



Les "faits évidents" du Dictionnaire philosophique : l'instrumentalisation de la référence historique

Myrtille Méricam-Bourdet

► To cite this version:

Myrtille Méricam-Bourdet. Les "faits évidents" du Dictionnaire philosophique : l'instrumentalisation de la référence historique. Journée d'étude " Place et enjeux de l'histoire dans le Dictionnaire philosophique ", Nov 2008, Lyon, France. <halshs-00976383>

HAL Id: halshs-00976383

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00976383>

Submitted on 10 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.

Journée d'étude « Place et enjeux de l'histoire dans le *Dictionnaire philosophique* » organisée par O. Ferret et C. Volpilhac-Auger, ENS de Lyon, 22 novembre 2008

**Myrtille Méricam-Bourdet – Les « faits évidents » du *Dictionnaire philosophique* :
l'instrumentalisation de la référence historique**

« Jamais vingt volumes in-folio ne feront de révolution ; ce sont les petits livres portatifs à trente sous qui sont à craindre¹ ». Cette formule, souvent citée pour définir le projet du *Dictionnaire philosophique*, ne restitue que partiellement les enjeux d'une réflexion générale sur la mission des philosophes et sur leur stratégie, réflexion que Voltaire dut amorcer bien avant la parution du *Dictionnaire*. Comment « démolir l'ancien édifice » des préjugés, souvent instillés par la religion « dans des temps barbares » ? « Les petits ouvrages que vous connaissez peuvent servir à cette vue. Je pense que c'est sur ces principes qu'il faut travailler. Les ouvrages métaphysiques sont lus de peu de personnes, et trouvent toujours des contradicteurs. Les faits évidents, les choses simples et claires, sont à la portée de tout le monde et font un effet immanquable². » La réflexion ne porte pas uniquement sur les moyens de diffusion de l'imprimé, que Voltaire souhaite rendre à la fois plus économique et plus maniable. Il s'agit aussi de s'écarter d'une démarche et d'un style que Voltaire juge inappropriés eu égard à l'urgence du combat philosophique qu'il mène depuis des années. Face aux arguties et aux débats sans fin auxquels Voltaire associe toute réflexion sur la religion, l'entreprise de « persuasion philosophique » s'appuiera de préférence sur des textes courts dont la teneur même, par ses qualités de simplicité et d'évidence, pourra être comprise par le plus grand nombre. La stratégie en apparence imparable qu'énonce ici Voltaire doit cependant être soigneusement questionnée, comme nous y invite la contradiction sous-jacente présente dans l'expression de « persuasion philosophique » que nous avons spontanément employée.

Que désignent en effet les « faits évidents », « les choses simples et claires » qui fourniront matière au *Dictionnaire philosophique* ? Prenant appui sur cette même citation, Ch. Mervaud a mis en exergue l'art de la vulgarisation déployé par Voltaire dans le *Dictionnaire*³. Elle a souligné au passage les effets délétères d'une stratégie qui, en simplifiant à l'extrême les faits évoqués, fait parfois perdre aux actions humaines toute

¹ Voltaire à D'Alembert, 5 avril 1766, D13235.

² Voltaire à Damilaville, 4 octobre 1763, D11445.

³ Introduction, *OCV*, t. 35, p. 162-170.

cohérence. Les conséquences de cette démarche vont cependant au-delà d'une certaine perte de sens. Les fréquents renvois à l'histoire que l'on relève dans le *Dictionnaire* nous incitent à voir dans les « faits évidents » mentionnés par Voltaire une référence majoritaire aux faits historiques sur lesquels prennent bien souvent appui les articles du *Portatif*. Or, loin de toute conception naïve de l'histoire, chacun sait que les faits historiques n'existent pas par eux-mêmes, et qu'ils sont le fruit d'une construction de l'historien. La référence à des « faits évidents » et à des « choses simples et claires » est ainsi problématique, *a fortiori* pour le lecteur des œuvres historiques de Voltaire qui sait bien que l'écriture de l'histoire nécessite du temps et surtout de l'espace. N'y a-t-il pas une forme d'incompatibilité entre la démarche de l'historien et celle du philosophe telle qu'il l'entreprend dans le *Dictionnaire philosophique* ? Alors que, dans les œuvres historiques, l'histoire se présente toujours sous la forme d'une longue narration suivie (quelles que soient par ailleurs les qualités de concision de Voltaire face à nombre de ses prédécesseurs), la forme même du *Dictionnaire* oblige si ce n'est à la fragmentation du moins à une concision certaine. De quelle nature peut alors être l'histoire que mobilise Voltaire, si elle ne peut s'énoncer sur le même mode que dans l'œuvre historique ?

Au-delà de cette interrogation sur la forme de la référence historique, se pose la question plus générale de la logique de l'œuvre et du sens qu'y prennent les renvois à l'histoire. Au sein même de l'œuvre historique, on ne saurait nier la présence d'un dispositif visant à évaluer les faits humains. Tout y fait alors sens, de la « simple » sélection des faits jusqu'aux commentaires explicitement rapportés à l'historien. Il faut alors d'autant plus comparer les démarches de l'œuvre historique et de l'œuvre alphabétique que toutes deux revendiquent une portée que l'on qualifiera de « philosophique ». En tant qu'elle est intégrée à un dispositif militant, l'histoire n'est alors jamais neutre. Peut-on pour autant parler d'une similitude d'utilisation de l'histoire, quand dans l'œuvre historique l'histoire semble souvent « parler d'elle-même » alors qu'on la soupçonne immédiatement dans le *Dictionnaire* d'être instrumentalisée par un discours qui n'a rien à voir avec les présupposés d'une recherche historique, fût-elle philosophique ?

En m'appuyant de préférence sur des exemples relatifs à l'histoire moderne, exemples par ailleurs traités par Voltaire historien dans ses œuvres historiques, je tenterai de dégager quelques aspects de la référence historique au sein du *Dictionnaire philosophique*. L'histoire peut-elle se déployer d'une façon relativement autonome, ou s'inscrit-elle obligatoirement dans un méta-discours venant irrémédiablement contraindre son sens et lui conférer une fonction qu'elle n'a pas à avoir ? On aperçoit comment cette interrogation ouvre plus

largement sur un examen du fonctionnement même de l'article dans le *Dictionnaire philosophique*, et sur les rapports que le philosophe entretient, à travers ces références historiques, avec son public. Dans la mesure où Voltaire ne dispose *a priori* pas de l'espace et du temps nécessaires au déploiement d'une étude historique, on prendra garde au mode même de la référence, dont les abondantes notes explicatives qui émaillent l'édition moderne du texte laissent immédiatement entrevoir qu'elle est rien moins que transparente. Il faudra donc s'interroger sur la façon dont Voltaire mobilise ces « faits évidents », ces « choses claires et simples », dont il n'est pas sûr qu'elles paraissent telles pour tous les lecteurs. Grâce à cette interrogation sur la place de l'histoire dans le *Dictionnaire*, c'est donc le fonctionnement même du texte, instrument aux mains du philosophe dans son combat contre l'Infâme, qui sera examiné.

Bien que l'histoire soit omniprésente dans le *Dictionnaire philosophique*, elle constitue cependant rarement le sujet exclusif des articles, ce qui semble restreindre inévitablement l'extension de notre sujet : d'une étude de l'histoire, nous passerions *de facto* à une étude de la référence historique. L'article « Inquisition » ajouté dans l'édition de 1769 semble néanmoins constituer *a priori* un exemple de ce que pourrait être une véritable « écriture de l'histoire » dans le *Dictionnaire*. Le titre retient l'attention du lecteur connaisseur du grand œuvre historique de Voltaire, l'*Essai sur les mœurs*, car il s'apparente de manière évidente avec le titre du chapitre 140 de l'ouvrage intitulé « De l'Inquisition ». Voltaire se serait-il livré à une procédure de copier/coller dont on sait qu'il est familier ? La structure du chapitre de l'*Essai* autorisait *a priori* une telle manœuvre. Au lieu de s'inscrire dans un mouvement chronologique continu dont il n'aurait constitué que l'un des moments, le chapitre fonctionne de manière autonome, à la fois chronologiquement et thématiquement. En une dizaine de pages, Voltaire restitue brièvement l'histoire de cette institution religieuse, décrivant les circonstances de son établissement, puis ses heurs et ses malheurs dans les différents pays où elle s'est implantée. L'exposé ne cède en aucun cas aux mouvements d'humeur, et les commentaires critiques de l'historien sont départis de toute provocation inutile. On trouve en effet bien des mentions dépréciatives qui, mises bout à bout, orientent évidemment le sens de l'examen auquel se livre Voltaire : l'Inquisition sert ainsi à « brûler [...] inutilement des malheureux » (t. 2, p. 294), elle fut « un fléau inventé pour troubler les hommes » (t. 2, p. 296), les inquisiteurs espagnols ajoutèrent de la « barbarie » (*ibid.*) dans la procédure qui devint « un moyen infaillible de perdre qui on voulait » (t. 2, p. 298).

Cependant, resituées dans le contexte du chapitre entier, ces mentions apparaissent surtout comme la saine marque du regard critique que porte l'historien sur son objet d'étude. Ce regard critique se trouve par ailleurs justifié par le bilan des bénéfices retirés par la papauté, bénéfices que Voltaire estime quasi nuls. Dans ce chapitre de l'*Essai*, l'Inquisition est donc moins jugée en fonction d'une pseudo posture humaniste de l'historien, qu'en vertu d'un point de vue politique qui condamne l'Inquisition au nom de son inutilité pragmatique. Ainsi, bien que l'Inquisition ait pu être considérée comme une nouvelle manifestation de la puissance des papes, Voltaire estime qu'elle n'a finalement eu d'emprise que sur des individus insignifiants dont l'histoire n'a pas retenu les noms. En revanche, elle a contribué à cristalliser le ressentiment des peuples et a sans doute participé au schisme à la fois religieux et politique qui a déchiré l'Europe, et dont la révolte des Provinces-Unies contre l'Espagne fut l'une des manifestations les plus éclatantes.

Ce bilan, que seul peut dresser l'historien jetant un ample regard sur la politique de puissance des papes à travers les âges, n'est pas celui de Voltaire dans le *Dictionnaire philosophique*. Tardivement intégré au vaste dispositif de lutte contre les abus de la religion chrétienne, l'article « Inquisition » fournit bien sûr à Voltaire l'occasion d'adresser quelques remarques acerbes au pouvoir religieux, pouvoir par ailleurs déjà abondamment stigmatisé dans les articles « Abbé » ou « Confession » ajoutés dans l'édition Varberg. Ainsi s'explique l'ouverture sur une pseudo définition très ironique : « L'Inquisition est, comme on sait, une invention admirable et tout à fait chrétienne pour rendre le pape et les moines plus puissants et pour rendre tout un royaume hypocrite » (p. 241). L'incise « comme on sait » sert à rallier le lecteur aux côtés du polémiste, tout en renvoyant à l'article « Liberté de penser » dans lequel Voltaire a déjà mis ironiquement en scène dans l'édition de 1765 un « familier » de l'Inquisition. Elle ne renvoie en revanche que partiellement à la connaissance historique déployée par Voltaire lui-même dans l'*Essai sur les mœurs*, puisqu'elle néglige le bilan politique qui justifiait avant tout la condamnation. En choisissant le registre de la polémique, registre immédiatement mobilisé par le caractère fortement ironique de l'ouverture, Voltaire modifie ainsi les critères d'examen de son objet et ne conserve que quelques traits implicites aisément réutilisables contre le pouvoir religieux : il s'agit ainsi d'opposer grossièrement les pratiques de l'Inquisition à la morale chrétienne, et de stigmatiser la puissance temporelle scandaleuse d'un pouvoir qui ne devrait s'exercer que dans le domaine spirituel.

Le paragraphe suivant pourrait laisser croire que Voltaire dressera finalement l'historique de l'institution, en s'inspirant de la trame du chapitre 140 de l'*Essai* : « On regarde d'ordinaire saint Dominique comme le premier à qui l'on doit cette sainte

institution. » (p. 242). Or, il n'en est en réalité rien, puisque Voltaire prend pour sujet effectif non l'histoire de l'Inquisition mais son traitement par les historiens chrétiens. La dénonciation de l'Inquisition, évidemment présente, est avant tout un support thématique fournissant l'heureuse occasion de s'en prendre à l'« histoire de l'établissement de l'Inquisition » du P. Paramo (historien du Saint-Office), dont Voltaire a trouvé la traduction dans le *Manuel des Inquisiteurs* de l'encylopédiste Morellet (qu'il a lu en 1762, après la rédaction du chapitre de l'*Essai sur les mœurs*). Après un long couplet de sarcasmes à l'encontre de l'hypothèse de Paramo – selon laquelle Dieu lui-même aurait institué l'Inquisition dès les origines de l'humanité – Voltaire revient certes à l'histoire et à la narration, en prenant pour thème l'histoire de l'établissement de l'Inquisition au Portugal. Cependant, ce retour à l'histoire moderne, véritable histoire qui seule constituait évidemment le sujet du chapitre de l'*Essai sur les mœurs*, est filtré par le récit de Paramo. Voltaire s'empare de l'anecdote plaisante de l'imposture du moine Saavedra qui permit l'établissement au Portugal, et démontre par le biais de ce récit le rôle joué par le hasard dans l'histoire des institutions les plus saintes. Il dénonce surtout l'extraordinaire capacité des papes à profiter de toutes les circonstances, même les plus illégitimes, pour accroître leur pouvoir, et ridiculise ainsi l'extrême naïveté de Paramo dont le récit fournissait de lui-même les armes pour le battre. Celui-ci affirmait ainsi : « les méchants sont souvent des instruments utiles des desseins de Dieu, et Il ne réproouve pas ce qu'ils font de bien ». Or, dans le récit que fait Voltaire, seul compte l'esprit des actions : par conséquent, l'exactitude des circonstances historiques importe peu, ce qui explique sûrement les erreurs factuelles de Voltaire (voir notes 5 et 9). De plus, dans la mesure où l'objectif n'est pas de renseigner sur l'histoire de l'Inquisition, mais de stigmatiser les écrits des historiens chrétiens contemporains qui fournissent bien malgré eux matière à la critique de l'institution sainte, la complétude des informations délivrées ne constitue pas non plus une condition d'écriture. D'où la mention quelque peu lacunaire de la patente de saint Dominique, extraite de l'ouvrage de Morellet, où apparaît un « [dé]nommé Roger » sur lequel le texte de la citation ne nous apprend rien. Seul le lecteur instruit des persécutions contre les Albigeois – qui expliquent historiquement les débuts de l'Inquisition pour l'historien profane, et que Voltaire a par ailleurs relatées au chapitre 62 de l'*Essai sur les mœurs* – peut comprendre les tenants et les aboutissants de la référence, et savoir qu'il s'agit du comte Raymond VI de Toulouse qui dut faire amende honorable. Ainsi soumise à un discours qui n'a que faire du déroulement exhaustif des faits, la référence historique perd les qualités qui lui permettent habituellement de faire sens dans le récit historique (qualités de complétude et d'exactitude notamment), et qui surtout l'autorisent à y figurer.

On ne sera donc nullement étonné de constater que de nombreuses références à l'histoire moderne sont ainsi réécrites dans le *Dictionnaire*, et que Voltaire procède à une simplification d'éléments par ailleurs développés dans son œuvre historique. Parce qu'elle est toujours intégrée dans un discours axiologique qui lui confère par avance un sens, la référence historique peut être dépouillée de tous les éléments qui permettraient sa situation dans le discours historique : mentions de noms propres, de dates, de lieux, qui constituent habituellement autant d'informations minimales nécessaires à la compréhension. Ainsi, dans l'article « Pierre », le renvoi au cas de Joseph I^{er} de Portugal, obligé de plier devant l'autorité des papes en 1759, prend la forme de l'allusion la plus indéfinie : « Nous avons vu *de nos jours un souverain* demander *au pape* la permission de faire juger par son tribunal royal *des moines* accusés de parricide, ne pouvoir obtenir cette permission, et n'oser les juger. » (p. 330 ; nous soulignons). Voltaire avait mentionné le cas du souverain portugais dans son *Précis du siècle de Louis XV* (chap. 38, p. 1533-34) ; il y avait montré que la subordination du Portugal à Rome était moins due à une faiblesse constitutive de son gouvernement, qu'aux circonstances politiques générales à ce moment-là défavorables au roi, et qui l'avaient empêché de se révolter. Or, dans le cadre du *Dictionnaire philosophique*, l'exemple rapporté sans aucune explication illustre de fait la thèse de la faiblesse morale généralisée : « Il y a quelques autres peuples qui portent plus loin la soumission. » (p. 330). Cette thèse est par ailleurs rapportée par le discours général tenu dans les divers articles à la superstition et aux préjugés. Dans ce qui ressemble à un accès de pessimisme, Voltaire fait donc servir un exemple dont il a ailleurs montré la complexité à l'illustration d'une thèse plus percutante et qui s'inscrit surtout dans la droite ligne de la démonstration générale du *Dictionnaire*.

L'effet de décontextualisation est identique dans l'article « Athée » (I) lorsque Voltaire examine « quel est le plus dangereux, du fanatisme ou de l'athéisme » (p. 43). L'histoire sert évidemment à illustrer la thèse de la dangerosité du fanatisme : « Spinoza était non seulement athée, mais il enseigna l'athéisme : ce ne fut pas lui assurément qui eut part à l'assassinat juridique de Barneveldt ; ce ne fut pas lui qui déchira les deux frères de Witt en morceaux, et qui les mangea sur le gril. » (*ibid.*). Les deux exemples, qui se restreignent au pur constat de l'assassinat de trois hommes politiques hollandais, renvoient aux luttes politiques qui déchirèrent les Provinces-Unies au XVII^e siècle, et que Voltaire a évoquées de façon précise dans l'*Essai sur les mœurs* pour Barneveldt (chap. 187, t. 2, p. 729-730) et dans *Le Siècle de Louis XIV* pour les frères de Witt (chap. 10, p. 710, 718-20). Or, en assignant à ces assassinats des causes religieuses grâce à l'orientation générale du reste de l'article, le

Dictionnaire simplifie quelque peu l'histoire. Une controverse scolastique fut bien à l'origine des tensions entre les communautés religieuses des Pays-Bas (la communauté des arminiens et celle des gomaristes). Cependant, le pays ne fut véritablement déchiré entre deux partis que lorsque cette division recoupa deux courants politiques. L'un, fermement républicain, soutenait le pensionnaire Barneveldt (arminiens) ; l'autre, constitué de républicains plus que modérés, ne répugnait pas à la nomination d'un homme fort à la tête du pays, et soutenait le prince d'Orange (gomaristes). En s'opposant à la délégation du pouvoir souverain au prince d'Orange Maurice de Nassau (stathouder 1584-1625), le pensionnaire Barneveldt (1547-1619) signa sa condamnation politique, qui se traduit par son élimination physique par ses adversaires. Comme le démontre l'*Essai sur les mœurs*, la religion ne fut en réalité qu'un instrument politique aux mains des Nassau pour mieux anéantir leurs opposants, et l'intolérance fit le jeu du pouvoir temporel. Quant au deuxième exemple, qui renvoie toujours à une opposition politique entre les frères de Witt († 1672), républicains convaincus, et la maison d'Orange (Guillaume III) réclamant le stathoudérat, il ne repose plus du tout sur le contexte religieux, puisque seuls les échecs politiques des frères de Witt et l'animosité de leurs adversaires rendent compte de leur exécution. On le constate donc à nouveau, la référence allusive à l'histoire permet à Voltaire de mobiliser au service de son propos des éléments qui soit n'ont à l'origine qu'un rapport lointain avec sa thèse, soit même n'en ont aucun. L'absence de tout contexte explicatif permet alors d'opérer les rapprochements les plus indus sur la base d'éléments à la fois ténus et très larges, comme ici grâce à l'évocation de l'histoire des Pays-Bas au XVII^e siècle à partir de la mention de Spinoza.

Ce procédé de l'allusion historique trouve dans la forme de la « liste énumérative » son mode de fonctionnement minimal. Poursuivant sur la veine thématique des excès auxquels conduit la religion, l'article « Fanatisme » conclut : « Les assassins du duc François de Guise, de Guillaume, prince d'Orange, du roi Henri III et du roi Henri IV, et de tant d'autres, étaient des énergumènes malades de la même rage que Diaz. » (p. 190). Ce rapprochement entre les quatre assassinats en fonction de leur motivation, moins indu que dans le cas évoqué précédemment, relève en grande partie d'un leitmotiv déployé dans les œuvres historiques. L'évocation du meurtre de Guillaume de Nassau au chapitre 164 de l'*Essai sur les mœurs* s'accompagne de la même condamnation du fanatisme religieux qui est à l'origine du meurtre (et que Voltaire justifie par ailleurs en s'appuyant sur les déclarations de l'historien jésuite Strada dans son *De bello belgico*), et du même rapprochement avec les

événements français⁴. Le *Dictionnaire* ne fait ici que reprendre la lecture déjà philosophique proposée dans l'œuvre historique, l'interprétation ne variant pas sur ce point d'un genre à l'autre.

La liste réapparaît dans l'article « Confession » ajouté dans l'édition Varberg, qui y adjoint cependant deux nouveaux exemples, tout en précisant la thèse motivant le regroupement thématique. « Les assassins des Sforces, des Médicis, des princes d'Orange, des rois de France, se préparèrent aux parricides par le sacrement de la confession. » (p. 144). En procédant à cette nouvelle énumération, fondée sur une base constituant un leitmotiv en principe bien connu de son lecteur fidèle, Voltaire joue sur deux effets complémentaires. Si les exemples français et hollandais peuvent renvoyer à un savoir général commun, les exemples italiens moins connus peuvent prendre appui sur la connaissance de l'*Essai sur les mœurs* dans lequel Voltaire est revenu sur ces épisodes dans l'édition de 1761 (au chapitre 105). Par la mobilisation de cet exemple, Voltaire se place en position de supériorité, et contraint le lecteur ignorant à le croire sur parole. Le philosophe trouve cependant un autre intérêt à ne référer à ces épisodes que sur le mode allusif minimal de la liste, car une connaissance exacte des informations délivrées par l'œuvre historique elle-même pourrait bien remettre en question la légitimité du rapprochement sur le thème exclusif de la confession. Certes, dans le cas de Sforze, « les assassins prièrent saint Étienne et saint Ambroise à haute voix de leur donner assez de courage pour assassiner leur souverain. » (t. 2, p. 69). Mais il ne s'agit pas exactement d'une confession. Surtout, Voltaire dénonce dans l'article du *Dictionnaire* un pouvoir spirituel prenant ouvertement parti dans le jeu politique, alors que l'*Essai* rapportait ces circonstances du meurtre pour témoigner de la superstition, de l'abêtissement et l'amoralité régnant en Italie au xv^e siècle. La reprise de l'exemple dans le *Dictionnaire* déplace donc le sens de l'illustration. Quant aux Médicis, leur assassinat, fomenté par le pape et perpétré par ses subordonnés, eut certes lieu dans une église au moment de l'élévation de l'hostie, mais ce ne fut que le moyen employé par les criminels pour assurer leur réussite (t. 2, p. 71). Ces circonstances mêmes attestent de l'athéisme de leurs auteurs, usant du masque de la religion pour mieux assouvir leur soif de pouvoir. Par ses implications, cette thèse rejoint certes toute l'argumentation du philosophe sur les abus du pouvoir spirituel dont il est évidemment question dans le *Dictionnaire*. Mais, ressaisis dans le

⁴ « Cet assassinat du prince d'Orange ne fut point commis par l'envie de gagner les vingt-cinq mille écus qu'avait promis Philippe, mais par l'enthousiasme de la religion » (t. 2, p. 447) ; « Les massacres de la Saint-Barthélemy avaient mis le comble à ces horreurs : le même esprit fit répandre ensuite le sang de Henri III et de Henri IV, et forma la conspiration des poudres en Angleterre. » (t. 2, p. 448).

cadre étroit qui motive la référence, les deux nouveaux exemples italiens ajoutés en 1765 n'illustrent pas exactement l'argument dont ils étaient censés faire la preuve.

Parce qu'elle réduit donc l'évocation des faits au strict minimum, l'allusion historique se prête par sa malléabilité à toutes les interprétations. En raison de cette simplicité formelle garantie par la concision de l'évocation, les faits convoqués peuvent alors passer pour « évidents ». L'argumentation qu'ils viennent étayer fait ainsi mouche dans l'esprit du lecteur, et l'on comprend bien quel intérêt trouve le philosophe dans sa connaissance extensive de l'histoire. La manipulation met cependant en œuvre plusieurs ressorts. En ne disant rien des faits historiques auxquels il renvoie, Voltaire peut opérer un certain nombre de distorsions. Utilisant une démarche déductive, il met notamment les exemples historiques au service de l'illustration de thèses avec lesquelles ces exemples n'entretiennent pas de rapport d'analogie parfait. Or, comme en témoigne la définition de ce qu'est un exemple, c'est ce rapport d'analogie⁵ qui motive les exemples et légitime leur utilisation et leur pertinence. La démarche peut aussi s'inverser, et Voltaire part alors explicitement de la mention des exemples historiques pour tirer ses conclusions générales. Cependant, comme le montre le cas de l'article « Prophètes », ce que Voltaire mentionne comme faits relève déjà d'une sélection interprétative. Au lieu de procéder à une définition de l'activité de prophète par le recensement de ceux que l'on a désignés comme tels (comme le ferait un dictionnaire de langue⁶), Voltaire s'intéresse au destin des prophètes et fait passer comme traits définitoires des faits annexes : « Le prophète Jurieu fut sifflé, les prophètes des Cévennes furent pendus ou roués, les prophètes qui vinrent du Languedoc et du Dauphiné à Londres furent mis au pilori, les prophètes anabaptistes furent condamnés à divers supplices, le prophète Savonarole fut cuit à Florence, le prophète Jean-Baptiseur ou Baptiste, eut le cou coupé. » (p. 335). Le choix d'opérer cette sélection dans les faits induit en même temps une sélection dans les exemples, puisque Voltaire ne rapporte évidemment que les cas de prophètes ayant connu un

⁵ Académie, 1694 et 1762, « exemple » : « il se dit d'une chose qui est pareille à celle dont il s'agit et qui sert pour l'autoriser, la confirmer ».

⁶ Voir Académie, 1694 et 1762 : « Celui qui prédit l'avenir. On appelait proprement du nom de *Prophète*, parmi les Hébreux, Ceux qui par inspiration divine prédisaient l'avenir, ou révélaient quelque vérité cachée à la connaissance humaine. On appelle David, *Le Prophète Roi, le Prophète Royal*. On appelle Isaïe, Jérémie, Ézéchiël & Daniel, *Les quatre grands Prophètes*. Et quant aux autres douze Prophètes dont on a les prophéties dans l'Ancien Testament, on les appelle *Les douze petits Prophètes*. On appelait aussi parmi les Gentils, du nom de *Prophète*, Certains Devins adonnés au culte des faux Dieux, & qui par une permission de Dieu, ont quelquefois prédit la vérité. *Le Prophète Balaam avait été appelé pour maudire le Peuple d'Israël, mais Dieu lui commanda de le bénir. Élie fit mourir les Prophètes de Baal. Les faux Prophètes.* »

destin funeste, ce qui motive l'une des conclusions partielles : « Il faut convenir que c'est un méchant métier que celui de prophète. » (p. 336).

L'énumération sous forme de liste présente par ailleurs pour le philosophe un double avantage. D'une part, l'effet de masse laisse supposer qu'il lui serait possible de mobiliser bien d'autres exemples encore à l'appui de sa thèse, ce que confirme la pratique même de Voltaire qui ajoute ou retranche un ou deux exemples autour d'un petit noyau invariable. Ainsi, au nombre des sages ayant connu les enseignements de la religion naturelle commune à tous les hommes, figurent indifféremment Socrate, Épicure, Confucius, Cicéron, Marc Antoine et Amurath II dans l'article « Juste » (65V, p. 258), Socrate, Zaleucus, Charondas, Cicéron, Épictète et Marc Antoine dans l'article « Morale » (67, p. 308). D'autre part, les arguments qui justifient profondément la présence de tel ou tel nom au sein d'une liste demeurent implicites, et il faut se référer au reste de l'œuvre – notamment aux ouvrages historiques⁷ – pour connaître les raisons de l'interprétation qu'en donne Voltaire, raisons qu'il mobilise plus que sommairement dans le *Dictionnaire*. Par conséquent, soit le lecteur connaît déjà le reste de l'œuvre, et Voltaire joue alors sur un effet de connivence fondé sur un savoir commun – d'autant qu'il y a de fortes chances pour que ce lecteur soit aussi un fidèle voltairien ; soit le lecteur ne connaît pas l'œuvre (et pire encore, ne connaît rien des exemples mentionnés), et il est alors forcé d'accepter l'illustration comme un argument d'autorité, dont le discours axiologique qui l'entoure aura préalablement orienté la réception. On voit avec ces exemples comment les évidences sur lesquelles peut reposer le *Dictionnaire* relèvent du coup de force argumentatif. Coup de force d'autant plus habile qu'il permet au texte d'être efficace quelle que soit la culture (voltairienne ou non) du lecteur.

La pratique de la liste est l'une des formes les plus marquantes de ce jeu sur l'implicite dont il faut trouver l'explicitation dans d'autres lieux de l'œuvre de Voltaire. Il faut aussi noter tout ce qui relève du résumé minimal ou du sommaire qui, supprimant les détails des noms, des lieux et des époques, ne retient qu'une substance, laquelle constitue déjà une interprétation historique. La critique du pouvoir temporel des papes, constante à la fois dans l'*Essai sur les mœurs* et dans le *Dictionnaire*, nous paraît très fréquemment recourir à ce

⁷ Voir par exemple « Martyre » : « Monstres persécuteurs, ne cherchez ces vérités que dans vos annales : vous les trouverez dans les croisades contre les Albigeois, dans les massacres de Mérindol et de Cabrières, dans l'épouvantable journée de la Saint-Barthélemy, dans les massacres d'Irlande, dans les vallées des Vaudois » (p. 281), qui reprend la liste du *Traité sur la tolérance* (chap. 10, « Ne les aurait-on pas traités comme nous avons traité les vaudois, les albigeois, les hussites, les différentes sectes des protestants ? [...] Y a-t-il, dans les relations avérées des persécutions anciennes, un seul trait qui approche de la Saint-Barthélemy et des massacres d'Irlande ? ») lequel prend appui sur l'*EM*, chap. 180 (t. 2, p. 661) où un ajout de 1761 rapproche l'exemple irlandais et la Saint-Barthélemy et justifie ce rapprochement.

procédé. À aucun moment le philosophe ne détaille comment, durant la longue querelle du sacerdoce et de l'Empire, les évêques et les papes profitèrent du contexte politique de morcellement du pouvoir pour devenir les égaux des princes temporels. Une ou deux phrases suffisent à chaque fois pour rappeler ces faits, analysés au fil de plusieurs centaines de pages dans l'*Essai sur les mœurs*, et dont le philosophe ne retient finalement qu'une interprétation⁸ : la faute en revient à l'affaiblissement du pouvoir, et la solution des maux réside précisément dans l'établissement d'un fort pouvoir temporel. À l'heure où Voltaire compose le *Dictionnaire*, l'essentiel des arguments historiques qui servent de fondement au discours du philosophe ont déjà été déployés dans ses ouvrages d'histoire. Il en reprend donc les thèses, mais de manière plus ouvertement polémique. C'est donc à double titre que le *Dictionnaire* n'est pas le lieu où exposer telle quelle la recherche historique. D'une part, parce que l'œuvre historique produite précédemment rend inutile cette démarche – même si l'on sait qu'en un sens, Voltaire aime à se répéter. D'autre part, parce que le combat philosophique, c'est-à-dire un combat ouvertement militant, réclame que l'on s'en tienne à l'essentiel et que seules les thèses principales soient reprises et présentées de manière percutante.

On l'aura donc compris, les « faits évidents » mobilisés par le *Dictionnaire philosophique* relèvent en tous points d'une stratégie militante qui vise à mettre les faits historiques au service de la « persuasion philosophique ». En fondant une partie de son raisonnement sur le mode de l'allusion, Voltaire réduit au strict minimum les références historiques qui étayaient son discours. Ce faisant, il prend aussi un risque vis-à-vis de son lecteur. Comme les références historiques sont toujours encadrées par un fort discours axiologique, ou qu'elles constituent déjà une interprétation, ces références même inconnues du lecteur sont en un sens compréhensibles. Cependant, c'est la logique même de la fonction de l'illustration qui se trouve inversée : l'exemple ne sert plus à faire comprendre et donc à étayer une thèse, mais c'est la thèse elle-même qui permet de comprendre en quel sens l'exemple est mobilisé. Il faut alors s'interroger sur le type de compréhension visé : si le but est de persuader le lecteur de ses thèses (et cela est incontestable), nul doute que Voltaire

⁸ Seul l'article « Christianisme », détaille un peu les faits, en raison de sa structure, p. 131 (« Ces querelles mêmes [entre l'Église et l'Empire] la rendirent très puissantes. Les évêques, les abbés, en Allemagne, se firent tous princes, et les papes acquirent peu à peu la domination absolue dans Rome »). Cf. « Pierre », p. 326 (« C'est demander pourquoi les évêques [...] se sont attribué les droits régaliens dans des temps d'anarchie [...]. Le temps, l'occasion, l'ambition des uns et la faiblesse des autres ont fait et feront tout dans ce monde »); et « Abbé », p. 5 (« Vous avez raison, messieurs, envahissez la terre ; elle appartient au fort et à l'habile qui s'en empare ; vous avez profité des temps d'ignorance, de superstition, de démençe »).

parvienne à ses fins, car le dispositif mis en place repose alors notamment sur le principe de l'argument d'autorité et sur une compréhension globale des articles. En revanche, s'il s'agit de le convaincre en lui présentant un raisonnement en tous points compréhensible, il n'est pas sûr que le lecteur fasse confiance au philosophe jusqu'au bout. Certes, le lecteur fidèle de Voltaire peut user de sa connivence avec les textes pour saisir plus finement le sens des renvois. Mais un lecteur quelque peu éclairé, mais qui ne pratiquerait pas forcément le reste de l'œuvre et n'aurait pas de particulières affinités avec l'auteur, ne finirait-il pas par se méfier d'un texte qui se refuse aux réelles justifications ? Ne soupçonnerait-il justement pas derrière les « faits évidents » une entreprise de simplification et par conséquent de manipulation du sens ? Le mouvement de vulgarisation que mettait au jour Ch. Mervaud, forcément stratégique pour capter l'attention d'un public relativement éduqué mais las des discussions métaphysiques, trouve ici ses limites. Il s'agissait sûrement d'un risque à prendre. Pour combien de sceptiques après la lecture du texte, combien de convaincus ?