*excepté nommément*» dans son œuvre la religion chrétienne. Il rappelle ce qu'il avait écrit dans le *Livre XXIV* : «*La religion chrétienne qui ordonne aux hommes de s'aimer, veut sans doute que chaque peuple ait les meilleures lois civiles, parce qu'elles sont, d'après elles, le plus grand bien que les hommes puissent donner et recevoir*».²³⁸ En deuxième lieu, l'auteur insiste sur le fait qu'il ne faut jamais regarder Jésus-Christ comme un roi qui veut conquérir un Etat voisin, et qu'il faut toujours se demander si «*la manière dont nous nous conduisons dans les affaires humaines est assez pure pour penser à l'employer à la conversion*».²³⁹

Ce débat relève toute la complexité et l'ambiguïté de la notion de la tolérance. Celle-ci peut être en effet instrumentalisée par des intérêts très divers. Les ecclésiastiques catholiques reconnaissent et revendiquent la tolérance à leur bénéfice mais ils la refusent pour les protestants en France. De plus, la mise en pratique de la tolérance est à la merci des autorités politiques et religieuses (le Roi et le Pape).

²³⁶ Montesquieu Charles – Louis de Secondat. *Défense de l'Esprit des lois*, Œuvres complètes, Paris, volume II, Gallimard, 1951, p.1146.

²³⁷ *Ibid*

²³⁸ *Ibid.*, pp.1146- 1147.

²³⁹ *Ibid.*,p.1147.

D'autre part, l'exception sur laquelle Montesquieu insiste, paraît incompatible et même contradictoire avec la nécessité de la réciprocité qu'il a soulignée dans les mêmes livres de *l'Esprit des lois* (XXIV–XXV) en particulier quand il fait parler un Juif sur l'Inquisition en Espagne et au Portugal. A-t-il oublié la phrase qu'il met dans la bouche de l'empereur japonais? : «*Nous vous traitons, vous qui ne croyez pas comme nous, comme vous traitez vous-mêmes ceux qui ne croient pas comme vous...*»²⁴⁰

Montesquieu, sur une position défensive, paraît d'abord soucieux de ne pas être taxé d'irrégion comme l'ont été les nombreux philosophes du XVIII^e siècle. On est bien éloigné des positions de Montesquieu dans ses premiers ouvrages et en particulier dans les *Lettres persanes*. Il est infiniment moins mesuré dans ses critiques de l'autorité de l'Eglise. Il semble montrer un plus grand intérêt pour les interventions de la religion dans le cadre moral de la conduite humaine. Chaque livre ou chapitre est introduit par une proclamation du respect de fidélité au Christianisme.

Le Mémoire sur le silence à imposer sur la constitution

*«On doit donner une grande attention aux disputes des théologiens, mais il faut la cacher autant qu'il est possible : la peine qu'on paraît prendre à les clamer les accreditant toujours, en faisant voir que leur manière de penser est si importante qu'elle décide du repos de l'Etat, et de la sûreté du prince.»*²⁴¹

Montesquieu

(1754)

²⁴⁰ *Ibid.*, chapitre XIII intitulé : « Très humble remontrance aux inquisiteurs d'Espagne et de Portugal », p.746.

²⁴¹ Montesquieu. *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, Œuvres complètes, Paris, Gallimard, volume II, Paris, 1951, chapitre XXII, « Faiblesse de l'Empire d'orient », p.707.

Le thème de la tolérance est également présent dans une des œuvres tardives de Montesquieu, *Mémoire sur le silence à imposer sur la constitution*. Rédigé en 1754, comme une réponse à la crise intérieure de l'Église catholique engendrée par la Bulle *Unigenitus*, son auteur a voulu qu'il constitue une mise au point finale quant à sa conception de la tolérance religieuse. La Bulle, promulguée par le Pape en 1713, a été à l'origine de vifs débats dans l'Église sur le rôle du Pape et l'autorité royale. Les querelles opposaient ceux qu'on appelait les acceptants, qui attribuaient à l'autorité du Pape un pouvoir législatif absolu (les jésuites), et les appelants (les jansénistes), qui refusaient que cette autorité absolue soit attribuée au Pape.

Montesquieu, qui a vécu les moments les plus durs de cette crise pendant la première moitié du XVIII^e siècle, nous a laissé plusieurs annotations, parfois précises, dans une œuvre qui, globalement témoigne de l'attention qu'il portait à ces questions. L'examen de ces annotations peut permettre de mieux comprendre les thèses de Montesquieu sur la tolérance.

Dès les *Lettres persanes*, Montesquieu évoque cette Bulle qu'il appelle constitution. Dans la *Lettre XXIV*, Rica la mentionne ironiquement. Ce qui frappe surtout Rica, c'est le rôle moteur des femmes dans le refus collectif de cette «constitution». C'est une «révolte, qui divise toute la cour, tout le royaume et toutes les familles.»²⁴² Cela s'explique, selon Rica, par l'interdiction qui est explicitement faite aux femmes, dans cette constitution *Unigenitus*, de lire le Nouveau Testament : «Les femmes indignées de l'outrage fait à leur sexe, se soulèvent toutes, contre la constitution ; elles ont mis les hommes de leur côté, qui, dans cette occasion, ne veulent point avoir de privilège.»²⁴³ Comparant ironiquement la constitution avec le Coran des musulmans, Montesquieu fait dire à Uzbek que le Pape / Mufti ne raisonne pas mal puisque les femmes sont «d'une création inférieure» aux hommes et «qu'elles n'entreront point dans le Paradis.»²⁴⁴

Son voyage de trois ans en Europe (1728 -1730), et plus particulièrement en Italie a fourni à Montesquieu une occasion particulière de fréquenter de près les protagonistes de cette querelle. Montesquieu mentionne ces rencontres dans son ouvrage intitulé *Pensées* sans prendre vraiment parti pour ou contre la Bulle, mais ses critiques et son ironie des *Lettres persanes* nous laisse deviner déjà sa position: «Le grand mal de la constitution, c'est que tous les évêques avaient conçu l'espérance de faire fortune, comme tous les seigneurs au Mississippi.»²⁴⁵ Montesquieu revient sur la

²⁴² Montesquieu. *Lettres persanes*, *Op.cit.*, *Lettre XXIV RICA A IBBEN, A SMIRNE*, p.46.

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ *Ibid.*, p.47.

²⁴⁵ Montesquieu. *Mémoire sur la constitution*, *Œuvres complètes*, volume II, Paris, Gallimard, 1951, p.1218.

complexité des intérêts personnels qui se sont mêlés à la querelle théologique dans son *Mémoire sur le silence* : « Ces disputes ont été la source de tant de fortunes, tant de gens se sont accrédités et sans ces disputes ils n'auraient rien été ni dans l'Etat ni dans l'Église. »²⁴⁶

La promulgation de la déclaration royale de 1730 qui a fait de cette bulle une loi à la fois de l'Église et de l'État, a accentué l'attention que Montesquieu portait déjà aux disputes religieuses et l'a conduit à préconiser une séparation des pouvoirs. Dans son *Spicilège*, il évoque d'avantage cette promulgation que la Bulle-même: « C'est toujours à la déclaration de 1730 qu'il faut en revenir. Déclaration qui donne pour un jugement de l'église universelle en matière de doctrine la constitution *Unigenitus*, qui est le principe de tous nos maux, et la véritable source de toutes les justes plaintes que le parlement a eu l'occasion de faire depuis l'arrivée de cette Bulle en France. »²⁴⁷

Montesquieu a dû finalement s'impliquer personnellement dans cette affaire, à la demande du roi. Il a été amené vers juin-juillet 1753 à rédiger un plan de pacification qui puisse ramener la paix, et être approuvé par tous les partis. C'est précisément là que Montesquieu développe sa conception de la tolérance.

Montesquieu suggère d'entrée de jeu son retrait par rapport aux querelles en cours: « L'auteur de ce mémoire ne prend de part aux disputes présentes que parce qu'il en gémit. »²⁴⁸ Il signale aussi dans l'introduction que ce travail est né uniquement de sa volonté de rendre service à « La majesté du Roi ». ²⁴⁹

Montesquieu développe dans ce *Mémoire* une théorie plus élaborée de la tolérance. Il insiste sur le fait qu'il doit exister deux sortes de tolérance dans l'État : la tolérance extérieure et la tolérance intérieure. Et il affirme que la confusion entre ces deux sortes de tolérance est à l'origine « des embarras inexprimables et [...] des labyrinthes dont il est presque impossible aujourd'hui de sortir. »²⁵⁰ Cette distinction entre tolérance extérieure et tolérance intérieure nous rappelle le livre XXV de l'*Esprit des lois*, où il affirme que : « pour les théologiens mêmes, il y a bien de la différence entre tolérer une religion et l'approuver. »²⁵¹ Par « tolérance extérieure », il entend la volonté du pouvoir de permettre une pratique religieuse différente de la pratique

²⁴⁶ *Ibid.*

²⁴⁷ *Ibid.*, p.1220.

²⁴⁸ *Ibid.*, p.1217.

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ *Ibid.*, p.1218.

²⁵¹ Montesquieu. *De l'Esprit des lois*, livre XXV ; *Des lois dans le rapport qu'elles ont avec l'établissement de la religion de chaque pays et sa police extérieure*, *Op.cit.*, p.735.

dominante. Cette permission doit être appliquée aux croyances bien établies et reconnues par l'État, et elle justifie la nécessité de maintenir la paix sociale. En revanche la «tolérance intérieure» est nettement théologique. Elle implique un certain degré d'acceptation des autres et de leur croyance. Montesquieu estimait que cette disposition n'est pas à la portée des partisans de toutes les religions. Il reconnaît que la religion chrétienne n'est pas apte à accepter cette tolérance intérieure: *«Tout le monde sait que la religion catholique n'admet, en aucune sorte, la tolérance intérieure. Elle ne souffre parmi elle aucune secte; car comme par ses principes, elle est la seule dans laquelle le salut se trouve, elle ne peut tolérer aucune secte où l'on pourrait croire que le salut ne se trouverait pas.»*²⁵² Donc, pour lui, il faut cesser de chercher la tolérance à l'intérieur de la foi catholique.

Il est donc nécessaire à l'Etat de mener une politique de tolérance extérieure : *«Quand un prince catholique a la tolérance extérieure, c'est comme s'il disait: je suis établi de Dieu pour maintenir dans mes Etats la paix, pour empêcher les assassinats, les meurtres, les rapines, pour que mes sujets ne s'exterminent pas les uns les autres, pour qu'ils vivent tranquilles, il faut donc que mes lois soient telles dans certaines circonstances, quelles ne s'écartent pas de cet objet. Ma conscience me dit de ne point approuver intérieurement ceux qui ne pensent pas comme moi; mais ma conscience me dit aussi qu'il y a des cas où il est de mon devoir de les tolérer extérieurement.»*²⁵³

L'Église, selon le point de vue que développe ici Montesquieu, peut constituer un contrepoids au pouvoir tout en évitant l'oppression religieuse qui résulte de l'union du pouvoir politique et du pouvoir religieux. Cette théorie de la tolérance extérieure est totalement compatible avec ce que Montesquieu proclamait déjà quant à la séparation des pouvoirs. La politique ne peut se permettre d'être dictée par une théologie car elle répond à des exigences autres que celle de la religion. Ces exigences concernent d'une manière très spécifique la vie du peuple et les particularités du pouvoir. Les mises en application de cette tolérance extérieure n'ont pas abouti, selon Montesquieu, à avoir des dirigeants moins catholiques. Il évoque aussi les persécutions à l'égard des Juifs en Espagne et au Portugal qui n'ont renforcé ni la croyance ni le pouvoir dans ces États. Montesquieu souligne que les protagonistes des querelles tant jansénistes que jésuites se sont séparés de l'Église, en refusant cette tolérance extérieure.

²⁵² Montesquieu. *Mémoire sur la constitution*, Œuvres Complètes, volume II, *Op.cit.*, p.1220.

²⁵³ *Ibid.*

Cette argumentation nous rappelle largement celle des politiques de la fin des guerres de religion. C'est en fait la théorie de la Raison d'État où l'État ne tolère la diversité religieuse que si la paix sociale ou le pouvoir est menacé. Montesquieu ne prétend dans son *Mémoire* qu'adoucir les esprits et éloigner les disputes religieuses de la couronne. Sa théorie ressemble à la distinction connue aussi bien chez les protestants que chez les catholiques, entre «tolérance ecclésiastique» fait de l'Église et «tolérance civile» fait de l'État. Il n'y a donc rien d'extraordinaire ou de révolutionnaire dans les positions de Montesquieu sur la tolérance. Montesquieu a été convoqué pour intervenir devant le roi de France et dans un contexte très précis. Le courage de demander au roi, proclamé très chrétien, d'avoir deux consciences, une extérieure et l'autre intérieure, et de lui demander un silence total sur une bulle émanant du Pape, nous paraît né d'un désir sincère d'établir la tolérance entre toutes les religions existantes.

QUATRIÈME PARTIE

Rousseau et la victimisation de l'intolérance

*« J'entends tout le monde
parler de la tolérance mais je n'ai
connu de vrai tolérant que lui seul. »²⁵⁴
Rousseau juge de Jean –
Jacques*

Rousseau constitue, pour la réflexion sur la tolérance en France au XVIII^e siècle, une figure originale. Bien que, sur cette question, son œuvre philosophique et son tempérament personnel l'aient souvent opposé au rationalisme des Lumières ainsi qu'à quelques-uns de ses représentants, Rousseau a tout de même concouru considérablement à l'essor de l'esprit de tolérance. Il faut noter que cette réflexion sur la tolérance s'est exercée dans plusieurs domaines inexplorés par les autres philosophes : l'homme, la société et surtout l'éducation.

Avant d'aborder les œuvres de Rousseau les plus révélatrices de sa conception de la tolérance, il importe de rappeler l'itinéraire religieux de Rousseau enfant et adolescent. Ce rappel n'a pas été nécessaire pour Voltaire et Montesquieu : cette période de leur vie ne recèle aucun principe explicatif de leur point de vue sur la tolérance. Les motivations de l'engagement de Montesquieu et Voltaire sont liées à leur culture, leur ambition et leur sensibilité, et il en va de même pour Rousseau. Mais, pour ce dernier, s'ajoutent à ces éléments d'autres facteurs qui sont aussi importants.

De tous les écrivains-philosophes des Lumières, aucun ne semble plus motivé à soutenir la cause de la tolérance que Jean-Jacques Rousseau. Il descendait, en effet, lui même d'une famille victime de l'intolérance. Son ancêtre Didier Rousseau trouva asile, pour des raisons religieuses, à Genève au milieu du XVI^e siècle. Il semble donc naturel qu'un écrivain tel que Rousseau, si sensible et si capable de sensibiliser son lecteur, mette son talent au service d'une stratégie visant à consacrer la tolérance religieuse. Malgré ses rapports difficiles avec le clergé protestant, et bien qu'il ne se soit intéressé que marginalement aux cas de protestants opprimés, le citoyen de Genève présente une vigoureuse défense philosophique de la tolérance dans ses écrits majeurs.

²⁵⁴ Rousseau Jean-Jacques. *Rousseau juge de Jean – Jacques*, deuxième dialogue, Œuvres complètes, volume I, Paris, Gallimard, 1959, p.811.

Les *Confessions* et les autres œuvres autobiographiques de Rousseau ne nous fournissent pas d'aide véritable pour savoir si sa famille évoquait ou non la question de la persécution de leurs ancêtres en France. Mais nous pouvons supposer que le simple fait d'être issu d'une famille protestante d'origine française, qui vivait à Genève, impliquait l'enracinement de la question de la tolérance dans l'héritage culturel de la famille.

D'autres facteurs aident à saisir la façon dont Rousseau a interprété la question de la liberté de conscience. Tout d'abord, privé de l'amour maternel dix jours après sa naissance, il a été abandonné par son père dès l'âge de douze ans. Cette absence d'autorité paternelle nous paraît très révélatrice, surtout quand on sait qu'elle était mal vue dans une ville où l'austérité religieuse était tenue pour la première vertu. La ville de Genève incarnait le calvinisme dans son extrême rigueur. « *On y calcule et jamais on n'y rit* » comme dit Voltaire.²⁵⁵ La cité où Rousseau avait passé son enfance était théocratique : la politique et la religion y formaient un tout indissociable. Par là même, la vie de Rousseau a été considérablement marquée par la mentalité puritaine genevoise, par le goût d'une certaine rudesse de mœurs, et par le mépris du luxe.²⁵⁶

La sensibilité de Rousseau, on le sait, avait été marquée par le manque de stabilité familiale, l'austérité de la vie à Genève et une santé fragile. En effet, Rousseau a souffert toute son existence d'une malformation de la vessie et de l'urètre qui lui causaient de terribles crises.²⁵⁷ Cette maladie peut expliquer le tempérament capricieux de Rousseau, et son état fragile lors de ses disputes. Il relate d'ailleurs amèrement sa naissance dans le livre I des *Confessions* : « *Je naquis infirme et malade; je coûtai la vie à ma mère, et ma naissance fut le premier de mes malheurs.* »²⁵⁸

L'interprétation de l'attitude de Rousseau quant à la tolérance peut passer par la mise en lumière d'un fait très significatif pendant son adolescence et qui va marquer toute sa vie : sa conversion au catholicisme au cours d'une adolescence errante. Pourtant, Rousseau ne souffrit pas de contraintes d'ordre religieux, et il ne fut pas obligé à une telle conversion qu'il attribue à de multiples facteurs: « *Attaché par des caresses, séduit par la vanité, leurré par l'espérance, forcé par la nécessité, je me fis catholique, mais je demeurais toujours chrétien...* »²⁵⁹

²⁵⁵ Voltaire. *La guerre civile de Genève ou les amours de Robert Covelle*, poème héroïque écrit en 1768, Kissing publishing, 2009, p.19.

²⁵⁶ Trousson Raymond. *Jean –Jacques Rousseau*, Paris, Hachette, 1993, p.13.

²⁵⁷ *Ibid.*, p.16.

²⁵⁸ Rousseau Jean - Jacques. *Confessions*, Œuvres complètes, volume I, Paris, Gallimard, vol I, 1959, p.1010.

²⁵⁹ *Ibid.*, p.1013.

C'est la vie d'indésirable et de marginal qu'il menait à cet âge, qui a été à l'origine de ce changement de religion. Délaissé par son père, oublié par son oncle, entouré par des camarades grossiers et un patron brutal, il est d'ores et déjà projeté dans le malheur et la solitude.²⁶⁰ Dans les *Confessions*, certaines pages révèlent beaucoup d'éléments sur cette période de sa vie. Il s'interroge avec regret sur ce qu'aurait pu être sa vie avec un entourage plus équilibré. « *Si mon maître était meilleur, si mon père ne m'avait abandonné, si j'avais trouvé une amitié, un appui [...] J'aurais été bon chrétien, bon citoyen, bon père de famille, bon ami, bon ouvrier, bon homme en toute choses.* »²⁶¹ Cette réflexion témoigne de manière très pathétique du regret d'une marginalisation initiale. Cette séquence des *Confessions* manifeste également les remords de Rousseau quant à sa conversion. C'est en partie de cette perturbation et de cette confusion que va naître son attitude quant à la tolérance.

Commencements romantiques

Contrairement à Voltaire et à Montesquieu, la tolérance ne représente pas pour Rousseau une préoccupation constante. Ses principaux centres d'intérêt étaient, au début de sa carrière, d'ordre éthique et musical. Le premier ouvrage qu'il signe de son nom, *Le Verger*, est une poésie qui exprime son attachement aux Charmettes, la propriété de Mme de Warens :

*« Verger cher à mon cœur, séjour de l'innocence,
Honneur des plus beaux jours que le ciel me dispense
Solitude charmante, asile de la paix
Puissé-je, heureux verger, ne vous quitter jamais. »*²⁶²

Ses premières dissertations en prose, rédigées en 1742 et 1743 à Paris, visaient uniquement l'élaboration d'un nouveau système de notations musicales.²⁶³ Son premier engagement dans l'*Encyclopédie*, en 1749, se limite à la rédaction d'articles musicaux. Rousseau n'est véritablement identifié comme philosophe original qu'à partir de son très célèbre *Discours sur les sciences et les arts*, écrit pour participer au concours proposé par l'Académie de Dijon en 1750.

Ce discours révèle par sa profondeur philosophique singulière une farouche critique des valeurs et des comportements de son temps. Le progrès de la

²⁶⁰ Elmaquist Claire, *Rousseau père et Fils*, études romanes de l'université d'Odeuse, vol II, 1996, p.45.

²⁶¹ Rousseau. *Confessions*, Œuvres complètes, vol I, *Op.cit.*, p.1015.

²⁶² Rousseau Jean-Jacques. *Le Verger de Charmette*, <http://gallanar.net/rousseau/verger.htm>, (le 2 juin 2008).

²⁶³ Mély Benoit. *Jean-Jacques Rousseau ; Un intellectuel en rupture*, Paris, 1985, Minerve, p 45.

connaissance et la dégradation des valeurs humaines au cours de l'Histoire n'étaient pas, selon lui, deux phénomènes indépendants, mais deux aspects contradictoires d'un même processus. Ils s'appelaient et se conditionnaient réciproquement. Le vieux problème moral de la valeur du savoir se transforme en problème de sociologie historique : celui de la fonction des savants et des hommes de lettres dans l'histoire. Cette grande remise en question du rôle social et politique des hommes de savoir a suscité des réactions violentes, car elle allait à l'encontre de la vision de Voltaire et de la plupart des philosophes des Lumières, qui considéraient que l'humanité était en marche vers le savoir et le bonheur.

Une autre remise en question des relations de l'homme de savoir et du pouvoir, a été développée par Rousseau dans son *Discours*. Rousseau, prend ses distances à l'égard de l'alliance du prince et du philosophe que Voltaire considérait, dans son *Essai sur les mœurs*, comme l'un des fondements de la propagation de la tolérance religieuse. Ce rêve des encyclopédistes n'était pour Rousseau qu'un marché de dupes et une association de profiteurs.²⁶⁴ Selon lui, derrière la tolérance se dissimulait une forme de despotisme qui permettait au pouvoir de se hisser au-dessus des contradictions. Rousseau prend pour cible, pour appuyer sa thèse, l'un des modèles politiques préférés de Voltaire : la Chine. Il y consacre dans son discours un passage entier dans lequel il détourne ironiquement le mythe chinois que Voltaire donne comme exemple de tolérance : «*Il est en Asie, dit Rousseau, une contrée immense où les lettres honorées conduisent aux premières dignités de l'Etat. Si les sciences épuraient les mœurs, si elles apprenaient aux hommes à verser leur sang pour la Patrie, si elles animaient le courage, les peuples de la Chine devraient être sages, libres et invincibles. Mais s'il n'y a point de vice qui ne les domine, point de crime qui ne leur soit familier; si les Lumières des ministres, ni la prétendue sagesse des lois, ni la multitude des habitants de ce vaste empire n'ont pu le garantir du joug du Tatare ignorant et grossier, de quoi lui ont servi tous ses savants ?*»²⁶⁵

Les propos de Rousseau ne se limitent donc pas à présenter les progrès scientifiques comme une manifestation de la dislocation de sociétés originellement égalitaires. Il dénonce aussi les promoteurs de ce progrès, les Lumières et les savants, comme la cause majeure de la continuation et de la croissance de l'inégalité et du despotisme. Rousseau contredit ainsi un point de vue majoritaire, voir consensuel, au sein des Lumières. Enfin, ce *Discours* a certes rendu par son éloquence et son

²⁶⁴ Voltaire pendant la rédaction de ce *Discours*, en 1750, était à la cour de Frédéric II, et il était généralement considéré comme conseiller d'un monarque réformateur.

²⁶⁵ Rousseau Jean- Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*, Œuvres complètes, Paris, Gallimard, 1959, volume III, p.11.

originalité profonde, son auteur très célèbre, mais beaucoup d'hommes de lettres furent choqués de voir un homme de culture dénigrer la culture.

Dans son deuxième discours, le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, publié en 1759, Rousseau développe, d'une façon plus ferme, sa théorie du droit et sa réflexion sur une histoire conçue avant tout comme une progression de l'inégalité, masquée par l'illusion de l'instauration du droit et de l'Etat

Le deuxième *Discours* ne traite pas de l'idée de la tolérance, mais la condition primitive de l'homme que Rousseau imagine, seul et sans croyance religieuse, par conséquent sans sens de la culpabilité, justifiera ultérieurement dans *Émile* son refus de toute éducation religieuse pour l'enfant. Rousseau préconise cet évitement du catéchisme pour mieux assurer le développement d'une liberté qui s'avérera garante de la tolérance. C'est ainsi que dans sa *Lettre à Beaumont*, en 1763, il rappelle à l'archevêque de Paris sa conception de la bonté originelle de l'homme : « *Le principe fondamental de toute morale, sur lequel j'ai raisonné dans tous mes écrits [...] est que l'homme est un être naturellement bon, aimant la justice et l'ordre ; et qu'il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain.* »²⁶⁶

Lettre à Voltaire

Les premiers éléments directs de la conception que Rousseau se fait de la tolérance religieuse, peuvent être clairement repérés dans sa lettre fameuse adressée à Voltaire au mois d'août 1756 : *Lettre à Voltaire sur la providence*. Cette *Lettre* propose avant tout une lecture critique du poème que Voltaire avait rédigé à propos du tremblement de terre de Lisbonne en 1754, et qui critiquait l'optimisme et la foi en la providence. ²⁶⁷ « *Ne vous y trompez pas, Monsieur, dit-Rousseau, il arrive tout le contraire de ce que vous vous proposez. Cet optimisme, que vous trouvez si cruel, me console pourtant dans les mêmes douleurs que vous me peignez comme insupportables.* »²⁶⁸

Rousseau y affirme, contrairement à Voltaire, sa croyance en un Dieu

²⁶⁶ Rousseau Jean-Jacques. *Lettre à Christophe Beaumont l'archevêque de Paris*, Œuvre complètes, volume IV, Paris, Gallimard, 1969, p.935.

²⁶⁷ Ce poème concerne le tremblement de terre qui ravagea Lisbonne. Voltaire, saisi par une émotion indiscutable, y vit néanmoins l'occasion de réfuter les thèses optimistes qui voient qu'un mal est nécessaire pour voir ultérieurement un bien toujours plus grand. La formule : « *Tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possible* » (*Candide*) représentait aux yeux de Voltaire le danger redoutable du fatalisme.

²⁶⁸ Rousseau Jean-Jacques. *Lettre de J.J. Rousseau à M. De Voltaire le 18 Août 1756*, Œuvres complètes, volume IV, Paris, Gallimard, 1969, p.1060.

bienveillant qui n'est pas un simple spectateur, mais qui s'intéresse à la condition humaine. C'est à partir de l'affirmation de cette bonté de Dieu que Rousseau évoque, dans la conclusion, son attitude sur la tolérance. Cette conception de la tolérance, contrairement à celle de Voltaire, accorde une valeur positive à la providence et à la religion. Rousseau insiste sur la nécessité de lutter contre l'intolérance qu'il considère comme le plus odieux des « *dogmes à proscrire* ». Il souligne, en même temps, la nécessité de bien définir l'intolérance, car « *les fanatiques les plus sanguinaires changent de langage selon la fortune, et ne prêchent que patience et douceur, quand ils ne sont pas les plus forts* ». ²⁶⁹ Rousseau développe ensuite une caractérisation personnelle, large et générale de l'intolérant, définition qui dépasse même l'ordre religieux : « *J'appelle intolérant par principe, tout homme qui s'imagine qu'on ne peut être homme de bien sans croire tout ce qu'il croit, et damne impitoyablement tous ceux qui ne pensent pas comme lui.* » ²⁷⁰

Par cette définition, Rousseau souligne que la tolérance elle-même est une attitude qui peut servir à dissimuler un enjeu politique, surtout si cette demande émane des protestants de France ou des catholiques d'Angleterre. Rousseau invite son destinataire, Voltaire, à imaginer la création « *d'un code moral, ou une espèce de profession de foi civile, qui contient positivement les maximes sociales que chacun serait tenu d'admettre, et négativement les maximes fanatiques qu'on serait tenu de rejeter, non comme impies mais comme séditionnelles* » ²⁷¹. Ce projet de « *Catéchisme de citoyen* », que Rousseau exhorte Voltaire à méditer, va être la tâche de Rousseau lui-même dans les années suivantes. Ce projet trouvera son achèvement avec le *Contrat social* et l'*Emile*.

Plusieurs remarques peuvent être faites quant à la conclusion de la *Lettre à Voltaire*. Tout d'abord, les propos de Rousseau, malgré leur absence d'originalité sur le double visage de la tolérance ²⁷², sont très révélateurs d'une connaissance étendue du sujet traité. Nous remarquons aussi dans cette *Lettre* que Rousseau, en évoquant la complexité de la question de la tolérance, parle aussi de lui-même. Il évoque indirectement sa situation singulière entre deux pays de religions différentes. L'impact de la dimension personnelle dans son interprétation de la tolérance est en fait ici tout proche.

²⁶⁹ *Ibid.*, p.1067.

²⁷⁰ *Ibid.*, p.1068.

²⁷¹ *Ibid.*, p.1073.

²⁷² Bayle dans sa lettre polémique « *Avis important aux réfugiés sur leur prochain retour en France* » avait déjà souligné ce double visage de la tolérance : « *Les mêmes qui réclament le libre exercice de leur religion en France approuvent l'existence des lois du test en Angleterre* », cité par, Yves Zarka, Franck Lessay, John Roger, *Les fondements philosophiques de la tolérance: en France et en Angleterre au XVII^e siècle*, 3 volumes, Paris, Presses universitaires de France, 2002, Volume II, p.341.

La généralité de la définition de « l'intolérant » peut poser question, car le sujet essentiel de la lettre est la providence et la religion. Rousseau, sans attribuer l'adjectif religieux au terme « intolérant », veut-il englober Voltaire et l'accuser d'être lui-même, paradoxalement, une figure de l'intolérance ? Cette attaque des philosophes est révélatrice : « *Les Philosophes, à leur tour, ne me paraissent guère plus raisonnables, quand je les vois s'en prendre au Ciel de ce qu'ils ne sont pas impassibles, crier que tout est perdu, quand ils ont mal aux dents, ou qu'ils sont pauvres, ou qu'on les vole, et charger Dieu, comme dit Sénèque, de la garde de leur valise.* »²⁷³

Enfin, la question de la providence et de la tolérance constitue, dans cette *Lettre*, le premier sujet du malentendu entre les deux grands philosophes des Lumières. Elle sera par la suite le pivot autour duquel se développeront toutes leurs querelles, au point qu'on ne peut pas mettre en relief la conception que Rousseau se fait de la tolérance sans considérer en parallèle les disputes qui en résultent avec Voltaire. Répondant à cette *Lettre* critique et courtoise, Voltaire, dans une lettre réduite à quelques lignes de complaisance, a voulu éviter toute discussion philosophique. Sous le prétexte de sa santé fragile, il n'a pas voulu accorder d'importance à cette *Lettre*. L'épisode de cette correspondance est clos mais l'opposition des deux hommes va se préciser dans le domaine pratique de la tolérance, et à propos de ses rapports avec la question de la liberté d'expression.

Le théâtre et la tolérance

Avant d'analyser l'interprétation que donne Rousseau de la tolérance dans le fameux *Contrat social*, il importe de prendre en compte une autre *Lettre*, aussi révélatrice que celle qui a été adressée à Voltaire. Rousseau y conçoit la pratique de la liberté de conscience telle qu'elle doit s'exercer dans son pays natal, Genève. Cette *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* sera une source de vives polémiques. L'auteur prend cette fois comme cible l'article « Genève » de l'*Encyclopédie*, un texte fortement inspiré par Voltaire, établi près de Genève dès 1755.

Mais pourquoi rédiger un article sur Genève dans l'*Encyclopédie*? Genève, qui était considérée comme une ville sainte par les réformés, et un repaire d'abominations par les catholiques au XVII^e siècle, devint dans la deuxième moitié du XVIII^e un modèle de société et d'Etat pour nombre de philosophes. Ceux-ci y apprécient les règles,

²⁷³ Rousseau Jean-Jacques. *Lettre de J.J. Rousseau à M. De Voltaire le 18 Août 1756*, Œuvres complètes, *Op.cit.*, p.1069.

l'éducation, le travail et même la religion qui se développe, selon eux, en se débarrassant de plus en plus de la foi dans le surnaturel, et en promouvant de plus en plus la tolérance. L'article « Genève » de l'*Encyclopédie* (tome VII) loue vivement ces évolutions de l'ancienne « Rome protestante » et fait d'elle un modèle à imiter.

On lit dans l'article que dans cette république qui a « *tous les avantages et aucun des inconvénients de la démocratie* »²⁷⁴, les lois somptuaires visent seulement le « *faste* », « *qui ne contribue point au bonheur et qui ruine sans être utile* ». L'auteur, d'Alembert, entend implicitement que le théâtre ne relève pas du faste et que les Genevois sur ce point ont méconnu leurs intérêts, en condamnant le théâtre : « *...les représentations théâtrales formeraient le goût des citoyens et leur donneraient une finesse de tact, une délicatesse de sentiment qu'il est très difficile d'acquérir sans ce secours ; la littérature en profiterait, sans que le libertinage fût des progrès, et Genève réunirait à la sagesse de Lacédémone la politesse d'Athènes .* »²⁷⁵ L'article articule très habilement les bonnes mœurs de la ville, sa constitution, son économie, et le théâtre qui permettrait, selon d'Alembert, l'expression naturelle de cette nation « de progrès ».

A la fin de l'article d'Alembert loue vivement la religion « tolérante » de Genève : « *La religion de Genève admet la tolérance ecclésiastique. On n'y persécute personne, on réprovoque le supplice de Servet, on répudie les mystères et le dogme de l'enfer, on parle moins de la nécessité de la révélation que de son utilité, on hait la superstition...un clergé qui pense ainsi doit être tolérant.* »²⁷⁶ L'auteur en profite aussi pour justifier la présence du théâtre dans cette ville. Il souligne qu'il ne manque à la religion protestante de Genève que des tableaux et des statues, du bon goût et une meilleure musique. C'est à partir de ces considérations esthétiques que d'Alembert conclut finalement que les arts peuvent être associés à la religion, comme la comédie l'est à la philosophie. L'une et l'autre sont des représentations esthétiques utiles qui inspirent l'homme.

Rousseau, pour sa part, a pressenti cette tentation dissimulée de Voltaire à l'égard de Genève et réagit, « *indigné de tout ce manège de séduction* », comme il le précise dans ses *Confessions* où il commente cette affaire. Sa *Lettre* est beaucoup plus qu'une lettre. C'est un pamphlet de plus de cent cinquante pages, in 8° , qui se vendait publiquement dans la capitale. Sa tentative de répondre méthodiquement aux points successifs de l'article, ne pouvait toutefois pas empêcher l'expression de son émotion critique.

²⁷⁴ D'Alembert. *L'Encyclopédie des d'Alembert et Diderot, Op.cit.*, article «Genève», *Op.cit.*, (le 5 mai 2008).

²⁷⁵ *Ibid.*

²⁷⁶ *Ibid.*

Tout d'abord Rousseau refuse « l'utopie de ce tableau agréable et séduisant »²⁷⁷ ou ce « babil de philosophie ». Il attaque le théâtre en général et la comédie spécialement, en prenant comme cibles les comédiens dont Voltaire défend toujours la cause. Le théâtre pour lui est la manifestation d'une idéologie perverse, et les comédiens sont des agents d'une politique, dont le but est de détruire les consciences individuelles puis la petite république de Genève elle-même : « *Qu'est ce que la profession du comédien? Un métier par lequel il se donne en présentation pour l'argent, se soumet à l'ignominie et aux affronts qu'on achète le droit de lui faire, et met publiquement sa personne en vente. J'adjure tout homme sincère de dire s'il ne sent pas au fond de son être qu'il y a dans ce trafic de soi-même quelque chose de servile et de bas[....] Quel est donc au fond, l'esprit que le comédien reçoit de son état? Un mélange de bassesse, de fausseté, de ridicule orgueil, et avilissement, qui le rend propre à toutes sortes de personnages, hors le plus noble de tous, celui d'homme qu'il abandonne.* »²⁷⁸

L'emportement de Rousseau ne s'arrête pas là. La controverse dépasse les comédiens. Elle atteint les philosophes eux-mêmes qui les défendent : « *Vous autres philosophes, qui vous prétendez si fort au dessus des préjugés, ne mourez pas tous de honte si, lâchement travestis en rois, il vous fallait aller faire aux yeux du public un rôle différent du vôtre, et exposer vos majestés aux huées de populace.* »²⁷⁹ Ce passage révèle un profond clivage au sein des Lumières. Et le théâtre est sans nul doute un prétexte à une controverse dont les enjeux sont plus profonds.

Mais quels sont les rapports entre le théâtre et la tolérance? Le théâtre en France au XVIII^e siècle, bien qu'il soit essentiellement aristocratique et marqué par le pouvoir absolu et la monarchie, du moins dans ses manifestations les plus prestigieuses : l'opéra et la tragédie, commence à subir lui aussi les répercussions des transformations profondes de la société engendrées par la progression de la bourgeoisie. Avec le développement des Lumières, le théâtre officiel de la cour n'a plus aucune exclusivité. Les théâtres privés notamment se multiplient en étendant de plus en plus leur influence. Cette autonomisation du théâtre a encouragé les encyclopédistes à transformer les thématiques de leurs tragédies et leurs comédies. Ils font de la scène une tribune pour leurs idées philosophiques, et notamment pour leurs thèses sur la relativité de la croyance et la tolérance religieuse.²⁸⁰

²⁷⁷ Rousseau Jean-Jacques. *Lettres à M d'Alembert sur les spectacles*, édition critique par Max Fuchs, Genève, Droz, 1948, p.106.

²⁷⁸ *Ibid.*

²⁷⁹ *Ibid.*

²⁸⁰ Moussinac Léon. *Le Théâtre des origines à nos jours*, Flammarion, Paris, 1966, p.152.

Cette évolution ravive la vieille querelle théologique entre les dévots et les partisans d'un courant libertin qui date du XVII^e siècle. Dès la deuxième moitié du XVIII^e siècle, les spectateurs du théâtre se font de plus en plus nombreux.²⁸¹ La défense du théâtre et des comédiens est d'abord, pour les Lumières, une forme d'anticléricisme et, en deux mots, c'est une arme de la tolérance. Voltaire, depuis 1728, fasciné par la marge de liberté qu'il discerne dans le théâtre shakespearien, marque dans ses *Lettres anglaises* « Lettre à un premier commis, XXIII » qu'il faut « être ennemi de sa patrie pour condamner les spectacles ». Donc, penser détruire cette institution utile était une sottise aux yeux des milieux favorable aux Lumières.²⁸²

Rousseau ne manque pas lui aussi de donner, pour justifier sa position, sa définition propre de la tolérance. Il insiste sur le fait que les motivations de la tolérance proclamées dans le théâtre ne revèlent pas de la religion, mais de la philosophie sceptique. Il ne faut donc pas, selon lui, violer la conscience collective par une sorte de proclamation provocatrice de la tolérance. Rousseau à son tour va esquisser un système de tolérance par une démarche originale, différente de celle des philosophes des Lumières. La tolérance chez lui, comme chez Bayle, n'a qu'un sens ecclésiastique et ne traduit jamais un doute : elle se fonde sur le respect, la charité et la vertu qui sont indissociables de la foi. Le bon fonctionnement de la cité de Genève est lié, selon lui, à l'expression d'une foi mais inspirée par la tolérance. La proclamation d'une tolérance civile n'a pas de sens à Genève. Rousseau introduit donc en fait des contraintes nouvelles, sans commune mesure avec celles de Montesquieu, dans la mise en pratique du principe de tolérance.

Rousseau, par cette position, impose à la liberté d'expression des bornes étroites qui risquent de le faire accuser d'intolérance par les autres écrivains philosophes du XVIII^e siècle. Pourquoi Rousseau confère-t-il une telle spécificité à Genève ? Il demande à d'Alembert de préserver cette ville et sa culture locale de toute domination d'une autre culture et de respecter, en général, les cultures minoritaires, partant du principe que toute société repose sur un ensemble de croyances et de valeurs qui méritent le « consensus », dont Genève offre le modèle. La tolérance pour lui ne consiste pas à vaincre les superstitions et à propager la raison et les Lumières, mais à respecter d'abord les plus hautes valeurs qui animent la société et fondent le respect de chaque minorité. La tolérance, telle que la conçoivent les autres

²⁸¹ « Après la mort de Philippe d'Orléans, les attaques reprennent de plus belle. Mais aucun des deux adversaires ne parvient à réduire définitivement l'autre au silence; le vaincu provisoire n'avoue pas sa défaite, mais se prépare à prendre sa revanche ». Cité par M. Fuchs, *Introduction de Lettre à M. D'Alembert de J.J. Rousseau*, Genève, Droz, 1948, p VII.

²⁸² Fuchs Max. *Introduction de Lettre à M. D'Alembert de J.J. Rousseau*, *Op.cit.*, p VIII.

philosophes, lui paraît aussi une mystification collective utopique et dominatrice. Pour lui, la tolérance est une affaire pratique, dans un contexte social et politique donné, et contrairement à ce que pense Voltaire, cette question ne concerne pas seulement quelques esprits éclairés. Elle est l'affaire de tous. C'est cette pensée qui va constituer la base du chapitre du *Contrat social*, consacré à la tolérance et à ses limites. Elle a suscité profondément la réflexion des philosophes sur les notions de tolérance et de vertu.

Mais pourquoi a-t-il condamné l'introduction du théâtre à Genève? Dans une lettre envoyée à un ami genevois, Rousseau exprime son admiration pour Molière, qu'il critique pourtant dans la *Lettre à d'Alembert*: il affirme que « *ce grand homme* », Molière, a esquissé une poétique théâtrale fondée sur l'intérêt et l'imitation, et il plaide même pour un théâtre qui s'applique à « *des sujet utiles* ». ²⁸³ Dans sa *Lettre à d'Alembert*, il marque au contraire que « *tout dans le théâtre est mauvais et pernicieux* » en choisissant le même « *grand homme* », et en citant une de ses meilleures comédies *Le Misanthrope*. L'objection de Rousseau aurait pu être moins critiquée si son engagement avait été plus objectif, et si cette objection n'était pas intervenue peu après son abjuration du catholicisme et son retour au sein du protestantisme. Le rigorisme moral qui inspire sa lettre paraît bien être celui d'un calviniste.

La première réplique au pamphlet de Rousseau vint de d'Alembert lui-même. Ce dernier répond respectueusement, et sans entrer dans les détails, aux propos de Rousseau. La fin de la *Lettre de M. d'Alembert à M. Jean-Jacques Rousseau* est marquée par un reproche clair et par l'accusation implicite d'une trahison de la mission des Lumières : « *Je n'en serais pourtant point étonné, quand je vois l'accueil extraordinaire que les dévots ont fait à votre ouvrage. La rigueur de la morale que vous prêchez les a rendus indulgents sur la tolérance que vous professez avec courage et sans détour. Est-ce à eux qu'il faut en faire honneur, ou à vous, ou peut-être aux progrès inattendus de la philosophie dans les esprits-mêmes qui en paraissent les moins susceptibles?* » ²⁸⁴

De la part des autres écrivains-philosophes des Lumières, l'ouvrage de Rousseau a reçu le reproche d'intolérance. Le livre est condamné comme paradoxal et son auteur est traité de malade et de fou. ²⁸⁵ Mais chez les dévots, la *Lettre* reçoit une large approbation. Les milieux ecclésiastiques protestants saluent l'ouvrage. On

²⁸³ Trousson Raymond. Jean- Jacques Rousseau, Paris, Tallandier, 2003, p.295.

²⁸⁴ D'Allembert Jean le Rond. *Lettre de M. d'Alembert à M. Rousseau, citoyen de Genève*, <http://gallanor.net> : rousseau/lettre dalembert.html, (le 12 Juillet, 2008).

²⁸⁵ Trousson Raymond. *J.J Rousseau, Op.cit.*, p.382

propose même de mettre les talents de Rousseau, en matière de polémique, au service de la minorité calviniste.²⁸⁶ Tandis que les catholiques dans le *Journal de Trévoux*, d'avril 1757, félicitent Rousseau non comme un catholique mais comme un moraliste laïque qui a su introduire une brèche dans le champ philosophique.²⁸⁷

Mais si les querelles en France étaient d'ordre religieux, à Genève, elles prenaient une autre dimension, tout à fait politique. Dans cette ville tellement proche des frontières françaises et dont la plupart des habitants étaient d'origine française, l'aristocratie, ouverte à l'influence française, regimbait contre l'austérité de Rousseau. Le parti populaire, traditionaliste et méfiant à l'égard de l'extérieur, investit cet ouvrage dans les luttes politiques qu'il menait. La question apparemment dépasse le théâtre et les querelles sur les genres et les limites de la tolérance. On souligne un impact purement politique. Moultoy²⁸⁸ dans sa lettre de félicitations à Rousseau constate : « *Votre livre est ici le signal de ralliement de tous les bons citoyens, et l'opprobre et l'effroi des méchants [...] Si Genève peut conserver ses anciennes mœurs ou les reprendre, c'est à vous qu'elle le devra [...] les riches, depuis longtemps corrompus, ont commencé à corrompre les pauvres en les avilissant. Les vertus ne sont que dans la classe des hommes médiocres, parce que ce n'est que là que peuvent être les vertus des républicains.* »²⁸⁹

Un contrat de religion nationale

« Je veux chercher si, dans l'ordre civil, il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et sûre, en prenant les hommes tels qu'ils sont, et

²⁸⁶ Berthaume Pierre. « Jean-Jacques Rousseau et la société du XVIII^e Siècle », in *Jean-Jacques Rousseau et les réformés de France*, actes du colloque organisé à l'Université McGill en 1978, édités par Jean Terrasse, université d'Ottawa, 1981.p.81.

²⁸⁷ Trousson Raymond. *J.J Rousseau, Op.cit.*, p.382.

²⁸⁸ Paul-Claude Moultoy (1731-1797) était un pasteur genevois qui fut un ami très fidèle de Rousseau.

²⁸⁹ Berthaume Pierre. « Jean-Jacques Rousseau et la société du XVIII^e Siècle », in *Jean-Jacques Rousseau et les réformés de France*, op.cit. p 89.

*les lois telles qu'elles peuvent être. Je tâcherai d'allier toujours, dans cette recherche, ce que le droit permet avec ce que l'intérêt prescrit, afin que la justice et l'utilité ne se trouvent point divisées.»*²⁹⁰

*Du Contrat
social*

La question de la tolérance, qui nous a paru accidentelle dans les premiers ouvrages de Rousseau, commence à être, à partir de 1758 et jusqu'à la fin de sa carrière, au centre de ses projets. Elle est introduite à la fin *Du Contrat social*, dont le chapitre « De la religion civile » fut un des points les plus problématiques et les plus révélateurs. La conception rousseauiste de la « religion civile » en fait une de ces « conventions » qui servent de bases solides à son *Contrat social*.

Les théories du contrat social sont, en général, des pactes librement établis par la communauté des humains dans le but d'établir une société organisée et hiérarchisée. La notion de contrat social n'a pas été inventée par Rousseau. Elle s'est développée depuis l'antiquité. Elle était précocément apparue dans les œuvres des philosophes grecs comme Platon.²⁹¹ Au XVII^e siècle, la notion a continué à préoccuper les grands théoriciens de la philosophie politique : Hugo Grotius, Thomas Hobbes et John Locke en témoignent. Ils ont construit, sur la base de la raison, les cadres politiques et philosophiques de la relation mutuelle et de la promesse réciproque entre l'Etat et les citoyens.

Le point commun de toutes ces philosophies est la « *nécessité de remonter jusqu'à l'état de nature afin d'examiner les fondements de la société* » comme écrit Rousseau dans son *Discours sur l'inégalité*. Pufendorf²⁹² définit cet état dès le XVII^e siècle: « *le principal droit de l'état de nature est une entière indépendance de tout autre que Dieu; à cause de quoi on donne à cet état le nom libre [...] les principales lois de l'état de nature se réduisent à ceci : de ne faire aucun mal à ceux qui ne nous en font point et de laisser chacun dans sa paisible jouissance...* »²⁹³ Voltaire avait évoqué ce principe conduisant à une attitude de tolérance dans son *Traité sur la*

²⁹⁰ Rousseau Jean-Jacques. *Du Contrat social*, livre I, Œuvres complètes, volume III, sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, 1964, Gallimard, Préambule.

²⁹¹ Dans le cadre d'une pensée de la fondation d'une cité idéale.

²⁹² Samuel Von Pufendorf, Berlin, 1632, était un juriste et historien allemand.

²⁹³ Cité par Derathe Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, SEC édition, librairie philosophique, 1995, p.473.

tolérance. L'état de nature est donc celui dans lequel se trouvent les hommes avant l'institution du gouvernement civil, c'est-à-dire, lorsqu'ils ne sont pas encore soumis à une autorité politique. Cette hypothèse purement théorique s'oppose largement aux thèses des penseurs catholiques qui soutiennent, comme Bossuet, que l'homme n'a jamais été indépendant. « *Les hommes, dit Bossuet, naissent tous sujets : et l'empire paternel qui les accoutume à obéir les accoutume en même temps à n'avoir qu'un chef.* »²⁹⁴

Mais les théoriciens du contrat social soutiennent que remonter à l'état de nature n'impose jamais une exigence d'y retourner. Ils envisagent par contre d'adapter la liberté individuelle issue de l'état de nature, pour que cet état ne soit pas un état de guerre et de désordre. Il faut donc rompre avec cet état primitif, et assurer la sécurité en restreignant les droits de chacun, à partir des conventions et des règles.

Voilà le point de départ de tous ceux qui ont écrit sur la question du contrat social. Mais le projet n'implique pas une communauté de points de vue, lorsqu'il s'agit de préciser quelles sont les personnes qui prennent ces engagements mutuels pour fonder la société, quelles sont les conventions de base et quelles sont leurs finalités ; là, les philosophes politiques du contrat social se divisent aussi. Rousseau, quant à lui, qui semble bien connaître les œuvres de ses prédécesseurs, Hobbes et Locke, élabore également son propre contrat social. Il aborde les problèmes de la pratique de la démocratie (tribune, élection,...) pour investir le peuple dans sa propre souveraineté.

Sous l'espèce d'une religion « *purement civile* », qui devrait être professée par l'Etat, Rousseau affirme sa volonté de combattre l'intolérance et de « *préserver les sentiments de sociabilité* ». Cette proposition tout à fait innovante et originale de Rousseau, n'a pu susciter que des condamnations diverses mais convergentes : celles des soutiens traditionnels et très catholiques de l'absolutisme, et celles des philosophes des Lumières. Le lecteur se trouve confronté au lexique politique nouveau de Rousseau, qui correspond à des structures conceptuelles nouvelles. Quelle est le sens et la place de la tolérance dans cette configuration conceptuelle inédite?

Rousseau commence le chapitre concerné par un constat de base sur l'état primitif de la relation entre le pouvoir et la religion, en mettant l'accent sur l'origine de l'intolérance : « *Les hommes n'eurent point d'abord d'autres Rois que les Dieux, ni d'autre gouvernement que le théocratique [...] Dieu à la tête de chaque société politique, il s'ensuivit qu'il y eut autant de Dieux que de peuples. Deux peuples étrangers l'un à l'autre, et presque toujours ennemis, ne purent longtemps reconnaître*

²⁹⁴ *Ibid.*, p 478.

un même maître : deux armées se livrant bataille ne sauraient obéir au même chef. Ainsi des divisions nationales résulta le polythéisme, et delà l'intolérance théologique et civile qui naturellement est la même, comme il sera dit ci-après.»²⁹⁵ L'auteur, développe une série d'exemples tirés de l'histoire et illustrant la liaison entre le pouvoir et la religion.

Rousseau critique d'abord le Christianisme. Selon lui l'arrivée du Christianisme au pouvoir est une grave erreur historique. Il partage cette idée avec Voltaire et Montesquieu. Selon lui, les « humbles chrétiens » à leur arrivée au pouvoir ont « *changé de langage, et bientôt on a vu ce prétendu royaume de l'autre monde devenir sous un chef visible le plus violent despotisme dans celui-ci* ». ²⁹⁶ Il souligne que le christianisme, religion essentiellement spirituelle, convient mal à l'intégrité et à la stabilité d'un État car il sépare le système théologique du système politique et donne « *aux hommes deux législations, deux chefs, deux partis, les soumet à des devoirs contradictoires et les empêche de pouvoir être à la fois dévots et citoyens.*»²⁹⁷ C'est une religion qui « *loin d'attacher les cœurs des citoyens à l'État [...] les en détache comme de toutes les choses de la terre.*»²⁹⁸

Mais à l'encontre de Voltaire et de Montesquieu, cet héritage de l'intolérance chrétienne et de son incompatibilité avec les intérêts d'un État, n'est l'objet que de brèves séquences. Rousseau ne s'étend pas sur la tolérance relative pratiquée dans le monde gréco-romain. Il ne l'évoque que comme un prélude d'une vision plus globale de l'histoire où il distingue trois sortes de religions dans le monde : la religion de l'homme, la religion du citoyen et la religion des Lamas²⁹⁹. Il juge ensuite que : « *A considérer politiquement ces trois sortes de religions elles ont toutes leur défauts* ». La seconde lui paraît plus avantageuse car « *elle réunit le culte divin et l'amour des lois* », mais elle a aussi ses défauts car elle peut devenir exclusive et tyrannique : « *elle rend le peuple sanguinaire et intolérant; en sorte qu'il ne respire que meurtre et massacre, et croit faire une action sainte en tuant quiconque n'admet pas ses Dieux.*»³⁰⁰ Par contre, la religion de l'homme est selon Rousseau la plus pure et la plus sublime, mais elle présente l'inconvénient de n'avoir nulle relation particulière avec le corps politique. « *Bien plus loin d'attacher les cœurs des Citoyens à l'État, elle les en détache comme de toutes les choses de la terre.*»³⁰¹ Il affirme finalement qu'à l'égard de cette religion « *il ne connaît rien de plus contraire à l'esprit social* ».

²⁹⁵ Rousseau Jean-Jacques. *Du Contrat social*, Œuvres complètes, Paris, 1964, Gallimard, volume III, p.460.

²⁹⁶ *Ibid.*, p.462

²⁹⁷ *Ibid.*

²⁹⁸ *Ibid.*

²⁹⁹ Rousseau, contrairement à Voltaire, considère négativement cette religion de la Chine et du Japon.

³⁰⁰ Rousseau Jean-Jacques. *Du Contrat social*, Œuvres complètes, volume III, *Op.cit.*, p.464.

³⁰¹ *Ibid.*

A la recherche d'une religion qui enrichisse l'esprit social et l'amour de la patrie, et ne rende pas en même temps les hommes intolérants ou victimes de dirigeants intolérants, Rousseau propose un pacte social qui sera une des conventions principales de son *Contrat social*. « *Le droit que ce pacte social donne au Souverain sur les sujets ne passe point. [...] les bornes de l'utilité publique.* »³⁰² Ce pacte exige aussi que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer l'État mais que « *les dogmes de cette religion n'intéressent ni l'État ni ses membres qu'autant que ces dogmes se rapportent à la morale, et aux devoirs que celui qui la professe et qui est tenu de la remplir vers autrui.* »³⁰³ Rousseau avance alors la perspective d'une profession de foi civile : « *Il y a une profession de foi purement civile, affirme Rousseau, dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogme de Religion, mais comme sentiment de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon Citoyen ni sujet fidèle.* »³⁰⁴

La tolérance selon Rousseau doit trouver ses fondements et ses limites sur cette profession de foi. La religion civile, telle qu'il l'entend, exige que chaque citoyen ait une religion déclarée parce que la croyance en un Dieu, selon lui, est nécessaire pour garantir le sentiment du devoir et « *d'aimer sincèrement les lois, la justice, la patrie, et d'immoler au besoin sa vie à ses devoirs.* »³⁰⁵ C'est sur cette base qu'est envisagé le bannissement des athées, non comme impies mais comme insociables. L'argument et sa conséquence sont classiques. Locke, dans sa *Lettre sur la tolérance*, l'avait déjà écrit : « *Ceux qui nient l'existence d'un Dieu ne doivent pas être tolérés, parce que les promesses, les contrats, les serments et la bonne foi qui sont les principaux liens de la société civile, ne sauraient engager un athée à tenir sa parole.* »³⁰⁶

La question essentielle, selon Rousseau, pour une bonne citoyenneté, n'est pas de s'interroger sur la croyance véritable qu'il faut suivre, mais d'exiger de chaque citoyen d'adhérer à une religion et entrer comme « *partie constitutive dans la composition du corps politique.* »³⁰⁷

Le passage qui clôt l'ouvrage *Du Contrat social* ne laisse aucune marge d'explication : « *Ceux qui distinguent l'intolérance civile et l'intolérance théologique se trompent, à mon avis. Ces deux intolérances sont inséparables. Il est impossible de*

³⁰² *Ibid.*, p.467.

³⁰³ *Ibid.*, p.468.

³⁰⁴ *Ibid.*

³⁰⁵ Rousseau Jean-Jacques. *Manuscrit de Genève*, Œuvre complètes, Paris, Gallimard, volume III, p.340.

³⁰⁶ Locke. *Lettre sur la tolérance*, *Op.cit.*, p.206.

³⁰⁷ Rousseau Jean-Jacques. *Lettre écrites de la montagne*, Œuvres complètes, volume III, Paris, 1969, Gallimard, p.809.

*vivre en paix avec des gens qu'on croit damnés; les aimer serait haïr Dieu qui les punit; il faut absolument qu'on les ramène ou qu'on les tourmente. Partout où l'intolérance théologique est admise, il est impossible qu'elle n'ait pas quelque effet, et sitôt qu'elle en a, le Souverain n'est plus Souverain, même au temporel: dès lors les Prêtres sont les vrais maîtres; les Rois ne sont plus que leurs officiers.»*³⁰⁸ La théologie s'inscrit donc nécessairement dans les enjeux du pouvoir, et elle a toujours des conséquences sur la vie sociale et politique. Rousseau souligne cette liaison fondamentale. Aucune de ses œuvres ultérieures ne se prive de ce constat. Le « Vicaire savoyard » d'*Émile* en témoigne: «*La distinction entre tolérance civile et tolérance théologique est puérile et vaine. Ces deux intolérances sont inséparables et l'on ne peut admettre l'une sans l'autre. Des anges mêmes ne vivraient pas en paix avec des hommes qu'ils regarderaient comme ennemis de Dieu.»*³⁰⁹

Dans la première version *Du Contrat social*, le « *Manuscrit de Genève* », Rousseau donne un exemple de la nocivité de l'idée de séparation entre la tolérance religieuse et la tolérance civile. Il y consacre la dernière note à la dénonciation du « traitement inouï » infligé aux protestants de France, depuis la révocation de l'édit de Nantes : « *Ces infortunés réduits à la plus horrible situation où jamais peuple se soit vu depuis que le monde existe.»*³¹⁰ Il souligne la violence d'une persécution qui leur interdit à la fois de rester protestants en France et de fuir : «*Il leur est permis, dit Rousseau, d'être ni étrangers ni citoyens, ni hommes. Les droits mêmes de la nature leur sont ôtés, le mariage leur est interdit, et dépouillés à la fois de la patrie, de la famille et des biens, ils sont réduits à l'état de bêtes.»*³¹¹ Cette note fut retirée par Rousseau de la première édition *Du Contrat social*. Il semble avoir craint qu'elle ne fasse obstacle à l'entrée de son ouvrage en France.

Ainsi on peut comprendre le statut religieux, que Rousseau attribue à cet article de son *Contrat social*. Ce statut est présenté au début du chapitre : il s'agit d'un pacte entre le citoyen et l'Etat, d'un article de foi simple et énoncé avec précision. La religion civile de Rousseau n'est donc pas une religion au sens propre, mais elle est aussi sacrée parce qu'on la maintient par une promesse sur l'honneur qui garantit la citoyenneté.

Rousseau justifie en ces termes l'instauration de ce qui ressemble à une religion nationale : « *Maintenant qu'il n'y a plus et qu'il ne peut plus y avoir de religion*

³⁰⁸ Rousseau Jean-Jacques. *Du Contrat social*, Œuvres complètes, volume III, *Op.cit.*, p.468.

³⁰⁹ Rousseau Jean-Jacques. *Émile ou l'éducation*, Œuvres complètes, volume IV, Paris, 1969, Gallimard, p.809.

³¹⁰ Rousseau Jean-Jacques. *Manuscrit de Genève*, *Op.cit.*, p.343.

³¹¹ *Ibid.*

*nationale exclusive, on doit tolérer toutes celles qui tolèrent les autres, autant que leurs dogmes n'ont rien de contraire aux devoirs du citoyen. Mais quiconque ose dire, hors de l'Eglise point de salut, doit être chassé de l'Etat, à moins que l'Etat ne soit l'Eglise, et que le prince ne soit le Pontife.»*³¹²

Les notions de tolérance civile et de tolérance ecclésiastique sont au cœur d'une vive polémique, depuis la *Lettre à Voltaire* en 1756. Dans ce débat, Rousseau occupe une position qui n'est pas très éloignée de celle de Bossuet.³¹³ Cette position entre en contradiction avec la stratégie des Encyclopédistes, qui affirment une distinction radicale de l'ordre religieux et de l'ordre politique, et considèrent que l'État ne doit pas intervenir en matière de foi. Dans le volume VIII de son *Encyclopédie*, rédigée en 1765, Diderot précise qu'« il faut distinguer deux sortes d'intolérance, l'ecclésiastique et la civile » et il ajoute :

« L'intolérance ecclésiastique consiste à regarder comme fausse toute autre religion que celle que l'on professe, et à le démontrer sur les toits, sans être arrêté par aucune terreur, par aucun respect humain, au hasard même de perdre la vie. Il ne s'agira point dans cet article de cet héroïsme qui a fait tant de martyrs dans tous les siècles de l'Eglise.

*L'intolérance civile consiste à rompre tout commerce et à poursuivre, par toutes sortes de moyens violents, ceux qui ont une façon de penser sur Dieu et sur son culte, autre que la nôtre.»*³¹⁴

Toutefois, il ne faut pas réduire la réflexion de Rousseau sur la tolérance dans le *Contrat social* au chapitre sur la religion civile. Il faut certainement envisager le point de vue de Rousseau dans la globalité du contexte du *Contrat social*. Le « code de bonne conduite » est avant tout une conception de la vie en collectivité, une combinaison entre l'unicité d'une société avec la diversité des personnalités et des cultures qu'elle rassemble.

Rousseau, dans cette œuvre et à travers tout le chapitre, vise essentiellement à faire naître un Etat de droit et de justice, reposant sur les droits et les devoirs du

³¹² Rousseau Jean-Jacques. *Du Contrat social*, Œuvres complètes, volume III, *Op.cit.*, p.469.

³¹³ Dans son « VI^e Avertissement aux protestants de France », livre III, Bossuet affirme que « La tolérance civile, c'est-à-dire l'impunité accordée par le magistrat à toutes les sectes, dans l'esprit de ceux qui la soutiennent, est liée nécessairement avec la tolérance ecclésiastique; et il ne faut pas regarder les deux sortes de tolérance comme opposées l'une à l'autre, mais la dernière comme le prétexte dont l'autre se couvre ». Bossuet, *Œuvres complètes de Bossuet*, Paris, 1789, Librairie éditeur, vol. XI, p.354, <http://gallica.bnf.fr> (le 1 Avril 2010).

³¹⁴ Diderot Denis. *L'Encyclopédie*, *Op.cit.*, article « intolérance », (le 8 juin 2008).

citoyen. Pour fonder cet Etat, il est besoin d'un acte unique d'association.³¹⁵ Celui-ci exige un consentement unanime. Une « *aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté* ». Cette aliénation doit donc être sans réserve et valoir également pour tous les citoyens. Ainsi, les individus cessent d'être caractérisés par leurs origines historiques, leurs croyances, leurs pratiques religieuses et leurs appartenances sociales, pour devenir des citoyens égaux. Vivre ensemble, par contre, ne va pas de soi, cela s'apprend et l'Etat doit avoir un rôle primordial pour promouvoir les valeurs de la solidarité. La volonté générale est indivisible et ne peut être fondée que sur la liberté et la dignité des convictions, qui exigent de ne pas contraindre une opinion lorsqu'elle est contraire à la sienne. La notion de tolérance est donc essentielle pour l'Etat du *Contrat social*, comme condition d'une vie harmonieuse fondée sur l'égalité et la justice.

Il est bien clair que la revendication de la tolérance, dans le chapitre consacré à la *Religion civile*, prend tout son sens dans une situation où la tolérance religieuse et la tolérance civile ne sont pas séparées. Rousseau rapporte l'attitude de tolérance à un ensemble de devoirs politiques, instaurés par la volonté générale du peuple, et non par la volonté d'une élite de philosophes ou par la volonté arbitraire. Ce positionnement s'oppose foncièrement aussi bien au refus catholique traditionnel de la tolérance, qu'à la revendication d'une tolérance telle que l'entendaient les autres philosophes, au premier rang desquels se trouvait Voltaire.

La voie médiane

« *C'est un message aux croyants
qu'on peut être incrédule sans être un
coquin.* »³¹⁶

Rousseau

A l'Ermitage chez Mme d'Epinau, Rousseau écrit son premier grand roman : *la Nouvelle Héloïse*. Ce roman qui bouleverse ses lecteurs et implique leur identification à ses personnages, a aussi une véritable dimension philosophique : il aborde toutes les questions philosophiques, sociales et politiques de son temps. Le roman se déroule en Suisse au bord du lac Léman, et le personnage principal, Saint Preux, se réfugie à Paris et y rédige ses lettres : situation qui ressemble par bien des traits à celle du « citoyen

³¹⁵ Rousseau Jean-Jacques. *Du Contrat social, Op.cit.*, p 432.

³¹⁶ Rousseau Jean-Jacques. *Lettre adressée au pasteur Vernes, Correspondance complète*, établie par Ralph Alexander Leigh, volume IX, Genève, Institut Voltaire, 1965-1998, p.27.

de Genève »³¹⁷.

Publié à Amsterdam en 1761, le roman fut écrit entre 1756 et 1758. Cette rédaction coïncide aussi avec celle du *Contrat social* et de l'*Émile*. Elle coïncide également avec le commencement des querelles avec les autres philosophes des Lumières. Il n'est donc pas étrange de constater que ce roman traite de sujets qui sont abordés dans les ouvrages rédigés en parallèle, et qui sont aussi à l'origine des affrontements avec les philosophes. Ainsi le jugement de Saint-Preux sur le théâtre est-il identique à celui de Rousseau dans sa *Lettre à d'Alembert*.³¹⁸ Le problème de l'éducation de l'enfant est abordé également en termes très proches de ceux de l'*Émile*, et la séparation imposée à Saint-Preux et à Julie pour leur inégalité renvoie au *Contrat social*.

Mais l'un des points qui distingue *La Nouvelle Héloïse* des autres œuvres de Rousseau, est sa réflexion sur la question de la tolérance religieuse envers les athées, une interprétation claire surtout quand on sait que le livre a subi des modifications sur plusieurs versions. Des lettres, et notamment celles qui traitent de la religion, ont certes été insérées tardivement dans la sixième et la dernière partie (ce qui change quelque peu l'équilibre de l'œuvre).³¹⁹ Mais la position de Rousseau sur cette question semble avoir peu varié. Comme dans le *Contrat social*, la dernière partie de *la Nouvelle Héloïse* évoque le problème de la religion. L'échange entre Julie et Saint-Preux porte plus précisément sur l'utilité des « extases des mystiques », et examine si ces comportements n'entrent pas en contradiction avec les devoirs de l'homme, en inspirant le dégoût de la vie active par « le charme de la contemplation ».

Les points de vue développés par les deux correspondants sont en fait représentatifs du débat dans la France de l'époque. Saint-Preux prend le parti de ceux qui condamnent intégralement le mysticisme. Il insiste dans ses arguments : « servir Dieu, ce n'est point passer sa vie à genoux dans un oratoire » mais c'est avant tout « remplir sur terre les devoirs qu'il nous impose ».³²⁰ Son évocation de Dieu semble correspondre pleinement au point de vue de Rousseau : « Le Dieu que je sers

³¹⁷ Rousseau signe « le Citoyen de Genève ».

³¹⁸ Dans la lettre XIII de la deuxième partie de *la Nouvelle Héloïse*, Saint-Preux, en réponse à la lettre de Julie, développe une opinion défavorable au théâtre. Il critique les pièces comiques, les acteurs et même les spectateurs qui vont aux spectacles : « Personne ne va au spectacle pour le plaisir du spectacle, mais pour voir l'assemblée, pour en être vu, pour ramasser de quoi fournir au caquet après la pièce et l'on ne songe à ce qu'on voit que pour savoir ce qu'on dira ». Rousseau, Œuvres complètes, volume II, p.254.

³¹⁹ Une thèse de doctorat, rédigée en 1994 et publiée en 1992 sous le titre : *Du livre au lire : la Nouvelle Héloïse*, rédigée par Yanick Seiste, a été consacrée à élucider les modifications que *la Nouvelle Héloïse* a connues depuis sa première rédaction.

³²⁰ Rousseau Jean-Jacques. *La Nouvelle Héloïse*, Œuvres complètes, Paris, 1964, Gallimard, volume II, p.695.

*est un Dieu clément, un père ; ce qui me touche est sa bonté ; elle efface à mes yeux tous ses autres attributs ; elle est le seul que je conçois [...] Il a fait l'homme faible ; puisqu'il est juste, il est clément. Le Dieu vengeur est le Dieu des méchants : Je ne puis le craindre pour moi ni l'implorer contre un autre. O Dieu de paix, Dieu de bonté, c'est toi que j'adore. C'est de toi je le sens, que je suis l'ouvrage, et j'espère te trouver au dernier jugement tel que tu parles à mon cœur durant ma vie. »*³²¹ Cette évocation rappelle directement la Prière de Voltaire à la fin de son *Traité sur la tolérance*, où les attributs de Dieu ne sont que clémence, paix et bonté.

Julie, dotée d'une santé fragile, qui est hantée par le sentiment de culpabilité lié à l'amour qu'elle éprouve hors du mariage, tombe, de plus en plus dans des accès de mysticisme, mais elle se défend de devenir une « dévote » même si elle regrette l'athéisme de son mari. La lettre VIII, de la sixième partie, constitue un véritable débat théologique. Julie (devenue par son mariage Mme de Wolmar), répond à une lettre de son ancien amant, exalte la douceur et la joie de ses états d'oraison, et défend la nécessité de rites religieux dépourvus d'excès : « *En sortant de mon Cabinet ainsi disposée, je me sens plus légère et plus gaie ; toute la peine s'évanouit, tous les embarras disparaissent ; rien de rude, rien d'anguleux ; tout devient facile et coulant, tout prend à mes yeux une face plus riante.* »³²² Elle précise toutefois qu'elle n'aime pas, par exemple qu'on affiche « *cet état par un extérieur affecté, et comme une espèce d'emploi qui dispense de tout autre....je n'aime pas, non plus, ce langage mystique et figuré qui nourrit les cœurs des chimères de l'imagination, et le substitue au véritable amour de Dieu.* »³²³

Plus loin et dans la même lettre, Julie aborde la question de la tolérance envers les athées vertueux. Madame de Wolmar découvre que son mari, ne croit pas en Dieu, tout en manifestant une grande droiture dans la vie : « *...connaissez-vous, se demande Julie, quelqu'un plus plein de sens que M. de Wolmar? Quelqu'un plus sincère, plus droit, plus juste, plus vrai, moins livré à ses passions qui ait plus à gagner à la justice divine et à l'immortalité de l'âme [...] j'ai résolu de ne plus dire à mon mari un seul mot de Religion que quand il s'agira de rendre raison à la mienne. Non que l'idée de la tolérance divine m'ait rendue indifférente sur le besoin qu'il en a ...* »³²⁴

Alors qu'elle est une fervente chrétienne, Julie n'hésite pas à faire un portrait élogieux de son mari athée. Elle n'a pas pu s'empêcher d'admirer ce mari, dont le

³²¹ *Ibid.*, p.695.

³²² *Ibid.*, p.697.

³²³ *Ibid.*, p.697.

³²⁴ Rousseau Jean-Jacques. *La Nouvelle Héloïse*, Œuvres complètes, volume II, Gallimard, Paris, 1964, p.700.

comportement moral ne saurait être motivé ni par la crainte d'un châtement divin, ni par l'attente d'une récompense accordée par Dieu.³²⁵ Son comportement est d'inspiration purement humaine. Ce type d'évocation des athées vertueux avait déjà été développé par Bayle, et il sera la pierre angulaire de la réflexion de Diderot sur la religion et l'éthique.

Mais cet athéisme, souligne Rousseau, n'est pas sans poser de problèmes. Ces problèmes concernent d'abord l'entourage des athées : « *il est impossible que l'intolérance n'endurcisse l'âme. Comment chérir tendrement, se demande Julie, les gens qu'on réprovoque? Quelle charité peut-on conserver parmi des damnés? Les aimer, ce serait haïr Dieu qui les punit. Voulons-nous donc être humains? Jugeons les actions et non pas les hommes; n'empiétons point sur l'horrible fonction des démons...* »³²⁶

Madame de Wolmar, s'inquiète en fait du sort de son mari, et elle pose des questions sur la fragilité et le manque de soutien de ces vertus que son mari pratique : « *Quel sentiment peut le consoler dans ses peines? Quel spectateur anime les bonnes actions?...Quelle paix peut-il attendre de sa vertu?...* »³²⁷ Elle considère donc que l'athéisme, quoiqu'il soit vertueux, ne met pas l'homme à l'abri de la défaillance morale.

La religion de Julie semble en fait représenter un véritable modèle. Il s'agit d'une religion simple, rejetant les mystères et les miracles et s'accordant à la raison. Monsieur de Wolmar qui semble avoir une vision idéale de sa femme, attribue sa simplicité religieuse, dans la lettre XI de la VI^e partie, à l'éducation reçue dans son enfance : « *Elle vante l'avantage d'avoir été élevée dans une religion raisonnable et sainte qui loin d'abrutir l'homme, l'ennoblit et l'élève, qui ne favorisant ni l'impiété ni le fanatisme, permet d'être humain et pieux tout à la fois.* »³²⁸

En tout cas cette conception d'un athéisme vertueux, semble avoir contribué à orienter les esprits vers la relativité de la croyance. Il faut savoir de plus que si Rousseau laisse une marge à l'appréciation de l'athéisme, il ne le fait que dans certaines limites : Monsieur de Wolmar ne présente pas ici un militant antireligieux, au contraire, il fait preuve de tolérance et de compréhension en laissant son épouse accomplir librement ses devoirs religieux.

A la fin de la lettre, il est rappelé que l'athéisme porte aussi en lui un certain

³²⁵ Christian Jacquet. *La pensée religieuse de Jean-Jacques Rousseau*, travaux de la faculté de philosophie et lettres de l'université catholique du Louvain XIII, 1975, p.79.

³²⁶ Rousseau Jean-Jacques. *La Nouvelle Héloïse*, Œuvres complètes, *Op.cit.*, p.697.

³²⁷ *Ibid.*, p.700.

³²⁸ Rousseau Jean-Jacques. *La Nouvelle Héloïse*, Lettre XI, citée par Charles Dedeyan, *Jean-Jacques Rousseau l'éternel retour*, Librairie Nizet, 2002, p.187.

malaise fait de confusion et d'incertitude. Monsieur de Wolmar semble rechercher une certaine sécurité religieuse : « *Je commençais presque d'être inquiet que mes opinions indiscretement soutenues n'eussent enfin trop gagné sur elle. Je n'avais pas adopté les siennes, et pourtant je n'aurais pas voulu qu'elle y eût renoncé.* »³²⁹ Le meilleur modèle de l'athée, selon Rousseau, est celui qui dissimule son athéisme, et même parfois revêt le masque du croyant dans l'intérêt de se conformer au culte officiel et par respect des lois civiles. Tel est le cas de Monsieur de Wolmar, qui va au temple et se conforme aux usages. Cette attitude, qu'on serait tenté de qualifier d'hypocrisie, est justifiée par Wolmar par le respect des lois civiles et le souci de ne pas compromettre l'éducation religieuse de ses enfants. Une conception qui nous rappelle directement la convention de la religion civile dans le *Contrat social*, où Rousseau insiste sur le fait que le citoyen doit choisir une religion pour ne pas ébranler l'ordre social.

Rousseau condamne les excès des dévots et ceux des philosophes, et demande en même temps la réconciliation des adversaires de bonne foi, sous le signe de la tolérance. Sa façon d'apaiser la haine réciproque est de mettre en scène une famille paisible, dont les parents ne partagent pourtant pas la même croyance spirituelle. Rousseau voulait, comme il explique dans ses *Confessions*, « *montrer à chaque parti le mérite et la vertu dans l'autre, digne de l'estime publique et du respect de tout mortel.* »³³⁰

Dans *La Nouvelle Héloïse*, Rousseau développe ses positions philosophiques par le biais de ses personnages, au sein même des situations romanesques. Le genre épistolaire du roman permet une intégration facile du discours direct. En ce qui concerne la tolérance religieuse, il est clair que la cause protestante n'est pas directement débattue ici, si ce n'est obliquement dans la réflexion plus générale sur la liberté de croyance. Le cas de Wolmar, athée vertueux, montre qu'à cette époque, on était sans doute davantage préoccupé par le conflit de plus en plus ouvert entre un christianisme rétrograde et un athéisme militant.³³¹

Rousseau conduit les deux protagonistes à abandonner peu à peu les dogmes qu'ils défendent au début du roman : Julie rejette le calvinisme rigide, tandis que Wolmar paraît sur le point d'accepter un protestantisme atténué, surtout après la mort de son épouse où il parle avec sérénité de ses derniers moments. Quant à Saint-Preux, l'ancien amant de Julie et l'ami de Monsieur Wolmar, il aide le couple à franchir le

³²⁹ *Ibid.*, p.291.

³³⁰ Rousseau Jean-Jacques. *Confessions*, Œuvres complètes, *Op.cit.*, p.436.

³³¹ Berthaume Pierre. « Jean-Jacques Rousseau et la société du XVIII^e Siècle », in *Jean-Jacques Rousseau et les réformés de France*, actes du colloque organisé à l'Université McGill, *Op.cit.*, p.221.

gouffre qui les a séparés. Son positionnement semble représenter l'espoir du romancier que le conflit spirituel se termine dans la réconciliation de la synthèse. Rousseau par cette prise de position à l'égard des athées donne l'impression, comme dans la plupart de ses réflexions sur la tolérance, qu'il est à la recherche d'une voie médiane qui établit à la fois la liberté philosophique et la piété religieuse.³³²

Christian Jacquet, dans son livre *La pensée religieuse de Jean-Jacques Rousseau*, nous fait découvrir que la conversion discrète de Monsieur de Wolmar n'était pas évoquée dans la version originale. L'auteur l'a en fait ajouté dans la deuxième édition, afin de répondre aux nombreuses critiques qui lui avaient été adressées.³³³

Le naturaliste Charles Bonnet a attaqué l'ouvrage notamment sur cette question des athées vertueux. Ses reproches sont nombreux : « *Un peu de bon dissous dans une grande quantité de mauvais. Le style à l'ordinaire lâché et inégal. L'intrigue misérable, les peintures quelquefois lubriques, les maximes souvent dangereuses; et pour tout dire un franc athée qu'on affecte de représenter comme l'être le plus vertueux.* »³³⁴

Voltaire a largement exploité ce concert de critiques contre celui qui l'avait mis en cause, par ses prises de position sur les spectacles et sur la comédie. Dans son *Épître au roi de la Chine*, Voltaire évoque la *Nouvelle Héloïse* de son ennemi : « *Son roman d'Héloïse dans lequel le héros gagne un mal vénérien au bordel et l'héroïne fait un enfant avec le héros avant de se marier à un ivrogne.* »³³⁵ Voltaire évoque notamment ce roman dans *Les Deux Siècles*.

« *Ma Julie, avec moi perdant son pucelage.
Accouche d'un fœtus et n'en est que plus sage.* »³³⁶

Il est toutefois significatif que Voltaire n'ait pas attaqué Rousseau sur la question de l'athéisme de Wolmar. Pour Voltaire cet athéisme posait infiniment moins de problème que le fanatisme.

³³² Masson Pierre Maurice. *La formation religieuse de Rousseau*, Paris, Librairie Hachette, 1916, p.11.

³³³ « *Vous me reprochez de n'avoir pas fait changer de système à Wolmar sur la fin du roman, écrit-Rousseau au pasteur Vernes, mais mon cher Vernes, vous n'avez pas donc lu cette fin; car sa conversion y est indiquée avec une clarté qui ne pouvait souffrir un plus grand développement sans vouloir faire une Capucinade* », Rousseau Jean-Jacques, *Correspondances complètes*, IX, p 8.

³³⁴ Cité par Trousson Raymond. *Jean-Jacques Rousseau, Op.cit.*, p.476.

³³⁵ *Ibid.*, p.474.

³³⁶ *Ibid.*

L' éducation et la tolérance

« *Vivre est le métier que je veux lui apprendre. En sortant de mes mains, il ne sera, j' en conviens, ni magistrat, ni soldat, ni prêtre. Il sera premièrement homme.* »³³⁷

Rousseau, *Confessions*

Parallèlement à *la Nouvelle Héloïse* et au *Contrat social*, Rousseau publie un ouvrage en 1762, qu' il qualifie lui-même, dans ses *Confessions*, de livre somme : « *le dernier, le plus utile, le plus considérable* de tous ses ouvrages. »³³⁸ Dans ce livre, *Emile* ou *de l' Education*, le philosophe envisage le domaine de l' éducation de l' enfant et de l' adolescent. Mais pour Rousseau, auteur du *Contrat social*, il s' agit avant tout d' envisager comment former un individu dont la société juste a besoin. L' *Emile* se présente comme un roman qui met en scène une éducation réussie. Rousseau avait déjà abordé ce sujet dans *la Nouvelle Héloïse* où Julie évoque sa conception de l' éducation de ses enfants : « *... Je résolu d' épargner au mien toute contrainte autant qu' il serait possible de lui laisser tout l' usage de ses petites forces et de ne gêner en lui nul des mouvements de la nature.* »³³⁹

L' *Emile* respecte l' ordre chronologique de la formation de l' éducation de l' enfant. Au XVIII^e siècle, on considère généralement que l' enfant quel que soit son milieu social, doit recevoir une éducation religieuse, suivre des leçons de catéchisme et fréquenter les lieux de culte. Or il n' est rien de tel pour Emile.

Rousseau justifie dans ses *Confessions*, dans le livre VI pour l' essentiel, l' absence de cette éducation religieuse d' Emile par la volonté de lui offrir la possibilité d' examiner la liberté naturelle, qu' observe et règle son précepteur. C' est ce libre jeu de sa liberté, qui doit lui permettre de découvrir les joies de son âge, sans souffrir de ce qui est hors de sa portée comme le monde du divin.³⁴⁰ Le catéchisme qui est inclus dans l' éducation traditionnelle, et qui passe, selon Rousseau, par la crainte ou la frustration, est rejeté parce que, de plus, il risque de conduire l' enfant à cacher ses sentiments, à éprouver des sentiments complexes

³³⁷ Rousseau Jean-Jacques. *Confessions*, Œuvres complètes, volume I, *Op.cit.*, p.933.

³³⁸ *Ibid.*

³³⁹ Rousseau Jean-Jacques. *La Nouvelle Héloïse*, Œuvres complètes, vol II, *Op.cit.*, p.568.

³⁴⁰ Rousseau Jean-Jacques. *Emile*, Œuvres complètes, volume IV, *Op.cit.*, p.201.

d'envie et à se comporter hypocritement dans l'avenir. Dans sa *Lettre à Beaumont*³⁴¹, Rousseau explique que « *les trois livres décrivent une éducation négative qui tend à perfectionner les organes, instruments de nos connaissances, avant de nous donner ces connaissances et qui prépare à la raison par l'exercice des sens.*»³⁴² Ainsi, les trois livres visent d'abord à montrer que l'enfant a sa façon propre de percevoir et de réfléchir. L'adulte n'a pas à imposer à l'enfant ses propres modes de perception et de pensée. L'injonction de Rousseau dans l'*Emile* : « *Laisser mûrir l'enfance dans l'enfant* »³⁴³ est appelé à devenir une des bases de l'éducation contemporaine.

On ne peut donc pas parler d'une évocation directe de la tolérance religieuse dans les trois premiers livres de l'*Emile*, puisque la question de la religion n'est pas abordée. Toutefois, le fait de l'éclipser momentanément et de s'abstenir d'inculquer quelque croyance que ce soit, jusqu'à l'âge de quinze ans, favorise indirectement une attitude de neutralité et d'indifférence, par rapport aux dogmatismes religieux en général, et ne peut que favoriser à terme la tolérance chez le futur Emile.

« *L'éducation positive* »³⁴⁴ donc ne commence qu'avec le livre IV, où Emile atteint l'âge de quinze ans.³⁴⁵ C'est là où interviennent des indications précieuses et lucides sur l'apprentissage de la tolérance religieuse. Ce livre comprend précisément la célèbre *Profession de foi du vicaire savoyard*. Dans cette ample séquence, Rousseau aborde essentiellement la question du rapport de l'homme à Dieu et il l'inscrit dans le processus de la moralisation d'Emile. Rousseau insiste sur le fait que la « profession de la foi » a aussi un but pédagogique : « *J'ai transcrit cet écrit, affirme-t-il, non comme une règle des sentiments qu'on doit suivre en matière de religion, mais comme un exemple de la manière dont on peut raisonner avec son élève, pour ne point s'écarter de la méthode que j'ai tâché d'établir.*»³⁴⁶

³⁴¹ Cette *Lettre de Jean-Jacques Rousseau, à Christophe de Beaumont*, Archevêque de Paris paraît en mars 1763, après la condamnation d'*Emile* par le Parlement de Paris (9 juin 1762) et le mandement que Christophe de Beaumont fait publier contre Rousseau en août 1762.

³⁴² Rousseau Jean-Jacques. *Lettre à Beaumont*, Œuvres complètes, Gallimard, vol IV, p.945.

³⁴³ Rousseau Jean-Jacques. *Emile*, Œuvres complètes, volume IV, *Op.cit.*, p.324.

³⁴⁴ Rousseau définit cette expression dans sa *Lettre à Mgr de Beaumont*: « *J'appelle éducation positive celle qui tend à former l'esprit avant l'âge et à donner à l'enfant la connaissance des devoirs de l'homme* ». Rousseau Jean-Jacques. *Lettre à Mgr de Beaumont*, Œuvres complètes, volume IV, Paris, Gallimard, p.945.

³⁴⁵ C'est « l'âge, dit-Rousseau, où l'esprit s'ouvre à la certitude, où le cœur reçoit sa forme et son caractère et où l'on se détermine pour toute la vie soit en bien soit en mal. » Rousseau, *Lettre à Mgr Beaumont*, Œuvres complètes, volume IV, *Op.cit.*, p.945.

³⁴⁶ Rousseau Jean-Jacques. *Emile*, Œuvres complètes, volume IV, *Op.cit.*, p.635.

Il importe tout d'abord de préciser que bien qu'elle fasse effectivement bloc avec l'ensemble du livre, la *Profession du vicaire savoyard* peut apparaître comme un morceau autonome. On peut constater une situation du même ordre pour le chapitre consacré à la « Religion Civile » du *Contrat social*, et dans les lettres qui concernent l'athéisme vertueux à la fin de *la Nouvelle Héloïse*. Mais, ce qui paraît inhabituel pour une œuvre de Rousseau c'est que l'auteur déclare insérer dans son ouvrage un écrit rapporté où apparaît en outre plusieurs fictions et dialogues.

Rousseau veut sans doute signifier ainsi à son lecteur qu'il y a un certain écart entre le positionnement du « vicaire » et son propre positionnement. Mais le lecteur peut aussi deviner aisément qu'il s'agit de l'histoire propre de l'auteur, en particulier quand il lit l'avant-propos de la *Profession de foi*: «*Du haut de la colline qui domine la plaine du Pô, un jeune homme expatrié et pauvre [...] reçoit l'enseignement d'un prêtre singulier.*»³⁴⁷ Il s'agit donc d'un jeune calviniste, réfugié dans un établissement catholique où on reçoit les orphelins et les errants. Le jeune homme est étonné de la nouvelle doctrine enseignée à Turin par un vicaire savoyard très vertueux. Le vicaire d'Emile est catholique mais très tolérant. «*Que devais-je penser, dit Rousseau, quand je l'entendais quelquefois approuver les dogmes contraires à ceux de l'Eglise romaine et paraître estimer médiocrement toutes ces cérémonies ? Je l'aurais cru protestant déguisé, si je l'avais vu moins fidèle à ces mêmes usages dont il semblait faire assez peu de cas.*»³⁴⁸

On ne trouve pas mieux que Rousseau lui-même, pour caractériser le plan de sa *Profession de foi*. Dans sa célèbre *Lettre à Mgr Beaumont*: «*La Profession du vicaire savoyard, dit Rousseau, est composée de deux parties. La première, qui est la plus grande, la plus importante, la plus remplie des vérités frappantes et neuves, est destinée à combattre le moderne matérialisme, à établir l'existence de Dieu [...]. La seconde, beaucoup plus courte, moins régulière, moins approfondie. L'objet de cette seconde partie est de rendre chacun plus réservé dans sa religion à taxer les autres de mauvaise foi dans la leur, et de montrer que les preuves de chacun ne sont pas tellement démonstratives à tous les yeux qu'il faille traiter en coupables ceux qui n'y voient pas la même clarté que nous...*»³⁴⁹

³⁴⁷ *Ibid.*, p.505.

³⁴⁸ *Ibid.*, p.567.

³⁴⁹ *Ibid.*, pp.996-997.

Effectivement, dans l'esprit de Rousseau, les philosophes sont les matérialistes promoteurs de l'*Encyclopédie* pour lesquels il rédige des articles de musique. Et Rousseau a rompu avec son ancien ami Diderot, et continue ses querelles avec Voltaire. La mention des philosophes dans *Le Vicaire savoyard* est dès lors le plus souvent péjorative. Selon Rousseau, les philosophes sont avant tout en quête de reconnaissance et de distinction : « *Où est le philosophe, s'interroge Rousseau, qui pour sa gloire ne tromperait pas volontairement le genre humain? Où est celui qui dans le secret de son cœur se propose un autre objet que de se distinguer? [...] Chez les croyants il est athée, chez les athées il serait croyant.* »³⁵⁰ Le procès du matérialisme athée est donc l'objectif principal de cette première partie.

Rousseau se penche ensuite sur les motivations de la croyance en Dieu. La tentation de cette croyance est déjà apparue plusieurs fois dans l'œuvre de Rousseau. La *Lettre sur la providence* et les dernières lettres de *La Nouvelle Héloïse* en témoignent. Mais le rapport de l'homme à Dieu se pose tout autrement dans l'*Emile*. Rousseau, suivant une démarche cartésienne, s'interroge d'abord sur la capacité de l'homme à connaître Dieu, et sur les limites des connaissances rationnelles. Ces réflexions ne sont certes pas neuves. Platon, Aristote, et Montaigne plus tard dans ses *Essais*, entre autres, les ont développées avec force et nuances. Rousseau affirme ici d'emblée, la difficulté de connaître Dieu uniquement par la raison, car celle-ci ne semble produire « *qu'incertitude, obscurité, contradictions* ». Il faut, selon Rousseau un autre guide en parallèle, le cœur. Mais Rousseau ne reprend pas comme Pascal l'expression : « *C'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison* »³⁵¹. Il n'établit pas une dichotomie du cœur et de la raison pour justifier ses propos. Il articule la sensation et le jugement dès le début de ses analyses : « *Je ne suis donc pas simplement un être sensitif et passif, mais un être intelligent...* »³⁵² Très soucieux donc de démarquer son discours d'une interprétation purement métaphysique, et dominé par la volonté de réfuter les théories matérialistes de l'existence, Rousseau fonde sa croyance sur des réflexions qui renvoient aussi au mouvement de la matière.

Le point de départ de sa croyance est que la matière seule ne suffit pas à expliquer le monde en mouvement : « *Les premières causes du mouvement ne sont point dans la matière, dit Rousseau, il y a donc une volonté qui meut l'univers et anime la nature. Voilà mon premier dogme, ou mon premier article de foi.* »³⁵³

³⁵⁰ *Ibid.*, p.569.

³⁵¹ Pascal. *Pensées*, Œuvres complètes, Paris, Seuil, 1963, p.424.

³⁵² Rousseau Jean-Jacques. *Emile*, Œuvres complètes, volume IV, Introduction, p.XIV.

³⁵³ *Ibid.*, p.576.

Rousseau en déduit l'existence d'une volonté omnipotente et intelligente sous-jacente : « *Si la matière mue me montre une volonté, la matière mue selon de certaines lois, me montre une intelligence, c'est mon second article de foi. Agir, comparer, choisir, sont des opérations d'un être actif et pensant.* »³⁵⁴ Cette volonté intelligente sous-jacente au mouvement de la matière constitue pour Rousseau une preuve de l'existence d'un Etre suprême : « *... Cet Etre qui veut et qui peut, cet Etre actif par lui-même, cet Etre, enfin, quel qu'il soit, qui meut l'univers et ordonne toutes choses, je l'appelle Dieu.* »³⁵⁵

« Le fils de l'horloger » assimile sa conception à « *un homme qui verrait pour la première fois une montre ouverte et qui ne laisserait pas en admirer l'ouvrage, quoi qu'il ne connût pas l'usage de la machine et qu'il n'eût point vu le cadran.* »³⁵⁶ « *J'admire, dit Rousseau, l'ouvrier dans le détail de son ouvrage, et je suis bien sûr que tous ces rouages ne marchent ainsi de concert que pour une fin commune qu'il m'est impossible d'apercevoir.* »³⁵⁷ Cette image de la montre qui renvoie à l'univers et à son créateur, est de fait commune à ces deux philosophes déistes que sont Voltaire et Diderot.

Les articles de foi se ferment par l'affirmation que « *le principe de toute action est dans la volonté d'un être libre [...] et il y a point de véritable volonté sans liberté. L'homme est donc immatériel, c'est mon troisième article de foi...* »³⁵⁸

Guidé par son cœur et à la lumière de sa raison, Rousseau déduit une série d'attributs de Dieu. Dieu est une volonté intelligente, libre et toute puissante, unique et éternelle, bonne et juste, à l'origine de tout. La notion de tolérance est liée directement à cette conception que Rousseau se fait de Dieu. Avec de tels attributs, le Dieu de Rousseau ne peut qu'avoir une dimension universelle. Ce Dieu doit pouvoir convenir à toutes les religions sans qu'il soit besoin, ni d'intermédiaire ni de culte. Le vicaire invite Emile à dépasser les clivages religieux : « *Jetez les yeux sur toutes les notions du monde, parcourez toutes les histoires. Parmi tant de cultes inhumains et bizarres, parmi cette prodigieuse diversité de mœurs et de caractères, vous trouvez partout les mêmes idées de justice et d'honnêteté, partout les mêmes notions du bien et du mal.* »³⁵⁹

³⁵⁴ *Ibid.*, p.578.

³⁵⁵ *Ibid.*, p.581.

³⁵⁶ *Ibid.*, p.577.

³⁵⁷ *Ibid.*, p.578.

³⁵⁸ *Ibid.*, p.587.

³⁵⁹ *Ibid.*, p.589.

Après avoir souligné le fait que toutes les religions sont bonnes en essence parce qu'elles partagent de fait les mêmes principes, Rousseau place dans la bouche du vicaire, au début de la deuxième partie de la *Profession de la foi*, un dialogue, entre deux personnages dont l'un s'appelle l'Inspiré et l'autre s'appelle le Raisonneur. Les deux personnages que Rousseau met ainsi en scène représentent, comme leurs dénominations le signifient, deux attitudes différentes. Le Raisonneur ne saisit pas ce que veut lui faire comprendre « l'Inspiré » qui parle de « surnaturel » et l'Inspiré reste figé dans une métaphysique sans limites.

« L'Inspiré : *...mes preuves sont sans réplique; elles sont d'ordre surnaturel.*

Le Raisonneur : *Surnaturel ! Que signifie ce mot ? Je ne l'entends pas.* »³⁶⁰

Rousseau met à profit la contradiction entre les deux personnages, pour souligner la stérilité de cette sorte de conversation, et la nocivité de chacune de ces deux attitudes. Le dialogue, finalement, n'aboutit à rien. Le Vicaire reprend la parole pour dégager cette leçon : « *Voyez, mon fils, à quelle absurdité mènent l'orgueil et l'intolérance, quand chacun veut abonder dans son sens et croire avoir raison et exclusivement au reste du genre humain.* »³⁶¹

La deuxième partie de la *Profession* permet de mieux comprendre l'attitude de Rousseau à l'égard des religions révélées. Rousseau prend une liberté inhabituelle, en développant un discours sceptique à l'égard des trois religions monothéistes. Ce scepticisme est sensiblement le même que celui des autres philosophes. L'influence du rationalisme de son siècle paraît ici très claire. Rousseau tend à désacraliser toutes les religions. Il critique ce qu'il appelle « l'extérioration » de la croyance de l'homme en Dieu (les cérémonies, les gestes, la présence de médiateurs), ainsi que tous les appuis extérieurs à la foi (les révélations, les Ecritures, les miracles), qui sont pour Rousseau une façon de s'éloigner de Dieu au lieu de s'en rapprocher.

« *Nous avons trois principales religions en Europe. L'une admet une seule révélation, l'autre en admet deux, l'autre en admet trois. Chacune déteste, maudit les deux autres, les accuse d'aveuglement, d'endurcissement, d'opiniâtreté, de mensonge. Quel homme impartial osera juger entre elles...* »³⁶² Cette séquence de l'*Emile* souligne l'intolérance qui régit les relations des trois religions, et suggère

³⁶⁰ *Ibid.*, p.616.

³⁶¹ *Ibid.*, p.624.

³⁶² *Ibid.*, p.619.

l'impossibilité de choisir l'une plutôt que l'autre. Il est donc là une sorte d'indifférence religieuse de Rousseau. L'étrangeté linguistique des textes sacrés est de plus soulignée : « *Dans les trois révélations, les livres sacrés sont écrits en langues inconnues aux peuples qui les suivent. Les Juifs n'entendent plus l'hébreu, les Chrétiens n'entendent ni l'hébreu ni le Grec, les Turcs ni les Persans n'entendent plus l'Arabe, les Arabes modernes eux-mêmes ne parlent plus la langue de Mahomet.* »³⁶³ Le fait que ces religions sont inconnues dans la plus grande partie du monde constitue une difficulté de plus : « *Les deux tiers du genre humain ne sont ni juifs, ni Mahométans, ni Chrétiens, et combien de millions d'hommes n'ont jamais ouï parler de Moïse, de Jésus et de Mahomet.* »³⁶⁴

Rousseau se plaît toutefois à qualifier son scepticisme d'« *involontaire* ». ³⁶⁵ Ce scepticisme involontaire n'est qu'un scepticisme conscient des limites de la raison et très respectueux devant le grand Etre. Un scepticisme qui aboutit en fait à la conception de la religion naturelle. ³⁶⁶ La logique du « *scepticisme volontaire* » suit les mêmes étapes que le scepticisme philosophique du XVIII^e siècle, mais ne va pas jusqu'à l'irréligion. ³⁶⁷ La réflexion de Rousseau débouche en fait sur la conception de la religion naturelle, simple et accessible à tous, en tout lieu et à toute époque.

En matière de révélation, Rousseau se déclare agnostique : « *Je ne l'admets ni ne la rejette* ». Cette indécision ne paraît pas contradictoire avec ce qu'il vient d'affirmer sur la révélation, mais on discerne, à travers ses formules, une double orientation. La révélation par le Livre résulte d'une méditation incertaine, qui manque de clarté et de raisonnement. Dans le même sens, il rejette l'obligation de la connaître, car ce fait est incompatible avec la justice de Dieu « *et que loin de lever par là les obstacles au salut il les eût multipliés...* »³⁶⁸ La recherche de la divinité ne réside donc pas dans le Livre mais dans « *l'instinct divin* », la conscience. ³⁶⁹ Cependant, ces Ecritures, dont il vient de réfuter l'efficacité au cours des âges, recèlent une sagesse et une douceur qui atteignent le sublime. « *Je vous avoue, , aussi que la majesté des Ecritures m'étonne, la*

³⁶³ *Ibid.*

³⁶⁴ *Ibid.*

³⁶⁵ « *Le scepticisme volontaire ne m'est nullement pénible, dit-Rousseau, parce qu'il ne s'entend pas aux points essentiels à la pratique, et je suis bien décidé sur les principes de tous les devoirs* ». Rousseau, *Emile, Œuvres complètes. Op.cit.*, p.627.

³⁶⁶ Cette religion naturelle ressemble à bien des égards à la religion civile du *Contrat social* : tolérance de culte, soumission aux lois naturelles, insistance sur la moralité, etc.

³⁶⁷ *Ibid.*

³⁶⁸ *Ibid.*, p.625. (Cette phrase contient une précieuse indication sur la tolérance religieuse).

³⁶⁹ L'instinct divin est selon Rousseau : « *Une mortelle et céleste voix, guide assuré d'un ignorant et borné mais intelligent et libre* ». Rousseau, *Emile, Œuvres complètes, volume IV*, p.600.

sainteté de l'Évangile parle à mon cœur». Par comparaison avec les livres des philosophes, des raisonneurs de son temps et même du temps de Platon, les Écritures sont incomparables. Les exigences du cœur limitent aussi le scepticisme volontaire de Rousseau.

Sur cette question de l'Écriture, le paradoxe de Rousseau, apparaît plus clairement.³⁷⁰ La Bible est une de ses grandes préoccupations. Parmi les philosophes des Lumières, Rousseau fut sans doute celui qui s'y référa le plus. De nombreux ouvrages critiques se sont penchés sur le rapport de Rousseau à la Bible.³⁷¹ Rousseau lui-même a souligné l'importance qu'a revêtue pour lui l'Évangile. Il a raconté dans ses *Confessions* comment, sujet aux insomnies, dès sa jeunesse, il avait pris l'habitude de lire la Bible tous les soirs.³⁷² « *Ma lecture ordinaire, dit Rousseau, était la Bible, et je l'ai lue entière au moins cinq ou six fois de suite de cette façon.* »³⁷³ Dans la *Profession de foi*, Rousseau souligne son intérêt extrême pour les actes et le message de Jésus, sans que s'y mêle un grand souci d'érudition ou d'exégèse. Jésus prend le pas sur la Bible, parole de Dieu. Rousseau lui attribue les mêmes qualificatifs qu'à Dieu : douceur, pureté, grâce, sagesse, etc.

En somme on peut conclure que la *Profession du vicaire savoyard* quoiqu'elle manifeste des doutes, établit la religion comme une nécessité imprescriptible à l'individu. Elle suggère également que derrière la dénonciation philosophique des superstitions, se cache souvent une attaque de la foi véritable. Suite à cette observation, Rousseau revient à l'idée d'une religion unique pour chaque Etat : « *Je regarde toutes les religions particulières comme autant d'institutions salutaires qui prescrivent dans chaque pays une manière uniforme d'honorer Dieu par un culte public.* »³⁷⁴ Le vicaire demande donc à son disciple, qui est sur le point de se convertir, de retourner chez lui et de « *cesser de manger le vil pain de l'aumône.* » Reprendre la religion de son père est la meilleure solution selon le vicaire, car « *dans l'incertitude où nous sommes, c'est une inexplicable présomption de professer une autre religion que celle où on est né, et c'est une fausseté de ne pas pratiquer sincèrement celle qu'on professe.* »³⁷⁵

³⁷⁰ Rousseau dit dans le deuxième livre d'*Emile* : « *j'aime mieux être un homme à paradoxe qu'un homme à préjugé* ».

³⁷¹ Voir P.D Jimack, *Rousseau et la beauté de l'Évangile*, French studies, 1965. W. Cuendet. *La philosophie religieuse de J-J.Rousseau*, 1913. Christian Jacquet. *La pensée religieuse de J-J. Rousseau*, Louvain, 1975. Yvon Belaval- Dominique Bourel. *Le siècle des Lumières et la Bible*, Beauchesne, 1986.

³⁷² Belaval Yvon et Bourel Dominique. *Le siècle des Lumières et la Bible*, Beauchesne, 1986, p.213.

³⁷³ Rousseau Jean-Jacques. *Les Confessions*, Œuvres complètes, volume I, *Op.cit.*, p.684.

³⁷⁴ Rousseau Jean-Jacques. *Emile*, Œuvres complètes, volume IV, *Op.cit.*, p.622.

³⁷⁵ *Ibid.*, p.631.

Rousseau, quoiqu'il voie toutes les religions sur la terre du même œil, n'approuve pas le principe d'une liberté religieuse strictement individuelle. Il faut selon lui se contenter de la religion majoritaire dans le pays où on est né et ne pas « *traîner plus avec ignominie à la merci des étrangers.*»³⁷⁶ Cette conception est évidemment à rapporter à la situation personnelle de Rousseau. Elle reflète une amertume profonde et un regret d'avoir changé de pays et de religion pendant son adolescence. Son expérience, sa sensibilité, ses souffrances, aussi profondes que particulières, semblent constituer pour lui des références indépassables.

L'intolérance religieuse, à la fin de l'*Emile* est certes critiquée. Mais cette critique s'accompagne toujours de celle de « *l'orgueilleuse philosophie* ». Pour lui l'une équivaut à l'autre. On se demande même si la cible principale n'est pas plutôt les philosophes que les dévots intolérants : « *L'orgueilleuse philosophie, dit Rousseau, mène à l'esprit fort comme l'aveugle dévotion mène au fanatisme. Evitez ces extrémités... Osez confesser Dieu chez les philosophes, osez prêcher l'humanité aux intolérants.*»³⁷⁷

En marge Rousseau note, de plus, que l'athéisme est socialement plus dangereux que le fanatisme : « *...le fanatisme, quoique sanguinaire et cruel, est une passion grande et forte qui élève le cœur de l'homme, qui lui fait mépriser la mort, qui lui donne un ressort prodigieux et qu'il ne faut que mieux diriger pour en tirer les plus sublimes vertus ; au lieu que l'irreligion et en général l'esprit raisonneur et philosophique attache à la vie, effémine, avilit les âmes, concentre toutes les passions dans la bassesse...* »³⁷⁸ Ce passage atteste que Rousseau a un point de vue strictement inverse de celui de Voltaire. Il procède de plus à un véritable amalgame entre philosophes athées et dévots fanatiques. La rupture avec le « parti encyclopédiste » est ici absolue et Rousseau se trouve désormais isolé idéologiquement.

Un livre en fait naître un autre

Suite à *la Nouvelle Héloïse*, au *Contrat social*, et surtout à l'*Emile*, qui sont publiés sur un bref laps de temps 1760–1762, l'Archevêque de Paris donne son mandement bien connu contre Rousseau. Ce mandement doublé d'un arrêt de prise de corps et de censure contraint à fuir la France, afin d'éviter l'arrestation. Rousseau tente vainement de prouver au public qu'on a mal interprété ses œuvres. La défense la plus importante et la plus révélatrice a été développée dans sa *Lettre à*

³⁷⁶ *Ibid.*

³⁷⁷ *Ibid.*

³⁷⁸ *Ibid.*

*l'Archevêque de Paris.*³⁷⁹ Rousseau essaie de convaincre son destinataire de ses bonnes intentions, mais il ne change pas l'essentiel de ses positions. Les thèses pour lesquelles il a été condamné dans le mandement demeurent immuables.

Rousseau reste ferme sur son rejet du dogme du péché originel, qui est, selon lui, en contradiction avec le « *principe fondamental de toute sa morale et de la bonté naturelle de l'homme* ». ³⁸⁰ Il continue par conséquent de revendiquer le principe d'une éducation négative qui ne laisse aucune place à la théologie. Une éducation positive précoce est, selon lui, « *la plus insensée* ». Elle donne « *aux enfants tous leurs vices* ». ³⁸¹ Quant à la révélation, qui est le deuxième objet de condamnation, Rousseau confirme, en adoucissant quelque peu son discours antérieur, que tout ce qu'il a voulu enseigner dans sa *Profession de foi* est « *une religion si simple et si pure, qui fait craindre Dieu et aimer les hommes* » ³⁸², religion éloignée de tout fanatisme meurtrier. Malgré son scepticisme « *involontaire* », Rousseau insiste sur le fait qu'il conserve toujours son respect pour les « *choses incroyables qui répugnent à sa raison* » sans chercher à « *les comprendre ni les rejeter* ». ³⁸³

L'auteur profite de sa *Lettre* pour préciser quelques points inhérents à son attitude théologique globale, points déjà exposés dans les trois premiers livres de l'*Emile*. Rousseau précise à nouveau qu'il est hostile à toute séparation de la tolérance religieuse et de la tolérance civile : « *J'entends dire sans cesse qu'il faut admettre la tolérance civile, non la théologique ; je pense tout le contraire. Je crois qu'un homme de bien, dans quelque Religion qu'il vive de bonne foi, peut être sauvé* ». ³⁸⁴ Il confirme sa prise de position favorable à une liberté religieuse conditionnée par la permission du souverain, au nom de « *la tranquillité publique* » et de l'obéissance à Dieu ; car « *si ce n'est pas directement désobéir à Dieu, c'est désobéir aux Lois et qui désobéit aux Lois désobéit à Dieu* ». ³⁸⁵ Il faut toutefois remarquer que cette obéissance n'est pas absolue. Rousseau précise qu'il faut aussi tenir compte des diverses religions établies, ou tolérées dans le pays : « *un fils n'a*

³⁷⁹ La « Lettre » est un ouvrage de plus de cent pages dont le titre complet est : *Jean-Jacques Rousseau, citoyen de Genève à Christophe de Beaumont, Archevêque de Paris, Duc de ST. Cloud, Pair De France, Commandeur de l'ordre de ST. Esprit, Proviseur de Sorbonne, etc.* Le titre rappelle que son auteur n'est qu'un simple « citoyen de Genève » mais qui a le courage de s'adresser à un homme qui cumule tous les honneurs.

³⁸⁰ Rousseau Jean-Jacques, *Lettre à l'Archevêque de Paris M. Beaumont*, Œuvres complètes, Gallimard, volume VI, p.935.

³⁸¹ *Ibid.*, p.943.

³⁸² *Ibid.*, p.985.

³⁸³ *Ibid.*

³⁸⁴ *Ibid.*, p.978.

³⁸⁵ *Ibid.*

jamais tort de suivre la Religion de son père.»³⁸⁶ En tout cas, l'établissement de la tolérance demeure dans le cadre des limites fixées par l'Etat.

L'auteur avait déjà exposé cette conception de la tolérance dans son *Contrat social*. La séquence évoquée ici paraît presque extrapolée. Pour le « Citoyen de Genève » la tolérance qu'il conçoit en ces termes concerne d'abord les protestants. Rousseau défend pour la première fois explicitement ses coreligionnaires.³⁸⁷ Nous avons déjà souligné, que Rousseau a consacré la dernière note du *Contrat social* à la dénonciation du « *traitement inouï* », infligé aux protestants de France depuis la révocation de l'Edit de Nantes. Mais cette note, du « Manuscrit de Genève », fut supprimée dans l'édition du livre. Malgré cette autocensure, le *Contrat social* fut, on le sait, interdit. Dans sa *Lettre*, Rousseau ne fait donc que reprendre une prise de position antérieure.

Rousseau résume en ces termes son point de vue : « *Je conviens sans détour qu'à sa naissance la religion réformée n'avait pas le droit de s'établir en France malgré les lois [...] Mais lorsque, transmise des pères aux enfants, cette religion fut devenue celle d'une partie de la nation française, et que le prince eut solennellement traité avec cette patrie par l'Edit de Nantes, cet édit devint un contrat inviolable, qui ne pouvait plus être annulé que du commun consentement des deux parties, et depuis ce temps, l'exercice de la religion protestante est, selon moi légitime en France.* »³⁸⁸ Rousseau maintient l'illégalité originelle de la Réforme, mais il admet la légalité du protestantisme français depuis l'Edit de Nantes.³⁸⁹ Il fait voir à son lecteur, par la suite, qu'il va jusqu'à accepter, à contrecœur, une citoyenneté de deuxième classe pour les réformés au nom de la Raison d'Etat. Il accepte même pour eux l'alternative de les faire sortir du Royaume ou « *d'ôter aux protestants français tous leurs chefs* »³⁹⁰ mais le fait de « *les craindre d'y rester sans les vouloir tolérer* »³⁹¹ au nom de Dieu va contre le droit de la nature. En marge, l'auteur renforce ses attaques avec amertume. Il accuse l'éducation universitaire en France de « *regarder les études de droit naturel comme n'étant à rien* ».³⁹² Il va reprocher aux Français d'avoir un esprit très limité : « *la France est un royaume si vaste, que les Français se sont mis dans l'esprit que le genre humain ne doivent point avoir d'autre lois que les leurs.* »³⁹³ En marge aussi, où Rousseau prend apparemment plus de liberté, on voit pour la première fois

³⁸⁶ *Ibid.*

³⁸⁷ Rousseau a abjuré la foi catholique et s'est déclaré protestant en 1748.

³⁸⁸ Rousseau Jean-Jacques. *Emile*, Œuvres complètes, Gallimard, volume VI, p.978.

³⁸⁹ Rousseau ne va pas, dans la même logique, rendre le christianisme primitif comme illégitime.

³⁹⁰ Rousseau Jean-Jacques. *Lettre à l'Archevêque de Paris M. Boument*, Œuvres complètes, Gallimard, volume VI, p.978

³⁹¹ *Ibid.*

³⁹² *Ibid.*

³⁹³ *Ibid.*, p.978.

l'évocation de l'affaire Calas. Ce rappel se limite toutefois à la scandaleuse déclaration d'illégitimité du mariage protestant, dans l'arrêt du parlement de Paris qui concerne l'Affaire.

Dans le texte de la *Lettre*, l'exemple donné de l'intolérance religieuse quand elle s'exerce à propos du mariage est celui d'un « *Parsi de Sarrette* ». Ayant épousé en secret une musulmane, le Parsi est condamné à mort pour avoir refusé d'embrasser l'Islam. Rousseau donne la parole au mari de la musulmane victime de l'intolérance. Le Parsi, pour se défendre, évoque l'inquisition et « la contradiction musulmane ». Cette façon de faire parler une victime de l'intolérance a été déjà signalée chez Montesquieu dans son *Esprit des Lois*³⁹⁴, où il fait parler un juif devant ses inquisiteurs. Rousseau évite ainsi, apparemment, de donner un exemple précis d'intolérance en France ou en Europe.

Mais, en fait Rousseau diffère seulement cet exemple : il établit finalement le lien entre le vicaire savoyard, les Calas et la cause protestante « *Les doctrines abominables sont celles qui mènent aux crimes, aux meurtres, et qui font des fanatiques. Eh ! Qu'y a-t-il de plus abominable au monde que de mettre l'injustice et la violence en Système, et de les faire découler de la clémence de Dieu [...] convenez seulement, Monsieur, que si la France eût professé la Religion du Prêtre Savoyard, [...] des fleuves de sang n'eussent point si souvent inondé les champs français ; ce peuple si doux et si gai n'eut point étonné les autres de ses cruautés dans tant de persécutions et de massacres, depuis l'inquisition de Toulouse, jusqu'à la Saint-Barthélemy, [...], et sous nos yeux l'innocent Calas torturé par les bourreaux n'eût point péri sur la roue.*»³⁹⁵

La défense de Calas et de la cause protestante le conduit à se présenter lui-même comme une victime de l'intolérance religieuse. Rousseau en arrive à mettre en accusation le destinataire de sa *Lettre*, l'Archevêque de Paris en personne : « *Si vous étiez un particulier comme moi, que je puisse vous citer devant un Tribunal équitable, et que nous y comparassions tous deux, moi avec mon Livre, et vous avec votre Mandement, vous y seriez certainement déclaré coupable, et condamné à me faire une réparation aussi publique que l'offense a été.*»³⁹⁶ Cet appel à une justice véritable est en fait amer et désespéré.

³⁹⁴ Le chapitre concerné est intitulé : *Très humble remontrance aux inquisitions d'Espagne et du Portugal*, 1748.

³⁹⁵ Rousseau Jean Jacque. *Lettre à l'Archevêque de Paris M. Boument*, *Op.cit.*, p.985.

³⁹⁶ *Ibid.*, p.1007.

Les Lettres écrites de la montagne

Les *Lettres écrites de la montagne* de Rousseau ne donnent pas une nouvelle vision de la tolérance religieuse. Le cadre général d'une tolérance religieuse limitée, et d'un droit de pensée relativement libre était assez clair dans les ouvrages précédents. L'importance de ces *Lettres* réside essentiellement dans le contexte historique où elles ont été écrites, et dans la stratégie de leur auteur. En ce sens, les *Lettres écrites de la montagne* présentent bien des traits communs avec la *Lettre à Mgr de Beaumont*.

Comme la *Lettre à Mgr de Beaumont*, le nouvel ouvrage de Rousseau a été rédigé pour des raisons d'honneur personnel. L'auteur défend ses ouvrages qui « méritaient du moins autant de support et de tolérance que divers autres écrits où on fait de cruelles satires sur la religion, et qui ont été répandus et même imprimés dans la même ville. »³⁹⁷ Mais la ville désignée ici n'est plus Paris. Le destinataire cette fois n'est pas l'Archevêque de Paris mais le Petit Conseil³⁹⁸ de Genève qui a adopté la même attitude que les autorités françaises en condamnant l'*Emile* et le *Contrat social* à être brûlés car ils « tendent à détruire la religion chrétienne et tous les gouvernements. »³⁹⁹ Rousseau, après s'être présenté comme victime de l'intolérance des philosophes dans ses premières *Lettres* à Voltaire et à d'Alembert, victime de l'intolérance de l'autorité catholique dans la *Lettre à Mgr Beaumont*, se met en scène comme victime des autorités protestantes de Genève.

Cette démarche s'inscrit dans un contexte très particulier. C'est aussi le temps de l'intervention de Voltaire dans l'Affaire Galas. Le fait que la *Lettre à Mgr de Beaumont*, signée de son auteur afin de demander la justice ait été interdite de réimpression à Genève en 1763, alors que le *Traité de la tolérance* de Voltaire est autorisé dans la même ville, conduit Rousseau à renoncer à la citoyenneté de Genève.⁴⁰⁰

Les *Lettres écrites de la montagne* constituent sans nul doute une œuvre de circonstance. Rousseau se hâte, de plus, d'achever cette auto-défense pour obtenir une réhabilitation.⁴⁰¹ Ses *Lettres* ont donc pour objet de montrer que les décisions du Petit Conseil ne correspondent pas aux principes moraux et politiques qui devraient gouverner la cité de Genève.

³⁹⁷ Rousseau Jean-Jacques. *Lettres écrites de la montagne*, Œuvres complètes, volume III, *Op.cit.*, p. 688.

³⁹⁸ Issu du Grand Conseil populaire et formé essentiellement de l'aristocratie.

³⁹⁹ Henseler Robert, *Genève son histoire et ses institutions*, Chancellerie, 2010, p. 30.

⁴⁰⁰ Mercier-Faivre Anne-Marie, *Du Traité sur la tolérance de Voltaire aux Lettres écrites de la montagne de Rousseau*, Amsterdam, éditions Radopi, 2009, p.79.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p.78.

La stratégie est la même que celle qui sous-tend la *Lettre à Mgr de Beaumont*. Le point de départ est également une défense de son *Emile* et de son *Contrat social*. Selon lui, si les prosélytes chrétiens sont comme ceux qu'on évoque dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*, « ils établiront une forme de culte aussi simple que leur croyance, et la religion qui résultera de tout cela sera la plus utile aux hommes par sa simplicité même. Dégagée de tout ce qu'ils mettent à la place des vertus, et n'ayant ni rites superstitieux, ni subtilités dans la doctrine, elle ira toute à son vrai but, qui est la pratique de nos devoirs.»⁴⁰² Ces prosélytes « seront tolérants par principe, ils le seront plus qu'on ne peut l'être dans aucune autre doctrine, puis qu'ils admettront toutes les bonnes Religions qui ne s'admettent pas entre elles [...] Ils laisseront à chacun ses rites, ses formules de foi, sa croyance ; ils diront : admettez avec nous les principes des devoirs de l'homme et du Citoyen ; du reste, croyez tout ce qui vous plaira.»⁴⁰³

Ainsi Rousseau affirme à nouveau que la tolérance ne doit jamais être absolue. Les prosélytes qu'évoque le Vicaire savoyard doivent ne laisser aucune place aux doctrines intolérantes qui essaient de s'infiltrer dans la société. « ... , ils ne les toléreront point ; parce que cela même est contraire à la véritable tolérance, qui n'a pour but que la paix du genre humain. Le vrai tolérant ne tolère point le crime, il ne tolère aucun dogme qui rende les hommes méchants.»⁴⁰⁴

Rien ne change donc dans la position de Rousseau quant à la relation qui doit exister entre les institutions de l'Etat, et les institutions religieuses, et quant à la nécessité d'une religion civile et nationale. Par contre, dans la deuxième lettre, Rousseau introduit un changement radical quant à sa conception de la naissance « illégitime » du protestantisme, qu'il avait affirmée dans sa *Lettre à Mgr de Beaumont*. Rousseau remonte une fois encore aux sources du protestantisme, mais pour légitimer pleinement ce dernier: « La religion protestante est tolérante par principe, elle est tolérante essentiellement, elle l'est autant qu'il est possible de l'être, puisque le seul dogme qu'elle ne tolère pas est celui de l'intolérance. Voilà l'insurmontable barrière qui nous sépare des Catholiques... »⁴⁰⁵ Rousseau regrette toutefois que cet état d'esprit chez les protestants de Genève ait changé « du moins les Ministres, ils ne connaissent ou n'aiment plus leur religion.»⁴⁰⁶ La preuve de son jugement est sa situation elle-même : « S'ils l'avaient connue et aimée, à la publication de mon livre, ils auraient poussé de concert un cri de joie, ils se seraient

⁴⁰² Rousseau Jean-Jacques. *Lettres écrites de la montagne*, Œuvres complètes, volume III, *Op.cit.*, p.700.

⁴⁰³ *Ibid.*, p.701.

⁴⁰⁴ *Ibid.*

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p.702.

⁴⁰⁶ *Ibid.*

tous unis avec moi qui n'attaquais que leurs adversaires...» Mais « avec leur ton risiblement arrogant, avec leur rage de chicane et d'intolérance, ils ne savent plus ce qu'ils croient ni ce qu'ils veulent ni ce qu'ils disent.»⁴⁰⁷

Rousseau défend sa cause personnelle en insistant sur le fait que, c'est lui qui a soutenu avec le plus de force la religion protestante, car cette religion insiste sur « l'autorité de la raison en matière de foi, sur la libre interprétation des écritures, sur la tolérance évangélique, et sur l'obéissance aux lois, même en matière de culte.»⁴⁰⁸ Dans la quatrième lettre, la tolérance trouve sa place parmi les valeurs les plus sublimes qui doivent exister dans n'importe quel culte : « Le culte spirituel, la pureté du cœur, les œuvres de miséricorde, la confiance, l'humilité, la résignation, la tolérance, l'oubli des injures, le pardon des ennemis... »⁴⁰⁹ Dans ces Lettres, Rousseau se présente comme un auteur qui s'inscrit résolument dans la ligne des réformateurs religieux.

Rousseau n'oublie pas, dans la cinquième lettre, de régler ses comptes avec les auteurs des « écrits où on fait de cruelles satires sur la religion ». Il évoque Voltaire, qu'il accuse ironiquement d'inspirer l'intolérance des membres du Conseil de Genève : « Ces Messieurs voyant si souvent M. de Voltaire, comment ne leur a-t-il point inspiré cet esprit de tolérance qu'il prêche sans cesse, et dont il a quelquefois besoin ? »⁴¹⁰ Rousseau persécuté appelle l'attention du Conseil sur les « ouvrages dangereux de Voltaire ». Cette délation est à l'origine de la troisième triste querelle entre Rousseau et Voltaire, après celles qui se sont développées suite à l'article « Genève » de l'*Encyclopédie* de d'Alembert, et suite au poème de Voltaire sur le désastre de Lisbonne.

Le ressentiment qu'éprouve Rousseau à l'égard d'un Voltaire influent à Genève est évident : « C'est vous qui me rendez le séjour de mon pays insupportable ; c'est vous qui me ferez mourir en terre étrangère, privé de toute la consolation des mourants et jeté dans une voirie, tandis que tous les honneurs vous accompagneront dans mon pays.»⁴¹¹

Cette tension croissante entre les deux philosophes n'hypothèque pas le jeu complexe des influences réciproques. Il est une influence indirecte du *Traité sur la tolérance* de Voltaire sur les *Lettres écrites de la montagne*. Les deux ouvrages sont

⁴⁰⁷ Rousseau Jean-Jacques. *Lettres écrites de la montagne*, Œuvres complètes, volume III, *Op.cit.*, p.716.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p.719.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p.763.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p.799.

⁴¹¹ Rousseau Jean-Jacques. *Lettre de Rousseau à Voltaire du 17 Juin*, cité par Roger Pol Droit, « Voltaire-Rousseau ; la guerre sans fin », *Le Point*, 17 juillet 2008.

des plaidoyers en faveur des victimes de l'intolérance. Le terme « tolérance », que Voltaire utilise dans son *Traité*, et pour la première fois dans son œuvre, trouve sa place avec la même ampleur dans les *Lettres écrites de la montagne*. Cette convergence, a sans nul doute contribué puissamment à renforcer la reconnaissance de la tolérance comme valeur consensuelle.

CINQUIÈME PARTIE

Diderot : l'athéisme et la tolérance

« Les doutes en matière de religion, loin d'être un acte d'impiété, doivent être regardés comme des bonnes œuvres lorsqu'ils sont d'un homme qui connaît humblement son ignorance, et qu'ils naissent de la crainte de déplaire à Dieu par l'abus de la raison. »⁴¹²

Diderot, *Pensées philosophiques*

Comme la plupart des philosophes de son époque, Diderot s'est trouvé en butte à l'intolérance tant de l'autorité politique que des pouvoirs religieux, d'une société éloignée de la notion de tolérance ou de sa famille même, liée à des milieux ecclésiastiques depuis des générations.⁴¹³ Sa conception matérialiste du monde et son athéisme⁴¹⁴ affichés l'ont obligé à souffrir pareillement d'un épuisant jeu tactique avec les pouvoirs. Aussi ses œuvres sont-elles signées de pseudonymes, de faux noms d'éditeurs et mentionnent des lieux d'édition erronés. Bien que Diderot n'ait pas rédigé d'ouvrage original spécifiquement consacré à la théorisation de la tolérance religieuse, il a toujours été préoccupé par ce problème. Il l'a abordé de différents points de vue, de manière plus ou moins développée. Ce thème court à travers l'ensemble de son œuvre, ses écrits philosophiques comme ses pièces de théâtre, ses textes politiques comme ses contes et ses romans, sans évidemment oublier sa correspondance. Diderot fut de plus, rappelons-le, l'un des premiers philosophes des Lumières incarcéré effectivement (le 24 juillet 1749 à la prison de Vincennes) à cause de ses idées favorables à la tolérance et plus généralement à la liberté de conscience. Le prétexte en était ses thèses matérialistes, énoncées pour la première fois dans l'ouvrage publié un mois avant son arrestation, la *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*. Ces propos ont beaucoup choqué dans son entourage au point que Voltaire s'empressa de lui écrire, deux jours après la parution de la *Lettre*, qu'il est « bien hardi de nier que Dieu est ».⁴¹⁵

⁴¹² Diderot Denis. *Addition aux Pensées philosophiques ou Objections diverses contre les écrits de différents théologiens, Œuvres complètes*, volume I philosophie, Paris, Robert Laffont, 1994, p. 41.

⁴¹³ Trousson Raymond. *Denis Diderot*, 2005, Paris, Tallandier, p.19.

⁴¹⁴ Le terme « athée » « *atheus* » fut très peu employé jusqu'au XVI^e siècle et son utilisation coïncide avec de très vives controverses et polémiques. Les vocables couramment employés pour désigner l'irréligiosité sont très longtemps « *impius* » et « *impietas* » ; les mots athée et athéisme sont employés à tort et à travers. Roland Mortier, *Le Cœur de la Raison*, Recueil d'études sur le dix-huitième siècle, Voltaire Fondation, 1990, p.365.

⁴¹⁵ Chesnais Robert. *Denis Diderot, sur la tolérance et autres textes*, Nautilus, 2002, p.9.

Cette arrestation a durablement marqué l'œuvre littéraire de Diderot. Elle a fait de lui un cas singulier en ce qui concerne la chronologie même de la publication de ses œuvres : par méfiance, ses œuvres furent rarement publiées à l'époque de leur rédaction. Certaines, les plus hardies en matière de religion, ne sont apparues qu'après sa mort. Les œuvres complètes de Diderot ne furent en mesure de paraître qu'à partir de la deuxième moitié du XIX^e siècle, et c'est seulement le XX^e siècle qui a donné enfin des analyses qui ont considérablement élargi la connaissance de son œuvre. Pour notre part, adopter un ordre strictement chronologique qui permettrait de suivre le développement de son attitude en matière de tolérance apparaîtrait comme une entreprise plutôt mal aisée.

Sa *Lettre sur les aveugles* et son arrestation, bien que l'une et l'autre soient signalés dans la plupart des ouvrages consultés comme un tournant décisif et révélateur de la philosophie matérialiste de Diderot, ne constituent pas le point de départ de son attitude en faveur de la tolérance. Dès sa jeunesse, Diderot avait clairement affiché son opinion en matière de tolérance.

Sous l'influence de sa famille, Diderot a commencé sa carrière comme clerc; mais à Paris où il poursuivit des études théologiques, il abandonna, en 1735, cette voie qui lui avait été tracée dix ans plus tôt. Le père priva alors son fils de toute aide financière, et Diderot se jeta dans une vie de bohème non sans des difficultés matérielles énormes.⁴¹⁶ Comme son personnage fictif dans *Le neveu de Rameau*, Diderot alors ne mangeait pas à sa faim et menait une vie précaire, instable. C'est à cette époque que Diderot perdit sans doute la foi, mais nous ne connaissons pas la date précise ou les circonstances de ce changement essentiel.⁴¹⁷ Nous ne voulons pas dire que Diderot se considérait alors victime de l'intolérance religieuse, comme Rousseau ou Bayle. Ces difficultés matérielles et l'hostilité que sa personnalité suscita très tôt, ont cependant aussi laissé leur empreinte sur sa vie et sur son œuvre.

Mais cette période a aussi incontestablement ouvert à Diderot de vastes et libres perspectives. Avidé de découvrir un autre monde, il se tourna alors vers la philosophie de Bayle, vers Voltaire⁴¹⁸ et la pensée anglaise. Pour gagner sa vie, il commença sa carrière littéraire en traduisant les œuvres philosophiques anglaises. En

⁴¹⁶ Trousson Raymond, *Denis Diderot*, Paris, Tallandier, 2005, p. 40.

⁴¹⁷ Rolant Mortier dans son *Recueil d'études sur le XVIII^e siècle*, page 364, chiffre à 40000 le nombre d'athées à Paris ou de tous ceux qui ne fréquentaient pas les offices ou faisaient profession de se moquer de la religion. Les uns et les autres appartenaient à deux catégories sociales : la grande noblesse et les milieux savants ou érudits.

⁴¹⁸ Diderot à la fin de sa vie dira de Voltaire dans l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron* : « Tu nous as fait connaître Locke et Newton, Shakespeare et Congreve... ». Raymond Trousson, *Denis Diderot*, 2005, Paris, Tallandier, p.68.

1745, et à force de traduire les livres de Shaftesbury⁴¹⁹, l'ambition d'affirmer son œuvre propre intervient. Diderot, alors déiste, rédigea anonymement son premier ouvrage personnel, qu'il consacra à l'exposé de sa vision hostile aux religions révélées de son temps : ce sont les *Pensées philosophiques*.

Les Pensées philosophiques

L'ouvrage n'est pas original. L'inspiration de Shaftesbury, dont Diderot venait de traduire l'*Essai sur les mérites de la vertu*, apparaît à bien des égards.⁴²⁰ On peut discerner d'amples séquences inspirées de ce livre rédigé en 1699. Roland Mortier, en 1991, dans sa *Recherche sur Diderot et l'encyclopédie* nous indique que le livre de Shaftesbury, traduit en français par Diderot, a été largement annoté et même précédé d'une lettre explicite adressée à son frère, le futur chanoine, lettre destinée à ne pas scandaliser sa famille⁴²¹. Les *Pensées philosophiques* apparaissent à bien des égards comme une « réplique » de l'œuvre de Shaftesbury, ou comme le prolongement des notes que Diderot a ajoutées à sa traduction, mais cette fois avec une présentation nettement plus personnelle. Diderot imprime à l'œuvre sa marque propre qui consiste d'abord dans la structure dialoguée et la progression démonstrative.

Mais dans ce texte, il se trouve beaucoup de questions, et peu de réponses, au fil d'un dialogue qui se poursuit à quatre voix, entre un déiste, un athée, un sceptique et un chrétien. Les questions et les réponses sont parfois en désordre, allant de la maxime de trois lignes à la dissertation de trois pages. Cette forme dynamique et dialectique, qui vise à orienter la profession de foi vers l'affirmation de la relativité de la croyance et la tolérance, se rencontre, nous l'avons vu chez Voltaire, Rousseau et Montesquieu ; mais Diderot introduit ici un athée et lui laisse la libre parole. Le philosophe s'attache à explorer, comme dans le livre de Shaftesbury, les voies morales qui permettent de se passer de la religion.⁴²² Il s'en prend violemment au Christianisme et plaide pour une religion naturelle. Les thèmes abordés pour arriver à ce but ressemblent par bien des traits à ceux que développe Voltaire dans ses *Lettres*

⁴¹⁹ Anthony Ashley-Cooper, Duc de Shaftesbury (1671-1713) philosophe, écrivain et homme politique anglais eut une grande influence en Angleterre dans le domaine théologique. Diderot traduit son œuvre : « *Inquiry concerning Virtue, or Merit* ».

⁴²⁰ Comme les autres intellectuels de son temps, Voltaire, Montesquieu et même Rousseau, Diderot s'est tourné vers la pensée anglaise au début de sa vie littéraire mais sans se rendre, par contre, dans ce pays.

⁴²¹ « *Oui mon frère*, dit Diderot dans sa lettre à son frère, *la religion bien entendue et pratiquée avec zèle éclairé, ne peut manquer d'élever les vertus morales. Elle s'allie même avec les connaissances naturelles ; et quand elle est solide, les progrès de celles-ci ne l'alarment point pour ses droits. Quelque difficile qu'il soit de discerner les limites qui séparent l'empire de la foi et celui de la raison, le philosophe n'en confond pas les objets : sans aspirer au chimérique honneur de les concilier, en bon citoyen il a pour eux de l'attachement et du respect.* ». Consultation numérique, www. Aréopage. Net (le 4 décembre 2010).

⁴²² Shaftesbury commence son œuvre par la phrase suivante: « *La religion et la vertu sont unis par tant de rapports intimes, qu'on les regarde communément comme deux compagnes inséparables* », <http://classique.ugac.ca>, (le 2 novembre 2009).

philosophiques. Les points communs sont multiples : l'éloge du déisme anglais, la critique du fanatisme et de la superstition, la remise en cause des saintes Ecritures, l'affirmation des dangers pour l'Etat du Christianisme à ses débuts, et finalement la critique des idées de Pascal. C'est ainsi qu'on peut comprendre l'ambiguïté allusive d'un titre qui évoque à la fois, les *Pensées* de Pascal où le janséniste condamnait les passions comme source d'erreurs, et les *Lettres philosophiques* de Voltaire qui s'en prend à Pascal.

Avant d'aborder le texte même des *Pensées*, il importe de constater que l'auteur ouvre son premier livre par une phrase où il souligne sa méfiance à écrire au sujet de Dieu. Diderot déclare humblement : « *J'écris de Dieu ; je compte sur peu de lecteurs, et n'aspire qu'à quelques suffrages. Si ces pensées ne plaisent à personne, elles pourront n'être que mauvaises ; mais je les tiens pour détestables si elles plaisent à tout le monde.* »⁴²³ L'auteur semble très conscient, dès le départ, du fait que ses propos ne « *pourront être que mauvais* ».

Les premières pensées sont de véritables attaques de l'austérité des « dévots » qui développent le procès des passions. Diderot, comme Shaftesbury et Voltaire, considère que les passions élèvent en fait les hommes au-dessus d'eux-mêmes à condition « *de les maintenir dans une juste harmonie afin que toutes soient à l'unisson* ». ⁴²⁴ Priver l'homme d'aimer et de désirer « *ferait de lui un vrai monstre* »⁴²⁵, et équivaldrait à renier la nature. L'apologie des passions n'est pas une idée nouvelle. En 1746, Descartes avait déjà souligné dans son *Traité de la passion* que « *les passions sont toutes bonnes de leur nature et il faut seulement éviter leurs mauvais usages.* »⁴²⁶

Diderot, qui se dissimule sans doute déjà sous le masque du déiste, poursuit sa charge contre les « dévots ». Son offensive, dans la pensée VII, vise d'abord les rites religieux qu'il considère comme des lamentations et des doléances que les « dévots » imposent aux peuples : « *Quels crimes ont commis tous ces malheureux ? Les uns se frappent la poitrine avec des cailloux ; d'autres se déchirent le corps avec des ongles de fer ; tous ont les regrets, la douleur et la mort dans les yeux. Qui les condamne à ces tourments ? – Le Dieu qu'ils ont offensé – Quel est donc ce Dieu ? – Un Dieu plein*

⁴²³ Diderot Denis. *Pensées philosophiques*, Œuvres complètes, volume I (philosophie), Paris, Robert Laffont, 1994, introduction des *Pensées philosophiques*, p.19.

⁴²⁴ *Ibid.*, Pensée IV, p.20.

⁴²⁵ *Ibid.*, Pensée V, p.20.

⁴²⁶ Descartes René. *Traité des passions*, cité par Paul Vernier, introduction bibliographique de *Diderot*, Œuvres philosophiques, Paris, Garnier frères, p.9.

de bonté– *Un Dieu plein de bonté trouverait– il du plaisir à se baigner dans les larmes ?*»⁴²⁷

Diderot s'approche peu à peu dans ses critiques, d'une profession de foi très claire en faveur du déisme et d'une tolérance qui triomphe du scepticisme. Mais il affirme clairement par l'intermédiaire du déiste, que « *la superstition est plus injurieuse à Dieu que l'athéisme* ».⁴²⁸ Il soutient ce point de vue en se référant à Plutarque que Montaigne, Corneille et Shakespeare ont tant admiré : « *J'aimerais mieux, dit Plutarque, qu'on pensât qu'il n'y eut jamais de Plutarque au monde, que de croire que Plutarque est injuste, colère, inconstant, jaloux, vindicatif, et tel qu'il serait bien fâché d'être.* »⁴²⁹ Il en résulte finalement que « *le déiste seul peut faire tête à l'athée* » car « *le superstitieux n'est pas de force...Un Cudworth⁴³⁰, un Shaftesbury, auraient été mille fois plus embarrassants pour un Vanini,⁴³¹ que tous les Nicole⁴³² et les Pascal du monde.* »⁴³³

Pascal devient ensuite la cible des critiques de Diderot. Celui-ci se montre totalement opposé à la doctrine du péché originel, qui implique de culpabiliser l'homme tout en démontrant la nécessité de l'existence de Dieu. Cette vision pessimiste du monde et de l'homme était déjà une des caractéristiques dominantes des *Pensées* de Pascal, surtout dans le chapitre « *Véritable Religion prouvée par les contrariétés, qui sont dans l'homme, et par le péché originel* ». Diderot, dans sa XIV^e pensée, fait la constatation que, dans ce domaine précisément, « *Pascal avait de la droiture ; mais il était peureux et crédule* ».⁴³⁴ Il aurait souhaité que Pascal « *se fût livré à la recherche de la vérité sans réserve et sans crainte d'offenser Dieu* »⁴³⁵. Cette attaque de Pascal fait écho à la « Lettre XXV » des *Lettres philosophiques* de Voltaire où ce dernier précise : « *c'est en admirant son génie que je combats quelques-unes de ses idées* ». Diderot suit ici la même logique d'interprétation critique que son maître Voltaire.⁴³⁶

⁴²⁷ Diderot. *Pensées philosophiques*, Œuvres complètes, volume I, *Op.cit.*, Pensée VII, p.20.

⁴²⁸ *Ibid.*, Pensée XIII, p.21.

⁴²⁹ Plutarque. *De la superstition*, cité par Diderot, *Pensées philosophiques Œuvres Complètes*, volume I, p.21.

⁴³⁰ Philosophe anglais du XVII^e siècle. Il est en particulier connu pour être l'auteur en langue anglaise du néologisme *consciousness*, qui sera repris par Locke (1792-1856) et traduit en français par *conscience*.

⁴³¹ Vanini : philosophe naturaliste libertin du XVI^e siècle exécuté à Toulouse.

⁴³² Pierre Nicole, un théologien controversiste français, né en 1625 à Chartres, et qui est considéré comme un des principaux auteurs jansénistes.

⁴³³ Diderot. *Pensées philosophiques*, Œuvres complètes, volume I, *Op.cit.*, Pensée XIII, p.21.

⁴³⁴ *Ibid.*, Pensée XIV, p.20.

⁴³⁵ *Ibid.*, Pensée XIV, p.21.

⁴³⁶ La réflexion de Diderot semble identique à celle de Voltaire au point que le livre fut attribué d'abord à ce dernier. Ce n'est qu'en 1749, alors que Diderot était en prison à Vincennes, que Diderot a reconnu la paternité des ses *Pensées philosophiques*.

Dans la pensée XV l'auteur laisse soudainement la libre parole à un athée: « Je vous dis qu'il n'y a point de Dieu ; que la création est une chimère ; que l'éternité du monde n'est pas plus incommode que l'éternité d'un esprit ; que parce que je ne conçois pas comment le mouvement a pu engendrer cet univers, qu'il a si bien la vertu de conserver, il est ridicule de lever cette difficulté par l'existence supposée d'un être que je ne conçois pas davantage.»⁴³⁷ Il n'y a donc pas, selon l'athée, de péché volontaire à désobéir à Dieu, mais le péché, s'il se trouve, vient de l'incapacité de «concevoir» ce Dieu. C'est pour quoi Diderot pose la question suivante à la fin de sa pensée : « Parce qu'un homme a tort de ne pas croire en Dieu, avons-nous raison de l'injurier ? »⁴³⁸ Cette intolérance lui semble elle-même intolérable. Ce point de vue rappelle aussi les principes de Bayle, à propos des droits moraux des consciences erronées, droits évoqués dans son *Commentaire philosophique*, que l'on peut lire comme une tentative de fonder une philosophie de la tolérance à la veille de la révocation de l'Edit de Nantes.

L'athée résume sa position en deux arguments : d'abord le recours de l'homme à Dieu n'est pas une solution, mais le moyen de fuir son incapacité, son ignorance ; puis, en admettant qu'il y a un ordre physique et une finalité du monde, cet ordre ne coïncide pas forcément avec un ordre moral.⁴³⁹ Diderot, qui doit défendre ici le déisme, refuse de répondre sur le même plan. Pour faire pencher la balance en sa faveur, il insiste sur les sciences de la nature pour fonder les critiques qu'il a adressées à l'athéisme. Les merveilles du microscope, selon lui, sont par exemple les vrais miracles qui prouvent la validité du déisme. Dans le dialogue, les arguments du déiste semblent les plus forts, ceux du chrétien les plus faibles, mais l'athée n'est pas vraiment réfuté.

Sans aller plus loin dans ces débats métaphysiques, la première appréciation du lecteur est que l'auteur veut seulement dire : nul n'est jamais un parfait croyant ni un parfait athée. Avec toute sa foi, le croyant peut douter parfois de la providence lorsqu'il aperçoit les failles de la cohérence métaphysique de l'univers. Inversement, devant le spectacle de la nature, le soupçon d'une intelligence supérieure peut bien s'éveiller chez l'athée. Le penseur honnête avec lui-même, selon Diderot, n'est jamais tout à fait athée ou déiste.⁴⁴⁰ Cette attitude peut de plus contribuer sans doute à adoucir «le zèle religieux». L'athée, à l'inverse du croyant sectaire et fanatique, ne peut pas constituer un danger pour l'ordre de la morale.

⁴³⁷ Diderot. *Pensées philosophiques*, Œuvres complètes, volume I, *Op.cit.*, Pensée XV, p.21.

⁴³⁸ *Ibid.*

⁴³⁹ Lange F-A. *Histoire du Matérialisme*, volume I, Paris, Coda, 2005, p.348.

⁴⁴⁰ Duflo Calas. *Diderot philosophe*, Paris, Honoré Champion, 2003, p.70.

Dans les *Pensées* suivantes, il sera question de l'utilité de ce que Diderot appelle un « *sain scepticisme* », qui s'oppose à la « *souffrance dogmatique* » ; ce genre de scepticisme garantit des certitudes toutes faites, des excès d'intolérance et de fanatisme. « *Ce qui n'est jamais mis en question n'a point été prouvé* », dit Diderot. « *Le scepticisme est donc le premier pas vers la vérité. Il doit être général, car il est la pierre de touche. Si pour s'assurer de l'existence de Dieu, le philosophe commence par en douter, y a-t-il quelque proposition qui puisse se soustraire à cette épreuve ?* »⁴⁴¹ Diderot s'inspire apparemment des analyses de Descartes dans ses *Méditations métaphysiques*. Rousseau avec son « *scepticisme involontaire* » n'est pas loin non plus ici.

Les *Pensées* de Diderot comportent les dénonciations traditionnelles du fanatisme, de la superstition et du caractère divin des Saintes Ecritures. Sur l'intolérance il affirme : « *Ce zèle n'est plus à la mode. Polyeucte ne serait de nos jours qu'un insensé.* »⁴⁴² A propos de l'idolâtrie, Il souligne que « *tous les peuples ont de ces faits, à qui pour être merveilleux, il ne manque que d'être vrais ; avec lesquels on démontre tout, mais qu'on ne prouve point ; qu'on n'ose nier sans être impie, et qu'on ne peut croire sans être imbécile.* »⁴⁴³ Quant aux Ecritures, il demande des garanties sur leur authenticité et leur caractère divin puisqu'il y a plusieurs versions et copies. « *Pourquoi donc exiger de moi, se demande-t-il, la question, que je croie qu'il y a trois angles d'un triangle qui sont égaux à deux droites ?* »⁴⁴⁴

Comme Voltaire, Montesquieu et Rousseau, Diderot conserve et valorise une mémoire vivante de l'Antiquité à laquelle il ne cessera jamais de recourir. Il cite un fragment d'un édit promulgué par l'empereur romain Julianus (331- 363). Cet empereur, une des figures les plus ambiguës, est objet de controverse : il est considéré comme apostat à la tradition chrétienne, car après avoir reçu une éducation chrétienne, il rejeta sa religion et cacha, avec succès, sa nouvelle « confession » au paganisme. Il promulgua un édit, qui est qualifié, en 1788, de tolérant parce qu'il autorisait toutes les religions. Il abrogea par ailleurs les mesures prises non seulement contre le paganisme, mais aussi contre les juifs et contre les chrétiens. Les religieux l'ont présenté comme un imbécile fanatique, alors que le rhéteur Lianois et l'historien Ammien Marcellin le considèrent comme un héros de la tolérance, car il a désiré que le paganisme soit la religion d'Etat en récusant les privilèges et les exigences du clergé chrétien.

⁴⁴¹ Diderot. *Pensées philosophiques, Œuvres complètes*, volume I, *Op.cit.*, *Pensée XVII*, p.22.

⁴⁴² *Ibid.*, *Pensée XL*, p.29.

⁴⁴³ *Ibid.*, *Pensée XLIX*, p.35.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, *Pensée LIX*, p.59.

Diderot apprécie sans nul doute l'édit qui interdisait aux chrétiens de « *s'assembler en tumulte, et de cabaler chez les prêtres séditeux* ». Il cite un passage très significatif de l'Edit célèbre de Julianus, qui suggérait, peut-être, l'aube d'un polythéisme tolérant chaleureux : « *... Si ces assemblées sont pour eux une occasion de révolte, ce sera à leurs risques et fortunes ; je les en avertis... Peuples incroyables, vivez en paix... Et vous qui êtes demeurés fidèles à la religion de votre pays et aux dieux de vos pères, ne persécutez point des voisins, des concitoyens, dont l'ignorance est encore plus à plaindre que la méchanceté est à blâmer... C'est par la raison et non par la violence qu'il faut ramener les hommes à la vérité...* »⁴⁴⁵

Montesquieu, dans ses *Considérations* (1734), a montré beaucoup de considération envers cet empereur, mais sans dire, par prudence peut-être, un mot de sa politique religieuse. Il lui attribue de nombreuses qualités dans le chapitre XVI, « De l'Etat de l'Empire depuis Antoine jusqu'à Probus » : « *Ce prince, par sa sagesse, sa constance, son économie, sa conduite, sa valeur et une suite continuelle d'actions héroïques, rechassa les Barbares et la terreur...* »⁴⁴⁶ Quand à Edward Gibben dans son *Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire romain* (1788), certes inspirée des *Considérations* de Montesquieu, il précise dans le chapitre XXIII du IV^e volume consacré à Julianus, « la religion de Julien », que « *Julien accorda une tolérance universelle à tous les sujets de l'empire, et la seule gêne qu'il imposa aux chrétiens fut de leur ôter le pouvoir de tourmenter ceux de leur concitoyens qui flétrissaient des noms à des dieux d'idolâtries et d'hérétiques.* »⁴⁴⁷

Un tel personnage assez courageux pour imposer la liberté de conscience fascine Diderot, au point qu'il consacre à son édit plus d'une page. Les positions proprement matérialistes de Diderot vont se développer progressivement au fil des œuvres suivantes.

Comment pouvons-nous situer les *Pensées philosophiques* dans la lutte de Diderot pour la tolérance ? Le mot « tolérance » ne figure pas du tout dans l'ouvrage. Le grand nombre de passages empruntés à Shaftesbury, les thèmes communs avec l'œuvre de Voltaire, et la façon bien connue de faire dialoguer plusieurs personnalités de religions différentes, ne nous permettent pas d'attribuer à l'auteur une position personnelle dans son ouvrage. Diderot s'implique concrètement dans les débats religieux de son temps dès son premier ouvrage. Sa détermination déiste n'empêche

⁴⁴⁵ *Ibid.*, *Pensée XLIII*, p.33.

⁴⁴⁶ Montesquieu. *Considérations sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence* chapitre XVII, *changement d'un Etat*, Œuvres complètes, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1951, volume II p 551.

⁴⁴⁷ Gibbon Edouard. *Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire romain*, volume IV, 1788 [http //www.mediterrannée-antique.info](http://www.mediterrannée-antique.info) (le 9 mars 2010).

pas une discussion libre au sujet de l'athéisme sans porter aucun anathème. Diderot considère l'athéisme comme une maladie de l'esprit, et le fanatisme comme une maladie plus ample et plus profonde : « une maladie de l'esprit et de la sensibilité ».⁴⁴⁸ Mais une lecture attentive révèle directement que son combat est essentiellement dirigé contre le fanatisme bien que le matérialisme est vraiment, selon lui, destructeur de l'intérêt social.

L'influence de ce livre sur la question de la tolérance apparaît dès sa publication. Cet ouvrage qui avait été condamné par le Parlement de Paris, à « être lacéré et brûlé par l'exécuteur de la Haute-justice, comme scandaleux et contraire à la religion et aux bonnes mœurs », connait vingt rééditions.⁴⁴⁹ Diderot retourne à ce premier petit ouvrage pour le rééditer en y ajoutant des « Objections Diverses Contre les Ecrits de Différents Théologiens ». Cette *Addition* (1762), de soixante douze *Pensées*, semble suscitée par l'urgence du combat contre l'Infâme lors de l'affaire Calas.

Un rapprochement entre le livre d'origine et les *Additions* révèle une progression. Diderot continue d'abord sa promenade de sceptique, en insistant sur l'incompatibilité de la raison et de la foi et sur la valeur purement humaine de la morale ; mais ses attaques centrales, dans les *Additions*, visent le plus symbolique et le plus sacré des éléments des religions révélées. Ce ne sont plus les cultes collectifs, ou l'Eglise, c'est l'image de Dieu même qui constitue désormais sa cible. Dans un dialogue qui s'engage seulement cette fois entre un athée et un déiste, l'athée critique ardemment et librement l'image du Dieu vengeur et intolérant évoqué notamment dans l'Ancien Testament. Il rejette dans plusieurs pensées cette conception du Créateur. Dans la pensée XXII, il se demande « *Que fera Dieu à ceux qui n'ont pas entendu parler de son fils ? Punira-t-il des sourds de n'avoir pas entendu ?* »⁴⁵⁰ Et encore dans la pensée suivante : « *que fera-t-il à ceux qui, ayant entendu parler de sa religion, n'ont pu le concevoir ? Punira-t-il des pygmées de n'avoir pas su marcher à pas de géant ?* »⁴⁵¹ Dans la pensée LVI, Diderot ridiculise l'idée de l'enfer et du châtement éternel : « *On veut que Dieu fasse brûler le méchant, qui ne peut rien contre lui, dans un feu qui durera sans fin ; et on permettrait à peine à un père de donner une mort*

⁴⁴⁸ Vernier Paul. Introduction de *Diderot Œuvres philosophiques*, Paris, Garnier Frères, 1956, p.VII.

⁴⁴⁹ Par contre en France, aucun journal, à une exception près, n'a évoqué les *Pensées philosophiques*. Ce silence est dû au statut de l'ouvrage : comme il avait été publié sans permission, il était interdit à la presse, elle-même soumise à la censure, d'en parler. Anne Saada, *Inventer Diderot la construction d'un auteur dans L'Allemagne des Lumières*. CNRS. Edition Paris, 2003, p.78.

⁴⁵⁰ Diderot Denis. *Additions aux Pensées philosophiques ou Objections diverses contre les écrits de différents théologiens*, Œuvres philosophiques, Paris, Garnier Frères, p.61.

⁴⁵¹ *Ibid.*

passagère à un fils qui compromettrait sa vie, son honneur et sa fortune !»⁴⁵² L'auteur connaît l'importance pour les hommes de l'image qu'ils se font de leur Dieu. «*L'homme est comme Dieu, dit Diderot finalement, où la nature l'a fait ; et Dieu et la nature ne font rien de mal.*»⁴⁵³ Ainsi, seize ans après ses premières pensées, Diderot accentue son refus de l'intolérance en employant des formules péremptoires et un ton plus agressif. Il fait sien le principe de tolérance, même s'il n'utilise pas le mot, et sans référence religieuse ou métaphysique. Finalement aucune religion, pour lui, n'est vraie car «*une religion vraie, intéressant tous les hommes, dans tous les temps et dans tous les lieux, a dû être éternelle, universelle et évidente ; aucune n'a ces trois caractères, toutes sont donc trois fois démontrées fausses.*»⁴⁵⁴

Ni l'affaire Calas ni les persécutions contre les protestants ne sont explicitement évoquées, mais comme explique Naigeon dans son introduction à la première édition de cette *Addition* (1770) : «*On y voit un philosophe qui est encore profondément affligé par des obstacles et de toutes espèces que les préjugés religieux ont opposés aux progrès des Lumières, employer tour à tour les armes du raisonnement et du ridicule pour détruire une superstition qui depuis vingt siècles pèse sur l'esprit humain.*»⁴⁵⁵

L'Encyclopédie

«*Cet ouvrage produira sûrement avec le temps une révolution dans les esprits, et j'espère que les tyrans, les oppresseurs, les fanatiques et les intolérants n'y gagneront pas, nous aurons servi l'humanité.*»⁴⁵⁶

Diderot (1962)

Après avoir suivi les premiers pas des *Pensées philosophiques* de Diderot sur la voie de la tolérance religieuse, vers 1743, on se trouve, dès 1747, face au début de

⁴⁵² *Ibid.*, p.65.

⁴⁵³ *Ibid.*

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p.67.

⁴⁵⁵ Naigeon Jacques-André. Introduction de *l'Addition de Diderot* de 1770, cité par J.Assezat, aux *Pensées philosophique*, Œuvres complètes de Diderot, Paris, Garnier, frères, 1875, volume I, p 157.

⁴⁵⁶ Diderot Denis. *Lettre à Sophie Volland* (le 26 septembre (1762), cité par Jany Boulanger, *l'Encyclopédie*, consultation numérique : www.cvm.qc.ca (le 28 janvier 2010).

l'œuvre la plus préoccupante, la plus attaquée et la plus défendue par Diderot durant toute sa vie, l'*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*.⁴⁵⁷ L'œuvre, à son achèvement en 1772, ne constituera pas seulement l'ouvrage majeur de son « directeur », mais celle de toute la France du XVIII^e siècle, au point qu'elle devient le symbole des Lumières dans leur ensemble. On appelle communément parfois ce siècle : le siècle de l'Encyclopédie comme le siècle des Lumières ou le siècle de Voltaire.

Ce travail à l'origine, n'avait aucune relation ni avec le thème de la tolérance religieuse ni même avec les questions spirituelles. On ne prévoyait de faire qu'une traduction de la *Cyclopoedia* d'Ephraïme Chambers (1728), dont le contenu se résume à des articles explicatifs portant sur les métiers et les arts mécaniques. Diderot, à trente quatre ans, commence à être connu pour ses compétences multiples. Ses ouvrages précédents : les *Pensées philosophiques*, la *Promenade du sceptique*⁴⁵⁸, les *Mémoires sur différents sujets de mathématiques* et ses traductions de philosophes anglais en témoignent, sans oublier, de plus, sa curiosité universelle et insatiable pour les sciences diverses. C'est effectivement grâce à cette richesse de connaissances qu'on lui a attribué le modeste travail de départ, et c'est aussi grâce à son insatiable curiosité intellectuelle que le projet s'est transformé ultérieurement et a pris une toute autre ampleur. Dominé par une ambition sans précédent de diffusion des connaissances, le projet prend peu à peu la dimension d'une grande aventure dans le domaine de l'édition, la plus grande qui ait jamais été par son volume, par le capital investi, par la distinction et le nombre de ses collaborateurs.⁴⁵⁹

Etudier cette œuvre pour envisager le développement de la conception de Diderot en matière de tolérance paraît un travail indispensable pour notre thèse, bien qu'il pose, en même temps, plusieurs problèmes très proches de ceux que nous avons envisagés précédemment. Tout d'abord, ce dictionnaire n'est pas écrit que par un seul auteur comme c'est le cas du *Dictionnaire philosophique* de Voltaire (1764) ou auparavant, de celui de Bayle (1692) le *Dictionnaire historique et critique*.⁴⁶⁰ Diderot a

⁴⁵⁷ Etymologiquement le mot « Encyclopédie » qui vient du mot grec « *en kuklios paidia* » désigne deux mots : cercle « *enkuklios* » de connaissance ou de l'éducation « *paidia* ». *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Robert.

⁴⁵⁸ Diderot développe aussi dans ce livre, comme dans ses *Pensées philosophiques*, une confrontation générale des opinions philosophiques. On n'y a pas trouvé une transformation radicale des arguments par rapport aux *Pensées philosophiques*. Le scepticisme qui procède de son insatisfaction pour une vérité théologique « courte et simple » encadre le dialogue qui s'engage cette fois entre un déiste et un athée. Mais il donne, sans trancher pour ou contre les principes déistes, un poids plus grand à la position de l'athée.

⁴⁵⁹ Proust Jacques. *Diderot et l'Encyclopédie*, Bibliothèque de l'Evolution de l'Humanité, Paris, Albin Michel, 1995, p.18.

⁴⁶⁰ Appelé « l'Arsenal des Lumières », ce dictionnaire a été réédité tout au long du XVIII^e siècle tant par les croyants que par les sceptiques. *Dictionnaire d'autrefois*, The ARTFL Project, the university of Chicago. [Http : artfl.atilf.fr/dictionnaire/index.htm](http://artfl.atilf.fr/dictionnaire/index.htm).

fait appel à de nombreuses collaborations pour des milliers d'articles de longueurs très inégales. La tolérance apparaît cependant comme un thème récurrent dans cet ensemble. Mais il s'agit aussi d'une œuvre collective qui tente de développer la communauté d'opinions des collaborateurs, parmi lesquels ceux que nous avons déjà étudiés : Voltaire, Rousseau, Montesquieu.⁴⁶¹ Cette diversité des encyclopédistes engendre parfois des contradictions entre les diverses opinions exprimées par les auteurs (il est d'ailleurs singulier de constater ces contradictions dans le traitement même du thème de la tolérance). Autre problème : l'ouvrage pose des problèmes de lecture. L'édition de base se compose de trente-cinq volumes et le nombre d'articles atteint soixante-deux mille. Identifier tout ce qui concerne la tolérance parmi cette masse mériterait sûrement une étude spécifique. En outre la longue durée de la rédaction (1747-1772) n'aide pas à connaître la chronologie des articles étudiés, bien qu'on connaisse la date de publication de chaque volume. Certains articles ont, peut-être, déjà été écrits des années avant l'édition du volume, d'autres articles ont été extraits d'autres œuvres plus anciennes.

Cependant, le fait que ce projet ait été dirigé par Diderot jusqu'à son terme, nous permet d'affirmer que les articles écrits par les autres encyclopédistes recoururent au moins à son acceptation de principe. Ainsi la plupart des articles concernant la religion ou la philosophie sont écrits par Diderot lui-même, après le retrait des abbés qui avaient pris d'abord la charge de les rédiger.⁴⁶² L'*Encyclopédie* est considérée, grâce à cette diversité des encyclopédistes, comme une « machine » en faveur de la tolérance, car aucune croyance particulière ne domine l'ouvrage. On trouve certains articles qui soutiennent le Catholicisme, le Protestantisme, en même temps que d'autres préconisent la tolérance ou se moquent à l'improviste des clergés et dénigrent les dogmes. Ce dialogue des encyclopédistes à travers leur ouvrage semble en fait continu et intéressant. Nous avons pour notre part plus précisément, visé les articles dont le titre semble nous orienter vers la tolérance comme l'article « Croisade » ou « Réfugié » ; d'autres, dont le titre n'y inviterait pas, exigent plus d'efforts. On arrive à les repérer grâce à la mise sur Internet d'une version électronique de l'*Encyclopédie*. Le projet, ARTEL, de l'Université de Chicago, nous a spécialement permis de bien suivre les renvois et de naviguer entre les articles, planches et légendes, de consulter les différentes entrées classées sous une même rubrique.⁴⁶³ Tout le travail de classification et d'identification effectué a été fait par repérage automatique. Il suffit d'écrire le mot, par exemple « tolérance », pour

⁴⁶¹ D'après Jacques Proust, dans son livre *Diderot et l'Encyclopédie*, le nombre des collaborateurs atteint deux cents personnes.

⁴⁶² Didier Béatrice. *Diderot, Thème et étude*, Paris, Ellipses, 2001, p.18.

⁴⁶³ Le site internet est : *Dictionnaire d'autrefois*, The ARTFL Project, the university of Chicago. Http : artfl.atilf.fr/dictionnaire/index.htm.

constater qu'il est cité dans quatre-vingt deux articles ou sous-articles, ou le mot « intolérance » pour voir qu'il est répété quarante sept fois dans l' *Encyclopédie*.

Mais on ne peut pas compter seulement sur cette méthode pour chercher les articles qui concernent la tolérance. Consulter d'autres livres nous a paru indispensable. En faisant confiance aux études déjà menées, comme celles sur l'article « Capuchon », où le mot tolérance n'apparaît même pas, on découvre une nouvelle possibilité d'interprétation de l'attitude de tolérance.⁴⁶⁴ Finalement, concernant la chronologie des articles, on n'a le choix que d'accepter la date de l'édition du volume qui le contient comme date de l'édition de l'article, sauf au cas où l'on est sûr de la date de sa rédaction exacte.

Un mot peut-être, mais il faut le dire : l' *Encyclopédie* est aussi une œuvre qui diffère largement des autres. Le fait qu'elle se veuille avant tout référentielle, exige, à la différence des publications clandestines très répandues à l'époque, que les articles soient signés par leurs auteurs. Il se trouve cependant des articles sans signature, ou signés seulement par une initiale. Cela n'empêche pas que la responsabilité de l'ouvrage tienne toujours à Diderot. La méfiance n'a pas seulement marqué les articles de Diderot, mais les articles de la plupart des encyclopédistes parmi lesquels ceux dont on a déjà exploré le point de vue sur la tolérance. Voltaire lui-même dans l' *Encyclopédie* se montre moins mordant que dans son *Dictionnaire philosophique*. Rousseau dans son article « Economie » met pour sa part en cause les riches mais il ne proclame pas comme solution la souveraineté du peuple comme il le fait dans son *Contrat social*.

Une aventure théologique dans une œuvre scientifique

Comme son titre intégral le précise, l' *Encyclopédie* se veut la description « raisonnée » des sciences, des arts et des métiers de son époque. Dans la langue française du XVIII^e siècle, l'art et le métier touchent tout ce qui résulte de l'activité humaine, manuelle ou mécanique. Le travail de l'esprit et de l'imagination dans ce domaine est compris dans ce qu'on appelle « les arts libéraux et les beaux-arts ». Il n'a pas de lien concret avec le monde religieux et n'appelle pas immédiatement un questionnement sur la tolérance.

C'est dans le mot « les sciences », inscrit dans le titre de l'ouvrage, que se situe en fait cette problématique. A l'origine le mot « science » désigne le savoir-faire que donnent des connaissances à la grande habileté. Il s'emploie aussi en religion à

⁴⁶⁴ Un cédérom des éditions Redon permet, en plus, de donner une vision globale et directe : la navigation rapide et aisée permet de voir un grand nombre d'articles. Les trois modes de recherche de cédérom : « plein texte », « Par auteur » et « par domaine » permettent des parcours pratiques et efficaces.

propos de la connaissance profonde de Dieu, et il désigne aussi une attitude philosophique avisée d'où le terme « faire science » qui veut dire « agir sagement ».⁴⁶⁵ Le mot « science » englobe en fin de compte l'ensemble des disciplines que constitue n'importe quel savoir théorique. Mais ce concept connaît des modifications. Léonard de Vinci affirme que la science doit être fondée sur le raisonnement formel (mathématique), l'observation et l'expérience contrôlée.⁴⁶⁶ Cette définition spécialisée s'éloigne de l'ancien concept nettement plus ample. *Le Dictionnaire Universel d'Antoine Furetière* fournit, au début du XVIII^e siècle, une définition semblable à celle de Léonard de Vinci. Il souligne que le mot « les sciences », sans qualification, (tel est le cas dans le titre de l'*Encyclopédie*) s'emploie pour le savoir où le calcul et l'observation ont une grande part, c'est-à-dire les sciences exactes comme les mathématiques, les sciences expérimentales et naturelles. Diderot, encyclopédiste érudit, connaît très bien l'évolution du sens du terme. Il a voulu apparemment profiter de cette problématique étymologique du sens pour formuler sa vision « raisonnée » et scientifique des religions.

Parallèlement à la nouveauté de cette entreprise, la diffusion à grande échelle d'une description des connaissances les plus variés, constitue une entreprise intellectuelle inédite, qui implique une subversion des hiérarchies traditionnelles dans la transmission du savoir. Diderot a tenté en fait d'étendre cette rupture au domaine de la religion.

En tout cas, la simple valorisation des sciences (médecine, mathématique, etc.) a constitué d'abord un bon angle d'attaque de la prééminence traditionnelle du religieux. Cette reconnaissance de la prééminence scientifique permet aussi de mieux considérer les articles qui traitent des interprétations idéologiques : elle invite le lecteur à tout soumettre à la raison, à l'observation, à l'esprit critique. La lutte des encyclopédistes contre l'intolérance est étroitement liée à leur conception générale et indissociable de la philosophie, de la science et de leur réflexion politique.

La question de la classification

Faciliter l'accès aux connaissances, faire de son entreprise un lieu de rencontre de tous les savoirs, engager le lecteur dans une conception raisonnée de sa propre pensée, et finalement faire de son œuvre une véritable arme dynamique contre l'intolérance religieuse sont apparemment les principaux soucis qui ont habité le directeur de l'*Encyclopédie*.

⁴⁶⁵ *Dictionnaire de l'histoire de la langue française*, Paris, Le Robert, volume II (M-Z), 1994, p.1895.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p.1896.

Mais Diderot n'a pas voulu élaborer un « grand édifice » fondé sur l'accumulation des connaissances. Il a voulu en fait « une machine infinie » où l'enchaînement dynamique des connaissances apparaisse comme tel. La voie qui conduit le lecteur vers la connaissance est aussi importante que la connaissance elle-même. Cette préoccupation méthodologique et rhétorique se manifeste à travers deux figures : c'est tout d'abord l'image de l'arbre avec ses racines et ses branches. C'est ensuite le jeu labyrinthique de renvois. Chacune de ces figures contribue en fait d'une façon où d'une autre à orienter le lecteur vers une attitude de tolérance. L'ordre alphabétique qui régit l'ouvrage, la classification des sciences est figurée symboliquement dès la première page par la représentation de l'arbre généalogique des connaissances⁴⁶⁷ (Le Système figuré des Connaissances humaines). Dans cet arbre, les colonnes dans lesquelles sont rangées les connaissances correspondent aux facultés de l'esprit (la mémoire, la raison, l'imagination). Elles ne sont pas classées en fonction de l'objet dont elles traitent (comme les mathématique, la religion, la littérature, etc), mais en fonction de la faculté humaine qui saisit cet objet.⁴⁶⁸ L'homme, selon ce système, apparaît donc comme le centre qui produit le savoir et aussi vers lequel tous les savoirs convergent.⁴⁶⁹ Cette figuration ne peut donc qu'être source de polémique avec l'Eglise.

Issu et développé essentiellement par Aristote qui prévoit de promouvoir les sciences, les progrès et par suite le bonheur à partir de l'homme seul, ce recentrage ne satisfaisait en rien les ecclésiastiques. Cette représentation des savoirs postule en effet que c'est l'homme et non pas Dieu qui est le centre de l'univers. Et l'*Encyclopédie* s'oppose par là, à l'axiome qui vient de Saint Cyprien⁴⁷⁰ « Hors de l'Eglise point de salut ».

Ce choix de Diderot et de d'Alembert est donc porteur d'une contestation idéologique implicite. C'est en fait le présupposé de « *l'exécution raisonnée et bien entendue d'une Encyclopédie... qui marque l'origine de chaque branche de nos connaissances.* »⁴⁷¹ L'anthropocentrisme de l'*Encyclopédie*, ne touche pas directement l'idée de la tolérance religieuse mais il contribue, sans doute, à affaiblir l'autorité de l'Eglise comme le seul guide efficace dans le bonheur de l'homme.

⁴⁶⁷ Emprunté à *Cyclopédia* de Francis Bacon et considéré comme réplique purement humaine de l'arbre mythique de la Bible.

⁴⁶⁸ La division du cerveau humain représenté dans la planche semble faire écho à cet arbre des connaissances.

⁴⁶⁹ Audidière Sophie. *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, Diderot philosophe/ <http://revue.org/index 262.html>, (le 15 Avril 2010).

⁴⁷⁰ Evêque de Carthage au III^e siècle. Confronté aux persécutions et aux apostasies des chrétiens, il rappelait à ceux qui quittaient l'Eglise qu'ils refusaient ce faisant le salut : « personne ne peut avoir Dieu pour Père s'il n'a pas l'Eglise pour mère », <http://qe.catholique.org>, (le 8 avril 2010).

⁴⁷¹ Diderot. *L'Encyclopédie, Op.cit.*, article « Prospectus », (le 5 novembre 2010).

Le jeu des renvois

Face à l'image idéalisée et explicite de l'arbre généalogique des connaissances proposée au début de l'*Encyclopédie*, apparaît l'image implicite d'un cheminement de la lecture : l'arbre tortueux des renvois et des références. Ces renvois, explicitement présents dans les articles, sont faits essentiellement pour conduire le lecteur vers une explication ou une définition. Justifiant ce choix d'un système des renvois, Diderot, dans son article « Encyclopédie », affirme : « *Il est vrai que dans un ouvrage de cet espace on ne verra pas la liaison des matières aussi clairement et aussi immédiatement que dans un ouvrage suivi. Mais il est évident qu'on y suppléera par des renvois, qui serviront principalement à montrer l'ordre encyclopédique, non pas seulement comme dans les autres dictionnaires à expliquer un mot par un autre.* »⁴⁷²

Mais Diderot n'investit pas cette méthode encyclopédique que pour échapper aux contraintes de l'ordre alphabétique, mais il l'utilise aussi pour se jouer de la censure. Les articles « Moine » ou « Cordelier » sont extrêmement ironiques à l'égard de l'intolérance religieuse. Mais la véritable satire du fanatisme religieux peut se découvrir, grâce à un renvoi à l'article « Capuchon », où personne ne l'attendait. A la fin de l'article « Moine », à la suite d'un éloge pompeux des moines on lit ce renvoi « voyez CAPUCHON ». Lorsqu'on lit l'article « Capuchon », l'on comprend vite que l'éloge des moines était en fait de l'antiphrase ironique. Les renvois vers « Capuchon » dans les autres articles sont au nombre de soixante-quinze dans l'*Encyclopédie*. Le Capuchon de Diderot devient ainsi un terme clé pour comprendre la condamnation du fanatisme religieux. Dans l'article « Encyclopédie », rédigé par Diderot, on qualifie le mot « capuchon » de burlesque. On constate de plus la présence de renvois à ce mot dans des articles qui ne concernent pas la religion ou la philosophie, comme les articles de botanique ou de médecine comme « Coqueluche » et « Palliolum ».⁴⁷³

L'insistance sur « Capuchon » nous invite à explorer de près cet article. Il commence par une définition ordinaire de ce type de vêtement, essentiellement utilisé par les gens d'Eglise : « *CAPUCHON, s. m. (Hist. ecclés.) espèce de vêtement à l'usage des Bernardins, des Bénédictins. etc. Il y a deux sortes de capuchons; l'un blanc, fort ample, que l'on porte dans les occasions de cérémonie: l'autre noir, qui est une partie de l'habit ordinaire...* »⁴⁷⁴ Dans la deuxième partie de l'article, Diderot ne se gêne pas pour disposer quelques critiques. Il infléchit ironiquement la simple définition du fanatisme religieux et développe un plaidoyer en faveur des Lumières:

⁴⁷² *Ibid.*, article « Encyclopédie », (le 11 janvier 2010).

⁴⁷³ Genre de Pectinidae.

⁴⁷⁴ Diderot. L'*Encyclopédie*, *Op.cit.*, article «Capuchon », (le 6 Janvier 2010).

«... Le capuchon fut autrefois l'occasion d'une grande guerre entre les Cordeliers. L'ordre fut divisé en deux factions, les frères spirituels, et les frères de communauté. Les uns voulaient le capuchon étroit, les autres le voulaient large. La dispute dura plus d'un siècle avec beaucoup de chaleur et d'animosité, et fut à peine terminée par les bulles de quatre papes, Nicolas IV, Clément V, Jean XXII, et Benoît XII. Les religieux de cet ordre ne se rappellent à présent cette contestation qu'avec le dernier mépris.

Cependant si quelqu'un s'avisait aujourd'hui de traiter le Scotisme comme il le mérite, quoique les futilités du docteur subtil soient un objet moins important encore que la forme du coqueluchon de ses disciples, je ne doute point que l'agresseur n'eût une querelle forte vive à soutenir, et qu'il ne s'attirât bien des injures.

Mais un Cordelier qui aurait du bon sens ne pouvait-il pas dire aux autres avec raison: « Il me semble, mes pères, que nous faisons trop de bruit pour rien: les injures qui nous échapperont ne rendront pas meilleur l'ergotisme de Scot. Si nous attendions que la saine philosophie, dont les lumières se répandent partout, eût pénétré un peu plus avant dans nos cloîtres, peut-être trouverions-nous alors les rêveries de notre docteur aussi ridicules que l'entêtement de nos prédécesseurs sur la mesure de notre capuchon». Voyez les articles CORDELIERS ET SCOTISME.»⁴⁷⁵

Ces critiques de Diderot, ne sont pas de simples commentaires. Il paraît clairement un travail d'écriture visant une critique virulente de l'intolérance religieuse qu'engendrent les disputes les plus futiles et les plus irrationnelles. Nous retrouvons ce jeu de renvois dans d'autres articles. L'article « Eglise », neutre en apparence, renvoie à l'article bien plus problématique « Genève », rédigé par d'Alembert et inspiré par Voltaire. Là encore c'est par un système de renvois que s'introduit la critique.

Une question se pose : qui a décidé et réalisé ces renvois « explicatifs » ? Ce n'est certainement pas l'auteur de l'article car cet auteur ne sait rien des articles rédigés par d'autres que lui. La personne qui a pris cette responsabilité est celui qui avait déjà lu tous les articles avant de les éditer et qui a le pouvoir de le faire. C'est évidemment le maître d'œuvre, Diderot.

Diderot justifie ces renvois pour éviter les redites et pour qu'il soit tenu compte des nouvelles hypothèses et découvertes. L'article « Encyclopédie » s'étend longuement sur la défense du système des « renvois » : « *Par le moyen, dit Diderot, de l'ordre encyclopédique, de l'universalité des connaissances et de la fréquence des*

⁴⁷⁵ *Ibid.*, article « Capuchon », (1e 6 Janvier 2010).

*renvois, les rapports augmentent, les liaisons se portent en tout sens, la force de la démonstration s'accroît, la nomenclature se complète, les connaissances se rapprochent et se fortifient.»*⁴⁷⁶ Le renvoi confère certainement une cohérence à l'ensemble des textes. Mais l'établissement d'un lien entre une définition purement scientifique, au sens moderne, et une réfutation idéologique parfois satirique ou épigrammatique ne va pas de soi. Diderot s'est inspiré largement du *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle, qui est composé d'un véritable labyrinthe d'articles emboîtés les uns dans les autres. Mais, chez Bayle ces articles appartiennent tous au même auteur.

L'analyse du discours explicite de l'*Encyclopédie* sur l'intolérance religieuse peut se fonder sur plusieurs procédures. Nous avons tout d'abord des articles principaux, explicites mais longs et théoriques, contre l'intolérance comme « Fanatisme », « Inquisition », « Inquisiteur », « Intolérance », « secte », etc. D'autres articles, plus bref, comme « Irréligieux », « Insolent » relevant de la même problématique anti fanatique. Mais d'autres articles tels qu' « Apparition » et « Boa » réservent bien des surprises.

Le « Fanatisme »

Une des plus ardentes attaques de l'*Encyclopédie* contre l'intolérance religieuse apparaît dans l'article « Fanatisme », rédigé par un homme de lettres athée, Alexandre Deleyre, en 1756. Cet article semble aussi un des plus longs et des plus riches exposés concernant la lutte contre l'intolérance : treize pages d'analyse méthodique et scientifique du phénomène du fanatisme et des comportements qui en relèvent. Jaucourt dans son article « Superstition », dans l'*Encyclopédie*, introduit un renvoi et ajoute une louange disant : « *c'est un des beaux et de bons articles de l'Encyclopédie.* »⁴⁷⁷ Voltaire s'en inspire beaucoup dans l'article « Fanatisme » de son *Dictionnaire philosophique* en 1764. Il en fait un résumé avec une attention plus concrète au fanatisme tel qu'il s'est développé en France à l'initiative de l'Eglise catholique.

Deleyre, a situé nettement son article à un niveau philosophique et attribue l'origine du fanatisme à l'exaltation théologique. Il introduit un renvoi réciproque à l'article « Superstition » : « *FANATISME, s. m. (Philosophie.) C'est un zèle aveugle et passionné, qui naît des opinions superstitieuses, et fait commettre des actions ridicules, injustes, et cruelles; non – seulement sans honte et sans remords, mais*

⁴⁷⁶ *Ibid.*, article « Encyclopédie », (le 11 janvier 2010).

⁴⁷⁷ Jaucourt Louis de, *L'Encyclopédie, Op.cit.*, article « Superstition », (le 15 février 2010).

*encore avec une sorte de joie et de consolation. Le fanatisme n'est donc que la superstition mise en action. Voyez SUPERSTITION.»*⁴⁷⁸.

Le premier exemple concret donné du fanatisme est d'abord attribué à une religion japonaise. Mais ensuite, c'est la religion musulmane qui est dénoncée comme emblématique du fanatisme et prise pour cible. Cette mention de la religion musulmane vise essentiellement le fanatisme dans la religion chrétienne. On peut faire ici le même constat pour la pièce de Voltaire, *Mahomet* (1741).

« *Maladie de religion qui porte à la tête* »⁴⁷⁹, voilà comment l'auteur de l'article définit le fanatisme. Il en dégage un ensemble de causes : les dogmes qui sont contraires à la raison, l'atrocité morale des hommes, la confusion des devoirs, aux superstitions et par-dessus tout l'intolérance d'une secte ou d'une religion parmi d'autres : « *l'intolérance qui prétend mettre fin à la division, doit l'augmenter nécessairement. Il suffit qu'on ordonne à tous les hommes de n'avoir qu'une façon de penser, dès lors chacun devient enthousiaste de ses opinions jusqu'à mourir pour leur défense. Il s'ensuivrait de l'intolérance, qu'il n'y a point de religion faite pour tous les hommes; car l'une n'admet point de savants, l'autre point de rois, l'autre pas un riche; celle - là rejette les enfants, celle - ci les femmes; telle condamne le mariage, et telle le célibat.* »⁴⁸⁰

Afin de mieux montrer que le fanatisme est une maladie de l'esprit, Deleyre énumère des symptômes comme « *la sombre mélancolie causée par de profondes méditations* », « *la pseudo prophétie* », « *l'impassibilité* », etc. Il recourt à une langue très proche de la médecine : « *Les esprits rappellent au cerveau par la vivacité et la continuité de la méditation, laissent les sens dans une espèce de langueur et d'inaction. C'est surtout au fort du sommeil que les fantômes se précipitant tumultueusement dans le siège de l'imagination, ce mélange de traits informes produit un mouvement convulsif, pareil au choc brisé de mille rayons opposés qui coïncident et se croisent; de - là viennent les éblouissements et les transports extatiques, qu'on devrait traiter comme un délire, tantôt par des bains froids, tantôt par de violentes saignées, selon le tempérament et les autres situations du malade.* »⁴⁸¹ Ce lexique qui renvoie à la médecine de l'époque domine tout l'article. Il faut également prendre en compte les deux renvois qui confortent la tonalité médicale de l'article. « *FANATISME, (maladie) voyez DEMONOMANIE, MELANCOLIE, et l'article précédent.* »⁴⁸²

⁴⁷⁸ Deleyre Alexandre, *L'Encyclopédie, Op.cit.*, article « Fanatisme », (le 12 février 2010).

⁴⁷⁹ *Ibid.*

⁴⁸⁰ *Ibid.*

⁴⁸¹ *Ibid.*

⁴⁸² Deleyre Alexandre, *L'Encyclopédie, Op.cit.*, article « Fanatisme », (le 12 février 2010).

La critique du fanatisme chrétien est constamment sous-entendue. Il suffit de lire l'article « Christianisme » pour constater le lien étroit. Dans cet article si important à l'époque, l'anonymat de l'auteur est très significatif, le fanatisme est présenté comme un danger qu'il faut absolument écarter et que l'on peut éviter dans la religion: « *Le Christianisme, je le sais, a eu ses guerres de religion, et les flammes en ont été souvent funestes aux sociétés : cela prouve qu'il n'y a rien de si bon dont la malignité humaine ne puisse abuser. Le fanatisme est une peste qui reproduit de tems en tems des germes capables d'infecter la terre; mais c'est le vice des particuliers, et non du Christianisme, qui par sa nature est également éloigné des fureurs outrées du fanatisme, et des craintes imbéciles de la superstition.*»⁴⁸³ La mise hors de cause du Christianisme relève bien sûr de la prudence.

Dans l'*Encyclopédie* le mot « fanatisme » est répété cent quatre-vingt fois à travers cent-dix articles, autant que le terme « intolérance. » Tous les deux se trouvent parfois dans des articles inattendus comme l'article « Petitesse » rédigé par Diderot lui-même et classé bizarrement dans le domaine de la Grammaire: « *s. f. (Gramm.) voyez l'article Petit. On dit la petitesse de la taille, et la petitesse de l'esprit. La petitesse de l'esprit est bien voisine de la méchanceté. Il n'y a presque aucun vice qu'elle n'accompagne, l'avarice, l'intolérance, le fanatisme, etc.*»⁴⁸⁴ La critique du fanatisme et la promotion de la tolérance sont aussi diffuses dans l'ensemble de l'*Encyclopédie*.

Un chevalier méconnu de la tolérance

« Je m'aperçois que le Chevalier de Jaucourt a écrit les trois quarts de l'Encyclopédie. Votre ami

⁴⁸³ Auteur anonyme. L'*Encyclopédie, Op.cit.*, article « Christianisme », (Le 13 février 2010).

⁴⁸⁴ Diderot. L'*Encyclopédie, Op.cit.*, article « Petitesse », (le 10 février 2010).

[Diderot] était donc occupé
ailleurs?»⁴⁸⁵

Voltaire, lettre à d' Alembert

Le chevalier de Jaucourt mérite parmi les encyclopédistes un intérêt particulier. Issu d'une famille protestante française, il étudie la théologie à Genève, et la médecine au Pays-Bas. Louis de Jaucourt est sans nul doute le contributeur le plus généreux de l' *Encyclopédie*. Il a rédigé dix-huit mille articles sur presque soixante-dix mille.⁴⁸⁶ C'est pour cette raison qu'on l'a surnommé l' « esclave de l' *Encyclopédie* ». Ses articles témoignent d'une ouverture aux diverses civilisations et d'une culture aussi vaste qu'approfondie qui lui a permis d'aborder des domaines très variés du savoir. Comme un pur scientifique, il a rédigé d'innombrables articles de physiologie, de chimie, de botanique et de pathologie. Mais la singularité de la contribution de ce médecin apparaît surtout dans les articles qui traitent les questions morales et politiques : la liberté, l'égalité et la tolérance religieuse. Il suffit de prendre en compte les titres des articles dont il a pris en charge la rédaction : « Conscience », « Démocratie », « Egalité », « Esclavage », « Peuple », « Presse », « Liberté naturelle », « Liberté civile », « Liberté politique », « la loi fondamentale », « Paris », « France », « République », « Monarchie absolue », « Monarchie limitée » et surtout « Traite des nègres », qui témoignent d'un sens de la liberté de l'homme très proche du libéralisme de notre époque dans les domaines politique, religieux et même économique.⁴⁸⁷ L'importance de sa contribution est telle que d'Alembert et Diderot s'en montrent vivement reconnaissants dans l' « Avertissement » de plusieurs volumes de l' *Encyclopédie* et notamment dans celui du volume VIII : «... Si nous avons poussé le cri de joie du matelot, lorsqu'il aperçoit la terre, après une nuit obscure qui l'a tenu égaré entre le ciel et les eaux, c'est à M. le Chevalier de Jaucourt que nous le devons. Que n'a-t-il pas fait pour nous, surtout dans ces derniers temps ? Avec quelle constance ne s'est-il pas refusé à des sollicitations tendres et puissantes qui cherchaient à nous l'enlever ? Jamais le sacrifice du repos, de l'intérêt et de la santé ne s'est fait plus entier et plus absolu. Les recherches les plus pénibles et les plus ingrates ne l'ont point rebuté. Il s'en est occupé sans relâche, satisfait de lui-même, s'il pouvait en épargner aux autres le dégoût. Mais c'est à chaque feuille de cet ouvrage à suppléer ce qui manque à notre éloge ; il n'en est aucune qui n'atteste et la

⁴⁸⁵ Voltaire. *Lettre à d'Alembert*, cité par Bruno Neveu, « Etudes récentes sur le XVIII^e siècle », in *Journal des savants*, 1973, volume 2, N° 2, p.151.

⁴⁸⁶ Voltaire dans son *Dictionnaire philosophique*, loue, dans l'article « Figure » et l'article « Monnaie », cette contribution.

⁴⁸⁷ « Traite des nègres » est un article révolutionnaire à son époque. Jaucourt demande franchement l'abolition de l'esclavage, une prise de position qui n'était que timidement acceptée auparavant chez les philosophes des Lumières. Jaucourt l'affirme dans les phrases retentissantes de cet article « ...les hommes et leur liberté ne sont point un objet de commerce ; ils ne peuvent être ni vendus, ni achetés, ni payés à aucun prix... ».

*variété de ses connaissances et l'étendue de ses secours... M. De Jaucourt s'est livré à ce travail pénible avec un amour du bien public, qui ne peut trouver sa vraie récompense que dans lui-même.»*⁴⁸⁸

Voltaire ne manque pas également de louer Jaucourt dans l'article « Figure » comme « *un homme au dessus des philosophes de l'antiquité, en ce qu'il a préféré la retraite, la vraie philosophie, le travail infatigable, à tous les avantages que pouvait lui procurer sa naissance, dans un pays où on préfère cet avantage à tout le reste, excepté à l'argent .»*⁴⁸⁹

Dans une étude récente (1995), Jean Haechler dresse une biographie qui défend et glorifie le rôle de Louis de Jaucourt dans l'*Encyclopédie* au point d'intituler son essai : « *L'Encyclopédie de Diderot et de...Jaucourt* ». L'auteur souligne que Jaucourt a contribué à édifier « le monument de l'esprit humain » selon l'expression de Voltaire. Avec un groupe de sept secrétaires, il rédige quatre articles par jour.⁴⁹⁰

Trois articles dans lesquels apparaît la position du chevalier du Jaucourt, plutôt mal connu, sur la tolérance religieuse, méritent d'être analysés (« Superstition », « Inquisition » et « Secte »).

La « Superstition »

*«La superstition est un culte de religion, faux, mal dirigé, plein de vaines terreurs, contraire à la raison et aux saines idées qu'on doit avoir de l'être suprême.»*⁴⁹¹

Jaucourt, l'*Encyclopédie*

Jaucourt dénonce la superstition comme une attitude source de l'intolérance. Le nombre d'articles qui lui sont consacrés semble significatif. Il atteint plus de cent articles : « Oracle », « Préjugé », « Despotisme », « Culte », « Enfer », « Prodiges », « Epreuve », « Effet », « Excommunication », « Flagellant », etc. Pour Jaucourt les hommes superstitieux déshonorent à la fois l'humanité et la divinité. Dans l'article « Flagellant », par exemple, Jaucourt dévoile que ces gens sont « *des*

⁴⁸⁸ D'Alembert Jean le Rond. *L'Encyclopédie, Op.cit.*, article « Avertissement de volume VIII », (le 9 février 2010).

⁴⁸⁹ Voltaire. *L'Encyclopédie, Op.cit.*, article « Figure », (le 9 février 2010).

⁴⁹⁰ Haechler Jean. *L'Encyclopédie de Diderot et de Jaucourt, Essai Biographique sur le chevalier Louis de Jaucourt*, Paris, Honore champion, 2000, pp.159-165.

⁴⁹¹ Jaucourt le chevalier Louis de. *L'Encyclopédie, Op.cit.*, article « superstition », (le 5 mars 2010).

*pénitents qui sont obligés par leur institut de se fouetter en public ou en particulier, et qui croient honorer la divinité en exerçant sur eux-mêmes une sorte de barbarie ; fanatisme pareil à celui de quelques prêtres parmi les Gentils, qui se déchiraient le corps pour se rendre les dieux favorable. »*⁴⁹² Le rapprochement avec le polythéisme de l'antiquité se veut particulièrement infâmant.

L'article est rédigé par Jaucourt lui-même. Il y donne une définition proche de celle de « Fanatisme » et « Inquisition » : *« la superstition est cette espèce d'enchantement ou de pouvoir magique, que la crainte exerce sur notre âme; fille malheureuse de l'imagination... Elle accable l'esprit, principalement dans la maladie ou dans l'adversité... »*⁴⁹³

La critique de la superstition est régulière et systématique dans l'*Encyclopédie* quels que soient les auteurs des articles. Elle se trouve souvent dans des articles brefs et très surprenants qui révèlent à nouveau le double objectif de l'*Encyclopédie* : attaquer l'intolérance en évitant la censure. C'est notamment le cas avec les articles « Convulsionnaire » et « Domification » de d'Alembert , « Apparition », « Boa » et « Fantôme » de Diderot où ce dernier ajoute une phrase significative à la fin de la définition *« On a appliqué le mot de fantôme à toutes les idées fausses qui nous impriment de la frayeur, du respect, etc. qui nous tourmentent, et qui font le malheur de notre vie: c'est la mauvaise éducation qui produit ces fantômes, c'est l'expérience et la philosophie qui les dissipent .»*⁴⁹⁴

Mais Jaucourt, dans l'article « superstition » semble plus audacieux. En définissant sensiblement cette attitude, il va à l'encontre de Rousseau. Il souligne sa préférence, dans la deuxième moitié de l'article, à l'attitude athée : l'athéisme est selon lui, moins dangereux pour la société et la paix civile : *« L'athéisme même (c'est tout dire) ne détruit point cependant les sentiments naturels, ne porte aucune atteinte aux lois, ni aux mœurs du peuple; mais la superstition est un tyran despotique qui fait tout céder à ses chimères. Ses préjugés sont supérieurs à tous les autres préjugés. Un athée est intéressé à la tranquillité publique, par l'amour de son propre repos; mais la superstition fanatique, née du trouble de l'imagination, renverse les empires. Voyez comme l'auteur de La Henriade peint les tristes effets de cette démence. »*⁴⁹⁵

Jaucourt est très clair mais prend sa distance à l'égard de l'athéisme. Il refuse de détruire la croyance en Dieu. Il ne s'en prend violemment qu'à la superstition,

⁴⁹² *Ibid.*, article « Flagellant », (le 4 janvier 2010).

⁴⁹³ *Ibid.*, article « Superstition », (le 4 janvier 2010).

⁴⁹⁴ Diderot. *L'Encyclopédie, Op.cit.*, article « Fantôme ».

⁴⁹⁵ Jaucourt. *L'Encyclopédie, Op.cit.*, article « Superstition », (le 4 janvier 2010).

l'intolérance et au fanatisme qui détruisent la nature de l'homme. Cette position déiste est en fait très proche de celle de Voltaire. Il n'est pas étrange donc de voir que chacun d'entre eux reste très attentif et intéressé à ce que l'autre écrit. Analyser ce qu'ils ont en commun serait une vaste étude qui n'est pas la nôtre maintenant. Il suffit de lire l'article « Traite des nègres » de Jaucourt dans l'*Encyclopédie* et celui de « Torture » de Voltaire dans son *Dictionnaire philosophique* pour comprendre qu'ils avaient une conception presque identique de l'homme et de sa croyance.⁴⁹⁶

L' « Inquisition »

Si Alexandre Deleyre a évité d'accuser explicitement l'Eglise d'intolérance dans son article « Fanatisme », Louis de Jaucourt, dans le volume VII publié ultérieurement (1765), porte cette accusation dès la première ligne de son article « Inquisition » : « *INQUISITION, s. f. (Hist. ecclésiast.) Juridiction ecclésiastique érigée par le siège de Rome en Italie, en Espagne, en Portugal, aux Indes même, pour extirper les Juifs, les Maures, les infidèles, et les hérétiques.*»⁴⁹⁷ Dans cet article, l'auteur trace un tableau amer de ce terrible tribunal qui se fonde sur la superstition, car il « *juge sur la pensée des hommes et non sur les actions* ». Il insiste sur le fait que cette juridiction promulguée par Rome lors de la guerre contre les Albigeois en 1200, devint par la suite un modèle définitivement légitime pour des rois qui voulaient assurer leur pouvoir en semant la terreur et la barbarie.

A la différence de ses développements dans l'article « Fanatisme », Jaucourt n'hésite pas à donner en exemple les dominations musulmanes de l'Andalousie et de la Grèce, puisqu'elles toléraient des populations sujettes ayant choisi d'autres religion: « *Lorsque Mahomet II, eut subjugué la Grèce, lui et ses successeurs laissèrent les vaincus vivre en paix dans leur religion: et les Arabes maîtres de l'Espagne n'avoient jamais forcé les chrétiens regnicoles à recevoir le mahométisme. Mais après la prise de Grenade, le cardinal Ximénies voulut que tous les Maures fussent chrétiens, soit qu'il y fût porté par zèle, soit qu'il écoutât l'ambition de compter un nouveau peuple soumis à sa primatie.*»⁴⁹⁸

La péninsule ibérique occupe effectivement une place considérable chez les philosophes des Lumières chaque fois qu'ils traitent de l'Inquisition. Voltaire, par exemple, ne l'épargne pas comme il le fera plus tard dans l'article « Inquisition » de

⁴⁹⁶ Voltaire dénonce, dans l'article du *Dictionnaire philosophique*, la torture dans la France du XVIII^e siècle. Il considère, dans une perspective historique, qu'elle est héritée du traitement des esclaves chez les Romains. Jaucourt dans « Traite des Nègres », affirme que celle-ci « *est un négoce qui viole la religion, la morale, les lois naturelles, et tous les droits de la nature humaine* ».

⁴⁹⁷ Jaucourt le Chevalier Louis de. *L'Encyclopédie, Op.cit.*, article « Inquisition », (le 4 janvier 2010).

⁴⁹⁸ *Ibid.*,

son *Dictionnaire philosophique*. Montesquieu, en 1741, comme nous l'avons montré dans le chapitre « Très humble remontrance aux inquisiteurs d'Espagne et de Portugal » de *l'Esprit des lois*, critique l'Inquisition au nom de la valeur de la tolérance. Cette mise en cause de l'Espagne et du Portugal est justifiée : ces deux pays sont les derniers à accepter un tel tribunal.

La définition de l'Inquisition dans l'*Encyclopédie* fait écho à celle qu'on a lue dans « Fanatisme » : « *un zèle aveugle... non seulement sans honte mais avec joie...* »⁴⁹⁹ Jaucourt confirme également que lors d'une exécution ordonnée par l'Inquisition « *on chante, on dit la messe, et on tue des hommes. Un asiatique qui arriverait à Madrid le jour d'une telle exécution, ne saurait si c'est une réjouissance, une fête religieuse, un sacrifice, ou une boucherie ; et c'est tout cela ensemble.* »⁵⁰⁰ Ce type de manifestation révèle par ailleurs une profonde corruption des esprits, « *...ridicule, injuste et cruelle...* »⁵⁰¹ Elle légitime les superstitions et ne peut faire « *que des hypocrites, des délateurs et des traîtres* »⁵⁰². Jaucourt montre aussi que l'Inquisition consacre et pousse à son paroxysme le fanatisme promu au rang d'institution d'Etat. L'auteur donne pour preuve les Benelux où l'Inquisition au lieu de préserver l'unité de la Hollande « *n'a servi qu'à faire perdre au pape un des plus beaux fleurons de sa couronne, les Provinces-unies ; et à brûler ailleurs, aussi cruellement qu'inutilement, un grand nombre de malheureux.* »⁵⁰³

Le chevalier de Jaucourt infléchit adroitement son article, à la fin, vers l'intolérance dirigée contre les protestants. Il précise que « *ce tribunal inique, inventé pour extirper l'hérésie, est précisément ce qui éloigne le plus tous les protestants de l'Eglise romaine ; il est pour eux un objet d'horreur. Ils aimeraient mieux mourir mille fois que de s'y soumettre.* » La responsabilité du schisme protestant incombe ainsi, selon de Jaucourt, aux graves manquements de l'Eglise à l'égard de la tolérance.⁵⁰⁴

La « Secte »

Après avoir défini la superstition comme l'une des sources de l'intolérance et du fanatisme, après avoir désigné l'Inquisition comme l'une de ses pires conséquences, Jaucourt envisage des voies diverses qui permettent d'établir la tolérance : « Monarchie absolue », « Monarchie limitée », « Liberté naturelle »,

⁴⁹⁹ Deleyere. *L'Encyclopédie, Op.cit.*, article «Fanatisme», (le 4 janvier 2010).

⁵⁰⁰ Jaucourt. *L'Encyclopédie, Op.cit.*, article «Inquisition», (le 4 janvier 2010).

⁵⁰¹ Deleyere. *L'Encyclopédie, Op.cit.*, article «Fanatisme», (le 4 janvier 2010).

⁵⁰² Jaucourt. *L'Encyclopédie, Op.cit.*, article «Inquisition», (le 4 janvier 2010).

⁵⁰³ *Ibid.*

⁵⁰⁴ *Ibid.*

« Liberté civile », « Liberté politique », etc. sont ici révélateurs. La réflexion de Jaucourt s'inspire largement de Locke et de Montesquieu. Jaucourt pense tout d'abord qu'il n'existe aucune forme de gouvernement qui puisse convenir à tous les pays et qu'une « *monarchie limitée héréditaire* »⁵⁰⁵ lui paraît la mieux adaptée à la France.

Dans l'article « secte », Jaucourt discerne un autre accès politique à la tolérance : la séparation entre l'Eglise et l'Etat qu'il suggère sans en énoncer clairement les principes et les modalités. Jaucourt constate tout d'abord que « *rien ne fit plus de tort à l'état politique du gouvernement de Justinien, que le projet qu'il conçut de réduire tous les hommes à une même façon de penser sur les matières de religion, surtout dans des circonstances qui rendaient son zèle entièrement indiscret.* »⁵⁰⁶ La révocation de l'Edit de Nantes est ici allusivement déplorable.

De l'intolérance religieuse à l'irréligion

« *Ceux qui croient que la violence peut ébranler la foi des autres donnent une opinion bien méprisable de leurs sentiments et de leur propre constance.* »⁵⁰⁷

Diderot, article « Réfugié »

A côté des questions économiques, sociales et politiques, plusieurs questions religieuses ont préoccupé Diderot dans l'ensemble de l'*Encyclopédie*. Pour ce qui concerne la tolérance religieuse, il est difficile d'étudier toutes les occurrences. Les articles « Persécution », « Réfugiés », « Pacification », « Intolérance », « Eclectisme », « Autorité politique » rédigés par lui, peuvent être, parmi d'autres, pris en compte.

⁵⁰⁵ Jaucourt. L'*Encyclopédie*, article « Monarchie limitée », (le 5 janvier 2010).

⁵⁰⁶ *Ibid.* article « Secte », (le 6 janvier 2010).

⁵⁰⁷ Diderot. L'*Encyclopédie*, *Op.cit.*, article « Réfugié ». (le 10 janvier 2010).

L'article « Persécution », anonyme mais longtemps attribué à Diderot, peut être interprété comme une attaque de l'intolérance religieuse et même du Christianisme : au lieu de donner la définition telle qu'on l'attend d'un dictionnaire, l'auteur dresse la liste chronologique des persécutions commises dans le monde depuis Jésus-Christ jusqu'au XVIII^e siècle. Un tel préliminaire sans définition du terme ne vise pas seulement à inspirer l'aversion de l'intolérance et du fanatisme mais laisse le lecteur pressentir que l'histoire du Christianisme n'a été marquée que par de nombreux actes d'intolérance avec une volonté délibérée de meurtre: « *PERSECUTION, (Théol.) on compte ordinairement vingt – quatre persécutions depuis Jésus – Christ jusqu'à nous. Le P. Riccioli en ajoute deux qui sont la première et la dernière dans l'ordre que nous allons indiquer.* »⁵⁰⁸

Diderot, quant à lui, multiplie les exemples de fanatisme religieux. « Futurition » évoque une de ces questions futiles « *qui ont allumé entre les chrétiens la fureur de la haine, et toutes les suites sanglantes de cette fureur.* »⁵⁰⁹ « Jésuite » énumère les principaux crimes justifiés par la compagnie de Jésus. « Pyrrhonienne » traite des attentats aux « *lois les plus sacrées de l'humanité* ».

Par contre, dans d'autres articles, Diderot ne rejette pas l'intégralité de l'héritage du Christianisme. Il s'empporte beaucoup moins contre la religion qu'il soumet à un examen critique, et propose parfois des solutions au problème que pose l'intolérance civile en France. Dans l'article « Chaldéens », Diderot analyse les origines des superstitions et des fables du paganisme, ainsi que les contradictions historiques qu'il juge flagrantes dans la Bible. Dans « Cyniques », il rejette aussi les spéculations issues des oracles grecs et tout ce qui s'éloigne de « la science des faits ». L'histoire de la philosophie constitue pour lui un domaine important d'investigation. L'article « Perse, Philosophie des » est très révélateur : Diderot y développe une comparaison entre divers aspects des religions orientales au nombre desquelles il compte le Judaïsme et le Christianisme. Il rapproche le dogme chrétien de la Trinité du dogme de Zaradusht. Il va encore plus loin quant à l'origine commune des religions, et considère que les textes sacrés chrétiens précisément ont bien des points communs avec les autres textes anciens, qui font autorité dans d'autres religions orientales. Diderot désire montrer que l'esprit humain demeure le même à propos des valeurs principales. Les manifestations de la croyance au surnaturel se ressemblent chez tous les hommes et dans tous les temps. Mais le but recherché dans toutes ses comparaisons est de montrer les conséquences pernicieuses du fanatisme et de

⁵⁰⁸ Anonyme. L'*Encyclopédie, Op.cit.*, article « Persécution », (le 11 janvier 2010).

⁵⁰⁹ Diderot. L'*Encyclopédie, Op.cit.*, article « Futurition », (le 4 janvier 2010).

l'intolérance, et d'inspirer « aux hommes l'esprit de la paix. »⁵¹⁰ Le scepticisme de Diderot dans l'*Encyclopédie*, qui se manifeste dans d'autres articles comme « Bible » et « Canon », ne fait que prolonger sa position intellectuelle initiale déjà exposée dans ses *Pensées philosophiques* et sa *Promenade du sceptique*.

Mais les articles « Pacification », « Intolérance », « Autorité politique » sont aussi des occasions pour Diderot de dépasser une certaine abstraction philosophique et de défendre explicitement le cas contemporain des protestants. Dans l'article intitulé « Réfugié », Diderot met l'accent sur les conséquences économiques de l'intolérance: « *RÉFUGIÉS, (Hist. mod. politiq.) C'est ainsi que l'on nomme les Protestants Français que la révocation de l'édit de Nantes a forcés de sortir de France, et de chercher un asile dans les pays étrangers, afin de se soustraire aux persécutions qu'un zèle aveugle et inconsidéré leur faisait éprouver.* »⁵¹¹ L'esprit qui animait la révocation de l'Édit de Nantes était, selon Diderot, « destructeur » et devrait « être réprimé par les gouvernements éclairés ».⁵¹² À l'encontre de Voltaire dans son livre *Le siècle de Louis XIV* (1751), Diderot ne cherche aucune excuse à Louis XIV. Pour lui, la sagesse de ceux qui exercent le pouvoir est indispensable pour établir la paix et la prospérité.

L'article anonyme « Edit de Nantes », développe les mêmes critiques à l'égard de Louis XIV. Il renvoie à l'article « Pacification », qui est totalement consacré au massacre de la Saint Barthélémy et à glorifier le rôle d'Henri IV dans l'élaboration des Edits de pacification : « *Les Protestants se sont plaints avec amertume de la révocation de l'Édit de Nantes, et leurs plaintes ont été fortifiées de celles de tous les gens de bien catholiques, qui tolèrent d'autant plus volontiers l'attachement d'un protestant à ses opinions, qu'ils auraient plus de peine à supporter qu'on les troublât dans la profession des leurs; de celles de tous les philosophes.* »⁵¹³

Dans l'article « Intolérance », le rôle du pouvoir dans l'établissement de la tolérance ou de l'intolérance religieuse est de nouveau abordé :

« *L'intolérance ecclésiastique consiste à regarder comme fausse toute autre religion que celle que l'on professe, et à le démontrer sur les toits, sans être arrêté par aucune terreur, par aucun respect humain, au hasard même de perdre la vie. Il ne s'agira point dans cet article de cet héroïsme qui a fait tant de martyrs dans tous les siècles de l'Eglise.*

⁵¹⁰ Proust Jacques. *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, édition Albin Michel, 1995, p.278.

⁵¹¹ Diderot. *L'Encyclopédie, Op.cit.*, article «Réfugié», (le 5 janvier 2010).

⁵¹² *Ibid.*

⁵¹³ Anonyme. *L'Encyclopédie*, article « Edit de Nantes », (le 20 janvier 2010).

L'intolérance civile consiste à rompre tout commerce et à poursuivre, par toutes sortes de moyens violents, ceux qui ont une façon de penser sur Dieu et sur son culte, autre que la nôtre.»⁵¹⁴

Diderot, évite de condamner l'intolérance religieuse, si elle ne s'occupe que de « démontrer sur les toits, sans être arrêté par aucune terreur ». Cette intolérance se contente d'intervenir au niveau de l'opinion personnelle tant que ne sont pas envisagées des mesures effectives contre ceux qui sont « regardés » comme adeptes de « fausses religions ». L'auteur limite habilement le jeu de cette intolérance à l'intérieur de l'Eglise, et sa définition s'infléchit rapidement en plaidoyer en faveur de la tolérance religieuse.⁵¹⁵

Le problème se pose donc en fait au niveau de l'intolérance civile. Sa résolution touche de près à la question des rapports entre l'Eglise et l'Etat. L'article « Intolérance » comporte donc un argument politique en faveur de la tolérance civile. Diderot le formule en passant ; il est pourtant d'un grand poids, car elle tient à l'un des principes les plus fermes de sa philosophie. Il écrit en effet : « *Si un prince incrédule a un droit incontestable à l'obéissance de son sujet, un sujet mécréant a un droit incontestable à la protection de son prince. C'est une obligation réciproque.* »⁵¹⁶ Et Diderot ajoute :

« Si le prince dit que le sujet mécréant est indigne de vivre, n'est-il pas à craindre que le sujet ne dise que le prince infidèle est indigne de régner? Intolérants, hommes de sang, voyez les suites de vos principes et frémissez-en. Hommes que j'aime, quels que soient vos sentiments, c'est pour vous que j'ai recueilli ces pensées que je vous conjure de méditer. Méditez-les, et vous abdiquerez un système atroce qui ne convient ni à la droiture de l'esprit ni à la bonté du cœur.»⁵¹⁷

Ce raisonnement est déjà en germe dans l'article « Eclectisme », écrit cinq ans plus tôt, et même dans les *Pensées philosophiques* au début de la carrière de Diderot. Ce dernier développe en effet une assez longue digression sur Julien. Il place ses propos dans la bouche d'un sujet chrétien de l'empereur apostat : « *Abandonnez à elle-même, lui disait-il, l'œuvre de Dieu: les lois de notre Eglise ne sont point les lois de l'empire, ni les lois de l'empire les lois de notre Eglise. Punissez-nous, s'il nous arrive jamais d'enfreindre celles – là; mais n'imposez à nos consciences aucun joug.*

⁵¹⁴ Diderot. L'*Encyclopédie*, article « Intolérance », (le 22 janvier 2010).

⁵¹⁵ Pourtant l'article « Tolérance », rédigé par le théologien suisse Romilly fils, bien qu'il soit une défense rationnelle de la tolérance, ne fait pas la distinction entre la tolérance religieuse et la tolérance civile. Aussi, la tolérance n'est pas, selon lui, une vertu pour tout le monde mais « la vertu de tout être faible destiné à vivre avec des êtres qui lui ressemblent. »

⁵¹⁶ Diderot. L'*Encyclopédie*, *Op.cit.*, article « Intolérance ».

⁵¹⁷ *Ibid.*

*Mettez- vous à la place d'un de vos sujets païens, et supposez à votre place un prince chrétien: que penseriez- vous de lui, s'il employait toutes les ressources de la politique pour vous attirer dans nos temples? Vous en faites trop, si l'équité ne vous autorise pas; vous n'en faites pas assez, si vous avez pour vous cette autorité.»*⁵¹⁸

Pour Diderot, la question des rapports entre l'Eglise et l'Etat s'insère évidemment dans tout un ensemble de préoccupations philosophiques d'une part, économiques et sociales d'autre part. La réponse qu'il lui donne est commandée de façon parfaitement cohérente par sa philosophie politique, non par une quelconque passion antireligieuse ou anticléricale. L'idéal de Diderot est une séparation totale de l'Eglise et de l'Etat, et cette séparation implique aussi bien la laïcité de l'Etat que la liberté de l'Eglise, dans les limites des lois civiles. L'argument politique qui fonde la tolérance civile peut fonder naturellement la liberté civile, c'est-à-dire la liberté de penser et d'écrire. Ce lien conduit, à explorer l'article qui établit le rapport entre le pouvoir et la liberté de pensée : l'article « Autorité politique ».

Cet article, qui est essentiellement une dénonciation de l'abus de pouvoir et de l'oppression de ceux qui l'exercent au nom du droit divin, est un des textes les plus significatifs de la pensée politique des Lumières. Diderot y expose « *les fondements sur lesquels les peuples et ceux qui les gouvernent pourraient établir leur bonheur.*»⁵¹⁹

Dans sa première formulation de tonalité catégorique, Diderot confirme que: « *Aucun homme n'a reçu de la nature le droit de commander aux autres. La liberté est un présent du Ciel, et chaque individu de la même espèce a le droit d'en jouir aussitôt qu'il jouit de la raison.* »⁵²⁰ Après la pétition du principe de la première phrase, l'auteur légitime la liberté par Dieu puis par la raison.⁵²¹ Cette affirmation qui développe en premier lieu une justification théologique semble étrange chez un philosophe bien connu, à l'époque de la rédaction de cet article (1751), pour son athéisme.

Les références à Dieu comme garant de la liberté de penser se multiplient, Diderot évoque plus de vingt fois Dieu, le Ciel et même l'Ecriture. « *C'est Dieu, selon lui, qui permet pour le bien commun et pour le maintien de la société, que les hommes établissent entre eux un ordre de subordination, qu'ils obéissent à l'un d'eux:*

⁵¹⁸ *Ibid*

⁵¹⁹ *Ibid.*, article « Autorité politique », (le 26 janvier 2010).

⁵²⁰ *Ibid.*

⁵²¹ L'utilisation métaphorique même du mot « ciel » pour désigner un créateur ou une autorité divine a été refusée par d'Alembert dans son article « Ciel ». Cette réfutation sera également reprise par Voltaire dans son *Dictionnaire philosophiques*, article « Catéchisme Chinois », lors la première question du dialogue qui s'engage entre Kou et son maître Cu Su.

mais il veut que ce soit par raison et avec mesure, et non pas aveuglément et sans réserve, afin que la créature ne s'arroge pas les droits du créateur. Toute autre soumission est le véritable crime d'idolâtrie ...le vrai Dieu appelle le cœur et l'esprit ».

Mais ce garant religieux ne peut être valable, pour Diderot, que dans les limites de la liberté «... autrement ce pouvoir de Dieu, dont on parle tant, ne serait qu'un vain bruit dont la politique humaine userait à sa fantaisie, et dont l'esprit d'irrégion pourrait se jouer à son tour; de sorte que toutes les idées de puissance et de subordination venant à se confondre, le prince se jouerait de Dieu, et le sujet du prince.»⁵²² Diderot n'hésite pas à citer même des versets de la Bible pour prouver que « la soumission soit raisonnable » et que « toute puissance qui vient de Dieu soit régulière ».⁵²³

Cette proclamation initiale ne manque toutefois pas d'audace puisqu'il prête à Dieu un discours sur le primat de la raison : Dieu et les philosophes réclament que l'on agisse avec « raison » et mesure. L'auteur souligne implicitement ainsi qu'un Dieu intolérant qui ne donnerait pas la liberté de penser ne mériterait pas d'être cru et justifierait l'athéisme.

Le contenu de l'article n'est pas vraiment original. Il est parfaitement inspiré de la deuxième partie de *l'Esprit des lois* parue trois ans auparavant. Diderot, tout comme Montesquieu, utilise les termes bibliques, rappelle que l'autorité dans le monde ne peut être que paternelle et limitée. Il en découle que « la nécessité de la puissance vient du consentement des peuples ». On constate la même invocation de la raison et de la nature pour s'opposer à une conception absolue de l'autorité. Il en résulte que Diderot et Montesquieu condamnent l'un et l'autre un roi qui instaurerait une intolérance civile.

Diderot ajoute à cette reprise des thèses de Montesquieu : un éloge de la sagesse et de la justice de Henri IV lors son discours au Parlement: « Vous me voyez en mon cabinet où je viens vous parler, non pas en habit royal, ni avec l'épée et la cape, comme mes prédécesseurs; mais vêtu comme un père de famille, en pourpoint, pour parler familièrement à ses enfants. Ce que j'ai à vous dire est que je vous prie de vérifier l'édit que j'ai accordé à ceux de la religion.»⁵²⁴

⁵²² Diderot. *L'Encyclopédie, Op.cit.*, article « Autorité politique »

⁵²³ *Ibid.*

⁵²⁴ *Ibid.*

L'extension de la tolérance

Dans l'*Encyclopédie*, la réflexion sur la moralité des comportements tend elle aussi à se laïciser, même si la conception religieuse traditionnelle de la morale demeure également présente. Il suffit d'examiner la définition du terme « Moralité » par Jaucourt et du terme « Athée » par l'abbé Claude Yvon pour le constater. Jaucourt définit la « Moralité » sans aucune référence à une attitude religieuse ou à une croyance métaphysique : «*MORALITÉ, s. f. (Droit naturel.) on nomme moralité, le rapport des actions humaines avec la loi qui en est la règle. En effet, la loi étant la règle des actions humaines, si l'on compare ces actions avec la loi, on y remarque ou de la conformité, ou de l'opposition; et cette sorte de qualification de nos actions par rapport à la loi s'appelle moralité. Ce terme vient de celui de mœurs, qui sont des actions libres des hommes susceptibles de règle.*»⁵²⁵

L'abbé Claude Yvon (1714–1791),⁵²⁶ auteur des articles « Liberté » et « Immatérialisme », établit quant à lui constamment un rapport étroit entre la moralité et la religion. Dans « Athée », il assure qu'il faut toujours «*qu'un supérieur intervienne pour former l'obligation du choix ou la moralité des actions*» et que par conséquent, «*un athée ne saurait pas parvenir à la connaissance de la moralité des actions proprement dite.*» Il réaffirme que «*l'irrégion est pire que la superstition*» et que «*ce sont les deux extrémités vicieuses au milieu desquelles la vérité est située.*»⁵²⁷ Dans « Liberté », il précise encore qu'«*aux preuves de raison et de sentiment, nous pouvons joindre celles que nous fournissent la morale et la religion.*»⁵²⁸

Pour Diderot, la morale constitue de longue date une préoccupation récurrente comme l'attestent ses critiques artistiques, son théâtre et nombre de contes et dialogues.⁵²⁹ Dans l'*Encyclopédie*, il aborde aussi cette question dans le bref article « Irréligieux ». Diderot insiste sur la variabilité et la relativité des religions et des mœurs : «*On ne fera à Paris aucun crime à un mahométan de son mépris pour la loi de Mahomet, ni à Constantinople aucun crime à un chrétien de l'oubli de son culte.*» Pourtant la morale est selon lui la même partout. «*C'est la loi universelle que le doigt*

⁵²⁵ Diderot. L'*Encyclopédie*, article « Moralité », (le 26 janvier 2010).

⁵²⁶ L'abbé Claude Yvon est l'auteur d'une cinquantaine d'articles dans l'*Encyclopédie*. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages sur la philosophie religieuse: *Liberté de conscience resserrée dans des bornes légitimes* et *Accord de la philosophie avec la religion*. D'Alembert lui adresse de vives louanges dans les préambules de ces ouvrages.

⁵²⁷ Claude Yvone. L'*Encyclopédie*, *Op.cit.*, article « Athée », (le 26 janvier 2010).

⁵²⁸ *Ibid.*, article « Liberté », (le 26 janvier 2010).

⁵²⁹ Hermand Pierre. *Les idées morales de Diderot*, Georg Verlag, 1972, Introduction.

*de Dieu a gravée dans tous les cœurs. C'est le précepte éternel de la sensibilité et des besoins communs.»*⁵³⁰

Bien que Diderot recoure, tout comme Yvon, à un Etre suprême pour prouver une moralité innée chez l'homme, il n'hésite pas dans sa constatation finale à signaler que l'immoralité se constate davantage chez les religieux que chez les hommes éloignés de toute religion : *«Il ne faut pas confondre l'immoralité et l'irréligion. La moralité peut être sans religion, la religion peut être, et c'est même souvent le cas, avec immoralité.»*⁵³¹ La moralité fondée sur la religion est étrangère à Diderot, car elle est fondée sur l'ignorance alors que la moralité fondée sur la conscience et la raison constitue une de ses exigences. Ces thèses préparent amplement le terrain pour autoriser l'athéisme.

⁵³⁰ Diderot. *L'Encyclopédie, Op.cit.*, article « Irréligieux » (le 30 janvier 2010).

⁵³¹ *Ibid.*

SIXIÈME PARTIE

Modèles de la tolérance : convergences et divergences

Tout au long du XVIII^e siècle les philosophes des Lumières stigmatisent délibérément le fanatisme comme un danger qui menace les divers secteurs de la société française. Ils se mobilisent progressivement contre sa source intellectuelle, l'intolérance.⁵³² Quant à la solution, celle de la tolérance, qui s'est imposée

⁵³² Etymologiquement le terme « fanatisme », comme le terme « tolérance », a une origine religieuse. Il vient en effet du latin « *fanum* » : temple. On appelait « *fanaticus* » le prêtre servant le culte d'une divinité (Isis, Cybèle, Bellone). Par extension on appelle fanatique toute personne animée d'un zèle aveugle. Le fanatisme procède donc d'un rapport perverti à la vérité.

victorieusement à la fin du XVIII^e siècle comme une valeur fondamentale et vitale, les philosophes restent encore indéterminés, voire divisés sur sa manière de la concevoir. La querelle entre Rousseau et Voltaire relève en partie de ce différend. Mais, on le sait, les Lumières sont plurielles et les réactions des écrivains-philosophes du XVIII^e siècle ont souvent un caractère personnel très marqué.

Il faut tout de même indiquer quelques points de rencontre dans leurs démarches intellectuelles. Leur engagement initial est souvent du même ordre. Ils ont tous inauguré leur carrière par des essais critiques qui manifestent leur scepticisme quant au rôle de l'Église catholique.⁵³³ Voltaire dès avant sa célèbre *Henriade*, a consacré son premier ouvrage *Le pour et le contre* à critiquer les méfaits de l'Église. Les objections les plus fortes sont aussi présentées par Montesquieu, dix ans avant les *Lettres persanes* (1711), dans *La damnation éternelle des païens* où il montre que les philosophes de l'Antiquité n'ont pas mérité l'enfer, ou dans sa *Dissertation sur la politique des Romains* (1716) où il dénonce la religion comme un moyen qu'utilisent les puissants pour asseoir leur domination sur les humbles. Diderot n'échappe pas à cette problématique. Son premier ouvrage, les *Pensées philosophiques*, comporte une dénonciation de certaines pratiques de la religion catholique. Rousseau, pourtant le plus touché par l'intolérance, n'a pas commencé sa carrière d'écrivain par une critique de la religion. Il le fait un peu plus tard dans la *Profession de foi du vicaire savoyard* (1762) qui n'est pas très éloignée de l'ouvrage de Voltaire *Le pour et le contre*. Ses premiers doutes visaient au contraire un point sur lequel les philosophes des Lumières s'appuyaient pour populariser la tolérance et vaincre le fanatisme religieux, le développement des sciences et des arts comme facteur de progrès.

A l'exception des deux discours de Rousseau qui engagent une problématique nouvelle, les thèses des philosophes des Lumières sur la tolérance se situent dans le droit fil du scepticisme des XVI^e et XVII^e siècles. Les philosophes des Lumières sont les héritiers du scepticisme de Spinoza, de Bayle, de Locke. Mais la sensibilité et l'hostilité à l'intolérance semble avoir nourri une élaboration littéraire sans précédent. La philosophie, selon Richard H. Popkin⁵³⁴ dans son livre *L'Histoire du scepticisme d'Erasme à Spinoza, depuis la Renaissance jusqu'aux Lumières*, s'est trouvé

⁵³³ L'attitude sceptique chez les philosophes des Lumières demeure jusqu'au XXI^e une source inépuisable de discussions. Un grand colloque international s'est tenu sur cette question au cours de la rédaction de cette thèse à l'université de Sao Judas Tadeu à Sao Paulo, (2-4 décembre 2009) et l'université de Sherbrooke (2-4 Avril), Montréal, Canada.

⁵³⁴ Richard. H. Popkin est un académicien et philosophe américain, qui a étudié la question du scepticisme religieux de la Renaissance aux Lumières. Parmi ses ouvrages : *The history of Septicism from Erasm to Spinoza, philosophy of the sixteenth and seventeenth Centurie*.

confrontée à la tâche de surmonter la « crise pyrrhonienne », née d'un contexte marqué par les querelles religieuses.⁵³⁵

Le sens de ce scepticisme, même s'il prend plus tard un aspect très violent avec l'ironie de Voltaire, est philosophique. Il est fondé sur la raison et ouvre la voie de la recherche sans s'opposer nécessairement aux thèses en litige. Or l'on constate, à l'examen des textes, le sérieux et la vigueur de ces analyses, leur présentation soignée et la rigueur de leur démonstration. Le scepticisme porte sur les mêmes thèmes : la légitimité historique du Christianisme, le contenu doctrinal (comme le dogme de la Trinité), et les missions morales, sociales et politiques de l'Église.

Dans *Le pour et le contre*, Voltaire se montre favorable à certains aspects du Christianisme. Il les énumère en quinze vers, mais il s'oppose à la plupart des dogmes du Christianisme, pour en arriver à la « religion naturelle ».⁵³⁶ Le souci dialectique, avec la recherche d'arguments rationnels témoigne d'une recherche de la vérité, même si cette recherche ne débouche pas sur une vérité « absolue » comme dans les religions monothéistes. Il s'agit d'un scepticisme de « bon sens » ou « utile » et qui constituera le fil conducteur de toutes les œuvres littéraires consacrées à la tolérance de *l'Esprit des lois* au *Traité sur la tolérance*. Le scepticisme, tel qu'il s'exprime dans les Lumières, ne s'oppose pas formellement à la foi chrétienne, mais s'oppose plutôt au culte et à ses pratiques. Oui, les organisations religieuses sont utiles, mais il existe des évidences morales communes et plus essentielles à tous les peuples et à tous les temps. Le scepticisme est indispensable pour faire sortir les hommes de la tutelle des dogmes et des comportements dénués de tout sens moral. Cette réflexion n'est pas propre à un auteur, c'est une pensée commune aux philosophes des Lumières et qui recouvre l'ensemble du siècle. Kant en répondant à la question « qu'est-ce que les Lumières ? » répond : « *Les Lumières, c'est la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont lui-même est responsable.* »⁵³⁷

Une tolérance relative, deux chefs d'œuvre

Voltaire et Montesquieu, ont su simultanément profiter du climat relatif de tolérance que connaîtra la Régence (1715–1723) pour diffuser le scepticisme religieux dans des œuvres littéraires relevant de genres traditionnels. Les *Lettres persanes* (1721) et *La Henriade* (1723) sont des chefs d'œuvre en matière de vulgarisation de la

⁵³⁵ Brahimi Frédéric. « L'articulation du scepticisme religieux et du scepticisme profane dans l'Histoire du scepticisme d'Erasmus à Spinoza », in *Revue de synthèse*, 2-3, avril.-septembre, 1998, pp.293-305.

⁵³⁶ Jerry L. Curtis. *La Providence : Vicissitudes du dieu de Voltaire*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1974, p.25.

⁵³⁷ Kant Emmanuel. « Qu'est ce que les lumières? », texte écrit en 1784, textes choisis et traduit par J. Mondot, in *Qu'est ce que les Lumières*, publications de l'université de Saint-Étienne, 1991.

tolérance religieuse. *La Henriade*⁵³⁸ prend Rome comme cible et glorifie le rôle de l'Etat ; Montesquieu traite aussi de la tolérance avec sa verve satirique et sceptique dans les *Lettres persanes*. Mais sa critique, comme plus tard dans *l'Esprit des lois*, respecte le système politique de son pays et procède à des compromis avec l'Eglise catholique. Le Catholicisme n'est d'ailleurs pas critiqué avec autant de virulence que chez Voltaire, même si le philosophe qui se dissimule derrière les épistoliers des *Lettres persanes* va jusqu'à développer l'éloge du Protestantisme. Montesquieu participe en fait largement par son œuvre de ce que Paul Hazard appellera « la crise de conscience européenne ». Montesquieu doute en fait de tous les dogmes. Uzbek note dans l'une de ses lettres : « Je crois que le meilleur moyen est de vivre en bon citoyen et en bon père de famille. »⁵³⁹ Cette méfiance à l'égard de tous les dogmes sera reprise par Voltaire trente ans plus tard dans *Candide* où le héros répond à Pangloss, qui affirme pour la millième fois que, tout est pour le mieux en ce monde, qui est le meilleur possible : « Cela est bien dit, mais il faut cultiver notre jardin ».

Les deux écrivains ont en fait répondu au même objectif par des voies différentes : Voltaire a mis en valeur un héros charismatique – Henri IV – qui a réussi à imposer, contre la volonté de Rome, une tolérance dont la société avait besoin. Montesquieu évoque quant à lui, une culture relativiste, favorable à la tolérance, qui doit être forcément prise en considération par l'Etat. Montesquieu et Voltaire sont l'un et l'autre d'accord sur le rôle de l'Etat : organiser la vie civile de telle manière qu'aucun homme ne soit contraint d'agir contre sa conscience. Mais leur point de vue à l'égard de la religion catholique n'est pas semblable. Les deux œuvres, pourront légitimement être considérées par les générations comme des signes forts de la diffusion de la tolérance dans l'opinion.

Mais, à l'encontre de Voltaire, Montesquieu ne se lance pas d'avantage dans la diffusion de l'idée de tolérance par le biais du roman. Il préfère développer une réflexion théorique sur les législations susceptibles de garantir la pluralité de croyances. Dans *l'Esprit des lois* Montesquieu précise que chaque nation a des mœurs, une manière d'être, un génie, qui lui sont propres et qui représentent une valeur qu'une autre nation ne saurait réduire à sa loi.

Voltaire, pour sa part, ne se borne pas à répandre l'idée d'un relativisme religieux qui impose aux diverses croyances de se tolérer entre elles. Et cela dans les

⁵³⁸ *La Henriade* a été une source d'inspiration. Elle inspire même les peintres, les sculpteurs qui développent une iconographie directement empruntée à *La Henriade*. Rousseau et Diderot reconnaissent l'impact de ce poème épique chaque fois qu'ils l'évoquent.

⁵³⁹ Montesquieu. *Lettres persanes*, *Op.cit.*, Lettre XVI d'Usbek à Rhédi.

romans et les contes comme dans les pièces de théâtre : *Zaïre* (1732),⁵⁴⁰ *Alzire* (1736), *Le Fanatisme* (1741), etc. Il affiche jusqu'au soir de sa vie une conception constante qui fait de la tolérance un potentiel universellement reconnu comme le montre sa *Princesse de Babylone* (1768).

La tolérance entre le vice et la vertu

Une question peut être posée aux philosophes des Lumières à propos du mot « tolérance » : si les philosophes du XVIII^e sont des continuateurs de Spinoza, Locke, et Bayle, pourquoi évitent-ils d'utiliser le mot « tolérance » dont l'idée est ancrée dans les œuvres de leurs aînés qui utilisent fréquemment le terme?⁵⁴¹

C'est dans le domaine de la religion que l'expression pose problème. La tolérance qui était considérée, comme un mal à supporter, pouvait, de plus, revêtir selon certains religieux une signification humiliante. Le fait de supporter ce qu'on ne peut pas empêcher implique en effet, une faiblesse, une lâcheté, une complicité avec l'erreur. Le terme est péjoratif, et s'oppose alors à la foi qui dessille les yeux de ceux qui s'aveuglent. Le devoir religieux oblige à se soucier de ceux qui ne partagent pas la même croyance, car la foi ne peut pas mettre sur le même pied « la vérité » et « l'erreur ». Le blâme est parfois légitime. Les contestations contre le premier édit de la tolérance au XVI^e siècle s'appuient sur ces arguments. Les philosophes savent que si l'on croit, intégralement, en l'autorité d'un Livre et d'une Eglise, réputés vrai pour l'un et infaillible pour l'autre, il n'est pas possible d'accepter que soit vénéré un autre Livre, et respectée une autre Eglise. On ne peut pas tolérer l'indifférence des autres à l'égard d'une religion que l'on considère comme une vérité absolue.

Cette conception s'applique aussi bien aux catholiques qu'aux protestants. Bayle dans son *Avis aux Réfugiés* s'en prenait aussi bien à l'intolérance protestante qu'à celle des catholiques. Pour Luther, le fondateur de la Réforme, l'intolérance en matière de foi est une valeur positive. Les Eglises réformées tendent à s'éloigner de l'un des principes sur lesquels elles s'étaient constituées : elles traitent mêmes d'hérétiques les hommes qui n'admettent pas tous les points de la profession de foi de Calvin. Au XVII^e siècle, ni Bossuet ni son contemporain Pellisson⁵⁴² ne sont tolérants. L'évêque de Meaux n'hésite pas à déclarer dans son *Sixième et dernier*

⁵⁴⁰ Cette tragédie spécialement, où l'héroïne née chrétienne est enlevée au berceau par des musulmans, reprend exactement les thèses de Bayle sur le hasard de la naissance et l'éducation qui détermine l'appartenance à une religion.

⁵⁴¹ Le mot tolérance apparaît deux fois dans les titres des ouvrages de Locke; *Essai sur la tolérance* (1667) et *Lettre sur la tolérance* (1686). C'est aussi une fois le cas chez Bayle dans son célèbre ouvrage *Traité sur la tolérance* ou *Contrains les d'entrer*.

⁵⁴² Homme de lettre protestant membre de l'Académie française à la fin du VII^e siècle. Il a rédigé un ouvrage intitulé « *De la tolérance* » foncièrement hostile à ce concept.

*avertissement aux protestants (1691) : « J'entends par la religion catholique la plus sévère et la moins tolérante de toutes les religions. »*⁵⁴³ La tolérance, selon lui, va contribuer à affaiblir les religions : c'est un poison dont il faut se méfier, alors que l'intolérance de l'Eglise est un signe en faveur de la vérité de la foi dans les affaires publiques. Quant à Pellisson, bien qu'il soit un intellectuel protestant, il écrit en 1692 au philosophe allemand Leibniz pour réfuter l'idée de tolérance dans la Religion : « Je crois que ceux qu'on appelle sociniens, avec eux ceux qu'on nomme déistes et spinozistes, ont beaucoup contribué à répandre cette doctrine, qu'on peut appeler la plus grande des erreurs, parce qu'elle s'accorde avec toutes. Car craignant de n'être pas soufferts et que les lois civiles ne s'en mêlassent, ils ont été bien aises d'établir qu'il fallait tout souffrir. De là est né le dogme de la tolérance comme on l'appelle ; et un autre mot encore plus nouveau, qui est l'intolérance dont on accuse l'Eglise romaine. »⁵⁴⁴

L'utilisation de cette expression pose également problème à ceux qui sont tolérés. Ceux-ci ne peuvent pas accepter d'être considérés comme fautifs ou aveugles par l'Etat ou par ceux qui font preuve de la tolérance. Le mot implique en lui-même une condamnation tacite ou même insultante de la chose tolérée. Voilà le tort de la tolérance qui s'offre ici comme un don gracieux de la charité, ce qui est un dû pour ceux qui sont tolérés et font appel au principe de justice. Cette « vertu » cache, sous l'apparence de la tolérance, une intolérance foncière consistant à refuser à l'autre un droit égal, une liberté de penser et une détermination autonome de sa conduite.⁵⁴⁵ Rarement trouve-t-on dans une langue un mot qui ait donné lieu à autant de malentendus que celui de « tolérance ». Ce dernier oscille en effet largement entre des significations contradictoires.

Une solution: la distinction de la tolérance

Malgré les efforts de Locke, il n'y avait pas encore une théorie acceptable à la fois par ceux qui exercent la tolérance et par ceux qui en sont l'objet. Montesquieu essaie dans son *Esprit des lois* d'éviter la partition traditionnelle de la tolérance entre tolérance civile et tolérance religieuse. La tolérance ou l'intolérance ne peut être, selon lui, que religieuse compte tenu des religions intolérantes qui font constamment de zèle. Il souligne le rôle de l'Etat qui consiste, selon lui, à promulguer des lois qui obligent les communautés religieuses à se tolérer dans un même pays⁵⁴⁶. A la fin de sa vie, dans son *Mémoire sur le silence à imposer sur la constitution* (1753) il développe

⁵⁴³ Bossuet Jacques Bénigne. *Sixième et dernier avertissement aux protestants*, Œuvres complètes, volume XVI, <http://www.abbey-saint-benoit.ch> (le 24 septembre 2010).

⁵⁴⁴ Cité par Paul Pellisson. *De la tolérance des religions*, la <http://www.archive.org>, (le 2 septembre 2010).

⁵⁴⁵ Manon Simone. « La Tolérance », in *Cours de philosophie*, www.philolog.fr, (le 13 octobre 2010).

⁵⁴⁶ Montesquieu. *De l'Esprit des lois*, *Op.cit.*, livre XXV, Chapitre IX et X.

une lecture brève mais plus approfondie du cadre conceptuel de la tolérance. La distinction qu'il opère entre tolérance extérieure et tolérance intérieure n'est qu'une tentative de compromis entre des groupes religieux divers. Cette distinction, très concrète à l'époque, précède les définitions de la tolérance dans l'*Encyclopédie*.

Par contre Rousseau, qui refuse également la distinction entre tolérance religieuse et tolérance civile, n'admet pas, non plus, la distinction qu'opère Montesquieu. Dans le *Contrat social* il souligne le lien intrinsèque des deux tolérances : « *Il est impossible de vivre en paix avec des gens qu'on croit damnés, les aimer serait haïr Dieu qui les punit ; il faut absolument qu'on les ramène ou qu'on les tourmente. Partout où l'intolérance théologique est admise, il est impossible qu'elle n'ait pas quelque effet civil* ». Sa conception de la tolérance découle essentiellement de sa théorie générale de la souveraineté du peuple et de sa religion civile « simple » : une idée qui ne manque pas d'audace.

Cette différence conceptuelle de la tolérance entre Rousseau et Montesquieu découle aussi de deux conceptions de la tolérance au XVI^e siècle celle des humanistes et celle des politiques. Les humanistes considèrent que la paix entre les diverses confessions doit être établie à partir de la religion, alors que les politiques considèrent que la tolérance ne peut s'imposer que par l'Etat et la loi. Rousseau voit la nécessité d'une religion civile, de l'Etat, simple avec des dogmes positifs pour encourager les citoyens à aimer leur devoir envers l'Etat et améliorer leur sociabilité. Montesquieu prône une tolérance qui tient à la séparation des pouvoirs, et est garantie par la loi et donc par l'Etat.

Diderot apporte, comme on l'a montré, sa contribution en développant durant les années 1740 des thèses sceptiques qui nourrissent le besoin de tolérance. Mais dans l'*Encyclopédie*, l'article « tolérance » est attribué à Jean-Edme Romilly (1739-1779). Ce jeune écrivain, a écrit les articles « Tolérance » et « Vertu ». La rédaction du premier article est contemporaine de l'affaire Calas (1762-1765) et de la persécution de Rousseau consécutive à la publication du *Contrat social* et d'*Emile* (1762). Il figure au tome XVI qui fut publié en 1766.

L'article « Tolérance » est, comme le *Traité* de Voltaire et les essais de Diderot, un vibrant plaidoyer pour le droit au libre exercice de la raison. Son auteur, pasteur genevois, reprend les principaux arguments, purement rationnels, développés dans les traités philosophiques de Bayle et de Locke. Il reprend aussi parfois les démarches de Spinoza et la logique de Descartes, cite Montesquieu et Rousseau et enfin s'adresse directement au roi de France pour plaider la cause des protestants.

L'originalité de son article réside principalement dans son style et dans la virtuosité avec laquelle il manie les différentes conceptions de la tolérance y compris celle que développe l'Eglise. L'article affirme tout d'abord que la tolérance « *est une vertu* » mais « *de tout être faible destiné à vivre avec des êtres qui lui ressemblent.* »⁵⁴⁷ Cette définition est manifestement inspirée de la philosophie politique de Locke. Le *Dictionnaire de Trévoux*, partage le constat qui consiste à considérer que « *ce sont d'ordinaire les plus faibles qui prêchent la tolérance* » et que « *les plus forts trouvent la loi d'autorité légitime* ». Voltaire, par contre, insiste sur le fait que personne n'est à l'abri de la faiblesse. Dans la section II de l'article « tolérance » du *Dictionnaire philosophique*, il fait sienne cette thèse en lui conférant une portée très générale : « *Nous sommes tous pétris de faiblesse et d'erreurs ; pardonnons- nous réciproquement nos sottises, c'est la première loi de la nature.* »⁵⁴⁸

Romilly cherche à contourner le problème. Il veut éviter les contestations des ecclésiastiques et accentue le thème de la faiblesse de l'homme : « *On peut compter sans doute plusieurs sources de nos discordes. Nous ne sommes que trop féconds en ce genre ; mais comme c'est sur-tout en matière de sentiment et de religieux que les préjugés destructeurs triomphent avec le plus d'empire, et des droits plus spécieux, c'est aussi à les combattre que cet article est destiné. Nous établirons d'abord sur les principes les plus évidents, la justice et la nécessité de la tolérance ; et nous tracerons d'après ces principes, les devoirs des princes et des souverains.* »⁵⁴⁹

Bien des arguments sont empruntés au *Commentaire philosophique* de Bayle qui souligne dans des termes similaires que l'évidence est en fait toute relative. Romilly affirme de plus que l'erreur des protestants est pardonnaable parce qu'elle est involontaire : « *Pourquoi persécuter donc celui qui se trompe par la bonne foi ?* » Cette interrogation nous rappelle directement l'axiome de Bayle : « *une action qui se fait en conséquence d'une fausse persuasion, est aussi bonne que si elle se faisait en conséquence d'une vraie persuasion.* »⁵⁵⁰

Romilly distingue aussi deux voies de tolérance, différentes cependant de celles que distinguent Montesquieu et Rousseau. Il ne s'intéresse pas, non plus, à la distinction entre tolérance civile et tolérance religieuse, développée dans le *Dictionnaire de Trévoux*.⁵⁵¹ Il retourne à l'ancienne distinction lockienne et affirme

⁵⁴⁷ Romilly Jean Edme. *L'Encyclopédie, Op.cit.*, article « Tolérance », (1e 5 mai 2007).

⁵⁴⁸ Voltaire. *Dictionnaire philosophique, Op.cit.*, article « Tolérance », p.292.

⁵⁴⁹ Romilly. *L'Encyclopédie, Op.cit.*, article « Tolérance ».

⁵⁵⁰ Cité par Elisabeth Labrousse, *Pierre Bayle, Hétérodoxie et Rigorisme*, Paris, Albin Michel, 1996, p.564.

⁵⁵¹ La tolérance civile ou politique selon le *Dictionnaire de Trévoux* « emporte le droit de jouir du bénéfice des lois et de tous les privilèges de la société, sans rapport à la différence de religion. La tolérance

qu'il y a deux voies : la tolérance pratique et la tolérance spéculative.⁵⁵² Cette distinction qui semble plus proche de celle de Montesquieu qui divise la tolérance en tolérance extérieure et tolérance intérieure.

Ainsi Romilly se range du côté de Locke contre Bayle qui considère que l'intolérance doit s'exercer sur les athées dans la société civile : « *les athées énervent toutes les lois humaines en leur ôtant la force qu'elles tirent d'une sanction divine.* »⁵⁵³ Mais l'auteur confond dans une même condamnation les fanatiques et les persécuteurs : « *ceux qui couvrant leur avidité du prétexte de la religion, voudraient attenter aux biens ou des particuliers, ou des princes.* »⁵⁵⁴ Il les dénonce comme une « *société dangereuse* » qui forme « *un Etat à l'intérieur d'un Etat* ». ⁵⁵⁵

Plusieurs points sont consacrés à la réfutation des arguments que les ennemis de la tolérance ne manquent pas d'objecter. Il s'agit notamment de l'argument des « *inconvenients qui résultent de la multiplicité des religions, et des avantages de l'uniformité de la croyance dans un état* ». ⁵⁵⁶ Romilly reprend exactement une citation tirée de *l'Esprit des lois* (XXIX, 18), puis souligne le fait que « *l'uniformité des croyances est incompatible avec la nature humaine : contraindre l'homme à embrasser les croyances du lieu où il est né sans jamais oser les examiner, c'est le borner à n'être plus qu'un automate, [...] à respecter servilement les préjugés les plus barbares.* »⁵⁵⁷

Dans sa réflexion sur la tolérance, *l'Encyclopédie* n'innove donc pas : elle présente seulement une nouvelle orchestration des argumentations empruntées essentiellement à Bayle et à Locke. La proximité avec le *Traité de la tolérance* et le *Dictionnaire philosophique* est évidente.

Une demi-vertu chez Voltaire

ecclésiastique est (...) un support pour quelques dogmes qui, n'étant pas fondamentaux, n'empêchent point que ceux qui les professent ne soient censés être membres de l'Eglise ».

⁵⁵² Lindenber Daniel. *Les Religions sont elles naturellement intolérantes ?* compte rendu de la Conférence de CCEFR (Centre Civique d'Etudes de Faits religieux), Paris, le 9 décembre 2003.

⁵⁵³ Romilly. *L'Encyclopédie, Op.cit.*, article « Tolérance ».

⁵⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁵⁷ *Ibid.*

« *La vertu consiste à faire du bien à ses semblables, et non pas de vaines pratiques de mortification.* »⁵⁵⁸

Voltaire

Dès qu'il utilise le terme « tolérance », Voltaire n'introduit pas des distinctions et des précisions. Il ne veut pas intervenir dans le débat théorique sur la notion de tolérance pour être plus libre dans l'interprétation pratique du concept. Ses paraphrases éloquentes qui définissent la tolérance comme « *apanage de la nature* » dans le *Traité de la tolérance* et « *apanage de l'humanité* » dans le *Dictionnaire philosophique*, présupposent une vision positive de l'humanité. Cette vision reste très imprécise et générale car elle ne restreint pas suffisamment le domaine de l'investigation et pose de plus bien des questions. Le mot « apanage » présent dans les expressions est par ailleurs aussi problématique que le terme « tolérance ». Pourquoi Voltaire insiste-t-il sur un mot dont la définition historique renvoie à « une sorte de compensation, bien exclusive, du domaine royal accordé aux cadets suite à leur exclusion de la couronne » ?⁵⁵⁹

L'horizon sémantique général de la tolérance voltairienne, surtout dans le *Traité*, où l'auteur a pris sa pleine liberté dans l'utilisation du terme, est associé de suite, comme on l'a vu dans la deuxième partie, à la patience, l'indulgence et la commisération. Ces expressions sont aussi les synonymes de quelques définitions de « la tolérance » qu'on trouve dans les dictionnaires du XVII^e siècle. Mais la tolérance voltairienne comporte d'autres éléments. Avec le terme « apanage », apparaît une volonté de donner à la tolérance une aura de noblesse et de générosité, visant à le rendre acceptable par le pouvoir, car à l'époque Voltaire s'adressait essentiellement au « *conseil du roi, impartial et ferme, juge selon les lois, suivant l'équité, les pièces, sur les procédures* ». L'objectif est d'obtenir la révision du procès des Calas, chose qui a été réalisée le sept mars 1763. Comme le précise René Pommeau, Voltaire est « *conscient des puissantes oppositions qu'il rencontrera* ». Le *Traité* vise en même temps la mobilisation de l'opinion publique qui n'est pas prête à accepter l'idée de tolérance. On est très loin, il est vrai, à cette époque de « l'immense applaudissement » et de « l'unanime approbation » de l'édit de Fontainebleau par les catholiques. Mais la situation légale restait encore l'intolérance. Les persécutions pouvaient donc à tout moment être réactivées comme le prouve l'affaire Calas.

⁵⁵⁸ *Poèmes et discours en vers de Voltaire (1734-1737)*, Paris, Gide Fils et H. Nicolle, 1813, p.3.

⁵⁵⁹ *Dictionnaire de langue française*, Paris, Le Nouveau Petit Robert, 2010, article « Apanage », p.155.

Voltaire paraît à la recherche d'une expression susceptible d'être acceptée non seulement par la raison mais également grâce à l'émotion.

Voltaire note, comme Romilly dans l'*Encyclopédie*, que cette noblesse ou tolérance ne vient pas forcément d'une autorité supérieure. Nous sommes, selon lui, tous, faibles. Le signifiant du « nous » paraît très clair. Il n'y a donc pas de position de supériorité absolue.⁵⁶⁰ L'assurance d'une compréhension mutuelle pour la tolérance est une condition indispensable selon Voltaire sans laquelle le terme même n'aurait pas vu le jour dans son œuvre. Il considère la tolérance comme principe de justice régissant les rapports entre la majorité et la minorité. « *La tolérance mutuelle est l'unique remède aux erreurs qui pervertissent l'esprit des hommes d'un bout de l'univers à l'autre* »⁵⁶¹ confirme-t-il dans son *Dictionnaire*. Et dans son *Traité*, Voltaire affirme que « *les chrétiens doivent se tolérer les uns les autres. Je vais plus loin : je vous dis qu'il faut regarder tous les hommes comme nos frères* ».⁵⁶²

L'« apanage » de Voltaire paraît d'autant plus paradoxal qu'il se fonde sur l'idée de la faiblesse humaine. La notion de vertu, incluse dans les paraphrases de Voltaire, connote celle de la force et de la qualité morale. L'homme vertueux est celui qui s'accomplit dans l'excellence. Il est certain que Voltaire entend par faiblesse la relativité des connaissances humaines.

On repère plusieurs détournements de sens dans certaines séquences du *Traité*. La tolérance est notamment associée à la tranquillité. « *...allez dans l'Inde (...)* vous y verrez la même tolérance et la même tranquillité.»⁵⁶³ La tolérance est également présentée comme du bonheur : « *Pour être heureux dans cette vie autant que le permet la misère de notre nature que faut-il faire ? Etre indulgent.* »⁵⁶⁴ La relativité des connaissances humaines, et le sens de la solidarité entre les personnes, viennent ainsi légitimer la tolérance comme condition vitale et permanente de l'existence de l'homme et de la société.

La définition de l'intolérance est bien connue chez les philosophes des Lumières : c'est l'ignorant sauvage qui refuse d'écouter la voix de la Raison. A l'inverse la tolérance est une qualité morale, douce, mutuelle, noble, nécessaire, durable qui contribue au bonheur.

⁵⁶⁰ Sur cette idée Voltaire semble plus proche de Pascal qu'il a cependant critiqué dans ses œuvres.

⁵⁶¹ Voltaire. *Dictionnaire philosophique*, *Op.cit.*, article « Avis au public » ajouté dans l'édition de 1966.

⁵⁶² Voltaire. *Traité sur la tolérance*, *Op.cit.*, chapitre XXV, p.148.

⁵⁶³ *Ibid.*, chapitre IV, p.33.

⁵⁶⁴ *Ibid.*

Mais la tolérance reste aussi relative que « la vérité » en essence. Ce que les philosophes savent, c'est qu'il ne s'agit pas d'une tolérance mathématiquement évaluative. La marge de tolérance est encore plus difficile à évaluer parce qu'elle n'est ni démontrable ni réfutable. C'est pour cette raison que la tolérance doit impliquer avant tout la réciprocité. C'est ce que montre Karl Popper⁵⁶⁵ dans son ouvrage *Le paradoxe de la tolérance* : « Si l'on est d'une tolérance absolue, même vers les intolérants, et qu'on ne défend pas la société tolérante contre leurs assauts, les tolérants seront anéantis et avec eux la tolérance »⁵⁶⁶ Il n'y a à vrai dire aucune mesure véritable de la « tolérabilité » ou de « l'intolérabilité ».⁵⁶⁷

L'espace de la tolérance

Par delà les précisions qu'il apporte à la notion de tolérance, Voltaire élargit les perspectives de son application. On est loin avec Voltaire de la tolérance telle que Locke la conçoit, c'est-à-dire comme un moyen raisonnable permettant d'éviter des fâcheuses conséquences. Chez Locke, il n'y a pas de volonté de voir dans son pays un véritable pluralisme religieux comme chez Voltaire qui regrette, dans ses *Lettres anglaises*, l'absence de ce pluralisme en France. On se tromperait lourdement si on voyait dans les textes de Locke sur la tolérance une justification philosophique du droit à la liberté religieuse qui servirait de base à une justification plus large de la liberté de conscience comme chez Voltaire. L'aspiration de ce dernier au pluralisme religieux se lit aussi entre les lignes du chapitre XVIII de *Candide* quand Candide, dès son arrivée dans l'Eldorado, s'interroge successivement : est-ce que les gens du pays ont une religion ? Quelle est-elle ? Est-ce qu'il peut y avoir deux religions ? Est-ce qu'il peut y avoir plusieurs dieux ? Comment prie-t-on ce Dieu unique ? Alors la réponse du vieillard à qui Candide pose les questions ne diffère point de celle du Quaker que Voltaire a interrogé dans le chapitre IV de ses *Lettres anglaises* : ils sont tous prêtres et il n'y a pas d'Eglise.

L'espace de la tolérance chez Voltaire est en fait beaucoup plus vaste que celui de Locke. En 1768, dans sa *Profession de foi de théiste*, Voltaire proclame comme principe la liberté totale de la conscience : « La liberté de la conscience, étant un droit que tous les hommes ont reçu de la nature avec l'existence, il est fermement établi que personne ne sera jamais forcé d'assister à aucun exercice public de religion. Au contraire, il est donné plein pouvoir à chacun de faire librement exercice public ou

⁵⁶⁵ Karl Raimund Popper (1902-1994) est l'un des plus influents philosophes des sciences du XX^e siècle.

⁵⁶⁶ Cité par André Comte-Sponville, *Petit traité des grandes vertus*, Paris, Seuil, 2002, p.77.

⁵⁶⁷ Les deux mots « tolérabilité » et « intolérabilité » se trouvent dans la langue française depuis 1370, aussi dérivés du terme « tolérance », mais ils ne sont plus dans l'usage contemporain.

privé de sa religion, sans qu'on le puisse troubler en rien, pourvu qu'il fasse profession de croire un Dieu éternel, tout – puissant, formateur et conservateur de l'univers.》⁵⁶⁸

Comme on l'a déjà vu, Locke exige une attitude intolérante à l'égard des athées qui sont, selon lui, incapables de faire des promesses, des contrats ou des serments de bonne foi. Rousseau affirme la même chose dans son *Contrat social*. Il faut bannir, selon lui, quiconque n'adhère pas au dogme de la religion civile. Seul le philosophe anglais, Hobbes déclare fermement, au XVII^e siècle, comme Bayle dans *Les pensées sur les comètes*, que les athées ne doivent pas être exclus, car l'athéisme est une opinion privée.

Voltaire est convaincu que la raison conduit à conclure que Dieu existe et considère que l'athéisme est socialement nuisible. Quant aux protestants, Voltaire ne les stigmatise pas comme groupe factieux. Malgré les critiques qu'il adresse aux calvinistes, sa sympathie pour ce groupe minoritaire et opprimé est évidente. Il ne le considère pas comme une menace pour la souveraineté, bien que la tolérance qu'il préconise à leur égard dans le *Traité* soit l'objet d'un véritable débat.

Une tolérance limitée

Certains considèrent, comme Elisabeth Labrousse,⁵⁶⁹ que Voltaire, dans son *Traité*, a imposé des limites à la tolérance accordée aux protestants. Ils le situent à mi chemin entre Bayle qui voit la nécessité d'une tolérance illimitée à l'égard même des « consciences errantes » et Locke, qui refuse d'étendre cette notion aux « papistes ».⁵⁷⁰ Le constat des limites de la tolérance à l'égard des protestants se fonde sur la supplique écrite à la fin du *Traité* et adressée au roi : « *Ils ne demandent que la protection de la Loi naturelle, la validité de leur mariage, la certitude de l'état de leurs enfant, le droit d'hériter de leurs pères,...., point de droit aux charges municipales, aux dignités : les catholiques n'en ont ni à Londres ni en plusieurs pays. Il ne s'agit*

⁵⁶⁸ Voltaire. *Profession de foi du théiste, Bénédiction sur la tolérance* (1768), Voltaire intégral, *Op.cit.*, Cédérom.

⁵⁶⁹ Labrousse Elisabeth (1914-2000) spécialiste de la philosophie de Bayle, salue vivement la conception « illimitée » de la tolérance chez cet écrivain. Elle écrit : « *Si la philosophie des Lumières a puissamment popularisé un idéal de tolérance civile, en revanche son optique empiriste et utilitariste la laisse en arrière des audaces, dans ce domaine, de certains auteurs du seizième et dix-septième siècles (de Pierre Bayle en particulier) qui, au nom des valeurs religieuses, avaient réclamé non seulement la tolérance, mais une liberté plénière des consciences.*», *Pierre Bayle, Hétérodoxie et Rigorisme, Op.cit.*, p.563.

⁵⁷⁰ Les études récentes d'Amie et de Donald Tannenbaum sur la conception illimitées de Pierre Bayle et limitée de John Locke sur la tolérance aident largement à comprendre l'idée de la tolérance chez les philosophes des Lumières.

plus de donner des privilèges immenses... »⁵⁷¹ L'imploration des infortunés protestants n'est pas une requête de liberté absolue ou d'égalité entre des confessions rivales. Voltaire suggère en leur faveur un statut analogue à celui des catholiques en Angleterre. Il minimise ses demandes pour mieux obtenir l'impartialité judiciaire, pour éviter les reproches qu'on peut lui adresser et pour faire évoluer la mentalité des lecteurs à l'égard des protestants. Il demande en quelque sorte une justice minimale. Il est de ce fait conduit à revenir à la signification première de la notion de la tolérance.

Neuf ans après le *Traité*, Voltaire souligne l'importance de la tolérance plus large accordée aux protestants vivant en Alsace dans ses *Réflexions philosophiques sur le procès de Mademoiselle* (1772) : « *Les Luthériens ont joui sans interruption de tous les droits de citoyens depuis que le roi est en possession de cette belle province. Leurs mariages sont reconnus légitimes, ils partagent les charges municipales avec les catholiques [...]. Les Calvinistes même possèdent quatre temples...* »⁵⁷² Cette approbation de la large tolérance accordée aux protestants d'Alsace montre qu'en fait Voltaire est favorable à l'égalité de droit entre protestants et catholiques et demeure en fait plus proche de Bayle que de Locke.

La seule limite de la tolérance pour Voltaire est l'intolérance. Une religion qui prêche l'intolérance ne mérite pas la tolérance. Le philosophe cite l'exemple des Jésuites et des Jansénistes qui sont, selon lui, capables de troubler l'ordre de la société : « *elles [les erreurs] troublent la société dès qu'elles inspirent le fanatisme ; il faut donc que les hommes commencent par n'être pas fanatiques pour mériter la tolérance.* »⁵⁷³ Pour Voltaire, l'instauration de la tolérance présuppose donc une dynamique d'éducation et un changement de mentalité.

Contrairement à Montesquieu, Locke et Bayle, Voltaire ne limite pas la tolérance à la séparation de l'Eglise de l'Etat. Il défend plutôt l'idée d'une subordination de l'Eglise à l'Etat. Dans les six dialogues du « Catéchisme chinois » Voltaire fait état de cette opinion comme la seule garantie de la tolérance. La tolérance peut être prêchée religieusement mais les mesures effectives pour atteindre ce but doivent être prises par le pouvoir. Il est remarquable que pendant l'Affaire Calas, Voltaire ne s'adresse pas à l'Eglise ou aux ecclésiastiques pour assouplir leur position afin d'obtenir la révision du procès. Dans le *Dictionnaire philosophique*, article « Droit canonique », Voltaire précise sa conception de la tolérance. Prêtres et moines, selon

⁵⁷¹ Voltaire. *Traité sur la tolérance*, *Op.cit.*, chapitre V (comment la tolérance peut être admise), p.30.

⁵⁷² Voltaire. *Réflexions philosophiques sur le procès de Mademoiselle camp ; Mélange* (1769-1772), Voltaire intégral, *Op.cit.*, Cédérom.

⁵⁷³ *Ibid.*

lui, ne sont ni plus ni moins que les autres citoyens ; ils ne peuvent en aucun cas relever d'une juridiction spéciale. « *Le souverain et les magistrats doivent veiller sur l'usage que le clergé fait de son autorité* ». En 1765, il va encore plus loin. Dans ses *Questions sur les miracles*, c'est, selon lui, à l'Etat de vérifier si les enseignements religieux sont dangereux ou conformes aux normes. C'est à l'Etat de proscrire « *ce qu'il convient d'enseigner et de taire* »⁵⁷⁴. « *Il n'appartient qu'à la nation assemblée, ou à celui qui la représente, de confier un ministère, quel qu'il puisse être, à qui bon lui semble.* »⁵⁷⁵

Voltaire, dont la bibliothèque comprend à coup sûr *l'Esprit des lois*, le *Contrat social*, le *Dictionnaire de Trévoux* et *l'Encyclopédie*, ne se réfère jamais à leurs définitions. Il évite d'envisager la question sur cet aspect car Voltaire veut éviter toute réduction idéologique. La tolérance religieuse ou spéculative n'implique pas seulement le fait que les autres qui vivent avec nous ont le droit de penser autrement, mais elle implique aussi le droit de déclarer la croyance, de prier, de prier en commun ou en public, d'inciter les autres à penser identiquement et d'utiliser tous les moyens d'expression envisageables. La généralisation voltairienne laisse donc au lecteur une grande liberté d'interprétation. Elle donne la possibilité de s'adresser à un large public et à toutes les catégories tolérantes et tolérées. Ce souci ne semble pas secondaire dans toute l'œuvre de Voltaire. Par rapport à Rousseau et Montesquieu, la tolérance voltairienne semble à la fois moins abstraite, et plus simple et accessible. Voltaire a même plutôt tendance à confondre et à réduire intentionnellement tous les aspects de la tolérance à la seule idée de la tolérance pratique de Romilly. Ce souci d'une traduction pratique de la tolérance dans les faits apparaît même dans les choix éditoriaux de Voltaire. Le *Dictionnaire philosophique*, est beaucoup moins volumineux que *l'Esprit des lois*. Le *Traité de la tolérance*, composé de brefs chapitres vise un vaste public. Ce souci pratique transparaît également dans les œuvres dramatiques. Voltaire évite les ouvrages copieux, chers peut-être, et difficiles à porter ou à dissimuler. La dimension tactique et stratégique dans sa lutte en faveur de la tolérance n'apparaît que chez lui.

La tolérance spéculative de Diderot

Diderot, dans ses ouvrages les plus importants et qui ne seront publiés qu'après sa mort, tels que le *Supplément au voyage de Bougainville* en 1796, *Jacques le fataliste* (1797) ou bien *Le Neveu de Rameau* et *Le Rêve de d'Alembert* (1823 et 1831), ne fait pas la moindre concession à l'intolérance. La composition de ses ouvrages est considérée comme l'offensive la plus violente contre l'Eglise et la

⁵⁷⁴ Voltaire. *Questions sur les miracles* (1765), lettre XVI, Voltaire intégral, *Op.cit.*, Cédérom.

⁵⁷⁵ *Ibid.*

religion catholique dans la littérature du XVIII^e siècle. On y développe, de plus, pour la première fois dans des écrits destinés au public une conception matérialiste et un athéisme flagrant. L'on sait que ce point de vue heurtait les philosophes déistes au premier rang desquels se trouvait Voltaire.

Diderot, comme Voltaire et Montesquieu, eut l'occasion de jouer le rôle de conseiller au plus haut niveau du pouvoir, mais sa prédilection se limita à l'impératrice de Russie.⁵⁷⁶ Il remet à son hôtesse, en 1774, des manuscrits synthétisant ses propos sur plusieurs thèmes, parmi les quels l'intolérance, qui est condamnée dans ces sentences successives :

« *L'intolérance, surtout celle du souverain, donne de l'importance aux choses les plus frivoles.* »⁵⁷⁷

« *L'intolérance engendre les dénonciations odieuses et les haines entre les sujets.* »⁵⁷⁸

« *L'intolérance a été un des grands fléaux de ma nation non pas seulement par le sang qu'elle a répandu, la multitude prodigieuse d'excellents hommes en tout genre qu'elle a expatriés et dont elle a enrichi les royaumes circonvoisins, mais par la perte d'un grand nombre d'excellent esprits.* »⁵⁷⁹

Ces sentences, formulées en 1774, n'ajoutent rien à ce que Voltaire, Rousseau, Montesquieu ont répété maintes fois. C'est dans le XXI^e manuscrit intitulé *Première addition sur la tolérance*, que l'on trouve un développement nouveau quant à la question la tolérance. Diderot prend d'abord une véritable liberté pour afficher son athéisme : « *Ce n'est pas Dieu qui a fait les hommes à son image, ce sont les hommes qui tous les jours font Dieu à la leur [...] Moi qui ne crois pas, je croirai peut être en mourant ; c'est un torticolis qui reprend les têtes les plus fermes sur leur pivot.* »⁵⁸⁰ Il montre ensuite son scepticisme quant à tout dans ce « système » de tolérance. Il y précise, en évoquant la naissance de la vocation chrétienne, que « *la tolérance est plutôt une vertu de caractère qu'une vertu de la*

⁵⁷⁶ Voltaire applaudit bruyamment aux mesures que Catherine II prend en Russie pour y introduire la civilisation européenne. Il voit en elle une grande propagatrice de la tolérance, qui a saisi la portée universelle de son action. Dans *La princesse de Babylone*, Catherine II apparaît sous les traits de l'impératrice des Cimmériens. « *Notre impératrice, dit Voltaire, considère que son vaste Etat, sur lequel tous les méridiens viennent se joindre, comme devant correspondre à tous les peuples qui habitent sous différents méridiens. La première de ses lois a été la tolérance de toutes les religions et la compassion pour toutes les erreurs. Son puissant génie a reconnu que si les cultes sont différents, la morale est pourtant la même par ce principe..., et les cimmériens vont regarder le scandinavien et le chinois comme leurs frères...* »

⁵⁷⁷ Cité par Robert Chesnais, *Denis Diderot, sur la tolérance et les autres textes*, Paris, Nautilus, 2002, p.25.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p.42.

⁵⁷⁹ *Ibid.*

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p.43.

raison » mais surtout qu'elle « *n'est jamais que le système du persécuté, système qu'il abandonne aussitôt qu'il devient assez fort pour être persécuté* ». ⁵⁸¹ Ainsi Diderot considère-t-il que la tolérance religieuse ou non religieuse est un système sur lequel on ne peut pas compter, car selon lui, « *la notion de la divinité dégénère nécessairement en superstition. Le Déiste a coupé une douzaine de têtes à l'hydre ; mais celle qu'il lui a laissée reproduira toutes les autres* » ⁵⁸² Puis dans une autre séquence il formule l'hypothèse suivante : « *En conséquence la notion de Dieu, que j'y crusse ou que je n'y crusse pas, serait bannie de mon code. Je rapporterais tout à des motifs simples et naturels, aussi invariables que l'espèce humaine.* » ⁵⁸³

Diderot semble préconiser ainsi une conception résolument laïque de la tolérance. La religion, en tant que telle, est généralement perçue par Diderot comme cause première de l'intolérance. Mais en même temps, cette interprétation matérialiste, qui perd le sens des différences, ne semble pas propice à l'idée de tolérance. Elle naît en fait de l'indifférence théologique de Diderot.

Cette perspective de la tolérance va profondément marquer toute la pensée du XVIII^e siècle. La tolérance n'est plus scandaleusement absurde mais commence à devenir un concept fondamental (quoique perçu comme toujours comme dangereux) autour duquel s'élabore tout une réflexion politique et sociale.

La victoire de la tolérance

Pour expliquer l'emploi fréquent du terme « tolérance » pendant la décennie 1760–1770, il importe de prendre en considération le contexte politique et économique de la France de l'époque. L'affaire Calas et ses développements judiciaires ont certainement contribué à un emploi plus fréquent de ce terme. Le scepticisme religieux dans les œuvres des Lumières a concouru, surtout après le tremblement de terre de Lisbonne (1755) ⁵⁸⁴, à la modification des esprits ; mais interviennent également dans cette évolution, les conséquences des événements politiques dramatiques, qui conduisent à une profonde mutation en Europe. Cette époque a été en effet marquée par la guerre de sept ans (1756–1763). Chez les philosophes, cette guerre a contribué à renforcer la méfiance à l'égard d'une idéologie aristocratique qui plaçait l'honneur d'un groupe avant le respect des vies.

⁵⁸¹ *Ibid.*, p.44.

⁵⁸² *Ibid.*, p.45.

⁵⁸³ *Ibid.*

⁵⁸⁴ On dénombra 60.000 victimes. Beaucoup périrent dans l'effondrement des églises où elles assistaient à l'office de la Toussaint. A ce propos, Voltaire tourne en dérision l'optimisme du savant Leibniz dans son *Candide*.

Du point de vue économique, on assiste à l'appauvrissement du royaume dès avant la fin de la guerre. Le bilan est catastrophique pour la France. Henri-Jean-Baptiste-Léonard Bertin (1720-1792) dans la notice publiée dans *Le Dictionnaire des surintendants et contrôleurs généraux des finances*, estime les dettes de l'Etat à 2, 35 milliards de livres. Quant à la tolérance, cette défaite de la France est une confirmation des thèses que l'auteur des *Lettres anglaises*, présentait trente ans auparavant. Dans ses comparaisons entre le pays de Locke, qui a employé largement le terme « tolérance », et son pays natal où le concept de « tolérance » n'avait qu'un sens péjoratif, Voltaire soutenait déjà, l'idée de l'utilité de la tolérance pour la prospérité économique d'un pays.

Le système économique se trouvait en fait mis en question. Il apparaissait que la pauvreté du peuple pourrait constituer un danger pour la tolérance : il est facile de convertir à l'intolérance et au fanatisme ceux qui sont exaspérés parce qu'ils sont privés de tout. Le fanatisme est souvent issu de la pauvreté et la tolérance est partie intégrante du système économique.⁵⁸⁵ Voltaire a souligné cette relation réciproque. Il trouve dans l'Angleterre un pays plus apte à favoriser le progrès. Les préjugés religieux, en effet, y ont été comme des obstacles à la connaissance et au développement. Les yeux se tournent donc vers le pays de Locke et de Newton, vers la première puissance commerciale et financière d'Europe, vainqueur de la guerre qui a accepté plus tôt le principe de tolérance. Il est plus que temps donc que la France essaie de la rejoindre.⁵⁸⁶ Proclamer que la « tolérance » doit être établie est indispensable quand on est confronté à ces éléments qui favorisent l'intolérance dans la société : l'injustice, la pauvreté, le système aristocratique indifférent à la misère populaire. Quand les moyens rationnels semblent inopérants, il semble n'être que la fuite en avant vers l'irrationnel et le fanatisme. Daniel Mornet (1878-1954) dans son ouvrage *La pensée française au XVIII^e siècle* précise que c'est seulement après 1760 que la voix des défenseurs de la tolérance commence à être écoutée, alors que la voix des défenseurs de l'intolérance devient timide et maladroite. Elle se perd dans des clameurs indignées et un mécontentement général. Elle est discréditée par les affaires Calas, Sirven, la Barre, au point qu'elle devient le cible de tous les écrivains de l'époque. La lutte contre le fanatisme devient pendant les années soixante l'affaire principale de tous les écrivains. Chacun d'eux cherche à exposer un de ses méfaits historiques de la façon la plus spectaculaire. Delisle de Sale est allé jusqu'à calculer avec une belle précision, en 1770, le nombre de ceux qui ont péri à cause de

⁵⁸⁵ «Quand la situation économique des populations s'améliore, il devient très difficile de convertir au fanatisme. Le fanatisme ne présente aucune rationalité.». Cité par Mohamad Yunus (Prix Nobel en 2006, 17 novembre 2010), *L'Express*, le 10 janvier 2010.

⁵⁸⁶ Pomeau René. *Bulletin de la société de l'histoire du Protestantisme français*, Paris, Agence générale de la société, 1952, p.205.

l'intolérance et le fanatisme depuis la création de monde. Le chiffre atteint 33095290 victimes.⁵⁸⁷

Il semble prétentieux de vouloir encore débattre de la religion de Voltaire après les conclusions de René Pomeau. Force est cependant de l'évoquer car elle est en relation directe avec la valorisation de la tolérance. Charles Porset, en 1994, pose encore la question : Voltaire, fut-il matérialiste, athée, ou simplement inconséquent ?⁵⁸⁸ Son théisme était la seule dimension théologique compatible avec une tolérance sincère. La situation la plus favorable pour propager l'idée de la tolérance, comme dans sa vie aux frontières de la France, fut peut-être de rester aux frontières de la religion.

La conception de la tolérance, selon Voltaire, est partie intégrante de tout le système politique du pays. Elle ne peut être encadrée que dans les domaines religieux ou législatifs. La tolérance est un « apanage de l'humanité » et relève de la responsabilité de tous : du souverain, du citoyen, du religieux, etc. La tolérance devient avec Voltaire un principe moral et social.

Mais Voltaire a justifié sa conception par une spéculation théologique, avec beaucoup moins d'assurance il est vrai, que sa conception foncièrement pratique de la tolérance. C'est le cas dans les notices du *Dictionnaires philosophique* intitulées « Catéchisme ». Ses romans et ses pièces les plus célèbres, comme *Alzire* et *Candide*, débattent également de la tolérance spéculative. Voltaire développe la thèse selon laquelle toutes les religions ont un fond commun et selon laquelle leur opposition est, plus apparente que réelle. Sens de la justice, nécessité de loi, valorisation du non recours à la violence et de la charité constituent précisément ce fond commun.

Les philosophes des Lumières savent que la voie du scepticisme n'induit pas la même force qu'une religion, même si celle-ci n'est pas « très bonne ». Ils essaient de trouver une référence stable. Le concept de la tolérance est porté principalement par le déiste ou le théiste. Celui-ci est en mesure de conférer une sacralité à la tolérance. Mais en ce sens la tolérance implique de plus en plus une obligation de faire silence sur les questions de religion.

Le relativisme religieux vulgarisé dans les œuvres des philosophes du XVIII^e siècle, et qui impose aux diverses croyances de se tolérer, ne perd pas en tout cas sa

⁵⁸⁷ Mornet Daniel. *La pensée française au XVIII^e siècle*, Paris, Librairie Armand Colin, 1926, p.55.

⁵⁸⁸ Porset Charles. *La philosophie de Voltaire*, in *Europe*, numéro spécial *Voltaire*, 1994, N° 18, p.61.

dimension spirituelle, qu'elle soit déiste ou théiste. Cette dimension spirituelle se constate clairement chez Montesquieu, Rousseau et bien sûr Voltaire.

La réflexion des Lumières sur la tolérance a abouti finalement à l'édit de tolérance de Louis XVI, en 1786, selon lequel il est permis aux non-catholiques de bénéficier de l'état civil sans se convertir au Catholicisme. Cet édit répondait précisément à l'objectif des pétitions de Voltaire dans son *Traité de la tolérance*. L'édit, cependant, n'était nullement une reconnaissance de la religion protestante. Il reconnaissait seulement la citoyenneté des protestants.

Trois ans plus tard, en 1789, quelques unes des idées du *Dictionnaire philosophique* voient le jour dans l'article dix de la *Déclaration des droits de l'homme* votée par l'Assemblée constituante en août : « *Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre établi par la loi.* »⁵⁸⁹ Mais cette formulation n'a pas satisfait tous les contemporains. La formule du pasteur Rabaud-Saint-Etienne à la Constituante est très révélatrice : « *Ce n'est pas de la tolérance que je réclame. C'est la liberté.* »⁵⁹⁰ Il voit plutôt dans cette expression aisément révocable un masque pour l'intolérance.

Mirabeau (1789) va encore plus loin lors de la discussion de l'article dix. Il conteste vivement la garantie de la tolérance par l'Etat. : « *Ce mot qui essaie d'exprimer la liberté de religion, ce mot me paraît tyrannique lui-même, puisque l'autorité, qui a le pouvoir de tolérer, attente à la liberté de penser par cela même, et qu'ainsi elle pourrait ne pas tolérer.* »⁵⁹¹ Le concept de tolérance, aux yeux des intellectuels, qui succèdent à Rousseau, Voltaire, Montesquieu et Diderot, devient non seulement imprécis mais humiliant. La séparation de l'Eglise et de l'Etat marque le triomphe des buts du *Dictionnaire philosophique* et de *l'Esprit des lois*, sur la tolérance. Le fait que « *La République ne reconnaît, ne salarie ne subventionne aucun culte* »⁵⁹² réduit l'Eglise à une association privée et dépourvue de tout privilège.

Le terme contesté de « tolérance » ne paraît plus dans la formulation de la Déclaration internationale des Droits de l'homme par l'Organisation des Nations Unies en 1948 : « *Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, seul ou*

⁵⁸⁹ *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen votée le 26 août 1789* (article 10), présentée par Jean Morange, Paris, Presses universitaires de France, 1988, p.40.

⁵⁹⁰ Cité par G.Bonet- Maury, *La liberté de la conscience en France depuis l'Edit de Nantes jusqu'à la Séparation (1598-1905)*, Paris, Felix Alcan, 1909, p.1.

⁵⁹¹ *Ibid.*, p.2.

⁵⁹² « La loi se la séparation de l'Eglise de l'Etat », cité par Emile Poulat, *Scruter la loi de 1905 ; la république française et la religion*, Paris, Fayard, 2010, p.40.

*en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte ou l'accomplissement des rites.»*⁵⁹³

On utilise d'autres mots comme « altérité » pour combattre toutes les sortes de discrimination philosophique, religieuse, ethnique, et pour éviter que le mot tolérance soit détourné de son sens pour servir de paravent à la pensée de l'absolu et disqualifier les tolérés. L'altérité devient un principe fondamental de la laïcité et impose de respecter l'autre sans nécessairement accepter ses idées.

L'Eglise catholique, à son tour, et après avoir perdu une prééminence absolue a été contrainte d'accepter officiellement la tolérance religieuse en 1965, au Concile de Vatican II. C'était l'aboutissement d'un mouvement de plus en plus fort qui avait commencé dans l'entre-deux guerres. Il s'agit toutefois d'une tolérance impliquant un sens très limité.⁵⁹⁴

Et pourtant, à notre époque, on recourt communément à la notion de tolérance chaque fois qu'on dénonce un phénomène lié à l'intolérance ou au fanatisme. Le retour à l'idée de tolérance pendant les dix premières années du XXI^e siècle a été fréquemment constaté pendant le temps de notre recherche. Cet intérêt renouvelé est révélateur : il souligne que la notion de tolérance, avec toutes ses ambiguïtés et toutes ses limites conserve sa valeur.

⁵⁹³ *Déclaration universelle des droits de l'homme par l'organisation des nations unies votée le 10 décembre 1948* (article XVIII), préface par M. Federico Mayon, Paris, Harmattans, 1990. p.108.

⁵⁹⁴ Joly Robert. Avant propos du Colloque de Mons sur la tolérance, Bruxelles, Edition des universités de Bruxelles et de Mons, 1982, p.7.

CONCLUSION

*«Un roseau couché par le vent dans
la fange dira-t-il au roseau voisin couché
dans un sens contraire : rampe à ma façon,
misérable, ou je te présenterai requête pour
qu'on t'attache et qu'on te brûle ?»⁵⁹⁵*

Voltaire

Quels que soient ses ambiguïtés et les débats qu'il suscite, le discours des philosophes sur l'idée de tolérance a connu plusieurs phases. Des manifestations intellectuelles d'une importance capitale marquent le début de l'affirmation du principe de tolérance. Ces manifestations constituent en fait la première acceptation du terme «tolérance». Celle-ci s'autorise de la charité et de la conduite du Christ telle que la relatent les Evangiles. Mais elle implique aussi une charge négative en ce sens qu'elle est conçue comme un moindre mal et un pis aller. Avec la tolérance telle qu'elle est alors conçue, il ne s'agit encore que d'un accommodement, d'un assouplissement du pouvoir temporel.

Deux courants apparaissent toutefois au XVI^e siècle. Les humanistes – Montaigne, Erasme et Rabelais – considèrent plus au moins explicitement que toute croyance n'a de valeur qu'autant qu'elle a été soumise au contrôle de la raison humaine. L'autre tendance – celle des politiques – met en cause l'intolérance en se plaçant sur le terrain du pouvoir et de son efficacité. C'est notamment le cas de Michel de L'Hospital (dont la politique a été à l'origine de l'Edit de Nantes). Ces deux courants de pensée convergèrent en ce qu'ils rendirent l'intolérance odieuse.

L'Edit de Nantes, qui marque en un sens le triomphe du pragmatisme des politiques, ouvre une nouvelle ère en ce qu'il promulgue par la loi une sorte de cohabitation des confessions différentes, et reconnaît la qualité de sujets à ceux qui n'adhèrent pas à la religion d'Etat, sans pour autant oublier qu'il existe une vérité religieuse qui est celle de la religion officielle et dominante. L'œuvre littéraire du siècle de Louis XIV ne pose pas la question de la tolérance.

La Révocation de l'Edit de Nantes en 1685 va paradoxalement permettre de relancer le débat sur la tolérance. Avec Spinoza, Bayle et Locke, la question de la tolérance va être à nouveau posée en termes spéculatifs et pratiques. Les Lumières

⁵⁹⁵ Ainsi Voltaire conclut-il son article intitulé «Tolérance» dans son *Dictionnaire philosophique*. C'est dire combien Voltaire est conscient que l'homme est entaché d'une insuffisance de tous ordres et combien, dans toute démarche, il convient de faire preuve d'humilité, de prudence et de patience pour comprendre et admettre que l'absolu n'est pas de ce monde et ainsi répudier tout esprit dogmatique.

connaîtront ainsi plusieurs approches du problème. Cette pluralité des approches tient à la diversité des catégories sociales et culturelles concernées et la complexité des relations de l'Église, de ses différents courants et du pouvoir. Intervient aussi l'évolution globale de la société française, animée par des objectifs de progrès : la société française du XVIII^e siècle s'intéresse avant tout à la tolérance dans sa dimension pratique et tend à délaissier les débats spéculatifs sur la tolérance. Les philosophes pleinement intégrés à la société où ils vivent, doivent s'adresser aux différentes catégories sociales concernées par une politique de tolérance.

Le Dictionnaire volumineux de Bayle, les ouvrages écrits en latin de Spinoza et les essais de Locke très ancrés dans le contexte particulier de l'Angleterre, n'avaient d'effet, au moins en France, que sur des élites érudites. Il s'agit de plus d'une réflexion minoritaire qui se développe hors des frontières du pays. Les rares œuvres françaises qui traitent du problème de la tolérance ne pouvaient pas être éditées en France. *La tolérance des religions* d'Henri Basnage de Beauval (1687) et *l'Histoire des oracles* de Fontenelle ont été édités aux Pays-Bas. Le grand public français n'appréciait pas encore les idées nouvelles.

Les philosophes des Lumières ont été en fait avant tout des médiateurs en matière de tolérance. Ils ont été avant tout des diffuseurs, voire des vulgarisateurs. Ils ont eu l'immense ambition de mobiliser l'opinion publique et de changer la mentalité et les comportements.

Le thème de la tolérance devient un en effet leitmotiv obsédant des Lumières. On est frappé par la diversité des champs d'applications du concept de tolérance. Chaque philosophe a apporté ses matériaux à l'édifice de la tolérance. Pour chaque courant de pensée, qu'elle soit envisagée de manière pratique ou spéculative, la question de la tolérance a été ressentie de la manière la plus pressante. Chacun d'eux a excellé à populariser la notion, à la faire goûter en pratique, dans un domaine ou un autre. Montesquieu insère la tolérance dans la conception de la séparation des pouvoirs. Rousseau en fait un des principes essentiels de l'éducation, Diderot lui confère avant tout une dimension morale. Quant à Voltaire, il ne développe pas une théorie globale de la tolérance, mais par là même, il lui confère plus que les autres une portée universelle. Il synthétise tous les courants et toutes les catégories présumées favorables au principe de la tolérance, Il élargit, approfondit, popularise la notion et s'engage finalement corps et âme dans le combat afin de valoriser la tolérance et de le rendre acceptable par la société de son temps.

Nous avons relevé les nuances particulières que la tolérance revêt chez chaque écrivain. Montesquieu et Rousseau se distinguent essentiellement des autres, car

même s'ils réclament la tolérance pour les dissidents et les minoritaires, c'est pour ceux qui existent déjà dans le pays. La tolérance demeure de l'ordre de l'accommodement à une réalité défectueuse. Ni Montesquieu ni Rousseau n'envisage la pluralité des religions dans un même pays comme une donnée positive. Alors qu'il en est tout autrement pour Voltaire. Montesquieu et Rousseau conservent, en général, le principe selon lequel l'unité religieuse est un facteur très favorable à la puissance d'un Etat. Leur problème reste avant tout d'annuler les conséquences fâcheuses en fomentant le loyalisme politique des dissidents religieux par une attitude libérale à leur égard. On peut se demander si la conception de la tolérance chez ces deux écrivains philosophes n'est pas un prolongement de la tolérance issue des humanistes du XVI^e siècle.

Voltaire et Diderot ont combattu sans merci l'Eglise catholique, fondée sur des erreurs, selon eux, et foncièrement nocive depuis ses origines. Ces voix foncièrement anticléricales ne pouvaient pas être écoutées par ceux qui étaient convaincus de la vérité absolue du christianisme. Les prises de position de Voltaire et de Diderot impliquent ainsi la désignation de cibles concrètes et précises. Leur conception de la tolérance est très pratique et empirique. La dimension très répétitive de leurs prises de position les a paradoxalement fait taxer d'intolérance.

Mais, dans la mémoire des Lumières, Voltaire, défenseur de Calas, auteur du *Traité sur la tolérance* et de *Candide* et Diderot, auteur de *La religieuse*, demeurent les symboles mêmes de la lutte de tout un siècle pour le triomphe de la tolérance.

Nos contemporains leur savent gré d'avoir su agir sur les mentalités et l'opinion publique qui était en mesure d'accueillir positivement l'édit de la tolérance de 1786. Cette appréhension qui est la nôtre d'une conquête progressive des esprits tend à gommer voire à effacer les différences et nuances qui séparent les philosophes des Lumières en matière de tolérance. On connaît les appréciations de Kant sur les Lumières seuil de la modernité. Il n'y a pas de doute que les débats du XVIII^e siècle sur l'antinomie de la tolérance et du fanatisme constituent l'une des origines majeures de nos appréhensions contemporaines du fait religieux et de ses incidences sur la vie sociale

Certes, les deux siècles qui viennent de s'écouler nous ont apporté la preuve qu'au nom de la raison des atrocités pouvaient être commises. Mais dans le domaine civil, la neutralité de l'Etat envers les religions s'est construite en Europe depuis le XIX^e siècle et le principe de la liberté de culte semble désormais garanti. La devise républicaine « liberté, égalité, fraternité » va de pair avec la notion de tolérance. On

ne peut pas imaginer son application sans le respect du présupposé incontournable de la tolérance.

En 1948, le principe de la tolérance a pleinement acquis droit de cité avec la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme des Nations Unies. Il suffit de lire la déclaration de l'UNESCO sur la tolérance du 16 novembre 1995, pour constater l'influence de Voltaire et des Encyclopédistes. Cette déclaration affirme notamment que « *la tolérance n'est ni complaisance ni indifférence. C'est le respect et l'appréciation de la richesse des cultures de notre monde [...] la tolérance est la reconnaissance des droits universels de la personne humaine [...] la tolérance peut assurer la survie des communautés mixtes dans chaque région du globe [...] la diversité des nombreuses religions, langues, cultures et caractéristiques ethniques qui existent sur notre planète ne doit pas être un prétexte au conflit, elle est au contraire un trésor qui nous enrichit tous...* »⁵⁹⁶ Cette déclaration semble faire largement écho aux prises de position des philosophes des Lumières sur la tolérance.

⁵⁹⁶ *Déclaration de principes sur la tolérance*, proclamée et signée le 16 novembre 1995 par les Etats membres de l'UNESCO, UNESCO, Unité Culture de la Paix (CPP), [http : www.unesco.org](http://www.unesco.org), (le 10 janvier 2011).

BIBLIOGRAPHIE

1-Œuvres et correspondances des écrivains – philosophes des Lumières

A-Œuvres et correspondances de Voltaire

- *Alzire ou les Américains*, Chefs- d'œuvre dramatiques de Voltaire, volume II, Paris, A. Hiard, 1851.
- *Alzire ou les Américains*, Œuvres complètes de Voltaire, Oxford, Voltaire Foundation, 1988.
- *Candide ou L'optimisme*, introduction par René Pomeau, Paris, Nizet, 1959.
- *Dictionnaire philosophique*, [http://www. Voltaire intégral.org](http://www.Voltaire-integral.org).
- *Dictionnaire philosophique*, préfacé par Yves Florenne, Paris, Gallimard, 1964.
- *Dictionnaire philosophique*, présenté par Alain Pons, Paris, Gallimard, 1994.
- *Dictionnaire philosophique*, sous la direction de Mervaud Christiane, édition critique, Oxford, Voltaire Foundation, 1994.
- *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, Introduction et notes par René Pomeau, II volumes, Paris, Garnier Frères, 1963.
- *L'Ingénu*, présentation et notes par Jean Goldzink, Paris, GF Flammarion, 2009.
- *La guerre civile de Genève ou les amours de Robert Covelle*, poème héroïque écrit en 1768, Kissing publishing, 2009.
- *La Henriade*, édition critique par O.R. Taylor, Genève, Institut et musée de Voltaire, 1970.
- *La Princesse de Babylone*, Paris, Van den Heuvel, 1972.
- *Le Fanatisme ou Mohamed le prophète*, préfacé par la lettre de Voltaire au roi de Prusse, Postface par Jérôme Vérain, Paris, Fayard, 2002.
- *Le Pour et Le Contre*, [http:// fr: wikisource.org](http://fr.wikisource.org).
- *Le Siècle de Louis XIV*, II volumes, préface et notes par René Groos, Paris, Librairie Garnier Frère, 1947.
- *Lettres inédites sur la tolérance*, sous la direction d'Athanase Coquerel, Paris, 1863, J. Cherbuliez librairie édition, [www. Archive.org](http://www.Archive.org).
- *Lettres philosophiques*, Paris, Marcel Didier, 1964.
- *Mémoires pour servir à la vie de M.de Voltaire*, Œuvres complètes, écrites en 1759 et publiées en 1784, Paris, Flammarion, 2006.

- *Nouvelles considérations sur l'histoire*, Œuvres historiques, Paris, Gallimard, 1957.
- *Œuvres et correspondance complètes de Voltaire*, Cédérom, Association Voltaire Intégral, Boudin, 2010.
- *Poèmes et discours en vers de Voltaire*, Paris, Gide Fils et H. Nicolle, 1813.
- *Traité sur la tolérance*, Paris, Flammarion, 1989.
- *Voltaire Correspondance*, XIV volumes, Paris, Gallimard, 1981.
- *Zadig ou la destinée ; suivi de Micromiga*, Pössneck, Flammarion, 2006.
- *Zaïre*, édition critique préparée sous la direction de M. Fontaine , Paris, Ernest Leroux, 1889.
- *Zaïre*, Œuvres complètes de Voltaire, volume VIII, Oxford, Voltaire Foundation, 1988.

B- Œuvres de Montesquieu.

- *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion*, Paris, Garnier frères, Libraires édition, 1876, wikisource.org.fr.
- *Essai sur le goût*, introduction et notes par Charles-Jacques Bayer, Genève, Librairie Droz, 1967.
- *Lettres persanes*, édition revue annotée par Henri Barckhausen, Paris, Librairie Droz 1948.
- *Œuvres complètes de Montesquieu*, IV volumes, texte établi et présenté par Jean Brethe de la Gressaye, Paris, Société des belles lettres, 1961.
- *Œuvres complètes de Montesquieu*, IV volumes, textes présentés et notés par Roger Caillois, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1951.
- *Réflexion sur la monarchie universelle en Europe*, introduction et notes par Michel Porret, Genève, Librairie Droz, 2000.

C- Œuvres et correspondances de Rousseau.

- *Correspondance complète*, établie par Ralph Alexander Leigh, Genève, volume IX, Institut Voltaire, 1965–1998.
- *Correspondance complète*, édition critique par R. A. Leigh, Oxford, Voltaire Foundation. 2000.
- *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, présentation par Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, Paris, GF Flammarion, 2008.

- *Discours sur les sciences et les arts – Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes – Du contrat social*, Paris, GF Flammarion, 2008.
- *Du Contrat social*, présenté par José Medina, André Senik, Claude Morali et Gérard Chomienne, Paris, Magnard, 1989.
- *Emile ou de l’éducation*, introduction notes et bibliographie par André Charrak, Paris, GF Flammarion, 2009.
- *La Nouvelle Héloïse*, Présentation par Michel Launay, Paris, GF Flammarion, 1967.
- *Les Confessions*, édition critique par Raymond Trousson, Paris, Honoré Champion, 2010.
- *Lettre à M D’Alembert sur les spectacles*, édition critique par M. Fuchs, Genève, Droz, 1948.
- *Profession de foi du vicaire savoyard*, texte présenté et annoté par Pierre Burgelin, Paris, Gallimard, 1969.
- *Rêveries du promeneur solitaire*, présentation par Erik Leborgne, Paris, GF Flammarion, 1997.

D– Œuvres et correspondances de Diderot.

- *Correspondance de Diderot*, Paris, Robert Laffont, 1997.
- *Entretien d’un philosophe avec la maréchale de ****, Paris, Gallimard, 1951.
- *Essais sur le mérite et la vertu – principes de la philosophie morale*, Paris, Alive, 1998.
- *La Religieuse*, présentée par Claire Jaquier, Paris, Librairie Générale Française, 2000.
- *Le Neveu de Rameau*, édition critique de Jean Fabre, Genève, Librairie E. Droz, 1963.
- *Lettres à Sophie Volland, (1759–1774)*, présentées et annotées par Marc Buffat et Odile Richard– Pouchet, Paris, Non Lieu, 2000.
- *Lettres sur les aveugles*, édition critique par Robert Niklaus, Lille, Librairie R. Giard, 1951.
- *Mélanges pour Catherine II*, Œuvres, III volumes, Paris, Robert Laffont, 1995.
- *Œuvres complètes*, III volumes, édition établie par Laurent Versini, Paris, Robert Laffont, 1994.
- *Œuvres philosophiques*, textes établis avec introduction bibliographique et notes par Paul Vernier, Paris, Garnier frères, 1988.

E–Œuvres philosophiques et littéraires diverses du XVI^e au XVIII^e siècle.

- BAYLE Pierre de. *De la tolérance*, édité par Jean-Michel Gros, Paris, Honoré Champion, 2006.
- BAYLE Pierre de. *Dictionnaire historique et critique*, the university of Chicago, the ARTEL Project, *Dictionnaire d'autrefois*, The ARTFL Project, the university of Chicago. <http://artfl.artifl.fr>
- LA BOETIE Etienne de. *Le discours de la servitude volontaire, La Boétie et la question politique*, par Pierre Clastre, et Claude Le Font, Paris, Payot, 1978.
- BOSSUET Jacques Bénigne. *Œuvres complètes*, F. Lachat, Paris, Librairie de Louis Vivès Editeur, 1862, <http://www.abbaye-saint-benoit.ch> .
- BOSSUET Jacques Bénigne. *Œuvres complètes*, Paris, Librairie éditeur, 1789, <http://www.gallica.bnf.fr>.
- D'ALEMBERT Jean le Rond, *Lettre de M. d'Alembert à M. Rousseau, citoyen de Genève*, http://www.gallanor.net:rousseau/lettre_dalambert.html.
- DESCARTES René, *Discours de la Méthode*. Paris, Bordard et Taupin, 1970.
- DESCARTES René. *Méditations métaphysiques*, Paris, Gallimard, annoté par Brodard et Taupin, 1970.
- LOCKE John. *Lettre sur la tolérance*, Paris, Fleuron, 1995.
- MONTAIGNE Michel Eyquem de. *Essais*, Apologie de Raymond Sebond, <http://www.persée.fr>.
- PASCAL Blaise. *Pensées, Œuvres Complètes*, Paris, Seuil, 1963.
- SPINOZA Baruch. *Traité politico-théologique*, Paris, Garnier Frères, 1965.

2-Ouvrages critiques sur les œuvres des philosophes des Lumières.

- ALBERT Paul. *Littérature Française au XVIII^e Siècle*, Paris, Hachette, 1874.
- AUDIDIÈRE Sophie. *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie, Diderot philosophe*, <http://rde.revues.org/index265.html>.
- BALCON Jean. « La stratégie polémique du Traité sur la tolérance », in *Voltaire*, ouvrage dirigé par Jean-Louis Tritten, Paris, Ellipses, 1999, pp. 37-47.
- BALCOU Jean. « La récupération du langage chrétien dans le combat voltairien », in *Voltaire et ses combats: actes du congrès international*, Oxford-Paris, 1994. -Oxford, Voltaire Foundation, 1997, pp. 667-673.
- BARBIER J-C. *Présentation de l'œuvre de John Locke*, Travaux de l'université du Québec à Chicoutimi (Uqac), www.uqubec.quebec.ca:zone.

- BARNY Roger. « Rousseau et le problème religieux : de la « religion civile » à l' époque révolutionnaire », in *Rousseau, die Révolution und der junge Hegel*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991, pp. 176–202.
- BELAVAL Yvon et BOUREL Dominique. *Le siècle des Lumières et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1986.
- BERNARDI Bruno. « La religion civile, institution de la tolérance? », in *Rousseau and « l'infâme » : religion tolération, and fanaticism in the Age of Enlightenment*, Amsterdam, Rodopi, 2009, pp. 153–172.
- BERTHAUME Pierre. « Jean-Jacques Rousseau et la société du XVIII^e Siècle », in *Jean-Jacques Rousseau et les réformés de France*, actes du colloque organisé à l'Université McGill, édités par Jean Terrasse, université d' Ottawa, 1981.
- BOKOBZA Michel-Kahan. « Impartial mais sensible : l' ethos dans le Traité sur la tolérance », in *Qu' est ce que la tolérance ? perspective sur Voltaire*, sous la direction de Jürgen Siess, centre international d' étude de XVIII^e siècle, Ferney – Voltaire, 2002, pp. 106–117.
- BURGELIN Pierre. *Jean-Jacques Rousseau et la religion de Genève*, Genève, Labor et Fides, 1962.
- BUZON Frédéric. « Religion naturelle et religion civile chez Rousseau », in *Les études philosophiques*, Paris, N^o 3, 1993, pp. 331– 343.
- CHARBONNEAU – BLOOMFIELD Alice. *L' Islam en France ; de l' image au vécu*, Paris, Centre International de Formation Européenne et Institut Européen des hautes études internationales, 2002.
- CHARPENTIER Véronique. *La critique de la société au siècle des Lumières*, Paris, Hatier, 2003.
- CHESNAIS Robert. *Denis Diderot, sur la tolérance et autres textes*, Paris, Nautilus, 2002.
- COTTET Bernard et COTTET Monique. « Rousseau et la religion civile: aux origines de la laïcité », in *Religion et politique: dissidences, résistances, et engagements*. Paris, Syllepse, 2006, pp. 36–42.
- CRUGTEN-ANDRE Valérie Van. *Le « Traité sur la tolérance » de Voltaire : un champion des Lumières contre le fanatisme*, Paris, Honoré Champion, Genève, Diff. Slatkine, 1999.
- DAGEN Jean. « De la contradiction selon Voltaire », in *Voltaire en Europe : hommage à Christiane Mervaud*, Oxford, Voltaire Foundation, 2000.
- DARNTON Robert. *L' Aventure de l' Encyclopédie, 1775 – 1800, un best-seller au siècle des Lumières*, Paris, Librairie académique Perrain, 1999.

- DARNTON Robert. *L'aventure de l'Encyclopédie, 1775–1800, un best-seller au siècle des Lumières*, Paris. Librairie académique Perrin, 1982.
- DELON Michel. « Le mourant et le barbare », in *Etudes sur le Traité sur la tolérance*, Oxford, Voltaire Foundation, 2000, pp.224–229.
- DIDIER Béatrice. *Diderot ; Thèmes et études*, Paris, Ellipses, 2001.
- DIDIER Béatrice. « La peinture religieuse dans les « Salons » de Diderot », in *l'Encyclopédie, Diderot, l'esthétique ; Mélanges en hommage à Jacques Chouillet (1915– 1990)*, Presses Universitaires de France, 1999.
- DUFLO Galas. *Diderot philosophe*, Paris, Honoré Champion, 2003.
- ELMQUIST Claire. *Rousseau père et Fils*, études romanes de l'Université d'Odense, 1996.
- FERRARI Jean. « De la religion civile dans la pensée politique de Jean-Jacques Rousseau », in *Etudes Jean- Jacques Rousseau*, Reims, 1995, volume VII, pp.79–99.
- FUCHS Max. *Introduction de la Lettre à M. D'Alembert de J.J. Rousseau*, Genève, 1948.
- GILBERT Collard. *Voltaire ; l'Affaire Galas et nous*, Paris, Les Belles Lettres, 1994.
- GLOOR Daniel. *Voltaire et la religion : était-il mécréant ?* Ferney-Voltaire, Centre international d'étude du XVIII^e siècle, 2008.
- GOUHIER Henri. « La religion du vicaire savoyard dans la cité du Contrat social », in *Etudes sur le Contrat social*. Paris, 1964, pp. 263–276.
- GOULEMOT Jean-Marie, MASSEAU Didier et TATIN-GOURIER Jean-Jacques. *Vocabulaire de la littérature du XVIII^e siècle*, Paris, Minerve, 1996.
- GRAY John. *Voltaire : Voltaire et les Lumières*, trad, Paris, Seuil, 2000.
- GUSDORF Georges. *Les Principes de la pensée au Siècle des Lumières*, Paris, Droz, 1971.
- HAZARD Paul. *La Crise de la conscience européenne*, Paris, Bovin et Cie, 1935.
- HEACHLER Jean. *L'Encyclopédie de Diderot et de Jaucourt, Essai biographique sur le chevalier Louis de Jaucourt*, Paris, Honoré Champion, 2000.
- HENSELER Robert. *Genève son histoire et ses institutions*, Paris, Chancellerie, 2010.
- HERMAND Pierre. *Les idées morales de Diderot*, Georg Verlag, 1972.
- HOFFMANN Paul. « Le problème de la bonne foi dans la Profession de foi du Vicaire savoyard », in *Corps et Cœur dans la pensée des Lumières*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2000, pp.297–318.

- HOUSSEY Pascal. *L'offensive de Voltaire contre l'athéisme de 1770 à 1778*, Paris, Université de Paris IV, 1988.
- ISRAËL Jonathan. *Les Lumières radicales ; la philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, Paris, édition Amsterdam, 2005.
- JACQUET Christian. *La pensée religieuse de Jean-Jacques Rousseau*, Travaux de la faculté de philosophie et lettres de l'université catholique de Louvain XIII, 1975.
- JERRY L. Curtis. *La Providence : Vicissitudes du dieu de Voltaire*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1974.
- JIMACK Peter. D. *Rousseau et la beauté de l'Évangile*, Oxford university, French studies, 1965.
- KANA Astra. *La religion civile chez Jean - Jacques Rousseau et la mentalité laïciste*, Rome, Leberit, 1992.
- KANT Emmanuel. « *Qu'est ce que les Lumières ?* », *texte écrit en 1784, textes choisis et traduit par J. MONDOT, in Qu'est ce que les Lumières, publications de l'université de Saint-Étienne, 1991.*
- KAROUI Abdeljelil. « *De quelques réflexions sur l'itinéraire d'une stratégie de la tolérance chez Voltaire* », in *Voltaire ou l'écriture de la tolérance : actes du colloque de Tunis organisé les 12-13-14 mai 1994*, Tunis, centre de publication universitaire, 1998, pp. 187-199.
- KAROUI Abdeljelil. « *De quelques réflexions sur un débat ouvert : Voltaire, Dieu et la Religion* », in *Voltaire et ses combats : actes du congrès international, Oxford-Paris, 1994 - Oxford, Voltaire Foundation, 1997, pp.137-179.*
- LABROUSSE Elisabeth. « *Note à propos de la conception de la tolérance au XVIII^e siècle* », in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Oxforde, Voltaire foundation 1967.
- LAVIGNE Claudine. *L'art du masque dans la polémique antichrétienne de Voltaire de 1764 à 1769*, Lille, ANRT, 2006.
- LE FEBVRE Philippe. *Les pouvoirs de la parole : L'Église et Rousseau : (1762-1848)*, Paris, du Cerf, 1992.
- LEON E Halkin. *Erasme parmi nous*, Paris, Fayard, 1987.
- LEROUX Serge. « *Un Dieu rémunérateur et vengeur comme fondement-garantie de la morale : de la philosophie de Newton à la morale de Voltaire* », in *Voltaire et ses combats : actes du congrès international, Oxford-Paris, 1994. Oxford, Voltaire Foundation, 1997, pp.739-750.*

- LORENZO Bianchi. « Religion et superstition dans le *Traité sur la tolérance* », in *Voltaire et ses combats : actes du congrès international*, Oxford–Paris, 1994. Oxford, Voltaire Foundation, 1997, pp. 519–526.
- MANON Simone. « La Tolérance », in *Philologue* (cours de la philosophie), www.philolog.fr.
- MARCHAL Roger. « La religion dans le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire : variation et tradition », in *Studies on Voltaire and Eighteenth Century*, Volume II, Oxford, 2002, pp. 233–241.
- MARIEJOL Jean. « Coexister dans l'intolérance : l'Edit de Nantes (1598) », in *La société de l'histoire du protestantisme français*. volume 144 (Janvier–juin 1998).
- MARTIN–HAAG Elian. *Voltaire : du cartésianisme aux Lumières*, Paris, J.Vrin, 2002.
- MASSEAU Didier. *Les ennemis des philosophes : l'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris, Albin–Michel, 2000.
- MASSON Pierre–Maurice. *La religion de Jean–Jacques Rousseau*, Genève, Slatkine, 1970.
- MAUZI Robert. « La conversion de Julie dans *La Nouvelle Héloïse* », in *Maintenant sur ma route*, Orléans, Paradigme, 1994, pp.237–246.
- MAUZI Robert. « Le problème religieux dans *La Nouvelle Héloïse* », in *Maintenant sur ma route*, 1994, pp.247–257.
- MELY Benoît. *Jean–Jacques Rousseau; Un intellectuel en rupture*, Paris, Minerve, 1985.
- MERCIER–FAIVRE Anne–Marie. « Du *Traité sur la tolérance* de Voltaire aux *Lettres écrites de la Montagne de Rousseau* », in *Rousseau and « l'infâme » : religion, tolération, and fanaticism in the Age of Enlightenment*, Amsterdam, Ropodi, 2009.
- MERVAUD Christiane et DAGEN Jean. *Voltaire aujourd'hui*, Bruxelles, Vubpress, 1994.
- MESSAOUDI Abderhaman. « En quoi consiste la religion de Voltaire », in *Studies on Voltaire and eighteenth century*, Oxford, SVEC, pp.357– 373.
- MICHEL Creuzel. *Tolérance et Libéralisme*, Paris, Club du Livre Civique, 1976.
- MORLEY John. *Voltaire*, New York Depletion and Co. Broadway, 1872, <http://www.archive.org> .
- MORNET Daniel. *Les origines intellectuelles de la révolution française (1715–1787)*, Paris, Colin, 1935.

- MORTIER Roland. « La tolérance selon Voltaire : entre l'irénisme et la combativité », *Qu'est ce que la tolérance ; perspective sur Voltaire*, sous la direction de Jürgen Siess, Centre international d'étude du XVIII^e Siècle ; Ferney Voltaire, 2002, pp. 59–66.
- MORTIER Roland. *Le Cœur de la raison* : Recueil d'études sur le dix-huitième siècle, Oxford, Voltaire Foundation, 1990.
- NDIAYE Aloyse-Raymond. « Les preuves de Dieu chez Rousseau, Malebranche et le Militaire philosophe », in *Rousseau : Anticipateur, retardataire*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2000, pp.111–134.
- PLONGERONT Bernard. « Aux sources d'une notion faussée : les langages théologiques de la tolérance au XVIII^e », in *La Société française de l'histoire du protestantisme français*, vol 137, Avril-juin 1988.
- POMEAU René et MERVAUD Christiane. *De la cour au jardin (1750–1759)*, Oxford, Voltaire Foundation, 1991.
- POMEAU René. « La Prière à Dieu ; théisme et tolérance », in *Etudes sur le « Traité sur la tolérance » de Voltaire*, Oxford, Voltaire Foundation, 2000, pp. 1–6.
- POMEAU René. *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français*, Paris, Agence générale de la société, 1952.
- POMEAU René. *La politique de Voltaire*, Paris, Garnier– Flammarion, 1965.
- POMEAU René. *La Religion de Voltaire*, Paris, Nizet, 1969.
- POMEAU René. « Une idée neuve au XVIII^e siècle, la tolérance », in *La Société française de l'histoire du protestantisme français*, vol 137, Avril-juin 1988.
- PROUST Jacques. *Diderot et L'Encyclopédie ; Bibliothèque de L'Evolution de l'humanité*, Paris, Albin Michel, 1995.
- PUAUX Frank. *Les précurseurs français de la tolérance au XVIII^e siècle*, Dôle, Blind, 1881.
- ROUSSEL Jean. « D'un siècle à l'autre : l'Eglise catholique face à Rousseau », in *Le siècle de Rousseau et sa postérité*, Warszawa Uniwersytet Warszawski, instytut romanistyki, 1998, pp.127–134.
- SAADA Anne. *Inventer Diderot; la construction d'un auteur dans L'Allemagne des Lumières*, Paris, CNRS, 2003.
- TATIN-GOURIER Jean-Jacques. *Le Contrat Social en question– Echos et interprétation du Contrat Social de 1762 à la Révolution*, Presses Universitaires de Lille, 1989.
- TATIN-GOURIER Jean-Jacques. *Lire les Lumières*, Paris, Dunod, 1996.

- THOMAS Anne. « La littérature clandestine et la circulation des idées antireligieuses dans la première moitié du XVIII^e siècle », in *l'Encyclopédie, Diderot, l'esthétique : mélanges en hommage à Jacques Chouillet (1915-1990)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, pp. 297-304.
- THOMAS Louis. *La dernière phase de la pensée religieuse de J.J. Rousseau et ses sources*, Paris, Fischbacher, 1902.
- TOUCHEFEU Yvan. *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999.
- TROUSSON Raymond. *Denis Diderot*, Paris, Tallandier, 2005.
- TROUSSON Raymond. *J.J Rousseau*, Paris, Tallandier, 2003.
- VERNIERE Paul. *Introduction de Diderot, Œuvres Philosophiques*, Paris, Garnier Frères, 1956.
- VERSAILLE André. *Voltaire, un intellectuel contre le fanatisme*, Tournai, La Renaissance, 2002.
- VIGUERIE Jean. « La Tolérance à l'ère des Lumières », in *La Tolérance, XIII^e colloque de l'Institut de recherches sur les civilisations de l'occident moderne*, Presses de l'université Paris-Sorbonne, N° 11, 1986, pp. 43-60.
- WATERLOO Ghislain. « Le discours des prosélytes et la contradiction de la Première lettre de la montagne », in *La religion, la liberté, la justice: Un commentaire des Lettres écrites de la montagne de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: J. Vrin, 2005. pp. 49-66.

3- Articles de revues et de périodiques divers.

- BAYLE Paul et Herblay Jacques. « Journalisme clandestin au XVIII^e siècle », in *La Nouvelle Revue*. Nov-Dec. (1905) pp. 213-235, pp. 395-413.
- BENREKASSA Georges. « L'espérance voltairienne », in *Raison présente*, N° 112 (1994), pp. 49-65.
- BRAHIMI Frédéric. « L'Articulation du scepticisme religieux et du scepticisme profane dans l'Histoire du scepticisme d'Erasmus à Spinoza », in *Revue de synthèse*, 2-3, avril-septembre, 1998.
- CASANOVA Nicole. « Voltaire, homme de combat » in *La Quinzaine Littéraire*. N° 663, fév (1995), pp. 16-18.
- COTONI Marie Hélène. « Le Jésus d'un déiste anticlérical », in *Notre histoire*, N° 105(1993), pp.44-47.

- COTONI Marie-Hélène. « Le mot de la fin dans les Dialogues philosophique de Voltaire sur la religion », in *Revue Voltaire*, Paris, N° 5(2005), p 153-166.
- DERATHE Robert. « Les rapports de la morale et de la religion chez J.-J. Rousseau ». in *Revue Philosophique*(1949), pp. 143-173.
- DERATHE Robert. « Les rapports de la morale et la religion chez Jean-Jacques Rousseau », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, 1949, Avril-juin, pp.143-173.
- FERRET Olivier. « Voltaire éditeur de l'examen de la religion », in *Revue Voltaire*, N° 4(2004), pp143-160.
- GOLDZINK Jean. « La métaphysique du mal », in *Europe*, Paris, N° 781(1994), pp.63-78.
- GOULEMOT Jean-Marie. « Voltaire : « Ecrasons l'infâme ! » », in *L'histoire*, Paris, N° 289 (2004), pp.34-37.
- GOULEMOT Jean-Marie. « Quand les Lumières étaient attaquées », in *Quinzaine Littéraire*, N° 799, janvier 2001, pp. 20-21.
- HOFFMANN Paul. « Lamennais lecteur de Rousseau; la question de la vérité », in *Revue d'histoire littéraire de la France*, N° 5, pp. 831-855.
- LECLER Joseph. « De l'Histoire de la France au siècle de la Réforme », in *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, vol 78, N° 1, pp.41-72, www.persée.fr .
- LINDENBERG Daniel. « Les Religions sont-elles naturellement intolérantes ? » Compte-rendu dans la Conférence de CCEFR, Paris, le 9 décembre 2003.
- NAKAGAWA Hisayasa. « Les Confucianistes philosophes tolérants dans la pensée de Voltaire ». in *Revue internationale de philosophie*, Mars 1994, numéro spécial sur la vision historique de Voltaire.
- NEVEU Bruno. « Etudes récentes sur le XVIII^e siècle », in *Journal des savants*, 1973, volume 2, N° 2, p 151.
- PARODI D. « La philosophie religieuse de J.-J. Rousseau », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, VXX, 1912, <http://diccionario.sensagent.com> .
- POL DROIT Roger. « Voltaire-Rousseau ; la guerre sans fin », in *Le Point*, le 17 juillet 2008.
- POMEAU René, « Foi et raison chez Jean-Jacques Rousseau », in *Europe*, nov./dec. 1961.
- POMEAU René, « Les formes de la satire chez Voltaire », in *Œuvres et Critiques*, 1985, N° 101, pp. 104-122.
- POMEAU René. « Histoire d'une œuvre de Voltaire, le Dictionnaire Philosophique Portatif », in *L'Information Littéraire*, Mars- Avril (1955).
- PORSET Charles. « La philosophie de Voltaire », in *Europe*, Paris, N° 781(1994), pp.53-62.

- RAVIER André. « Emile est – il chrétien ? », in *La Table ronde*, N° 176(1962), pp.8–18.
- SYLVIANE Albertan-Coppola. « La littérature philosophique clandestine au XVIII^e siècle : Orientations de la recherche », in *Revue de l'histoire des religions*, volumes 215 (1999), N° 213, pp. 355–336.
- TATIN-GOURIER Jean-Jacques, « L'homme du peuple au Panthéon », in *Revue d'histoire moderne et contemporain*, volume XXXII, Octobre– Décembre 1985, pp.537–560.
- WALTER Eric. « Sur l'intelligentsia des Lumières », in *Dix-huitième Siècle*, numéro spécial, 1973.
- YUNUS Mohamad. « Le fanatisme issu de l'extrême pauvreté », in *L'Express*, le 10 janvier 2010.

4– Ouvrages divers traitant de la tolérance religieuse.

- ABDEM Pierre et DENSE Roland. *Histoire Littéraire de la France*, Paris, éditions sociales, 1975.
- ARIES Philippe et DUBY George. *Histoire de la vie privée ; volume III, De la Renaissance aux Lumières*, sous la direction de Roger Chartier, Paris, Seuil, 1986.
- ATHANASE Laurent et COQUEREL Charles. *Histoire des Eglises du désert depuis la révocation de l'édit de Nantes*, Paris, de Félice, 1841.
- AUDISO Gabriel. *Les Français d'hier XVe –XVIIe Siècle, Des croyants*, Paris, Armand Colin, 1996.
- BABELON Jean-Pierre. *Henri IV*, Paris, Fayard, 1982.
- BARRIERE Pierre. *La vie intellectuelle en France du XVI^e siècle à l'époque moderne*, Paris, Albin Michel, 1998.
- BONET-MAURY Gaston. *La liberté de la conscience en France depuis l'Edit de Nantes jusqu'à la Séparation (1598–1905)*, Paris, Felix Alcan, 1909.
- BOUYER Louis et AUBERT Roger. « Tolérance et communauté humaine ; chrétiens dans un monde divisé », in *Cahiers de l'actualité religieuse*, Paris et Tournai : Casterman, 1952.
- BRIAN Isabelle et LE GALL Jean – Marie. *La Vie religieuse dans la France XV^e– XVIII^e siècle*, Paris, Sedes, 2001.
- BRIN Raymond. *La Censure royale des livres dans la France des Lumières*, Collège de France – Odile Jacob, 2007.
- CHRISTIN Olivier. *La Paix de religion, autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, Paris, Seuil, 1997.

- COMTE-SPONVILLE André. *Petit traité des grandes vertus*, Paris, Seuil, 2001.
- DE NEGRONI Barbara. *Intolérance : catholiques et protestants en France (1560-1787)*, Paris, Hachette, 2000.
- DESCOULEURS Bernard et NOUAILHAT René. *Réforme, Révolution et Modernité*, Franche-Comté, Desclée de Brouwer, 2002.
- DOUSSE Michel. *Dieu en guerre ; la violence au cœur des trois monothéismes*, Paris, Albin Michel, 2002.
- EL KENT David et GANTEL Claire. *Guerre et Paix de Religion en Europe*, Paris, Armand Colin, 2003.
- HENSELER Robert. *Genève son histoire et ses institutions*, Paris, Chancellerie, 2010.
- JUSTINS Niati. *Voltaire confronte les journalistes : La Tolérance et la liberté de la presse à l'épreuve*, Paris, Lang, 2008.
- LABROUSSE Elisabeth. *La révocation de l'Edit de Nantes ; une foi, une loi, un roi ?*, Paris, Payer, 1990.
- MARTIN-HAAG Eliane. *Voltaire : du cartésianisme aux Lumières*, Paris, J.Vrin, 2002.
- MING Kou Itong et BORREY François. « Le Catéchisme de Confucius », in *L'étude de la sociologie chinoise*, Paris, Librairie des sciences politiques et Sociales, Marcel Rivière, 1927.
- MINOIS Georges. *L'Eglise et la science ; Histoire d'un malentendu de Galilée à Jean Paul II*, Paris, Fayard, 1991.
- MORVAN Alain. *La Tolérance dans roman anglais de 1727 à 1771*, Paris, Didier, 1984.
- MOUSSINAC Léon. *Le Théâtre des origines à nos jours*, Paris Flammarion, 1966.
- MOUTTAPA Jean et ARKOUN Mohammed. *L'Histoire de l'Islam et des Musulmans en France du Moyen âge à nos jours*, Paris, Albin Michel, 2006.
- NEFANTAINÉ Luc. *Le protestantisme et la franc-maçonnerie*, Paris, Labor et Fides, 2000.
- PICAVET François. *Les idéologies : essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc. en France depuis 1789*, Paris, F. Alcan, 1981.
- RABAUD Camille. *Etudes historiques sur l'avènement de la tolérance*, Paris, Fischbacher, 1891.
- TATON René. *Histoire générale des sciences, volume II, La science moderne (de 1450 à 1800)*, Paris, PUF, 1969.
- WATERLOT Ghislain, *Religion et Politique*, Paris, Presses universitaires de France, 2004.

- ZARKA Yves, LESSAY Franck et ROGER John. *Les fondements philosophiques de la tolérance: en France et en Angleterre au XVII^e siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 2002.

5– Edits, lois et déclarations sur la liberté de conscience et la tolérance religieuse.

- *Déclaration de principes de la tolérance de l'UNESCO de 16 Novembre 1995*, [http : www.unesco.org](http://www.unesco.org).
- *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, présentée par Jean Morange, Paris, Presses universitaires de France, 1988.
- *Déclaration universelle des droits de l'homme*, préface par Federico Mayor directeur général de l' UNESCO, Paris, L' Harmattan, 1990.
- *L' Edit de Nantes*, présenté et annoté par Janine Garnison, Biarritz, atlantica, 1997.
- *La loi de la séparation de l'Eglise de l'Etat*, cité par Emile Poulat, in *Scruter la loi de 1905 ; la république française et la religion*, Paris, Fayard, 2010.

6– Encyclopédies et Dictionnaires.

- *Dictionnaire Critique de la Révolution Française*, par François Furet et Mona Ozouf, Paris, Flammarion, 1988.
- *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, publié sous la direction de Philippe Desan, Paris, Honoré Champion, 2007.
- *Dictionnaire de Trévoux, Dictionnaire universel de français et latin*, 1771, <http://fr.wikisource.org>.
- *Dictionnaire des intellectuels français, les personnes, les lieux, les moments*, sous la direction de Jacques Julliard et Michel Winock, Paris, Seuil, 1996.

- *Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle*, the university of Chicago, the ARTEL Project, site internet *Dictionnaire d'autrefois*, The ARTFL Project, the university of Chicago, <http://artfl.artilf.fr>.
- *Dictionnaire universel d'Antoine Furetière*, Le Robert, Paris, 1986.
- *Encyclopédie des religions*, sous la direction de Frédéric Lenoir et Ysé T Masquelier, Paris, Bayard, 1997.
- *Histoire et dictionnaire des guerres de religion*, sous la direction d'Arlette Jouanne, Jacqueline Boucher, Dominique Biloghi et Guy Le Thiec, Paris, Robert Laffont, 1998.
- *Inventaire Voltaire*, sous la direction de Jean Goulemot, André Magnan et Didier Masseur, Paris. Gallimard, 1995.
- *L'Encyclopédie de d'Alembert et Diderot ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Cédérom, Redon, 2008.
- *L'Encyclopédie de d'Alembert et Diderot ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, travaux de l'université de Chicago, <http://www.cvm.qc.ca> .

LA TOLÉRANCE RELIGIEUSE CHEZ LES HOMMES DE LETTRES AU XVIII^e SIÈCLE DIFFÉRENCE, INTERFÉRENCE, ARCHAÏSME

RÉSUMÉ

Au cours du dix-huitième siècle, la question de la tolérance religieuse est posée avec force par de nombreux hommes de lettres, notamment, à la suite des écrits philosophiques de Spinoza, de Bayle et de Locke. Voltaire, Montesquieu, Rousseau et Diderot, à partir de problématiques qui étaient propres à chacun d'entre eux, ont développé leur réflexion sur une notion qui est à l'origine du principe de la liberté de conscience. Les fictions, notamment romanesques ont permis à ces auteurs, d'amplifier la diffusion de la notion de tolérance.

Même si l'anti-fanatisme a été l'objet d'un consensus entre les écrivains philosophes des Lumières, il faut admettre que leur conception de la tolérance impliquait bien des divergences. Dans son *Dictionnaire philosophique*, Voltaire apparaît comme le champion le plus intrépide ; mais qu'en est-il vraiment dans le *Traité sur la tolérance* ? L'indifférence de Diderot à toute religion était-elle favorable à la proclamation de la tolérance ? Dans leurs confrontations avec leurs adversaires, surtout avec Voltaire et Rousseau, les écrivains philosophes des Lumières n'ont pas toujours fait preuve de la même exigence. Il importe de préciser, à partir des textes, ces prises de positions.

Toutefois il ne faut pas projeter sur les périodes antérieures des idéaux actuels. Il y a là un risque d'anachronisme. Les hommes de lettres des Lumières étaient en effet confrontés à des situations historiques, à des contextes culturels et idéologiques très différents des nôtres.

Mots clés : TOLERANCE, FANATISME, RELIGION, POUVOIR, VALEUR, NATURE, LUMIERES, RAISON, LIBERTE.

Résumé en anglais

During the 18th Century, following Spinoza, Bayle and Locke's writing, the question of a religious tolerance is in the centre of the debates. Voltaire, Montesquieu, Rousseau and Diderot, according to their visions of the problem, developed a theory around a notion which would give birth later to the freedom of conscience principle. Fictions, and especially the novels, allowed these authors to increase the spreading of a tolerance notion.

Even if anti-Fanaticism has been an object of consensus between enlightenment Philosophers, it is necessary to admit that their conception of tolerance implied many differences of opinion. In his *Dictionnaire Philosophique*, Voltaire appeared as the most dauntless champion; but what about the *Traité sur la tolerance*? Was Diderot's indifference to all religion favorable to the proclamation of a tolerance? In their confrontations, especially against Voltaire and Rousseau, Enlightenment writers did not all the time observe the same demand. It is important to define, according to our corpus, these takings of position.

Nevertheless, it should not be appropriate to cast on pervious periods modern ideals. This would lead to the danger of anachronism. Enlightenment writer were indeed, confronted to historical situations as well as cultural and ideological backgrounds completely different from ours.

Key word: TOLERANCE, FANATICISM, RELIGION, POWER, NATURE, ENLIGHTENMENT, RAISON, FREEDOM.