



**HAL**  
open science

# Les inflexions du discours historique voltairien sur l'origine dans les années 1760 : le rôle de Rousseau

Myrtille Méricam-Bourdet

► **To cite this version:**

Myrtille Méricam-Bourdet. Les inflexions du discours historique voltairien sur l'origine dans les années 1760 : le rôle de Rousseau. *Revue Voltaire*, 2011, 11, pp.275-285. halshs-00977077

**HAL Id: halshs-00977077**

**<https://shs.hal.science/halshs-00977077>**

Submitted on 29 Sep 2023

**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.

Copyright

LES INFLEXIONS DU DISCOURS HISTORIQUE VOLTAIRIEN  
SUR L'ORIGINE DANS LES ANNÉES 1760 :  
LE RÔLE DE ROUSSEAU

*Myrtille Méricam-Bourdet,*  
CERPHI (UMR 5037)

Toute histoire doit bien avoir un commencement. Le problème se pose avec une acuité certaine lorsque l'on fait profession d'être historien, et que l'on envisage notamment d'écrire une « histoire universelle ». Se rejoignent alors la question logique de savoir par quoi débiter la narration et une interrogation à la fois métaphysique et historique – mais aussi, entre autres, politique – sur les origines. Le texte biblique a évidemment apporté pendant des siècles des réponses indiscutables à ces questions, facilitant ainsi grandement la tâche d'un Bossuet. Mais ces explications n'ont pu satisfaire des esprits plus critiques, soucieux d'apporter des réponses cohérentes aux problèmes posés par les découvertes effectuées entre le xvi<sup>e</sup> et le xviii<sup>e</sup> siècle. Les jésuites eux-mêmes, voyant la chronologie biblique mise à mal par les annales chinoises, avaient pâti de leur ambition à renouveler les cadres traditionnels<sup>1</sup>.

À l'orée des années 1740, une partie du problème ne se pose déjà plus pour Voltaire qui met en chantier sa propre histoire universelle. Pas question pour lui de reprendre les schémas traditionnels d'explication de l'origine de l'homme ni surtout de la puissance politique. Ce qui sera connu à partir de 1756 sous le titre d'*Essai sur l'histoire générale, et sur les mœurs et l'esprit des nations, depuis Charlemagne jusqu'à nos jours* s'ouvre sur un geste radical : le décentrement sur la Chine, mais aussi sur l'Inde. C'est ainsi faire une double entorse – à la fois géographique et chronologique – à la perspective biblique, et affirmer aussi que sa propre histoire s'écrira bien sur des bases qui ne sont pas celles de la Révélation. Le geste n'a néanmoins pas qu'une portée anti-théologique. Cette ouverture sur la Chine et sur l'Inde a pour corollaire l'absence de toute spéculation sur l'origine des peuples, et en particulier des peuples européens, spéculation ayant traditionnellement pour fonction d'asseoir la souveraineté des princes régnants. Cet enjeu idéologique,

<sup>1</sup> Sur ces cadres de référence, voir Jacques Solé, *Les Mythes chrétiens de la Renaissance aux Lumières*, Paris, Albin Michel, 1979 ; Claudine Poulouin, *Le Temps des origines. L'Éden, le Déluge et les « temps reculés »*. De Pascal à l'Encyclopédie, Paris, Champion, 1998.

largement associé à l'écriture historique, se trouve implicitement au fondement de l'histoire des peuples dont Voltaire néglige volontairement les généalogies<sup>2</sup> pour ne procéder qu'à une reconstitution empirique de l'ordre des faits, qui déplace la question de la genèse et de l'origine vers celle – forcément historique – de la formation progressive des peuples et des sociétés<sup>3</sup>.

Cette rupture semble réaffirmée tout au long de la carrière de Voltaire historien, en particulier dans *La Philosophie de l'histoire*, ouvrage paru en 1765 qui servit ensuite de « Discours préliminaire » à l'*Essai sur les mœurs* dans la mesure où il remontait plus haut dans la chronologie – du moins pour le monde judéo-chrétien – que ne le faisait l'*Essai* même. L'ouverture du texte sur l'observation des causes purement physiques expliquant certaines des transformations de la Terre y manifestait encore le refus de toute conception théologique de l'histoire. Mais c'était aussi un moyen d'esquiver – provisoirement du moins – toute reconstitution minimale d'une chronologie des origines. Pourtant, il fallait bien que l'historien passe de l'histoire de la Terre à celle des hommes qui la peuplent, comme l'annonce par ailleurs le chapitre 3 qui traite « de l'antiquité des nations ». Or, même en déplaçant la question de la genèse et de l'origine absolue vers la question de la formation progressive des peuples et des sociétés, le problème se pose toujours de savoir comment ces regroupements humains ont pris forme, et surtout comment se sont élaborées les différentes configurations du pouvoir qui les organisent. Dans cette perspective, les travaux sur le droit politique – dont certaines théories fondées sur la définition du contrat social tentaient de remplacer la doctrine du droit divin – pouvaient fournir à l'historien des modèles cognitifs à transposer dans le domaine de l'histoire.

Or, on sait que Voltaire se montre extrêmement réticent face à des modèles théoriques que la diversité des faits s'ingénie à récuser<sup>4</sup>. Néanmoins, on note aussi dès la première rédaction de l'*Essai sur les mœurs* la présence de raisonnements

<sup>2</sup> Voltaire a par ailleurs refusé l'article « Généalogie » qu'on lui proposait d'écrire pour l'*Encyclopédie*. Voir les remarques ironiques sur le sujet dans le *Dictionnaire philosophique*, art. « Chaîne des événements » : « Il y a un arbre généalogique des événements de ce monde. Il est incontestable que les habitants des Gaules et de l'Espagne descendent de Gomer ; et les Russes de Magog son frère cadet : on trouve cette généalogie dans tant de gros livres ! » (OCV, t. 35, 1994, p. 526). Le ton est sensiblement le même dans l'article « Généalogie » (1774) des *Questions sur l'Encyclopédie*, ainsi que dans l'article « Généalogie » conservé dans le fonds de Kehl, qui s'en prend spécifiquement à la « généalogie de Jésus-Christ » (Kehl, t. 40, p. 408-415).

<sup>3</sup> Pour un développement de ces questions, voir notre thèse « Écrire l'histoire : figures du pouvoir dans l'œuvre historique de Voltaire », chapitre 1, à paraître dans les *SVEC*.

<sup>4</sup> Cette critique est notamment opposée à Montesquieu, même si sa formulation la plus évidente est tardive : « Je ne conseillerais pas à un homme qui se mêlerait d'instruire de poser ainsi des règles générales. À peine a-t-il établi un principe, l'histoire s'ouvre devant lui, et lui montre cent exemples contraires » (*Commentaire sur l'Esprit des lois de Montesquieu*, § 4, OCV, t. 80b, 2009, p. 325).

hypothético-déductifs qui mettent implicitement en place des modèles de réflexion *a priori*. Ceux-ci ont évidemment pour but de rendre raison de la façon dont se sont élaborées les sociétés. Ainsi, à l'opposé du mythe des monarchies établies par l'intermédiaire des fils de Noé, l'exemple de la Chine sert à illustrer l'avènement progressif des types de gouvernement. Le règne d'un monarque sur une population nombreuse suppose non seulement des structures de pouvoir préalables, mais aussi un certain avancement de la société :

la Chine obéissait à un souverain. Ses quinze royaumes, réunis sous un seul homme, prouvent que longtemps auparavant cet État était très peuplé, policé, partagé en beaucoup de souverainetés ; car jamais un grand État ne s'est formé que de plusieurs petits ; c'est l'ouvrage de la politique, du courage, et surtout du temps. Il n'y a pas une plus grande preuve d'antiquité<sup>5</sup>.

Un jeu de comparaisons et de passerelles s'établit ensuite entre les époques et entre les nations. Une digression apparente sur Charlemagne et sur l'histoire de France « récente » – en tout cas par rapport à l'antiquité des Chinois – conduit ainsi Voltaire à tirer des conclusions sur l'histoire de ces derniers :

dès qu'il est certain [que Charlemagne] a fait de vastes conquêtes avec de grandes armées, il est clair qu'il est né chez une nation nombreuse, formée en corps de peuple par une longue suite de siècles. Puis donc que l'empereur Hiao, qui vivait incontestablement plus de deux mille quatre cents ans avant notre ère, conquiert tout le pays de la Corée, il est indubitable que son peuple était de l'antiquité la plus reculée<sup>6</sup>.

La démarche comparatiste ici mise en œuvre vient en quelque sorte légitimer les conclusions précédentes. En s'appuyant sur une époque sur laquelle nous avons quelques témoignages, l'historien élargit ses conclusions à d'autres civilisations plus lointaines et plus anciennes. Reste néanmoins une objection méthodologique de taille : au nom de quoi justifier cette démarche comparatiste et ces rapprochements ? L'historien ne s'en tient par ailleurs pas là. Parce qu'il a révoqué au nom de son illégitimité l'ambition d'assigner une origine unique à toutes choses, il se livre à une reconstitution du cheminement progressif et probable de la marche de l'esprit humain et de ses réalisations. Mais il se fonde aussi pour cela sur une description spontanée du passé de peuples « sans civilisation » tels que les Tartares, c'est-à-dire aussi sur une nouvelle reconstitution hypothétique de l'histoire humaine, qui n'est cette fois-ci plus implicitement étayée par une démarche comparatiste, et dont on peut à nouveau interroger la légitimité.

<sup>5</sup> *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, chap. 1, OCV, t. 22 (2009), p. 25.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 27.

Cette démarche, qui est présente dès la première rédaction de l'*Essai*, est évidemment spéculative et entre apparemment en contradiction avec les prises de position de l'historien. Elle se voit pourtant renforcée dans les années 1760 avec la parution de *La Philosophie de l'histoire*, dans laquelle les hypothèses sur la nature première de l'homme, donnée indispensable à l'établissement de tout scénario sur la constitution des sociétés, sont beaucoup plus présentes. Pour quelles raisons Voltaire semble-t-il être revenu sur ses pétitions de principe, et a-t-il approfondi – pour la justifier – une démarche à laquelle il prétendait se refuser, mais qu'il pratiquait à l'occasion ? Le développement de ce soubassement spéculatif nous paraît étroitement lié à la parution des écrits de Rousseau.

C'est alors que Voltaire terminait la révision de l'*Essai sur les mœurs* pour la première édition « complète » du texte en 1756 parue chez Cramer à Genève, que Rousseau avait fait paraître en 1755 son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, qu'il avait d'ailleurs immédiatement envoyé à l'historien. Les sarcasmes de Voltaire à l'encontre du texte sont connus, en particulier grâce à la lettre cinglante envoyée à son auteur<sup>7</sup>. On a cependant peu souligné que les propos de Voltaire ne constituaient pas une véritable réponse au second *Discours* de Rousseau, et qu'il se montrait plus préoccupé par sa propre situation que par la teneur philosophique de l'ouvrage<sup>8</sup>. Or, la pleine portée du texte, tout particulièrement en ce qui concerne les origines de l'homme, la définition de la nature humaine et ses conséquences en termes de pouvoir, n'a été prise en compte par Voltaire qu'au cours des années 1760, lorsque la parution du *Contrat social* en 1762 a réactivé son intérêt pour les prises de position rousseauistes dans ces domaines. Certains articles des *Idées républicaines par un membre d'un corps*, texte vraisemblablement rédigé à la fin de l'année 1765, prennent directement pour cible le *Contrat social* et en sont le témoignage le plus visible. Or, bien que l'*Essai sur les mœurs* et *La Philosophie de l'histoire* ne présentent pas directement de telles charges polémiques, un certain nombre d'éléments doivent cependant nous encourager à lire dans ces derniers textes et dans leurs révisions une réponse aux théories rousseauistes.

#### L'AIGUILLON ROUSSEAUISTE ?

Tout semble *a priori* opposer les démarches de Voltaire et de Rousseau, comme l'ont souligné de manière radicale certains travaux de Bertrand Binoche<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Lettre de Voltaire à Rousseau, 30 août 1755 (D6451).

<sup>8</sup> Voir le commentaire de cette réponse dans notre article « Correspondance et biographie : pour une relecture de la querelle entre Voltaire et Rousseau », *L'Épistolaire*, no 33 (2007), p. 251-265.

<sup>9</sup> Bertrand Binoche, *Les Trois Sources des philosophies de l'histoire, 1764-1798*, Paris, PUF, 1994.

Quand Voltaire choisit de mettre au jour l'histoire empirique des hommes en se concentrant sur les épisodes intéressant directement le XVIII<sup>e</sup> siècle et qui seront par conséquent éloignés de ces temps primitifs où l'homme s'assimile à la bête, Rousseau se place sur le terrain de la reconstitution rationnelle, anhistorique et conjecturale des origines de la société civile. « Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question »<sup>10</sup>, affirme ainsi Rousseau dans le second *Discours*. Ce principe bien connu doit cependant être entendu de deux façons. Si les faits historiques empiriques sont visés, ils ne le sont peut-être que de manière seconde, après que les hypothèses bibliques relatives à l'origine auront été mises à l'écart<sup>11</sup>. Il ne faut en effet pas oublier que Rousseau évoquait auparavant les textes bibliques dont il notait l'incompatibilité absolue avec l'hypothèse d'un état de nature :

Il n'est pas même venu dans l'esprit de la plupart des nôtres de douter que l'Etat de Nature eût existé, tandis qu'il est évident, par la lecture des Livres Sacrés, que le premier Homme ayant reçu immédiatement de Dieu des lumières et des Preceptes, n'étoit point lui-même dans cet état, et qu'en ajoutant aux Ecrits de Moïse la foi que leur doit tout Philosophe Chrétien, il faut nier que, même avant le Deluge, les Hommes se soient jamais trouvés dans le pur état de Nature, à moins qu'ils n'y soient retombés par quelque Evenement extraordinaire : Paradoxe fort embarrassant à défendre, et tout à fait impossible à prouver<sup>12</sup>.

Rousseau affirme certes se placer à un autre niveau, car si la religion nous ordonne de croire, « elle ne nous défend pas de former des conjectures tirées de la seule nature de l'homme et des Etres qui l'environnent, sur ce qu'auroit pu devenir le Genre-humain, s'il fût resté abandonné à lui-même »<sup>13</sup>. Si la stratégie de Voltaire, qui examine dans *l'Essai sur les mœurs* uniquement l'historique de l'avènement du christianisme – à distance donc de toute histoire sacrée –, ne trompe personne, le procédé de Rousseau, qui se livre à la reconstruction hypothétique de l'origine de la société, doit de même être compris comme une neutralisation des thèses bibliques de l'origine qu'il redouble et remplace ainsi. Les deux démarches se rejoignent donc dans une commune mise à distance du récit théologique et de ses schémas d'explication.

<sup>10</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, éd. J. Starobinski, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1959-1995, 5 vol., t. III, p. 132.

<sup>11</sup> Telle est l'hypothèse mise en avant par B. Binoche (*Les Trois Sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p. 23), qui corrige pour partie les affirmations de Victor Goldschmidt dans *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1983, p. 151.

<sup>12</sup> *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, éd. citée, p. 132.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 133.

L'entreprise voltairienne n'a évidemment rien à voir avec une reconstitution *de jure* ni du fait ni du droit, à l'exemple de ce à quoi procède Rousseau en se livrant à une reconstruction abstraite du fait inégalitaire et en soumettant à l'inverse au lecteur ce qui aurait pu être ou ce qui pourrait être grâce à la conclusion du pacte social. Pourtant, toute reconstitution hypothétique n'est pas absente de l'écriture voltairienne de l'histoire. Elle permet, même si elle déplace l'objet de l'investigation, de dépasser les obstacles méthodologiques opposés à la remontée dans les temps reculés, Voltaire ayant jusqu'alors fortement critiqué les historiens anciens – et modernes – coupables d'avoir plus rapporté des « fables » et des « contes de nourrices » qu'écrit une histoire digne de ce nom<sup>14</sup>.

Lorsque, après avoir conduit notre *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* depuis l'établissement du christianisme jusqu'à nos jours, nous fûmes invité à remonter aux temps fabuleux de tous les peuples, et à lier, s'il était possible, le peu de vérités que nous trouvâmes dans les temps modernes aux chimères de l'Antiquité, nous nous gardâmes bien de nous charger d'une tâche à la fois si pesante et si frivole ; mais nous tâchâmes, dans un discours préliminaire qu'on intitula *philosophie de l'histoire*, de démêler comment naquirent les principales opinions qui unirent des sociétés, qui ensuite les divisèrent, qui en armèrent plusieurs les unes contre les autres. Nous cherchâmes toutes ces origines dans la nature : elles ne pouvaient être ailleurs<sup>15</sup>.

Comme l'indique ce dixième paragraphe du *Fragment sur l'histoire générale* (1773) consacré à *La Philosophie de l'histoire*, il n'est toujours pas question pour Voltaire de se rabattre sur les récits transmis par les anciens. En revanche, en tentant de « démêler comment naquirent les principales opinions », l'historien se voit contraint de procéder lui aussi à un certain nombre d'hypothèses reconstituant la genèse de l'esprit humain et des conduites humaines qui en découlent. Hypothèses qui, comme Voltaire l'indique lui-même, trouvent leur origine non dans une quelconque croyance – et l'on repense immédiatement, au-delà des récits mythologiques, à la Genèse – mais dans la nature.

#### DES CONCEPTIONS ANTINOMIQUES DE LA NATURE HUMAINE

Le raisonnement hypothético-déductif entre alors dans l'histoire et construit un réseau nouveau de relations entre les éléments examinés par l'historien. En effet, en partant du principe que la nature humaine est toujours et partout la

<sup>14</sup> Le reproche est récurrent, et il est exprimé dès 1742 dans un texte comme les *Remarques sur l'histoire*, *OCV*, t. 28b (2008), p. 155, 164.

<sup>15</sup> *Fragment sur l'histoire générale*, § 10, M, t. 29, p. 254-255.

même, Voltaire va effectuer des rapprochements entre l'histoire des peuples qualifiés de barbares – comme les Tartares d'Asie centrale – et ce qui a dû se produire au début de l'évolution de l'humanité, en particulier au début de la formation des sociétés. Si Voltaire s'appuie alors comme Rousseau sur une idée prédéfinie de la nature, c'est aussi pour mieux s'opposer à la définition de ce dernier. En ce sens, les soubassements « idéologiques » voltairiens que l'on peut déduire de ses hypothèses successives peuvent être vus comme participant d'une construction raisonnée répondant au moins de manière implicite aux thèses rousseauistes.

L'entrée explicite de ces hypothèses sur les origines, fondées sur une conception *a priori* de la nature humaine, a d'autres conséquences. La perte de vue d'un dessein théologique semblait remettre en question la possibilité même de l'écriture d'une histoire universelle en tant qu'elle s'appuie sur le principe d'unité sur lequel celle-ci se fondait jusqu'alors<sup>16</sup>. Cependant, si cet ordre commun n'est plus à trouver dans un dessein providentiel, la thèse de l'universalité de la nature sur laquelle se fonde Voltaire constitue le principe unificateur à partir duquel vont pouvoir se déployer des considérations mettant en rapport les sociétés, les civilisations et les époques, pour aboutir à la constitution d'un dessin global relativement homogène. En passant de la question de la genèse – qui ne trouve pour Voltaire que des solutions insatisfaisantes dans les mythes religieux – à celle de la formation des peuples et des sociétés que développe plus particulièrement *La Philosophie de l'histoire*, Voltaire pallie les effets potentiellement stérilisants de sa démarche – qui ne repose pas comme chez certains de ses précurseurs, tels l'académicien Fréret, sur de nouveaux outils de recherche<sup>17</sup> – en mobilisant le concept primordial de nature.

La question de la définition de la nature humaine est porteuse de nombreux enjeux, dont l'un des principaux est relatif au problème de l'origine des sociétés civiles. Celui-ci implique nécessairement une analyse, explicite ou non, du fondement juridique de la société et de la souveraineté, et soulève par conséquent *in fine* la question de la légitimité du pouvoir. En définissant la nature humaine, les philosophes s'autorisent à reconstruire les modalités de la formation des sociétés, et trouvent à résoudre la question de l'origine du pouvoir de droit et / ou de fait. L'enjeu est alors de savoir comment l'homme passe de l'état de nature, considéré d'abord comme une hypothèse de travail, à l'état civil. En faisant de l'état de nature originel un état dans lequel l'homme vivrait isolé et séparé de

<sup>16</sup> Voir C. Poulouin, *Le Temps des origines*, op. cit., p. 522.

<sup>17</sup> L'Académicien néglige lui aussi la question de la remontée aux origines pour lui préférer une recherche sur la formation progressive des peuples, en retraçant par exemple l'installation des Francs dans les Gaules et la constitution de la ligue franque. Voir C. Grell et C. Volpilhac-Augier (dir.), *Nicolas Fréret, légende et vérité*, Oxford, Voltaire Foundation, 1994.

ses semblables, Rousseau dresse le tableau d'une forme d'âge d'or anhistorique qui constitue une critique implicite d'un second état de nature dans lequel le regroupement progressif des hommes fait aussi apparaître des passions néfastes engendrant inégalités et état de guerre auquel seul le pacte social bien entendu permettrait de remédier. Eu égard à cette coupure radicale entre ces deux formes d'état de nature, la nature humaine telle qu'elle s'observe même dans les sociétés les plus sauvages n'est qu'une forme pervertie opposée à la nature humaine originelle. L'état de nature, donc, n'est en rien un état social :

on voit du moins, au peu de soin qu'a pris la Nature de rapprocher les Hommes par des besoins mutuels, et de leur faciliter l'usage de la parole, combien elle a peu préparé leur Sociabilité, et combien elle a peu mis du sien dans tout ce qu'ils ont fait, pour en établir les liens. En effet, il est impossible d'imaginer pourquoi dans cet état primitif un homme auroit plutôt besoin d'un autre homme qu'un singe ou un Loup de son semblable<sup>18</sup>.

282

Pourquoi l'homme aurait-il effectivement plus besoin de son semblable que le singe ou le loup ? « Parce qu'il y a dans l'homme un instinct et une aptitude qui n'est pas dans le singe »<sup>19</sup>, répond Voltaire en marge de son exemplaire. L'argumentation de Voltaire se développe dans les années 1760 autour de deux types d'arguments<sup>20</sup>. D'une part, l'observation empirique – pourtant rejetée par Rousseau – autorise l'historien à présenter la sociabilité naturelle comme un fait. Au chapitre 146 de l'*Essai sur les mœurs* consacré au peuplement de l'Amérique, introduit dans l'édition de 1761, Voltaire remarque que

parmi tant de nations si différentes de nous, et si différentes entre elles, on n'a jamais trouvé d'hommes isolés, solitaires, errants à l'aventure à la manière des animaux, s'accouplant comme eux au hasard, et quittant leurs femelles pour chercher seuls leur pâture<sup>21</sup>. Il faut que la nature humaine ne comporte pas cet état, et que partout l'instinct de l'espèce l'entraîne à la société comme à la liberté<sup>22</sup>.

18 J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, éd. citée, p. 151.

19 « Notes marginales de Voltaire sur Rousseau », M, t. 32, p. 468-473. La note est portée en marge de la page 61 de l'édition de 1755 que possède Voltaire (BV 3034).

20 Voir aussi B. Binoche, *Les Trois Sources des philosophies de l'histoire*, op. cit., p. 48-49.

21 Voir J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, éd. citée, p. 147. Michèle Duchet (*Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Albin Michel, 1995, « Voltaire et Buffon, la notion de 'race' », p. 294-302, ici p. 300-302) souligne que ce passage emprunte beaucoup à la réfutation des thèses de Rousseau par Buffon dans les *Animaux carnassiers* (1758). Tous deux s'appuient par ailleurs sur les données de l'expérience pour contredire Rousseau.

22 *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, éd. R. Pomeau, Paris, Classiques Garnier, 1990, 2 vol., t. II, p. 342.

Cette critique acerbe, utilisant le détail caricatural de l'accouplement « à l'aventure », est reprise au chapitre 7 de *La Philosophie de l'histoire* consacré aux sauvages : « On a écrit que cet état est le véritable état de l'homme, et que nous n'avons fait que dégénérer misérablement depuis que nous l'avons quitté. Je ne crois pas que cette vie solitaire, attribuée à nos premiers pères, soit dans la nature humaine »<sup>23</sup>. À partir de cette pétition de principe, Voltaire procède d'autre part à une démonstration par l'absurde. Si l'homme est naturellement asocial comme le dit Rousseau, il faut en conclure que son état présent, où partout, même chez les moins civilisés, les hommes sont regroupés en société, est contre-nature. À l'inverse, si cet état présent est naturel, l'état de pure nature décrit par Rousseau se trouve rejeté hors de la nature. Or, quand Rousseau admet une perversion de la nature humaine ayant conduit à son inéluctable dégradation, Voltaire, lui, juge en fonction d'un principe posé *a priori* postulant l'immutabilité de la nature. Fort de ce principe, l'historien conclut que les deux hypothèses précédentes sont également absurdes en ce qu'elles contredisent ce principe.

Comment l'homme seul aurait-il changé ? S'il eût été destiné à vivre solitaire comme les autres animaux carnassiers, aurait-il pu contredire la loi de la nature jusqu'à vivre en société ? et s'il était fait pour vivre en troupe, comme les animaux de basse-cour, eût-il pu d'abord pervertir sa destinée jusqu'à vivre pendant des siècles en solitaire ? [...] L'homme en général a toujours été ce qu'il est [...]. Le fondement de la société existant toujours, il y a donc toujours eu quelque société ; nous n'étions donc point faits pour vivre à la manière des ours<sup>24</sup>.

Une fois posé, ce présupposé est utilisé de façon extensive par Voltaire, non seulement d'un point de vue temporel mais aussi géographique, car la « nature est toujours et partout la même »<sup>25</sup>. C'est donc en vertu de ces deux principes – que l'état de nature est un état social, *et* que la nature humaine a toujours et partout été la même – que cet état de nature postulé comme un état social peut recevoir un contenu historique<sup>26</sup>. Bien que les premiers temps de l'humanité soient inaccessibles à l'historien, il sera possible de les décrire à partir d'un raisonnement

<sup>23</sup> *La Philosophie de l'histoire*, chap. 7, *OCV*, t. 59 (1969), p. 110. L'hypothèse de Rousseau est à nouveau dénoncée avec les mêmes exemples dans l'article « Homme » des *Questions sur l'Encyclopédie* (1771), où Rousseau est dénommé sous l'expression « quelques mauvais plaisants » (M, t. 19, p. 378).

<sup>24</sup> *La Philosophie de l'histoire*, chap. 7, éd. citée, p. 111-112.

<sup>25</sup> *Ibid.*, chap. 4, p. 98.

<sup>26</sup> Cette conséquence était soulignée par Jean Ehrard (*L'idée de nature dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 1994, chap. 8 « Nature et société », p. 471-540 ; ici p. 476), mais les présupposés sur lesquels elle repose ne nous paraissent pas avoir été mis en valeur.

inductif partant de ce que sont les sociétés « sauvages »<sup>27</sup> découvertes en Amérique voire en Afrique. Et si les conclusions valables pour l'Afrique sont également valables pour l'Europe en raison de l'universalité de la nature humaine, il faudra en conclure nécessairement que le présent de ces sociétés sauvages correspond exactement au passé des sociétés civilisées. L'historien philosophe s'autorisera donc dans *La Philosophie de l'histoire* de multiples déductions dans les domaines religieux et politique : « Tous les peuples furent donc, pendant des siècles, ce que sont aujourd'hui les habitants de plusieurs côtes méridionales de l'Afrique, ceux de plusieurs îles, et la moitié des Américains »<sup>28</sup>. Cette hypothèse d'une nature sociale de l'homme posée *a priori* comme un principe permettra aussi à Voltaire de procéder à des raisonnements logiques déductifs fondés sur cette seule prémisse, particulièrement visibles dans le texte en raison de la modalisation par le verbe *devoir* ou par divers adverbes, et par l'emploi souvent conjoint du futur antérieur. On relève ainsi dans le texte de très nombreuses phrases faisant état de présupposés relatifs à la nature humaine et les conclusions directes que l'historien en tire : « La nature *étant* partout la même, les hommes *ont dû nécessairement* adopter les mêmes vérités et les mêmes erreurs »<sup>29</sup>. Signe d'une étape ultime de ce discours sur la nature devenu *donnée* de fait et non plus simple hypothèse, la modalisation disparaît parfois, et les spéculations sont alors présentées comme des faits certains : « cette nature *est* toujours et partout la même. Elle *fit sentir* aux premières sociétés qu'il y avait quelque être supérieur à l'homme »<sup>30</sup>.

En se fondant sur ces principes énoncés dans les premiers chapitres de *La Philosophie de l'histoire*, Voltaire peut ainsi reconstruire le processus de formation et surtout d'accroissement des sociétés humaines, ce qui revient aussi à examiner implicitement le passage de la société de nature, définie par

27 Telle est la définition qu'en donne Voltaire dans *La Philosophie de l'histoire* : « Toutes les nations ont été ainsi des sauvages, à prendre ce mot dans ce sens ; c'est-à-dire, il y aura eu longtemps des familles errantes dans les forêts, disputant leur nourriture aux autres animaux, s'armant contre eux de pierres et de grosses branches d'arbres, se nourrissant de légumes sauvages, de fruits de toute espèce, et enfin d'animaux même » (chap. 7, éd. citée, p. 113).

28 *La Philosophie de l'histoire*, chap. 5, éd. citée, p. 100.

29 *Ibid.*, chap. 6, p. 105 (nous soulignons). Voir aussi : « Cet état de brutes, où le genre humain a été longtemps, *dut* rendre l'espèce infiniment rare dans tous les climats » (chap. 3, p. 97) ; « Les pays les plus peuplés furent *sans doute* les climats chauds, où l'homme trouva une nourriture facile et abondante [...]. Il est *très vraisemblable* que l'Inde, la Chine, les bords de l'Euphrate et du Tigre, étaient très peuplés, quand les autres régions étaient presque désertes » (chap. 3, p. 97) ; « Tel est le raisonnement *naturel* de l'ignorance qui commence à raisonner. Cette opinion est celle de tous les premiers temps connus, et *doit avoir été par conséquent* celle des temps ignorés » (chap. 4, p. 98-99) ; quant au langage, « on *aura sans doute commencé* par des cris qui auront exprimé les premiers besoins » (chap. 7, p. 114).

30 *Ibid.*, chap. 4, p. 98 (nous soulignons).

l'absence de toute subordination politique, à la société civile. À la question du fait, relative à l'origine des sociétés politiques et aux motifs qui ont porté les hommes à renoncer à leur indépendance naturelle pour se soumettre à une autorité commune, se superpose alors le problème du fondement de l'autorité, et de l'acte ou de la convention qui rend cette autorité légitime<sup>31</sup>. L'égalité naturelle entre les hommes postulée par l'état de nature, que ce soit dans la pensée des juristes, de Rousseau ou de Voltaire, vient en effet poser que seules les conventions peuvent être au fondement de l'autorité légitime parmi les hommes. Une telle position s'oppose une nouvelle fois à la théorie de l'origine divine du pouvoir civil qui établit l'existence d'une subordination naturelle entre les hommes justifiant l'obéissance absolue à un chef unique<sup>32</sup>.

Ici cessent cependant les similitudes mais aussi les oppositions communes. Si l'objet des écrits de Rousseau est en effet de rendre compte d'une perversion pour y remédier en établissant juridiquement un nouveau pacte, Voltaire se contente quant à lui d'observer les faits sans leur opposer de contre-modèle. Bien que d'autres remarques définissent une trame grossière de l'évolution des sociétés et proposent une reconstitution logique de la naissance du pouvoir et des différents types d'autorité, le texte historique ne propose aucun modèle qui devrait être suivi pour l'établissement d'un véritable pacte social. On n'en conclura néanmoins pas que le texte ne définit aucun critère de légitimité du pouvoir. Si la réflexion théorique pure et l'établissement de la norme ne sont pas l'apanage de l'écriture historique, celle-ci repose pourtant sur des considérations implicites étayant une appréciation axiologique des faits de pouvoir. Quelle que soit la civilisation ou l'époque envisagée, les remarques de l'historien convergent en effet pour définir un fonctionnement minimal des sociétés reposant sur un « contrat » implicite entre les hommes et celui qui les commande, dont on peut dire qu'il se nourrit globalement d'idées d'inspiration lockienne. La singularité de la perspective voltairienne réside néanmoins peut-être dans le fait que l'historien s'est sans cesse attaché à retracer l'histoire d'une formation progressive du pouvoir reposant sur des invariants : force, courage, habileté, argent, mâtinés de quelques circonstances heureuses. À ce titre, Voltaire n'oublie jamais que les lois ne sont que des conventions construisant une pseudo-légalité servant parfois de piètre paravent à un pouvoir dont la « naturalité » la plus brute et la plus féroce ne disparaît jamais à ses yeux.

31 Pour une position plus générale de la question, voir Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1970, chap. 4 « Théorie du contrat et fondement de l'autorité », p. 172-247.

32 Telle est la position de Bossuet (*Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, Paris, 1709) pour lequel les hommes naissent tous sujets, et qui postule une continuité entre l'autorité paternelle « naturelle » à laquelle les enfants s'accoutument à obéir, et l'autorité royale, politique, conçue comme une délégation du pouvoir divin.