



HAL
open science

La subversion des Lumières : questions de stratégies “ intellectuelles ”

Guilhem Armand

► **To cite this version:**

Guilhem Armand. La subversion des Lumières : questions de stratégies “ intellectuelles ”. Travaux & documents, 2021, Regarder autrement, politique et subversion, 57, pp.17-32. hal-03473936

HAL Id: hal-03473936

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-03473936v1>

Submitted on 10 Dec 2021

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

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

La subversion des Lumières : questions de stratégies « intellectuelles »

GUILHEM ARMAND
UNIVERSITÉ DE LA RÉUNION

Le XVIII^e siècle est celui de l'émergence d'une figure publique que l'on appellera bientôt l'intellectuel, comme le rappelle Didier Masseau, c'est-à-dire d'un philosophe « qui n'est plus seulement un homme de cabinet, voué à l'écriture, [mais] le gardien vigilant d'une conception de l'homme qui mérite combat et abnégation, lorsqu'elle est bafouée par les pouvoirs en place »¹. Or ce siècle est bien souvent résumé aux seules Lumières par une relecture téléologique qui fait la part belle aux « gagnants » du combat contre l'obscurantisme et le despotisme (ce qui serait déjà à nuancer), mais ce faisant, laisse quelque peu oublier, à travers cette appellation, combien le siècle était justement caractérisé par ces dernières notions, combien la lutte fut âpre et difficile, tant elle était déséquilibrée quant aux forces en présence. Les stratégies des philosophes des Lumières ne se limitent pas à des modalités énonciatives telles que l'ironie afin d'éviter la censure. Elles reposent bien davantage sur un questionnement plus complexe sur la place de la parole philosophique dans la cité, sur la manière de la faire entendre, et surtout de la rendre efficiente, tout en évitant la témérité.

Les effets de panthéonisation² de la période révolutionnaire ont institué la figure du grand homme et les ouvrages historiques – tel l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* de Condorcet – ainsi que le théâtre des années 1787 à 1797³ ont contribué à la cristalliser à travers des événements, dont

¹ Didier Masseau, « L'invention de l'intellectuel dans l'Europe du XVIII^e siècle », *Perspectives littéraires*, Paris, PUF, 1994, p. 162.

² Jean-Claude Bonnet, *Naissance du Panthéon. Essai sur le culte des grands hommes*, Paris, Fayard, « L'esprit de la cité », 1998, p. 307 : « Utilisés comme totems dans de vastes liturgies, Voltaire et Rousseau allaient désormais remplir très officiellement ce rôle un peu exorbitant de pères de la nation, qui avait été plus ou moins le leur depuis des années. Leurs bustes disposés dans les monuments publics semblaient donc acquiescer vaguement à tout ce qui se passait et bénirent même les jeunes mariés qui, dans les mairies, venaient prêter serment devant eux ». Voir aussi : Antoine Lilti, *Figures publiques. L'invention de la célébrité, 1750-1850*, Paris, Fayard, « L'épreuve de l'histoire », 2014.

³ Sur ce point, nous renvoyons à une bibliographie assez abondante, parmi laquelle : Béatrice Didier, *Écrire la Révolution, 1789-1799*, Paris, PUF, « écriture », 1989 (voir notamment p. 121-170) ; les travaux de Pierre Frantz (notamment : « Le philosophe dans le théâtre de la Révolution : la place du mort », Pierre Hartmann (dir.), *Le philosophe sur les planches. L'image du philosophe dans le théâtre des Lumières : 1680-1815*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, « Travaux du CELUS », 2003) ;

l'affaire Calas est certainement la plus emblématique. Une image de l'intellectuel en grand homme – un fantasme ? – qui ne peut que perdurer dans une société de consommation, friande d'événements – pour ne pas dire de *buzz* – et qui continue de rêver d'une parole forte, d'une voix quasi messianique entraînant les foules, en dépit des dérives de ce genre de rêves dont l'Histoire garde pourtant des cicatrices. Car une grande leçon des Lumières, émise peu après la Révolution par le réactionnaire mais, sur ce point, clairvoyant Rivarol, est que le progrès politique est bien l'affaire de tous, relève du temps long, celui de la réflexion fondée sur une démarche, celle de l'accès par chacun à une maturité théorisée par Kant au seuil de son célèbre essai. Le reproche de Rivarol est celui de la paresse des hommes : « Voltaire disait, *plus les hommes seront éclairés plus ils seront libres* ; ses successeurs ont dit au peuple, *que plus il serait libre, plus il serait éclairé* ; ce qui a tout perdu »⁴. Si la référence d'une parole forte demeure celle de Voltaire lors de l'affaire Calas, si celle-ci a pu inspirer par la suite, avec plus ou moins de bonheur, attitudes grandioses et postures grotesques ou dangereuses, il convient de rappeler son caractère exceptionnel, notamment sous l'Ancien Régime.

Aussi convient-il de distinguer deux stratégies des philosophes des Lumières afin de parvenir à changer les regards, les mentalités, du bas au sommet de la société – en France et ailleurs –, qui correspondraient à deux modèles radicalement opposés, si l'on suit la réflexion de Diderot : Socrate ou Sénèque ? La parole subversive assumée, ou bien la déférence au pouvoir ? ou encore, pour schématiser de façon mitterrandienne : la révolution ou la réforme ? Ainsi, Fontenelle et Malesherbes – au début et à la fin du siècle – seraient plutôt du côté de la réforme, tandis que Rousseau, refusant les honneurs en clamant son indépendance, serait plutôt un Diogène moderne. Mais tous ne sont pas si catégorisables : Voltaire ou Diderot oscillent entre les deux pôles. Ce dernier offre d'ailleurs une profonde réflexion sur ce que ces stratégies disent du philosophe qui les pratique, en quoi elles travaillent son identité de l'intérieur et risquent autant de jouer sur l'efficacité de la parole subversive que sur l'être-même qui tient cette parole. Entreprendre de changer le regard des autres, n'est-ce pas prendre

Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval, « La bienfaisance de Montesquieu : une série théâtrale », *Le Philosophe sur les planches, op. cit.*, p. 295-303 ; Ling-Ling Sheu, *Voltaire et Rousseau dans le théâtre de la Révolution française (1789-1799)*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, « Études sur le 18^e siècle », Hors-série n°11, 2005 ; Guilhem Armand, « Voltaire sur la scène de l'utopie révolutionnaire », *TrOPICS* n°2, 2015, *Théâtre et utopie*, Françoise Sylvos (dir.), p. 29-45.

⁴ Rivarol, *Pensées*, in *Rivarol, Chamfort, Vauvenargues, L'Art de l'insolence*, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 2016, p. 1427. On retrouve régulièrement sous sa plume cette même idée pessimiste quant à la possibilité d'une démocratie chez un peuple qui choisit la facilité, ainsi, à propos de Rousseau : « Quand Rousseau veut relever la beauté du gouvernement républicain, il se sert de cette expression : "Un peuple de dieux se gouverne démocratiquement". Cette idée prouve en même temps la difficulté d'établir ce gouvernement » (*ibid.*, p. 1412).

le risque de changer soi-même ? Quelles sont les limites de la tâche ? Quelle est la légitimité de l'individu qui imposerait ainsi sa vision ?

En partant notamment de l'exemple du combat pour la tolérance et de deux auteurs, cette contribution tentera d'explorer non seulement les stratégies des philosophes pour changer les regards, mais aussi ce que celles-ci impliquent quant au regard sur eux-mêmes (par le public, et par eux-mêmes).

LA STRATÉGIE DU CRI PUBLIC

Les repères habituels mis en avant – et à juste titre – par les histoires littéraires et les manuels scolaires, dans la lutte pour la tolérance religieuse au siècle des Lumières sont : Montesquieu (et les *Lettres persanes*, 1721, davantage que *L'Esprit des lois*), l'*Encyclopédie* de Diderot et D'Alembert (1751-1766), ainsi que l'engagement voltairien contre « l'Infâme », que complètent parfois quelques mentions de Locke (*l'Essai* de 1667 ou la *Lettre sur la tolérance* de 1686) et de Lessing (*Nathan le sage*, 1779). Dans cette démarche qui repose sur des emblèmes, Diderot à titre personnel, comme Rousseau, ne sont guère mentionnés, car sans doute faudrait-il inférer leur positionnement de leurs argumentations sur la religion et la société. Aussi l'incarnation principale de ce combat reste-t-elle Voltaire, dont à peu près les mêmes extraits de contes, du *Dictionnaire philosophique*, et de ses trois affaires célèbres reviennent sans cesse illustrer l'engagement. Plus que celle de Sirven (1765) et que celle du chevalier de La Barre (1766), l'affaire Calas est celle qui marque les esprits. D'abord, c'est la première, celle qui fait sortir le patriarche de Ferney de sa retraite, après un moment d'hésitation, ensuite elle porte non pas sur un homme, mais sur une famille entière, y compris leur servante catholique, et illustre de façon emblématique l'acharnement d'une justice fanatique, enfin, et pour ces raisons, elle se prête à une réflexion plus générale et s'avère propre à susciter le « cri public ». La France écoute alors Voltaire, attend les décisions de l'appel devant le Roi, et surtout, s'en souviendra longtemps. Lorsque Voltaire revient à Paris, en février 1778, c'est non pas l'auteur d'*Irène*, mais le défenseur des Calas que le peuple vient acclamer. Après sa mort et sous la Révolution, les pièces de théâtre se multiplient pour célébrer le grand homme, toutes font allusion à l'affaire Calas, deux y sont pleinement consacrées⁵. Depuis, ainsi que l'analyse Didier Masseau :

L'affaire Calas hante nos mémoires comme une référence exemplaire. Le maître à penser fait retentir sa voix dans l'arène publique, écoute autour de lui le murmure grandissant d'une opinion soulevée par la tempête de l'indignation. Guerre, croisade, sacrifice au nom d'une grande cause, communion dans la même ferveur, adhésion des fidèles et des convertis

⁵ *La Bienfaisance de Voltaire, ou l'innocence reconnue* (1791) de Villemain d'Abancourt et *La Veuve Calas, ou le triomphe de Voltaire* (1791) de Pujoulx. Sur ces textes, voir notamment P. Frantz, art. cit. et G. Armand, art. cit.

à une représentation grandiose de la tolérance. Une rupture a eu lieu, car l'intellectuel affirme désormais son pouvoir en revendiquant sa mission morale et en admettant qu'un contrat le lie à la société tout entière⁶.

Distinguant les vociférations de la populace toulousaine à l'encontre de la famille de protestants, du cri du public alarmé par cette injustice, Voltaire stimule ce dernier, lui permet de s'amplifier en y mêlant son « cri public », une voix qui se donne autant pour celle de la raison et de la philosophie que pour celle de l'homme indigné, de la sensibilité offensée, du cœur meurtri par l'assassinat public et officiel d'un innocent et le sacrifice d'une famille. Cette stratégie du « cri public » est double et vise tout autant la réhabilitation des Calas, le cas particulier, que, plus généralement, voire universellement, celle du concept de tolérance, encore considéré par la religion comme une faiblesse – et c'est en cela qu'il y a, sur le plan politique, religieux et philosophique, acte de subversion de l'ordre établi pour en fonder un nouveau, plus juste. Au cœur de cette stratégie, le *Traité sur la tolérance, à l'occasion de la mort de Jean Calas* est véritablement exemplaire : son titre l'illustre déjà parfaitement, en reliant la réponse de circonstance à la réflexion théorique. Le texte semble relever d'un genre sérieux, savant, et c'est en partie bien le cas. Mais il constitue surtout pour Voltaire l'occasion de traiter sa matière de toutes les façons possibles, d'y démultiplier sa voix dans une polyphonie jouant de nombreux registres afin de recréer, dans l'espace de la page, ce « cri public » qu'il appelle de ses vœux.

Les premiers chapitres sont ceux d'un avocat. Il y plaide la cause de Jean Calas et de sa famille. La rhétorique judiciaire, alimentée par des mois de travaux avec des juristes, s'y déploie, oscillant entre plaidoirie et réquisitoire contre les Juges toulousains et leurs suppôts. Il fait rejouer la scène du cadavre découvert, reconstitue les réactions de la foule, et rejoue le procès. Mais déjà, la perspective historique se fait sentir, notamment à propos du nombre de juges nécessaire pour un verdict de mort (huit contre cinq) :

Il semble que quand il s'agit d'un parricide et de livrer un père de famille au plus affreux supplice, le jugement devrait être unanime, parce que les preuves d'un crime si inouï devraient être d'une évidence sensible à tout le monde : le moindre doute dans un cas pareil doit suffire pour faire trembler un juge qui va signer un arrêt de mort. La faiblesse de notre raison et l'insuffisance de nos lois se font sentir tous les jours ; mais dans quelle occasion en découvre-t-on mieux la misère que quand la prépondérance d'une seule voix a fait rouer un citoyen ? Il fallait, dans Athènes, cinquante voix au-delà de la moitié pour oser prononcer un jugement de mort. Qu'en résulte-t-il ? Ce que nous savons très inutilement, que les Grecs étaient plus sages et plus humains que nous⁷.

⁶ Didier Masseau, *op. cit.*, p. 162.

⁷ Voltaire, *Traité sur la tolérance*, R. Pomeau (éd.), Paris, Flammarion, « GF », 1989 (désormais désigné *Traité*).

Ici s'opère le glissement du cas particulier vers une réflexion philosophique sur la justice des hommes, s'appuyant sur des arguments récurrents de la part de Voltaire (« la faiblesse de notre raison ») ou de la plupart des philosophes (« l'insuffisance de nos lois » est aussi un leitmotiv diderotien, dans ses attaques contre le code social), pour parvenir à une mise en perspective historique à plusieurs effets : la comparaison chiffrée avec un peuple synonyme de sagesse qui permet de rabaisser l'orgueil français ; l'évocation implicite – mais l'auteur y reviendra – d'un autre verdict injuste, la condamnation de Socrate, tendant à suggérer à la fois une forme d'identité entre les deux martyrs (comme Jean Calas sur la roue sera associé à Jésus-Christ sur la croix, dont il porte les mêmes initiales), et la quasi impossibilité d'une condamnation à mort qui fût juste.

Cette perspective historique, Voltaire la conserve dans les chapitres suivants où il interroge la validité même de l'idée d'intolérance religieuse. Glissant d'abord dans le chapitre deux sur les « conséquences du supplice de Jean Calas », à savoir le danger que représentent les confréries, il revient sur l'« idée de la réforme au XVI^e siècle » (ch. 4), puis opère un panorama tant historique que géographique (de la Caroline de Locke au Japon, en passant par la Chine, l'Angleterre, la Pologne...), qui se poursuit dans les deux chapitres suivants dont les titres aux résonances plus philosophiques (« Comment la tolérance peut être admise » et « Si l'intolérance est de droit naturel et de droit humain ») visent une condamnation universelle de cette ancienne « vertu ». Mêlant des considérations politiques (sur la nécessité de la paix sociale) et économiques (avec notamment, l'argument déjà présent chez Montesquieu, du coût de l'exil des protestants de France, enrichissant ainsi les pays voisins et rivaux), il élabore une analyse qui, bien qu'engagée, relèverait presque de ce que l'on nomme aujourd'hui l'histoire globale. Historien, théologien, politologue, économiste : Voltaire a ainsi réuni à l'unisson de sa plume tous les experts possibles. Les chapitres 7 à 14 reviennent sur l'histoire, en particulier antique, pour vérifier la pratique des Anciens en la matière et souligner combien finalement l'intolérance religieuse n'a aucune exemplarité historiquement fondée. Il en résulte que Grecs, Romains et anciens juifs sont plus tolérants que nous. Certes, bien que fondée sur des sources sérieuses – souvent citées dans le texte ou dans ses notes – l'analyse historiographique de Voltaire est quelque peu de mauvaise foi. L'auteur joue ainsi d'un antisémitisme traditionnel qui n'épargne guère le peuple élu ; il souligne que malgré sa détestable barbarie, ce peuple qui, dans l'*Ancien Testament* réduisit tant de villes en cendres, est d'une « extrême tolérance » (ch. 13), et donc exemplaire pour le Français catholique. En fait, quoi qu'il en dise⁸, l'historien se fait aussi théologien, citant les Pères de l'Église et la Bible, refaisant l'exégèse de certains

⁸ Il rappelle régulièrement son respect pour l'Église et la théologie, comme s'il mettait à distance ce domaine du savoir qui n'est pas le sien : « [...] respectant, comme je le dois, la théologie, je n'envisage dans cet article que le bien physique et moral de la société », *Traité*, p. 53.

passages dans ses longues notes, paratexte en sourdine voilant l'audace du philosophe s'inscrivant dans la lignée du libertinage érudit du siècle précédent, et exhibant son érudition en la matière. Moïse et les prophètes, les évangélistes, tous sont cités pour démontrer la nécessité de la tolérance, jusqu'à Jésus-Christ lui-même, en particulier dans le chapitre 14 qui lui est consacré. Inspiré de Bayle, Voltaire revient sur l'analyse du *Compelle intrare*⁹ de Saint Luc (ch. xiv) qui a tant justifié d'abus de la religion chrétienne. C'est là que s'élabore l'analogie entre les trois martyrs : Jésus-Christ, redéfini comme martyr politique, Socrate établi comme celui de la philosophie et un autre J.C., Jean Calas véritable martyr du fanatisme religieux. « Si vous voulez ressembler à Jésus-Christ, soyez martyrs et non pas bourreaux »¹⁰. Il analyse, mais aussi il requiert, il plaide, il prêche...

Puis, tout d'un coup, le chapitre 15 crée une rupture dans le discours de l'auteur : intitulé « Témoignages contre l'intolérance », il n'est qu'une suite de citations de saints, de théologiens, de philosophes comme Montesquieu, liste d'*auctoritates*, sans autre commentaire, suggérant qu'elles se suffisent à elles-mêmes, tandis que le principe même de l'accumulation évoque la nécessité d'un ressassement d'une idée de bons sens, qualité qui, quoi qu'on en dise, n'est sans doute pas la mieux partagée. La polyphonie discrète des premiers chapitres devient ici manifeste. Et ce chapitre s'avère aussi le lieu de la transition stratégique. La première partie du *Traité* tentait une subversion intellectuelle, rationnelle, savante. Mais, et Voltaire le sait trop bien, cela ne suffit pas : il faut, pour bien persuader, toucher toutes les sensibilités. Les chapitres suivants diversifient les modalités du discours, démultiplient les voix fictives, jouent de la dialectique du vrai et du faux, varient les registres, souvent sur le ton de l'humour et de l'ironie. Le « Dialogue entre un mourant et un homme qui se porte bien » rejoue, sur le mode de l'apologue, le scandale des billets de confession, le chapitre suivant est une fictive « Lettre écrite au Jésuite Le Tellier, par un bénéficiaire, le 6 mai 1714 » dans laquelle un humble bénéficiaire propose en toute bonne foi de renouveler la Saint-Barthélemy, un massacre de tous les non-catholiques, dans une gradation vers le fanatisme le plus absurde (si tant est qu'il y en eût une forme qui ne le fût point). Au chapitre 19, puisant directement à la source des *Lettres curieuses et édifiantes des Jésuites en Chine*, Voltaire offre la « Relation d'une dispute de controverse à la Chine » soulignant une fois de plus l'intolérance quasi congénitale des congrégations chrétiennes et en particulier des Jésuites. Ce faisant, il inscrit son attaque dans un conflit politico-religieux d'actualité et s'allie ainsi la voix des Jansénistes – adversaires des Jésuites – si influents au Parlement de Paris qui doit rejurer l'affaire¹¹. Ensuite, le chapitre 23 constitue la célèbre « Prière à Dieu » (« Ce n'est donc plus aux hommes que je m'adresse ; c'est à toi, Dieu de tous les

⁹ *Traité*, p. 102.

¹⁰ *Ibid.*, p. 107.

¹¹ Ils seront bannis de France, par ordonnance royale en 1763, l'année de la parution du *Traité*.

êtres, de tous les mondes et de tous les temps »¹²). Fondé sur la prétérition, il s'agit d'un appel universel à la tolérance dans lequel le philosophe se fait l'apôtre du déisme. Enfin, dans le dernier chapitre, intitulé « suite et conclusion », qui revient sur le jugement du Conseil qui cassa celui de Toulouse et réhabilita les Calas, il répond à une lettre d'un lecteur sur la réception de son livre, réponse qui bascule sur une prosopopée de la Nature.

Le « cri public » de Voltaire est donc fondé sur une véritable polyphonie : le philosophe multiplie les voix qui s'élèvent à l'unisson contre le supplice de Jean Calas et contre l'Intolérance à travers les âges et les peuples. De la Bible, voire de Jésus, dont il explique les paroles, à la Nature, en passant par les théologiens, les philosophes, l'Empereur de Chine, mais aussi les adversaires de la tolérance (Jésuites et autres « fanatiques »), tous disent, chacun à sa manière, la nécessité de la tolérance religieuse. Ce déploiement est évoqué de façon ironique dans le chapitre 22, « De la tolérance universelle ». Au moment où devrait s'entamer la péroration du *Traité*, Voltaire, à travers une prétérition, prétend renoncer à l'éloquence : « Il ne faut pas un grand art, une éloquence bien recherchée, pour prouver que des chrétiens doivent se tolérer les uns les autres »¹³. L'ironie confine ici à l'autodérision, suite à ces vingt-deux chapitres qui ont tant varié les tons et les styles pour faire admettre cette thèse si « évidente ». Mais Voltaire abandonne bien ici toute forme de grandiloquence, il abandonne à nouveau le régime du discours pour embrasser celui du dialogue. Un dialogue vertigineux :

Je vais plus loin : je vous dis qu'il faut regarder tous les hommes comme nos frères. Quoi ! mon frère le Turc ? mon frère le Chinois ? le Juif ? le Siamois ? Oui, sans doute ; ne sommes-nous pas tous enfants du même père, et créatures du même Dieu ?

Mais ces peuples nous méprisent ; mais ils nous traitent d'idolâtres ! Hé bien ! je leur dirai qu'ils ont grand tort. Il me semble que je pourrais étonner au moins l'orgueilleuse opiniâtreté d'un iman ou d'un talapoin, si je leur parlais à peu près ainsi :

« Ce petit globe, qui n'est qu'un point, roule dans l'espace, ainsi que tant d'autres globes ; nous sommes perdus dans cette immensité. L'homme, haut d'environ cinq pieds, est assurément peu de chose dans la création. Un de ces êtres imperceptibles dit à quelques-uns de ses voisins, dans l'Arabie ou dans la Cafrerie : « Écoutez-moi, car le Dieu de tous mondes m'a éclairé : il y a neuf cents millions de petites fourmis comme nous sur la terre, mais il n'y a que ma fourmière qui soit chère à Dieu ; toutes les autres lui sont en horreur de toute éternité ; elle sera seule heureuse, et toutes les autres seront éternellement infortunées ».

Ils m'arrêteraient alors, et me demanderaient quel est le fou qui a dit cette sottise. Je serais obligé de leur répondre : « c'est vous-mêmes ». Je tâcherais ensuite de les adoucir ; mais cela serait bien difficile ».

¹² *Ibid.*, p. 141.

¹³ *Ibid.*, p. 137.

Ce sont trois situations dialoguées qui se suivent : d'abord un dialogue feint avec le lecteur, puis deux discours directs imaginaires, enchâssés l'un dans l'autre, à la fin duquel, le locuteur « fou » se révèle être l'interlocuteur. La stratégie relevant de l'humour et de l'ironie laisse percevoir le sourire amer de la raison confrontée à l'incohérence du fanatisme, réfracté dans les différentes images. L'antiphrase « je tâcherais ensuite de les adoucir » sonne comme un aveu d'impuissance d'un discours qui ne peut s'opérer que selon une modalité oblique. Sous la dérision, l'inquiétude pascalienne affleure, comme affleure aussi la colère derrière l'allégorie des fourmis ou, plus loin, des langues coupées. L'émotion est encore plus sensible dans l'interro-négation qui affirme, avec le plus de conviction possible, la fraternité universelle : « Ne sommes-nous pas tous enfants du même père, et créatures du même Dieu ? »

MALESHERBES, OU LA STRATÉGIE DU CLAIR-OBSCUR

Ironie, humour, oralité, dialogisme côtoient dans le *Traité* les formes les plus rigoureuses de la rhétorique et du discours savant des Lumières. Pourtant, si Voltaire et ses alliés parviennent à faire réhabiliter les Calas, si, certes, ils sont pour beaucoup dans un changement des regards sur la question de la tolérance religieuse, force est de constater qu'en 1763, puis en 1765, lors de la réédition augmentée du *Traité*, le statut des protestants n'a guère changé.

Mais, parallèlement, dans le travail fastidieux des cabinets ministériels et des couloirs du Parlement de Paris, un homme a patiemment œuvré pour permettre en 1787 que soit signé du roi un *Édit de tolérance*, conforme aux vœux émis et répétés de Voltaire. Chrétien Guillaume Lamoignon de Malesherbes.

Aimé du peuple, incarnant même à plusieurs reprises un espoir, s'étant montré capable de hausser le ton contre l'injustice – l'affaire Monnerat eut quelque écho –, Malesherbes était toutefois un homme de l'ombre, préférant la solitude des cabinets ou de son château ; aussi sa stratégie est-elle radicalement différente de celle du patriarche de Ferney, et pas seulement sur le plan du bruit qu'il se refusait à faire : le juriste avait bien conscience que provoquer le parti des dévots ne pourrait que nuire à son entreprise. Si certains arguments, ceux des Lumières, leur sont communs, il s'agit pour l'auteur du *Mémoire sur le mariage des Protestants* non pas d'écraser l'Infâme, de combattre un ennemi trop grand et inaccessible, mais de réduire concrètement des injustices tangibles, avec les armes qui sont les siennes : celles du droit. Dans ses travaux, il se concentre ainsi sur les questions d'état civil, de mariage, de reconnaissance des enfants et d'héritage : autant de droits concrets et pragmatiques. Il a commencé à s'intéresser sérieusement au problème de la tolérance des protestants dès juillet 1775, quand il est devenu secrétaire d'État à la Maison du roi, responsable, entre autres, de la question protestante. Au terme d'un travail de dix ans, il fait paraître un *Mémoire*

sur le mariage des Protestants en 1785¹⁴, texte fondateur, à l'origine de l'Édit de Versailles aussi appelé Édit de tolérance, premier grand pas vers l'acceptation juridique de la pluralité des confessions. Entre temps, dès 1776, il envoie au roi un *Mémoire sur les affaires de religion*, le 11 juin 1776, dont 78 des 111 pages étaient consacrées au protestantisme. Il collabore avec des intellectuels calvinistes, parmi lesquels Rabaut de Saint-Étienne et Thomas Paine¹⁵. Sa démarche repose sur la recherche la plus minutieuse de documents, de sources, d'analyse de textes. Ainsi, dans le *Mémoire* de 1785, il démontre que l'Édit de Nantes n'a jamais interdit le mariage des Protestants, mais que l'on a surinterprété la volonté de Louis XIV d'une façon absurde. Se fondant notamment sur les ordonnances du 13 mars 1679¹⁶, et du 8 mars 1715, il dénonce :

C'est donc contre l'intention de Louis XIV, contre celle du Clergé de 1685, & contre celle des Magistrats du regne de Louis XV, que cette bâtardise, de plus d'un million de Citoyens, a été introduite dans le Royaume¹⁷.

Et ce que dénonce Malesherbes, à l'instar d'un Fontenelle ou d'un Bayle révélant les erreurs des fables et des superstitions, c'est la « fiction » (le terme revient régulièrement) juridico-historique qui a fondé, depuis l'Édit de Nantes, le système français. En 1715, explique-t-il, la Révocation a été considérée comme un état de fait, et « légalement », il n'y avait donc plus de protestants : tous étaient « rangés dans la classe des Nouveaux-Convertis »¹⁸, ainsi le 8 mars 1715, il fut officiellement déclaré qu'il n'y avait plus de protestants en France. Cela aboutit ainsi à une aporie qui s'est ancrée dans les dédales du droit français, sous le règne de Louis XV : « C'est une obstination puéride d'insister sur la fiction qu'il n'y a plus de Protestans en France »¹⁹. Il parvient ainsi à démontrer que, *de jure* et *de facto*, les protestants ne sont plus – ou n'ont jamais été – hors-la-loi, au sens propre. Qu'ainsi, ils ont aussi droit aux différents enregistrements de l'état civil. Or, celui-ci, au XVIII^e siècle, est tenu par les paroisses catholiques – le culte protestant, lui, reste pour le moment hors de propos.

¹⁴ On se référera à l'édition de 1787 qui contient les deux mémoires, mais aussi une série d'annexes parmi lesquelles le *Mémoire de M. Joly de Fleury* : Malesherbes, *Mémoire sur le mariage des Protestants*, Londres, 1787 (on utilisera désormais les références suivantes : 1^{er} *Mémoire* et *Second Mémoire* qui, bien que réunis dans un même volume, ont des paginations renouvelées).

¹⁵ Mais aussi : Lecointe de Marcillac, Louis Dutens, il avait rencontré Claude Carloman de Rulhière.

¹⁶ 1^{er} *Mémoire*, p. 9, note 1 : cette ordonnance prône la tolérance même à l'égard des convertis insincères.

¹⁷ *Ibid.*, p. 13-14

¹⁸ *Ibid.*, p. 12.

¹⁹ *Ibid.*, p. 19.

La leçon d'histoire se transforme alors en cours de droit, voire en explication de texte. Malesherbes nous rappelle que l'édit révocatoire ne contenait pas un seul mot concernant le mariage des protestants, d'où son intérêt pour ce « vide juridique ». Cela implique en effet, explique-t-il, que la question du mariage doit être abordée selon les mêmes résolutions qu'avant : un ministre du culte pouvait prononcer le mariage, mais sans faire de messe²⁰. « C'est ainsi que la loi faite par Louis XIV n'a jamais été exécutée pendant tout son règne, quoiqu'elle n'ait jamais été révoquée »²¹ conclut Malesherbes qui cite à l'appui des lettres de Mme de Maintenon et divers « Mémoires du tems ». Le temps fit son ouvrage et l'interdiction, *de facto*, eut valeur de loi... parce qu'on ne lisait pas la loi : « il semble n'avoir seulement pas lu l'Édit d'octobre 1685 »²² celui qui pense que Louis XIV était contre le mariage des protestants, explique-t-il²³.

C'est ensuite sur le plan civil que le pragmatique magistrat oriente son argumentation, notamment dans le *Mémoire* de 1786. Sur le mode de la prétérition, il rappelle qu'« il est superflu de mettre sous les yeux du Conseil, les inconvénients trop connus de l'état où sont depuis un siècle les Protestants en France »²⁴, pour ensuite détailler le « tort irréparable [...] fait au commerce aux manufactures & à la population »²⁵, la forte émigration, le contre-exemple d'Abbeville et l'exemple de Neuchâtel. Jamais Malesherbes, à l'inverse de Voltaire, n'évoque les torts causés aux Protestants, il insiste sur la situation économique du Royaume. Mais ces « considérations politiques »²⁶ que l'on a déjà lues dans les *Lettres persanes* ou dans les *Lettres anglaises*²⁷ sont vite laissées de côté. Jamais il n'accuse le

20 Ce sont les dispositions contradictoires d'incitation au mariage des Nouveaux Convertis – et non des protestants, c'eût été une abominable hypocrisie – et la crainte de persécutions qui ont retenu les Réformés de faire appel à cette loi toujours en vigueur : « Si quelque Protestant avoit demandé un Ministre pour le marier, la loi étoit toute faite, on le lui auroit accordé ; mais en espérant qu'ils n'en demanderoient pas, ce qui arriva réellement ; et alors il fallait qu'ils se mariassent dans l'Église, qui étoit très-disposée à les recevoir, & dès ce moment ils furent inscrits dans la liste des Nouveaux Convertis, & obligés de remplir toute leur vie les devoirs des Catholiques, à peine d'être condamnés comme relaps », *ibid.*, p. 45. *Relaps* : « Qui est retombé dans l'hérésie », précise le *Dictionnaire de l'Académie française*, 4^e édition, 1762.

21 *Ibid.*, p. 48.

22 *Ibid.*, p. 104.

23 *Ibid.* Et il cite à l'appui cet extrait de l'édit : « lesdits de la R.P.R. pourront demeurer dans le Royaume sans y être troublés ni empêchés, sous prétexte de leur dite Religion, à condition, comme dit est, de ne point faire d'exercice, de ne point s'assembler sous prétexte de priere ou de culte de ladite Religion » (p. 105).

24 *Ibid.*, p. 1.

25 *Ibid.*, p. 2.

26 *Ibid.*, p. 4.

27 « Le Roi y a perdu des Sujets, sans que l'Église y ait acquis des Catholiques », *ibid.*, p. 6. La même idée parcourt, chez Montesquieu, la fameuse Lettre 85, d'Usbek à Mirza, sur les Guèbres, ou, chez Voltaire les Lettres sur les Quakers. En tant que

clergé de quelque tort²⁸ : « Ce n'est point au Clergé à statuer sur l'état civil des Citoyens. Il a fait son devoir en empêchant la profanation, c'est au Législateur à faire le sien »²⁹. Sa stratégie consiste à se placer dans le strict cadre juridique, de bien séparer les domaines de la loi civile et de la foi religieuse. Il opère alors une démonstration dont il est familier, puisque c'est celle des *Remontrances* de 1771 : il y rappelait les principes premiers de l'impôt en remontant à l'origine de l'aide volontaire au Roi au XIV^e siècle, afin d'appuyer sa théorie d'un impôt consenti et limité³⁰. Là encore, il s'agit de *re-montrer* au Roi ce qu'il n'a pas pu voir, éclairé de conseils aveugles (ou aveuglés) qu'il était. La solution qu'il propose pour les Protestants s'inscrit dans la continuité des idées de Locke, d'une séparation sinon des pouvoirs, du moins des responsabilités. « La loi du Souverain exige l'obéissance, mais non pas la croyance »³¹ insiste Malesherbes, tandis que « C'est au Souverain, & sous son autorité, aux Magistrats à faire jouir les Citoyens des droits de leur naissance. C'est donc par des officiers revêtus par le Souverain d'un caractère public que les registres doivent être tenus »³². Suggérant que le mariage ne relève pas tant d'une question culturelle, que d'un droit naturel inaliénable sur lequel l'autorité temporelle ou religieuse n'a aucun droit, il propose non seulement de permettre aux protestants de s'unir devant un laïc, officier d'état civil, mais bien plus de confier cette responsabilité, concernant l'ensemble des citoyens, au pouvoir temporel de la magistrature, idée, sur le plan juridique et même plus largement de l'histoire des mentalités, véritablement *révolutionnaire*.

magistrat, Malesherbes peut s'exprimer sans le détour de l'allégorie : c'est à une analyse économique de la situation de l'État qu'il se livre, et non à l'écriture d'un ouvrage de *Philosophie*.

²⁸ « La profanation des Sacremens étoit un scandale qu'il falloit faire cesser ; mais il falloit en même tems pourvoir au sort des Citoyens, à qui il ne restoit plus de moyen d'assurer leur état civil & celui de leurs enfans », *2nd Mémoire*, p. 18.

²⁹ *Ibid.*, p. 18. De même, autour de l'affaire de 1752, lorsqu'obligation avait été faite au clergé de donner les derniers sacrements aux protestants et que celui-ci s'y était refusé, Malesherbes souligne l'impossibilité de trancher : « Je trouve même que dans les circonstances où l'affaire étoit présentée, on ne devoit céder ni de part ni d'autre » (p. 94).

³⁰ Voir sur ce point E. Badinter, *Les « Remontrances » de Malesherbes*, Paris, Éditions Tallandier, « Texto », 2008, p. 38.

³¹ *Ibid.*, p. 19.

³² *Ibid.*, p. 25. Et Locke explique que : « Il me semble que l'État est une société d'hommes constituée à seule fin de conserver et de promouvoir leurs biens civils. [...] Tout ce qui va suivre me semble démontrer que toute la juridiction du magistrat concerne uniquement ces biens civils et que le droit et la souveraineté du pouvoir civil se bornent et se limitent à conserver et à promouvoir ces biens-là seulement, et qu'ils ne doivent ou ne peuvent en aucune façon s'étendre au salut des âmes. Premièrement, parce que le magistrat civil, pas plus que les autres hommes, n'a été chargé du soin des âmes », Locke, *Lettre sur la tolérance*, R. Polin (trad.), Paris, PUF, « Quadriga », 1995, p. 11-12.

SUBVERTIR OU CONVERTIR ? DIFFÉRENCES STRATÉGIQUES ET DIFFÉRENCES PHILOSOPHIQUES

Pourtant, dans son *Histoire européenne de la tolérance (XVI^e-XX^e siècle)*, Thierry Wanegffelen ne mentionne qu'à deux reprises Malesherbes, autour de l'édit « qu'on qualifie abusivement "de tolérance" »³³, dit-il, épousant le point de vue des protestants, au moment de la Révolution qui ont vivement critiqué les insuffisances de cet édit. Ce n'est plus la « tolérance » qui est alors réclamée, celle-ci impliquant qu'il existe un tort, mais l'égalité des droits³⁴. Au moment où s'écroule la monarchie de droit divin, la victoire de Malesherbes, se trouve déjugée. Celui qui œuvra dans l'ombre pour les Lumières, qui fut jusqu'au bout fidèle à ses principes en devenant l'avocat de Louis XVI – rôle que personne ne voulait tenir, et dont il savait qu'il le mènerait lui aussi à l'échafaud – a sans doute été oublié par la mauvaise conscience de l'histoire qui a préféré détourner le regard pour ne retenir que les épisodes et les personnages les plus éclatants. Mais il convient de souligner que le combat de Voltaire et celui de Malesherbes se rejoignent sur bien des points. D'abord, les deux auteurs partagent un même fonds idéologique et argumentatif et placent la question de la paix civile au premier plan. Ensuite, ils fondent leurs démarches respectives sur le plan rationnel de l'étude historique, du droit et du pragmatisme. Leur différence réside donc essentiellement sur le plan stratégique.

En dépit de cette sélection opérée par la mémoire collective – dont on ne sondera pas ici les présupposés –, l'opposition soulignée par cette étude est en fait véritablement représentative des Lumières, non seulement parce que Malesherbes ne fut pas le seul à avoir mené une telle stratégie – l'on pense bien sûr à Fontenelle, qui exerça aussi des fonctions officielles qui lui permirent de mieux exercer une « subversion de l'intérieur »³⁵ – mais aussi parce qu'elle a fait l'objet de débats, voire de polémiques entre acteurs des Lumières durant tout le XVIII^e siècle.

³³ Thierry Wanegffelen, *L'Édit de Nantes. Une histoire européenne de la tolérance (XVI^e-XX^e siècle)*, Paris, Librairie Générale Française, Le Livre de Poche, coll. « Histoire », 1998, p. 220.

³⁴ « [...] que tous les non-catholiques français soient assimilés en tout, et sans réserve aucune, à tous les autres citoyens, parce qu'ils sont citoyens aussi, et que la loi, et que la liberté, toujours impartiales, ne distribuent point inégalement les actes rigoureux de leur exacte justice », *Discours de Jean-Paul Rabaut Saint-Étienne à l'Assemblée nationale le 28 août 1789*, cité par Th. Wanegffelen, éd. cit., p. 288.

³⁵ Fontenelle a notamment été secrétaire du Régent, il a aussi exercé la fonction de censeur (et a ainsi « laissé passer » un certain nombre d'ouvrages...). Sur cette dimension de la vie du Secrétaire de l'Académie, voir notamment le numéro 6-7 de la revue *Fontenelle*, « Fontenelle, l'histoire et la politique du temps présent », 2008-2009.

Ainsi Malesherbes ne se défend pas d'apprécier les Philosophes – on se souvient de son rôle capital lors de la révocation du privilège de l'*Encyclopédie* – mais il rappelle régulièrement que leurs méthodes ne sont pas pour lui convenir :

Mon amitié pour la plupart de ceux qu'on appelle aujourd'hui les philosophes et mon goût pour la lecture de leurs ouvrages ne m'ont jamais aveuglé sur les excès auxquels ils se porteraient si on les laissait les maîtres et que personne n'a jamais plus respecté que moi la véritable piété³⁶.

Inversement, Jean-Jacques Rousseau n'a eu de cesse, surtout à partir de sa rupture avec le clan des Encyclopédistes, de critiquer vertement les compromissions avec les différentes formes de pouvoir de ces philosophes en bas de soie, ces mondains qui se laissent corrompre par le goût superficiel du luxe. C'est sur la question de l'indépendance du philosophe qu'a lieu la toute première brouille entre lui et Diderot, et qu'il raconte au livre VIII des *Confessions* : Rousseau refuse la pension royale qu'aurait pu lui rapporter son *Dévin de village*. Peu après, il choisit alors pour devise « *vitam impedere vero* (consacrer sa vie à la vérité) », change de tenue et s'installe à la campagne, au plus près de la nature, au plus loin des artifices de la société. Aussi n'est-ce pas totalement à tort qu'il interprète la réplique « Il n'y a que le méchant qui soit seul » dans *Le Fils Naturel* de Diderot (1757)³⁷. C'est que Diderot, conformément à la définition de Dumarsais³⁸, n'envisage aucunement la philosophie en dehors de la société :

³⁶ Lettre de Malesherbes au Roi, citée par J. des Cars, *Malesherbes gentilhomme des Lumières*, Paris, Éditions de Fallois, 1994, p. 345. Il entretenait aussi un rapport assez ambigu avec Voltaire et son œuvre ; sur ce point, voir : V. André, *Malesherbes à Louis XVI, ou les avertissements de Cassandre*, Paris, Tallandier, « Bibliothèque d'Evelyne Lever », 2010, p. 29-30.

³⁷ Sur la querelle entre Diderot et Rousseau, on pourra notamment consulter : Jean Fabre, « Deux frères ennemis : Diderot et Jean-Jacques Rousseau », in *Lumières et Romantisme*, Paris, PUF, 1975, p. 19-65 ; ainsi qu'Antoine Adam, « Rousseau et Diderot », *Revue des sciences humaines*, 1949, 21-34, et Paolo Casini, « Rousseau e Diderot », *Revista Critica di storia della filosofia*, XIX, 1964, 243-270 ; Yves Citton, « Retour sur la misérable querelle Rousseau-Diderot : position, conséquence, spectacle et sphère publique », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* n°36, 2004, URL : <http://rde.revues.org/282>.

³⁸ « L'homme n'est point un monstre qui ne doit vivre que dans les abîmes de la mer, ou dans le fond d'une forêt. Les seules nécessités de la vie lui rendent le commerce des autres nécessaire, et dans quelqu'état où il puisse se trouver, ses besoins et le bien-être l'engagent à vivre en société. Ainsi la raison exige de lui qu'il connoisse, qu'il étudie, et qu'il travaille à acquérir les qualités sociales. [...] Notre philosophe ne se croit pas en exil en ce monde ; il ne croit point être en pays ennemi ; il veut jouir en sage économe, des biens que la nature lui offre ; il veut trouver du plaisir avec les autres, et pour en trouver il faut en faire : ainsi, il cherche à convenir à ceux avec qui le hasard ou son choix le font vivre, et il trouve en même temps ce qui lui

sinon, comment en changer le regard ? Quant à la question financière, ce dernier a eu une attitude en effet un peu ambiguë. Loin de l'aisance de Voltaire – milliardaire qui n'a cessé de s'enrichir et pour qui il s'agissait d'une garantie d'indépendance – Diderot a longtemps tiré le diable par la queue et donc dû se consacrer à des travaux d'écriture essentiellement rémunérateurs au lieu des nombreux sujets qui attireraient ce pantophile. Il s'agit donc d'une autre forme d'indépendance ; aussi a-t-il accepté l'argent de l'Impératrice de Russie, Catherine II, avant de s'apercevoir que, tout éclairée qu'elle fût, elle n'en était pas moins despote. Si sa joie première en recevant cinquante années de viager pour sa bibliothèque, réside surtout dans le fait de pouvoir doter sa fille, il n'en devient pas moins, dès lors, bon bourgeois, ou « gros monsieur », comme le lui fait remarquer le Neveu de Rameau qui se souvient de son ancienne condition³⁹. À ce titre, les *Regrets sur ma vieille robe de chambre* (1769) sont assez éclairants : partant d'une plainte sur les changements opérés dans son intérieur par les cadeaux de son amie, Mme Geoffrin, mais aussi au niveau de sa tenue qui le font désormais avoir « l'air d'un riche fainéant »⁴⁰, Diderot enchaîne les interrogations. Sa vieille robe de chambre, qu'il est contraint d'abandonner, c'était avant tout le confort, une tenue dans laquelle il se sentait bien pour écrire dans sa soupente. Mais c'était aussi devenu un mensonge sociologiquement parlant, qui ne reflétait plus réellement son état. C'est son propre regard sur lui-même qui change. D'où sa crainte, voire son remords d'être devenu un faux disciple de Diogène « sous le fastueux manteau d'Aristippe »⁴¹. Peut-on toujours philosopher de la même façon quand on connaît le confort ? Selon Dumarsais⁴², oui. Mais, bien pire,

convient. C'est un honnête homme qui veut plaire et se rendre utile », Dumarsais, art. « Philosophe », *Encyclopédie* (T. XII, 1765).

³⁹ Il lui rappelle son ancien costume d'indigent philosophe « en redingote de peluche grise [...] éreintée par un des côtés ; avec la manchette déchirée, et les bas de laine noire et recousus par derrière avec du fil blanc » (Diderot, *Œuvres*, L. Versini éd., t. II, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 1994, p. 640) qui se promenait au Luxembourg entre deux cours donnés à des écoliers, sur des notions qu'il avoue ne guère maîtriser : une image assez voisine de celle du Neveu aujourd'hui.

⁴⁰ Diderot, *Regrets sur ma vieille robe de chambre*, in *Œuvres*, Laurent Versini (éd.), t. IV, Paris, Laffont, « Bouquins », 1996, p. 820.

⁴¹ *Ibid.*, p. 821.

⁴² Dumarsais offre cependant des arguments bien déculpabilisants sur ce point : « À la vérité, nous n'estimons pas moins un philosophe pour être pauvre ; mais nous le bannissons de notre société, s'il ne travaille à se délivrer de sa misère. Ce n'est pas que nous craignons qu'il nous soit à charge : nous l'aiderons dans ses besoins ; mais nous ne croyons pas que l'indolence soit une vertu.

La plupart des hommes qui se font une fausse idée du philosophe, s'imaginent que le plus exact nécessaire lui suffit : ce sont les faux philosophes qui ont fait naître ce préjugé par leur indolence, et par des maximes éblouissantes. C'est toujours le merveilleux qui corrompt le raisonnable : il y a des sentiments bas qui ravalent l'homme au-dessous même de la pure animalité ; il y en a d'autres qui semblent l'élever au-

lorsqu'on s'est compromis en cédant à une despote : faut-il voir une analogie entre Néron et Catherine II ? le parallèle demeure trop violent quant aux faits historiques, mais conserve quelque pertinence sur le plan de l'inféodation du philosophe à une autorité politique ; et sur ce plan, Rousseau, lui, s'est bel et bien tenu à ses principes d'indépendance, contrairement à Diderot-Sénèque. D'autant que ce n'est pas là sa première compromission. Déjà, en 1749, lors de son incarcération à Vincennes, dans une lettre au Lieutenant Général de Police, rédigée après quelques semaines d'emprisonnement, Diderot se rétracte et désavoue certains de ses textes non signés – mais qui lui étaient justement attribués – et s'engage à ne plus rien proférer d'aussi dangereux. Dès lors, l'*Encyclopédie* mise à part, il ne publiera presque plus rien au sens propre, c'est-à-dire que la plupart de ses écrits seront désormais diffusés à travers la très confidentielle *Correspondance littéraire* de Grimm, dont les rares exemplaires sont distribués à de rares abonnés choisis (dont Catherine II). De ses premiers textes (*La Promenade du Sceptique*), quand il n'avait guère le sou, jusqu'à ses dernières œuvres, notamment l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron* où il réhabilite la figure de Sénèque⁴³ (accusé de complicité et d'enrichissement), Diderot n'a eu de cesse de s'interroger sur la position du philosophe à l'égard du pouvoir, de la loi, sur la dignité à adopter entre l'efficacité nécessaire, au risque de la corruption, et la dignité d'une posture qui devrait correspondre à sa philosophie, au risque de l'inefficacité.

Mais un élément fondamental, leitmotiv de ces réflexions – en filigrane ou au contraire explicite, comme dans *Le Pour et le Contre* – est la question de la postérité. C'est aussi ce qu'interroge l'*Essai* : que restera-t-il de ses idées ? Il regrette régulièrement de n'avoir pas écrit tel chef-d'œuvre qui lui tenait à cœur, comme ce drame sur la vie de Socrate dont il avait esquissé le plan. Il étudie d'ailleurs la vie et la postérité de Racine : méchant homme et mauvais père dont on a oublié tous les torts pour ne retenir que les pièces. S'il écrit, au même moment, un des plus brillants réquisitoires contre l'esclavage et la colonisation, un des plus vibrants plaidoyers pour la liberté des peuples à disposer d'eux-mêmes, un éloge du droit de révolte qui sera repris dans la Constitution de 1793, il le fait de façon déguisée, dans l'ouvrage d'un autre : l'*Histoire des deux Indes* de l'abbé Raynal. Des remords le hantent, qu'il prête au personnage de *Moi* dans le *Neveu*

dessus de lui-même. Nous condamnons également les uns et les autres, parce qu'ils ne conviennent point à l'homme. C'est corrompre la perfection d'un être, que de le tirer hors de ce qu'il est, sous prétexte même de l'élever ». Notons que ce passage du *Philosophe* de Dumarsais (in *Nouvelles libertés de penser*, Amsterdam, 1743, p. 173-204) n'est pas repris dans l'article « Philosophe » de l'*Encyclopédie* (t. XII, 1765) ; voir, sur ce point, la contribution de Colas Duflo à ENCCRE : https://enccre.humanum.fr/media/493c4ca2577b443a10d213b06c254968_1110426.

⁴³ Sur ce point, je me permets de renvoyer à mon article : « Diderot et Sénèque : quand dire l'Antique, c'est lire le Moderne », Revue *Lumières*, n°34, 2^e semestre 2019, p. 151-165.

de Rameau : « Je connais telle action que je voudrais avoir faite pour tout ce que je possède. C'est un sublime ouvrage que *Mahomet* ; j'aimerais mieux avoir réhabilité la mémoire des Calas »⁴⁴. Plutôt que de trancher définitivement dans le débat de la stratégie des Lumières, Diderot ne fait que relancer et approfondir sans cesse la question. Ce faisant, il fait acte de philosophie.

Semblant oublier qu'il a lui-même notamment dirigé l'*Encyclopédie*, au péril de sa liberté, Diderot est habité, vers la fin de sa vie, d'une sourde angoisse. S'il a bien réussi à changer durablement les regards de la société, il se demande si ce n'est pas au prix d'une autre forme de subversion, celle de sa parole, de son rôle de philosophe : quel regard les siècles suivants auront-ils de lui et de son œuvre ?

BIBLIOGRAPHIE

- ADAM Antoine, « Rousseau et Diderot », *Revue des sciences humaines*, 1949, p. 21-34.
- BADINTER Elisabeth, *Les « Remontrances » de Malesherbes*, Paris, Éditions Tallandier, « Texto », 2008.
- BONNET Jean-Claude, *Naissance du Panthéon. Essai sur le culte des grands hommes*, Paris, Fayard, « L'esprit de la cité », 1998.
- CITTON Yves, « Retour sur la misérable querelle Rousseau-Diderot : position, conséquence, spectacle et sphère publique », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* n°36, 2004.
- DIDEROT Denis, *Le Neveu de Rameau*, Jean Varloot (éd.), Paris, Gallimard, « folio classique », 1972.
- DIDEROT Denis, *Œuvres*, L. Versini (éd.), t. II, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 1994.
- DIDEROT Denis, *Regrets sur ma vieille robe de chambre*, in *Œuvres*, Laurent Versini (éd.), t. IV, Paris, Laffont, « Bouquins », 1996.
- DIDIER Béatrice, *Écrire la Révolution, 1789-1799*, Paris, PUF, « écriture », 1989.
- FABRE Jean, « Deux frères ennemis : Diderot et Jean-Jacques Rousseau », in *Lumières et Romantisme*, Paris, PUF, 1975, p. 19-65.
- LILTI Antoine, *Figures publiques. L'invention de la célébrité, 1750-1850*, Paris, Fayard, « L'épreuve de l'histoire », 2014.
- LOCKE John, *Lettre sur la tolérance*, R. Polin (trad.), Paris, PUF, « Quadrige », 1995.
- MASSEAU Didier, « L'invention de l'intellectuel dans l'Europe du XVIII^e siècle », *Perspectives littéraires*, Paris, PUF, 1994.
- RIVAROL, *Pensées*, in *Rivarol, Chamfort, Vauvenargues, L'Art de l'insolence*, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 2016.
- VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance*, R. Pomeau (éd.), Paris, Flammarion, « GF », 1989.
- WANEGFFELEN Thierry, *L'Édit de Nantes. Une histoire européenne de la tolérance (XVI^e-XX^e siècle)*, Paris, Librairie Générale Française, Le Livre de Poche, coll. « Histoire », 1998.

⁴⁴ Diderot, *Le Neveu de Rameau*, Jean Varloot (éd.), Paris, Gallimard, « folio classique », 1972, p. 67-68. Nous soulignons.