

**Politique et religion font-elles toujours mauvais ménage  
? Le rôle de la morale dans l'Essai sur les mœurs de  
Voltaire**

Myrtille Méricam-Bourdet

► **To cite this version:**

Myrtille Méricam-Bourdet. Politique et religion font-elles toujours mauvais ménage ? Le rôle de la morale dans l'Essai sur les mœurs de Voltaire. Norme et changement : Voltaire, Essai sur les mœurs, May 2011, Paris, France. <halshs-00977588>

**HAL Id: halshs-00977588**

**<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00977588>**

Submitted on 11 Apr 2014

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

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

**Politique et religion font-elles toujours mauvais ménage ? Le rôle de la morale dans  
l'Essai sur les mœurs de Voltaire**

**Myrtille Méricam-Bourdet (Université de Lyon – Lyon 2)**

Journée d'étude « Norme et changement : Voltaire, *Essai sur les mœurs* », organisée par B. Guion et S. Menant, Groupe d'Étude des Moralistes, programme de recherche du Centre d'Étude de la Langue et de la Littérature Françaises des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, Université Paris-Sorbonne – Paris IV, 28 mai 2011

Comme l'indique son titre définitif établi en 1769, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, l'histoire universelle que compose Voltaire depuis les années 1740 valorise des notions renvoyant à une histoire immatérielle mais néanmoins extrêmement agissante, et qui met au second plan, parce que ces notions en seraient souvent la cause essentielle, « les principaux faits de l'histoire, depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII », plus discrètement évoqués à la fin du titre. On pourrait longuement gloser sur la signification des notions de *mœurs* et d'*esprit* telles qu'elles sont conçues au sein d'un ouvrage qui prend soin de ne jamais les définir précisément. Dans un ajout datant de 1761, Voltaire évoque dans le dernier chapitre de l'*Essai* cette conjonction de facteurs physiques et surtout moraux qui forgent le caractère des hommes, et résume ainsi : « Trois choses influent sans cesse sur l'esprit des hommes : le climat, le gouvernement, et la religion ; c'est la seule manière d'expliquer l'énigme de ce monde<sup>1</sup> ». Si le climat varie peu, gouvernements et religions constituent évidemment des variables liées au cours de l'histoire qui enrichissent considérablement la compréhension du caractère des nations, longtemps liées à des considérations relativement fixes véhiculées en particulier par les moralistes puis par les voyageurs<sup>2</sup>. La dimension historique des mœurs, dont prend également acte un contemporain tel que Montesquieu dans son *Esprit des lois*, constitue *a priori*, et c'est une évidence, un élément-clé du projet historique voltairien.

Les choses sont ailleurs précisées. Examinant les changements ayant affecté l'Égypte depuis l'Antiquité, Voltaire voit dans cet exemple « une preuve sans réplique que si le climat influe sur le caractère des hommes, le gouvernement a bien plus d'influence encore que le climat<sup>3</sup> ». Si l'idée n'a rien d'original, on pourrait être tenté d'y voir une préférence de Voltaire pour l'élément politique, au détriment d'autres causes morales précédemment évoquées. L'étude « anthropologique » des nations, prénante dans un ouvrage contemporain tel que les *Essais sur le génie et le caractère des nations* d'Espiard (1743), intéresse évidemment moins Voltaire que l'aspect politique. La perception des éventuels changements dans le caractère des nations lui permet

---

<sup>1</sup> *Essai sur les mœurs*, éd. R. Pomeau, Paris, Bordas, 1990, 2 vol., t. 2, p. 806.

<sup>2</sup> Voir Louis van Delft, *Littérature et anthropologie. Nature humaine et caractère à l'Age classique*, Paris, PUF, 1993.

<sup>3</sup> *Essai sur les mœurs*, chap. 159, éd. R. Pomeau, t. 2, p. 416.

d'interroger leur historicité et les rapports qu'entretiennent sinon les lois, du moins les gouvernements, avec l'esprit d'un peuple. De ce changement de perspective découle une présentation, c'est-à-dire aussi une conception, radicalement différente de ce que Voltaire regroupe sous le terme de mœurs. Quand un contemporain tel que Toussaint, dans son ouvrage *Les Mœurs* (1748), dresse un catalogue des traits de caractère de la nation française, Voltaire n'étudie apparemment les mœurs qu'à travers le déroulement historique, donc à partir des faits et des actions, sans jamais évoquer la substance du caractère que ces faits manifestent.

S'il serait intéressant d'étudier justement les types de faits relevés par Voltaire et les aspects qu'ils mettent en valeur – en interrogeant donc ce que Voltaire regroupe sous les « mœurs » – nous prendrons ici le problème en amont. Il s'agit ici d'apprécier le rôle que l'historien peut reconnaître aux différentes causes morales précédemment évoquées. Les prises de position de Voltaire qui se radicalisent dans les années 1760, le regard porté sur ce qu'il dénonce comme une ingérence du pouvoir religieux dans les affaires politiques, notamment en France, laissent présager la préférence que l'historien pourrait accorder au politique sur le religieux. Ces partis pris le conduisent-ils pour autant à négliger l'influence du religieux, ou bien à lui accorder seulement un rôle négatif dans l'histoire ? Pourrait-on même résumer la présentation du rôle de ces causes morales à une opposition entre religion et politique, la seconde s'évertuant à corriger la première ? La perception du rôle joué par les mœurs dans l'histoire permettrait ainsi d'accéder à une compréhension plus fine des schémas d'interprétation voltairiens, et des conceptions qui informent le discours historique qui est tenu.

### **Politique contre religion.**

Les considérations générales relatives à l'histoire de l'Occident de Charlemagne jusqu'à la Renaissance laissent *a priori* transparaître une interprétation sans ambiguïtés des rôles respectifs de la politique et de la religion dans l'histoire humaine. La longue traversée du Moyen Age est associée de manière irrévocable à une période d'obscurantisme de l'esprit humain dont la religion est seule responsable. Le lecteur est évidemment tenté de se focaliser sur l'opposition des forces politiques que les chapitres – ne serait-ce que dans leurs titres – mettent en valeur. Le pouvoir des empereurs germaniques est ainsi en butte pendant plusieurs siècles avec le pouvoir des papes, pouvoir dont le texte voltairien démontre sans cesse qu'il s'est avant tout fait temporel, et qu'il n'a rien à envier au pouvoir des souverains. Une autre histoire se dessine cependant entre les lignes, qui se rattache quant à elle beaucoup plus à l'histoire des mœurs et de l'esprit humain que nous promet l'historien philosophe. La perspective politique où s'exprime toute l'indignation voltairienne face à l'ingérence des autorités spirituelles dans le domaine temporel ne trouve sa pleine mesure que

lorsque sont envisagés les ressorts profonds de l'empire acquis par la papauté. C'est alors la notion d'opinion qui fournit la clé de compréhension de la façon dont les autorités religieuses ont mis l'esprit humain au pas.

Les remarques peu amènes de Voltaire sur la cérémonie du sacre dans le chapitre 13 consacré à l'origine de la puissance des papes, cérémonie destinée à « en imposer au peuple<sup>4</sup> », ou bien encore la mise en valeur du rôle d'arbitre joué par les papes dans les querelles entre princes européens, convergent vers un même constat : celui de l'autorité incontestable acquise par les évêques sur les nations européennes, peuples ou princes. Celle-ci instaure un nouveau régime de la puissance qui ne passe plus par la force des armes, physique et concrète, mais par la force des mots, verbale et immatérielle. L'histoire que retrace Voltaire est alors celle de l'établissement de cette puissance symbolique dont les premiers linéaments sont à trouver dans les textes forgés aux origines du christianisme. Plusieurs passages ajoutés dans les éditions de 1761 et 1769, éditions contemporaines de la composition du *Dictionnaire philosophique*, font leur miel des doutes exprimés vis-à-vis de textes comme les (faux) Évangiles, et les « fraudes pieuses » sont alors présentées comme la première entreprise de mystification à grande échelle<sup>5</sup>. Évoquant l'époque de Charlemagne, l'historien conclut ainsi : « la politique profonde des papes établissait peu à peu leur puissance. On fait bientôt après un recueil de faux actes, connus aujourd'hui sous le nom de *Fausses décrétales*<sup>6</sup> ». Le dogme chrétien ne relève donc pas de la foi mais d'une stratégie de domination fermement poursuivie au fil des siècles. En effet, les forgeries originelles des papes sont prolongées par la volonté délibérée de profiter de l'ignorance et de la crédulité des hommes, favorisées par la décadence du pouvoir politique après la chute de l'Empire romain.

Les temps de barbarie et de décadence ouverts par les invasions barbares sont identifiés par l'historien comme le règne de l'ignorance et de la stupidité. Comment les hommes ont-ils pu accepter l'inacceptable, comme la souveraineté des moines ? C'est que l'« entendement humain s'abrutit dans les superstitions les plus lâches et les plus insensées » et que l'« Europe entière croupit dans cet avilissement jusqu'au seizième siècle<sup>7</sup> ». Comment le roi de France et les Français purent-ils accepter l'excommunication fulminée par le pape à l'occasion du mariage du roi, et alors même que l'Église romaine était « dans l'avilissement et les scandales » ? « Tant d'insolence paraît incroyable ; mais l'ignorante superstition de ces temps peut l'avoir soufferte, et la politique peut l'avoir causée<sup>8</sup> ». Comment le pape put-il instaurer par une fable grossière un nouveau pèlerinage afin de gagner quelques

---

<sup>4</sup> *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, chap. 13, éd. B. Bernard, J. Renwick, O. Ferret, C. Volpillac-Augier, *Œuvres complètes de Voltaire* [désormais, *OCV*], Oxford, Voltaire Foundation, t. 22 (2009), p.233. Cette mention est ajoutée en 1775.

<sup>5</sup> Voir le chapitre 9 de l'*Essai sur les mœurs*.

<sup>6</sup> *Essai sur les mœurs*, chap. 20, *OCV*, t. 22, p. 314.

<sup>7</sup> *Essai sur les mœurs*, chap. 12, t. 22, p. 227. Mentions ajoutées en 1768.

<sup>8</sup> *Essai sur les mœurs*, chap. 39, *OCV*, t. 23 (2010), p. 16.

subsidés supplémentaires ? C'est que les « Italiens s'enrichissaient [...] de l'aveuglement des autres peuples ; mais ailleurs, on embrassait la superstition pour elle-même, et seulement en s'abandonnant à l'instinct grossier et à l'esprit du temps<sup>9</sup> ».

Prêts à accepter toutes les fables qu'on leur débitera, les hommes s'en remettent donc à plus éclairés qu'eux. Or, le savoir, si dégradé soit-il, s'est réfugié dans les monastères, et les hommes d'Église, « plus instruits, plus propres aux affaires, que les généraux et les courtisans<sup>10</sup> », peuvent alors jouer un rôle de premier plan :

La puissance papale asservissait toujours toutes les autres puissances, et l'abrutissement de tous les peuples qui sont au-delà des Alpes était le véritable soutien de ce prodigieux pouvoir contre lequel tant de princes s'étaient inutilement élevés de siècle en siècle. [...] C'était sans doute l'intérêt de Rome que les peuples fussent imbéciles, et en cela elle était partout bien servie. [...] Il ne faut connaître l'histoire de ces temps-là que pour la mépriser<sup>11</sup>.

La supériorité intellectuelle relative née de la dialectique du savoir et de l'ignorance explique le crédit extraordinaire dont jouissent les hommes d'Église. Ce n'est donc effectivement que l'histoire de l'opinion qui permet de rendre compte des ressorts profonds des événements politiques de l'Europe chrétienne durant tout le Moyen Âge. Face à cet avilissement, ce n'est alors justement que du pouvoir politique que peut provenir le salut, ou du moins de quelques figures individuelles étant parvenues à s'extraire de la chape de plomb imposée par l'Église. La figure majeure de la révolte chez les princes dans l'*Essai* est Henri VIII, qui prit l'occasion de la bulle de Clément VII lui refusant le divorce pour se déclarer chef suprême de l'Église anglaise<sup>12</sup>. Le texte voltairien résiste cependant à plusieurs titres à une simplification manichéenne qui verrait ainsi une opposition franche entre pouvoir politique et autorité religieuse, et conclurait des dérives de la seconde à la domination nécessaire du premier.

Le vaste parcours tracé par l'historien fait en effet d'abord apparaître que la remise en cause de la puissance d'illusion du pouvoir catholique est née sur les bancs mêmes de l'Église. Les figures de Jean Hus ou de Jérôme de Prague, de Martin Luther et d'Érasme jalonnent l'épopée victorieuse de l'examen critique sur la crédulité et l'ignorance dont le mensonge et la tradition se jouaient. Par ailleurs, le pouvoir politique lui-même, en s'appuyant sur l'autorité des papes, a insidieusement contribué à renforcer l'emprise religieuse. La cérémonie du sacre, nécessaire pour légitimer la force qui se trouve d'après l'historien au fondement de tout pouvoir, s'appuie sur des valeurs transcendantes qui agissent au niveau des représentations et de l'imaginaire des peuples. « Il est vrai que ces cérémonies n'ajoutent rien aux droits des monarques, mais elles semblent ajouter à la

---

<sup>9</sup> *Essai sur les mœurs*, chap. 82, éd. R. Pomeau, t. 1, p. 771. Mentions ajoutées en 1761.

<sup>10</sup> *Essai sur les mœurs*, chap. 121, éd. R. Pomeau, t. 2, p. 165.

<sup>11</sup> *Essai sur les mœurs*, chap. 94, éd. R. Pomeau, t. 2, p. 10-11. Ajout de 1768.

<sup>12</sup> *Essai sur les mœurs*, chap. 135, éd. R. Pomeau, t. 2, p. 255.

vénération des peuples<sup>13</sup> », remarque le philosophe en 1761. Avant d'avoir une utilité sociale, la religion a peut-être eu avant tout, et en tout cas historiquement, une utilité politique.

Primordiale dans l'*Essai sur les mœurs*, cette utilité politique ne doit pourtant pas faire oublier l'utilité sociale que Voltaire reconnaît aussi à la religion, et à ce « Dieu rémunérateur et vengeur » dont René Pomeau a étudié les principes fondamentaux. Que nous apprend l'*Essai* sur cette utilité sociale ? C'est peut-être vers *La Philosophie de l'histoire* publiée en 1765, et ajoutée comme « Introduction » à l'*Essai* dans l'édition de 1769, qu'il faut d'abord se tourner. Or, si, comme l'établit Voltaire dans le chapitre 5, « la connaissance d'un dieu formateur, rémunérateur et vengeur, est le fruit de la raison cultivée<sup>14</sup> », c'est aussi que la fonction de régulation associée à l'idée religieuse ne devient nécessaire – signe aussi peut-être d'une certaine artificialité – que dans l'instant où s'est formée une véritable société qui ne soit pas pure coexistence de cellules familiales. L'argument est reformulé ainsi en 1767 dans les *Questions de Zapata* : « Sitôt que les hommes sont rassemblés, Dieu se manifeste à leur raison : ils ont besoin de justice, ils adorent en lui le principe de toute justice<sup>15</sup> ». La question de l'articulation entre religion et société, et par suite entre religion et politique, trouve donc à se poser depuis les origines de l'humanité. Reste que les rapports entre pouvoir et religion dans l'Antiquité n'intéressent quasiment pas l'historien dans la mesure où les temps reculés, y compris ceux de Rome, n'offrent rien de certain. C'est donc plus tard, à partir du moment où Carolingiens et Capétiens s'établissent, à la fois face et grâce à la religion chrétienne, que ces rapports deviennent apparents. La longue confrontation entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel qui constitue l'histoire même de la chrétienté fait évidemment apparaître le regard critique porté par l'historien philosophe sur des questions qui ont été bien trop longtemps d'actualité. Commentant ainsi les rapports entre Philippe le Bel et Boniface VIII, Voltaire ajoute ces commentaires dans l'édition de 1761 :

Vous avez déjà observé que depuis la mort de Charlemagne, on ne vit aucun pontife de Rome, qui n'eût des disputes ou épineuses, ou violentes avec les empereurs et les rois ; vous verrez durer jusqu'au siècle de Louis XIV ces querelles qui sont la suite nécessaire de la forme de gouvernement la plus absurde, à laquelle les hommes se soient jamais soumis. Cette absurdité consistait à dépendre chez soi d'un étranger. En effet, souffrir que cet étranger donne chez vous des fiefs [...] ; être continuellement exposé à voir fermer par son ordre les temples que vous avez construits et dotés ; convenir qu'une partie de vos sujets doit aller plaider à trois cents lieues de vos États : c'est là une petite partie des chaînes que les souverains de l'Europe s'imposèrent insensiblement, et sans presque le savoir. Il est clair que si aujourd'hui on venait pour la première fois proposer au conseil d'un souverain de se soumettre à de pareils usages, celui qui oserait en faire la proposition serait regardé comme le plus insensé des hommes. Le fardeau d'abord léger s'était appesanti par degrés. On sentait bien qu'il fallait le diminuer, mais on n'était ni assez sage, ni assez instruit, ni assez ferme pour s'en défaire entièrement<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> *Essai sur les mœurs*, chap. 13, *OCV*, t. 22, p. 236.

<sup>14</sup> *La Philosophie de l'histoire*, *OCV*, t. 59 (1969), p. 100.

<sup>15</sup> Voltaire, *Œuvres complètes*, éd. Louis Moland, Paris, Garnier, 1877-1882, 52 vol., t. 26, p. 189.

<sup>16</sup> *Essai sur les mœurs*, chap. 65, *OCV*, t. 23, p. 521-522.

Les ingérences continuelles du pouvoir religieux, l'indignation devant les ressorts mêmes de cette domination, qui, d'abord fondée sur la peur et l'ignorance des phénomènes physiques, s'est transformée en superstitions absurdes qui ont constitué le terreau du fanatisme... tout cela motive l'animosité et les partis pris de l'historien philosophe contre l'incarnation particulière du phénomène religieux qu'est l'institution chrétienne. En parcourant les jalons de la lente libération de cette emprise à laquelle Voltaire veut croire, l'*Essai* entend également participer à cette révolution des esprits en dessillant – s'il en était encore besoin – les yeux des lecteurs. Néanmoins, si prégnant soit-il, ce survol critique ne doit peut-être pas être tenu pour le fin mot de l'historien dans l'*Essai*.

### **Morale et politique : l'exemple de la Chine.**

La reconstitution des étapes logiques de la marche de l'esprit humain depuis les origines de l'humanité, sur laquelle se penche *La Philosophie de l'histoire* alors même que Voltaire s'y était d'abord refusé dans l'*Essai*, aborde comme nous l'avons vu la question des sentiments de religiosité nourris par les hommes, et par suite de l'établissement d'une classe sacerdotale chargée du culte. La question de la théocratie, union des deux pouvoirs si continuellement séparés pour le plus grand malheur des hommes, est alors abordée dans le chapitre 9 comme un moment essentiel de l'histoire humaine :

Il semble que la plupart des anciennes nations aient été gouvernées par une espèce de théocratie. Commencez par l'Inde, vous y voyez les brames longtemps souverains ; en Perse, les mages ont la plus grande autorité. [...] Si nous descendons aux Grecs, leur histoire, toute fabuleuse qu'elle est, ne nous apprend-elle pas que le prophète Calchas avait assez de pouvoir dans l'armée pour sacrifier la fille du roi des rois ?

Descendez encore plus bas, chez des nations sauvages postérieures aux Grecs : les druides gouvernaient la nation gauloise.

Il ne paraît pas possible que dans les premières peuplades un peu fortes on ait eu d'autre gouvernement que la théocratie ; car dès qu'une nation s'est choisi un dieu tutélaire, ce dieu a des prêtres. Ces prêtres dominent sur l'esprit de la nation ; ils ne peuvent dominer qu'au nom de leur dieu ; ils le font donc toujours parler : ils débitent ses oracles ; et c'est par un ordre exprès de Dieu que tout s'exécute<sup>17</sup>.

Exemple de comparatisme plus ou moins rigoureux, la reconstitution *a priori* à laquelle se livre l'historien a au moins le mérite d'être claire : la marche de l'histoire de l'esprit humain semble nécessairement en passer, une fois que les hommes sont rassemblés en corps de peuples, si vagues soient-ils, par une domination de la classe sacerdotale. Celle-ci institue non seulement le culte, mais elle régit la société politique tout entière qui n'a donc d'existence qu'à travers le religieux. Cette organisation constitue non seulement l'une des étapes nécessaires du processus de civilisation, mais elle en est apparemment en plus le premier jalon. Trouverait-on cependant un exemple historique venant démentir ce qui tend à s'ériger en loi générale ? *La Philosophie de l'histoire* vient en effet

---

<sup>17</sup> *La Philosophie de l'histoire*, chap. 9, OCV, t. 59, p. 118.

excepter les Chinois, dont l'empire constitue « le seul des anciens États connus qui n'ait pas été soumis au sacerdoce », et surtout aux superstitions et aux « horribles excès où la démence humaine puisse parvenir » et qui ont été favorisés par la théocratie. Car « plus ce gouvernement se disait divin, plus il était abominable<sup>18</sup> ». Or, si l'exemple de la Chine, première des civilisations – tant par la chronologie que par son importance –, dément un tel parcours, c'est qu'elle se distingue par la nature même de la religion qui s'y est instituée.

Il importe alors de comprendre au nom de quel Dieu sont établies les lois : est-ce au nom d'un Dieu-père ou bien d'un Dieu-tyran, selon les termes de René Pomeau<sup>19</sup> ? La distinction entre les deux dépend évidemment, et seulement, des hommes qui se font les intercesseurs de la divinité, dans une histoire où la divinité elle-même est absente. La nature de la théocratie reposera par conséquent sur les intentions des ministres du culte. La perspective critique de *La Philosophie de l'histoire* néglige les développements des rapports entre pouvoir religieux et société civile pour se concentrer sur la dénonciation des conséquences évidemment néfastes que l'historien voit dans cette domination absolue du religieux. L'évocation des sacrifices humains – que le vague du propos semble étendre à toutes les civilisations – suffit à discréditer définitivement ce mode de gouvernement. C'est alors dans l'*Essai* que doivent être cherchés les prolongements possibles de la question qui permet l'articulation entre religion, politique et société. Le terme de *théocratie* ne figure justement pas dans l'*Essai*, à une exception près évoquant la « théocratie des Juifs » dans le chapitre 132 consacré au luthéranisme. Tout se passe donc comme si les bornes chronologiques de l'*Essai* renvoyaient définitivement ce qu'évoque *La Philosophie de l'histoire* dans les limbes d'une histoire qui n'est que reconstitution théorique sur laquelle l'historien véritable n'a pas de prise, et donc rien à dire. L'absence même de la théocratie dans le parcours de l'*Essai* signifierait la disparition de ce type de gouvernement, condamné peut-être par la marche des progrès de l'esprit humain. L'observation des cas de l'Inde et de la Chine évoqués au début de l'*Essai sur les mœurs* fournit cependant de plus amples éclairages sur une articulation entre religion et politique que l'on aurait tort de croire définitivement impossible après lecture des bruyants partis voltairiens.

Par un effet de renversement inattendu, les parcours de ces deux civilisations, d'abord semblables puis opposés, permettent d'observer comment la coexistence – voire la confusion – des deux pouvoirs s'avère en réalité propice, et comment à l'inverse ce sont leur séparation puis leur confrontation qui conduisent aux pires excès. Le fait que les deux premiers chapitres de l'*Essai* soient consacrés à la Chine n'est pas un hasard. Outre la rupture à la fois chronologique et téléologique qu'elle marque avec le texte de Bossuet, la Chine occupe une place privilégiée dans

---

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> René Pomeau, *La Religion de Voltaire*, Paris, Nizet, 1969.



l'imaginaire voltairien en raison de la très haute estime dans laquelle est tenue la « religion » de Confucius, ou plutôt son enseignement. L'homme compte parmi les sages de l'humanité qui ont eu connaissance de la nature raisonnable du véritable culte : celui-ci s'apparente à une religion pure et universelle qui naît des enseignements de la raison cultivée, et est par conséquent accessible à un petit nombre d'initiés. Ce culte se confond par ailleurs volontiers avec le culte déiste que Voltaire défend de plus en plus ardemment à partir des années 1760, comme en témoignent les aménagements du chapitre 2 de l'*Essai* dans les éditions de 1761 et 1769 qui universalisent le message de Confucius et le rendent conforme à ses propres convictions déistes<sup>20</sup>.

Parmi les initiés de la religion confucéenne figurent les lettrés de l'empire chinois, mais aussi les empereurs. L'institution de la religion officielle de l'empire se fait alors d'après l'historien par le haut, puisque les empereurs, d'abord détenteurs du pouvoir temporel, se font aussi les premiers officiers du culte confucéen qui est identifié par Voltaire à une « simple » morale :

Cette morale, cette obéissance aux lois, jointe à l'adoration d'un Etre suprême, forment la religion de la Chine, celle des empereurs et des lettrés. L'empereur est de temps immémorial le premier pontife : c'est lui qui sacrifie au Tien, au souverain du ciel et de la terre. Il doit être le premier philosophe, le premier prédicateur de l'empire : ses édits sont presque toujours des instructions et des leçons de morale<sup>21</sup>.

Les enseignements de cette religion, en tous points conformes aux enseignements de la raison, permettent pour ainsi dire à l'homme de ne pas sortir de lui-même par l'observation de rites et de commandements contre nature. Par conséquent, bien qu'elle soit instituée au niveau de l'État, la religion confucéenne s'apparente à un culte domestique, que chaque homme « éclairé » par la raison cultivée serait à même de pratiquer individuellement. L'identification de l'empereur au « père de l'empire », défendue par les missionnaires jésuites et constamment reprise par Voltaire, est renforcée par cette dimension religieuse : maître et prêtre, l'empereur-père ne demande à ses sujets que de respecter des commandements que chacun pourrait idéalement trouver au fond de son cœur. Mais ces enseignements raisonnables sont en retour de nature à favoriser le respect filial pour le père bon et avisé, et par conséquent la cohésion du peuple autour de son souverain. La « bonne » nature du pouvoir, pouvoir avant tout temporel mais dont la dimension spirituelle vient renforcer les bénéfices pour la société, se trouve ainsi idéalement récompensée et renforcée par la « bonne » nature de la société. Nul besoin alors de peines injustes ou cruelles, que l'on trouve par ailleurs si fréquemment dans les autres religions.

Le problème de l'articulation entre pouvoir politique, religion et société trouve donc une solution originale, et unique en son genre, dans l'empire chinois. S'élevant contre l'assimilation du gouvernement chinois et du despotisme qu'il lit notamment chez Montesquieu, Voltaire insiste tout

---

<sup>20</sup> Voir les notes de l'édition critique dans *OCV*, t. 22.

<sup>21</sup> *Essai sur les mœurs*, chap. 2, *OCV*, t. 22, p. 49-50.

particulièrement dans des ajouts de 1761 et 1769 sur l'existence de lois qui sont la garantie contre l'arbitraire et le bon plaisir du monarque :

Il suffit de dire que dans les temps les plus anciens de la monarchie, il fut permis d'écrire sur une longue table placée dans le palais, ce qu'on trouvait de répréhensible dans le gouvernement ; que cet usage fut mis en vigueur sous le règne de Venti, deux siècle avant notre ère vulgaire, et que dans les temps paisibles les représentations des tribunaux ont toujours eu force de loi. Cette observation importante détruit les imputations vagues qu'on trouve dans *L'Esprit des lois*, contre ce gouvernement le plus ancien qui soit au monde<sup>22</sup>.

L'interprétation voltairienne témoigne d'une lecture quelque partielle du compte rendu fait par les missionnaires jésuites, et en particulier de la *Description [...] de la Chine* de Jean-Baptiste Du Halde. Si le jésuite mettait en avant une forme d'absolutisme du pouvoir qu'il ne condamnait pas nécessairement, Voltaire adoucit systématiquement la brutalité possible de cette autorité en faisant de l'empereur un père, quand Montesquieu en faisait un despote. Voltaire rehausse par ailleurs l'éclat des cours souveraines de justice et des espèces de « tribunaux » qui se voient à la Chine en ne tenant pas compte des réserves exprimées par Du Halde quant à l'application réelle des lois. Se dessine donc un pouvoir politique extrêmement régulier parce que régulé, et la Chine paraît être l'incarnation de l'idéal exprimé à la même période dans l'article « États, gouvernements » du *Dictionnaire philosophique* : « Mais encore une fois, dit l'Européen, quel État choisiriez-vous ? Le brame répondit ; Celui où l'on n'obéit qu'aux lois<sup>23</sup> ».

La Chine répond donc à cette définition dans la mesure où, si l'empereur y est tout puissant, tout passe cependant par les lois, et le pouvoir absolu ne saurait y être arbitraire. Pour autant, la question de l'exercice de ce pouvoir et de ses limites ne semble pas définitivement réglée. Car Voltaire fait mine de ne pas voir que le problème ultime réside justement dans la garantie qui peut-être donnée à ce pouvoir : au nom de quoi le souverain doit-il s'astreindre à respecter ces règles, alors même que la solution constitutionnelle par laquelle en passait Montesquieu est irrémédiablement révoquée ? Cette garantie ultime semble résider chez Voltaire dans le *sentiment naturel* unissant la figure du monarque-père à ses sujets. L'historien s'éloigne donc des arguments qui, en convoquant l'idée de nature, faisaient du gouvernement monarchique le meilleur gouvernement en raison de sa proximité avec l'autorité paternelle considérée à la fois comme la première forme d'autorité connue par les hommes, et comme une forme nécessaire<sup>24</sup>. En faisant appel à la naturalité du pouvoir paternel, Voltaire ne recherche pas des garanties dans les origines de ce pouvoir, mais dans les ressorts psychologiques qui le supportent.

---

<sup>22</sup> *Essai sur les mœurs*, chap. 2, OCV, t. 22, p. 45-46.

<sup>23</sup> *Dictionnaire philosophique*, OCV, t. 35, p. 78.

<sup>24</sup> Voir J. Ehrard, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 1994, chapitre 8, p. 484-492.

« Le respect des enfants pour leurs pères est le fondement du gouvernement chinois. L'autorité paternelle n'y est jamais affaiblie », établit donc l'historien dès la première rédaction de *l'Essai*. « Les mandarins lettrés y sont regardés comme les pères des villes et des provinces, et le roi comme père de l'empire. Cette idée, enracinée dans les cœurs, forme une famille de cet État immense<sup>25</sup> ». Alors que le gouvernement paternel est exclu des types du gouvernement politique aussi bien par Montesquieu que par Rousseau, Voltaire paraît y trouver une voie assurant la cohésion du pouvoir et de la société qui garantit en retour la bonne nature du pouvoir politique. Ce sont précisément les ressorts moraux sur lesquels repose la société chinoise dans son ensemble qui assurent la bonne marche de l'État. « La loi fondamentale étant donc que l'empire est une famille, on y a regardé plus qu'ailleurs le bien public comme le premier devoir<sup>26</sup> ». La conception même de l'État, qui en fait peut-être justement une instance a-politique, permet l'établissement de rapports fondés non pas sur des contraintes extérieures mais sur des obligations pour ainsi dire *naturelles* à l'homme. L'empathie est certes celle du père-empereur pour ses enfants-sujets, mais celle-ci lui est aussi due en retour. Par conséquent, « cet ancien principe de morale et de politique, qui rend les pères si respectables aux enfants, et qui fait regarder l'empereur comme le père commun, accoutuma bientôt les Chinois à l'obéissance volontaire<sup>27</sup> ». Or, comme le montrent les exemples tirés de l'histoire occidentale et en particulier française, la cruauté, le mauvais exercice du pouvoir, sont la conséquence des difficultés affrontées par le pouvoir qui peine à s'établir. Soutenu par une société présentant comme d'elle-même une forme d'ordre et de stabilité, le pouvoir n'est donc pas contraint de recourir à des moyens condamnables. Ainsi s'explique au chapitre 23 de *l'Essai* l'analyse du règne de Louis le Débonnaire : « Si dans l'Europe les lois avaient été fondées sur la puissance paternelle, si les esprits eussent été pénétrés de la nécessité du respect filial comme du premier de tous les devoirs, ainsi que je l'ai remarqué de la Chine, les trois enfants de l'empereur, qui avaient reçu de lui des couronnes, ne se seraient point révoltés contre leur père, qui donnait un héritage à un enfant du second lit<sup>28</sup> ». En associant morale et politique, l'esprit chinois assoit la sphère publique sur la sphère privée, et établit ainsi une continuité propice pour le pouvoir et pour la société. Grâce à cette « obéissance volontaire », le pouvoir n'a ainsi plus besoin d'en passer par la force et règne alors grâce à la seule autorité morale.

Cette autorité morale et cette structure de l'esprit chinois sont tout entières informées par la religion de Confucius. Les lois mêmes, à la fois civiles et religieuses, se confondent pour s'identifier à ce que Voltaire veut voir comme des préceptes de morale naturels à l'homme, et par

---

<sup>25</sup> *Essai sur les mœurs*, chap. 1, *OCV*, t. 22, p. 44.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Essai sur les mœurs*, chap. 155, éd. R. Pomeau, t. 2, p. 394.

<sup>28</sup> *Essai sur les mœurs*, chap. 23, *OCV*, t. 22, p. 353.

conséquent partagés par tous. Si la religion de Confucius distingue bien les « initiés » du commun des mortels, la domination des premiers sur les seconds n'en passe néanmoins pas par la mystification et l'abus de pouvoir qui caractérisent la société occidentale. Les mœurs, si uniformes en Chine d'après Voltaire, deviennent aussi la pierre de touche du bon pouvoir et de ceux qui l'exercent, alors que l'histoire des papes démontre au contraire sans cesse l'irréparable distorsion entre l'autorité morale dont ils jouissent et l'avilissement continu dans lequel ils furent plongés. Mœurs et religion se confondent donc afin d'instaurer un nouveau régime politique fondé sur une indistinction entre les triples fonctions de souverain, de pontife et de père.

Faudra-t-il aller jusqu'à y voir une tentative d'« évacuation du politique<sup>29</sup> », comme l'a établi Georges Benrekassa ? Il nous semble que porter un tel jugement revient à accepter une partition, qui est par ailleurs celle de Montesquieu, et que Voltaire ne cesse de récuser pour établir une continuité profonde, allant à la fois de l'individu pris dans la cellule familiale à la société tout entière, et des principes de morale individuels aux lois qui régissent la société. Cette continuité fondamentale confère par ailleurs implicitement un rôle à la société elle-même, que Voltaire tient pour responsable du pouvoir qui la gouverne. S'il est indéniable que la politique influe sur les mœurs, la réciproque est aussi vraie. Plus qu'une tentative de dédouaner inversement le pouvoir de toute responsabilité vis-à-vis de ses excès et de ses abus, on pourra y lire la marque d'un certain pessimisme dont témoigne par ailleurs le parcours effectué dans l'*Essai*.

### **Vers une dissociation irréparable et problématique du politique et du religieux ?**

Le caractère de l'enseignement de Confucius a ainsi « naturellement » coïncidé avec la bonne nature du pouvoir des empereurs chinois. Reste à envisager la suite de l'histoire, c'est-à-dire aussi le devenir possible d'une telle coïncidence ailleurs dans le monde, hors de ce royaume idéal – parce si lointain – de la Chine. Voltaire s'autorise à partir de l'exemple chinois une déduction générale sur la nature des rapports entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel qui permet de rendre raison du cas voisin de l'Inde, traité aux chapitres 3 et 4 de l'*Essai* : « Lorsque les chefs paisibles d'un peuple spirituel et doux, sont à la tête d'une religion, elle doit être simple et raisonnable, parce que ces chefs n'ont pas besoin d'erreurs pour être obéis<sup>30</sup> ». Dans le cas idéal de la Chine, la réunion des pouvoirs temporel et spirituel est donc la meilleure des choses lorsque le pouvoir est globalement guidé par des considérations raisonnables qui visent au fonctionnement harmonieux de la société. Cette conclusion logique amène l'historien à postuler que la religion indienne a dû être dans les premiers temps conforme à celle du gouvernement chinois, « et qu'elle ne consistait que

---

<sup>29</sup> G. Benrekassa, *La Politique et sa mémoire : le politique et l'historique dans la pensée des Lumières*, Paris, Payot, 1983, p. 134.

<sup>30</sup> *Essai sur les mœurs*, chap. 4, *OCV*, t. 22, p. 86-87.

dans le culte pur d'un Être suprême dégagé de toute superstition et de tout fanatisme<sup>31</sup> », comme l'établissent les premières lignes du chapitre 4 remanié en 1761. Les brahmes semblent avoir originellement disposé du pouvoir temporel, et avoir seulement ensuite « fondé cette religion simple, telle qu'elle fut établie à la Chine par ses premiers rois ». Chefs paisibles comme en Chine, les brahmes n'ont pu instituer qu'un culte en accord avec leur mode de gouvernement, auquel les peuples ont naturellement adhéré :

Il est si naturel de croire un Dieu unique, de l'adorer, et de sentir au fond de son cœur qu'il faut être juste, que quand des princes annoncent ces vérités, la foi des peuples court au-devant de leurs paroles. Il faut du temps pour établir des lois arbitraires ; mais il n'en faut point pour apprendre aux hommes rassemblés à croire un Dieu, et à écouter la voix de leur propre cœur<sup>32</sup>.

C'est bien la réunion même des deux pouvoirs qui a permis l'instauration d'un culte raisonnable. « Les premiers brachmanes étant donc à la fois rois et pontifes, ne pouvaient guère établir la religion que sur la raison universelle ». Mise en quelque sorte au service du temporel et de l'organisation harmonieuse de la société, la religion ne peut délivrer des enseignements conduisant à remettre en cause cette harmonie. En revanche, elle semble devoir se pervertir lorsque pouvoir religieux et pouvoir temporel ne sont pas confondus, du moins détenus par le seul souverain. Une concurrence naît nécessairement entre pontificat et royauté, puisque la règle de toute autorité est de chercher à croître aux dépens des autres :

Alors les fonctions religieuses, qui appartiennent originellement aux pères de famille, forment une profession séparée ; le culte de Dieu devient un métier, et pour faire valoir ce métier, il faut souvent des prestiges, des fourberies et des cruautés. [...] La religion dégénéra donc chez les brahmanes dès qu'ils ne furent plus souverains<sup>33</sup>.

On comprend dans quel cercle vicieux s'engage le pouvoir spirituel, qui dès lors ne peut être que contre nature et artificiel, en cherchant à régner par la peur et la superstition, et non par la raison et le cœur. Les chapitres 1 à 4 de *l'Essai sur les mœurs* dessinent donc le parcours d'une dégénérescence de la fonction religieuse dès lors qu'elle entre en concurrence avec le pouvoir temporel dont elle entend s'arroger les fonctions. Paradoxalement, l'alliance du temporel et du spirituel paraît donc être la panacée, du moins tant que l'on reste dans le cadre idéal de l'Orient. L'absence du terme de *théocratie* au sein des chapitres chinois peut peut-être se comprendre grâce à cet apparent paradoxe. Quant le terme est systématiquement associé à la théocratie judaïque et aux crimes et aux superstitions que Voltaire attribue au peuple hébreu, il est logique qu'il ne soit pas employé pour ce mode de gouvernement qui se met au contraire au service des hommes et de la

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>33</sup> *Ibid.*

société. Néanmoins, on notera que dans le cas de la Chine, c'est avant tout la fonction législative qui est mise en avant : la religion n'a d'utilité que si elle sert à ériger une société harmonieuse passant par le respect d'un certain nombre de règles. La dimension proprement religieuse tend alors à s'effacer devant l'humain pour n'être qu'un moyen employé afin de faire régner l'harmonie. En Chine, le culte institué ne fait que mettre en exergue des préceptes de morale inscrits en chaque homme. La religion n'ouvre pas sur un infini, elle recentre au contraire l'homme sur son intérêt, et tout particulièrement sur celui du monarque. Sans que Voltaire puisse donc l'avouer, car la théocratie historique renvoie inévitablement à sa réalisation chez les Hébreux, la théocratie bien comprise représente peut-être l'une des formes les plus acceptables de gouvernement, si l'on admet que la religion est indispensable pour le peuple et que le Dieu-père dont rêve Voltaire n'existe que pour agir en faveur de l'humanité.

Par conséquent, loin de se présenter comme l'antidote à la réalisation historique de la théocratie, la séparation même des deux pouvoirs n'est qu'une autre version du mal. Cette séparation est certes parfois présentée, de manière quelque peu polémique, comme l'un des remèdes afin de sortir du gouvernement tyrannique des prêtres, comme ce fut le cas au Japon au XVI<sup>e</sup> siècle<sup>34</sup>. Mais la séparation n'est que le prélude à la lutte impitoyable que se livrent alors pouvoir spirituel et pouvoir temporel, comme l'illustre le conflit multiséculaire entre la papauté et les royaumes européens. Que d'abus et de crimes en résultent alors ! Le parcours dessiné par l'*Essai* invite donc à s'interroger sur l'articulation entre religion et politique dont la réunion apparaît peut-être comme la meilleure des solutions. Un monarque comme Henri VIII d'Angleterre, mais surtout plus récemment Pierre le Grand en Russie, dont Voltaire s'attaque à l'histoire à la fin des années 1750, figurent à l'horizon de ce questionnement et permettent d'interroger la validité des conclusions de l'historien philosophe.

L'articulation problématique entre les deux domaines, et la résolution partielle de la question dans l'étude historique, font cependant apparaître le rôle que joue la question proprement morale dans un imaginaire politique voltairien qui, parce qu'il se refuse à la théorisation, a besoin d'autres ressorts pour résoudre le problème du fonctionnement harmonieux de toute société. Si le modèle que dessine l'*Essai* se tient reste cependant à poser la question de l'acuité de la vision de l'historien. Car la catégorie de mœurs, si vaguement définie dans sa substance, n'est peut-être aussi qu'une fiction construite par l'historien quand les autres explications lui font défaut.

---

<sup>34</sup> Voir *Essai sur les mœurs*, chap. 142, éd. R. Pomeau, t. 2, p. 313. Le pouvoir séculier n'anéantit néanmoins pas le pouvoir religieux, puisque « l'empereur ecclésiastique, nommé *dairi*, est une idole toujours révérée ».