



Fabula / Les Colloques
Autour du Dictionnaire philosophique de
Voltaire

Questions sur l'anthropologie voltairienne, à partir de l'article "Égalité"

Érik Leborgne (Paris III)



Pour citer cet article

Érik Leborgne (Paris III), « Questions sur l'anthropologie voltairienne, à partir de l'article "Égalité" », *Fabula / Les colloques*, « Autour du *Dictionnaire philosophique* de Voltaire », URL : <https://www.fabula.org/colloques/document1106.php>, article mis en ligne le 19 Janvier 2009, consulté le 26 Avril 2024

Questions sur l'anthropologie voltairienne, à partir de l'article "Égalité"

Érik Leborgne (Paris III)

L'article Égalité figure dans le *Dictionnaire philosophique* (abrégé en *DP*) dès la première édition de 1764. Il est alors encadré par les articles Dieu et Enfer, succession qui n'est certainement pas due au seul hasard alphabétique. Cet article traite moins de l'origine et des fondements de l'inégalité parmi les hommes que des avantages que procure (mais à qui au juste ?) une paisible inégalité sociale présentée comme nécessaire.

Ce type de démonstration renvoie à plusieurs implicites du texte, que je commencerai par dégager à partir d'une lecture critique de l'article. Je montrerai que le système idéologique de l'article Égalité s'appuie sur un modèle anthropologique, à la fois politique et ontologique.

Dans un second temps, j'interrogerai les limites et les non-dits de cette anthropologie voltairienne qui n'est certes pas aussi élaborée que celles de Pascal ou de Rousseau. On pourra toutefois y lire une réécriture parodique des thèses rousseauistes¹ (tirées essentiellement du *Discours sur l'origine de l'inégalité*), réécriture qui engage toute une vision spécifique du politique et de l'ordre social, à l'œuvre dans cet article et plus largement dans le *DP*.

L'argumentation de l'article Égalité (p. 170-173) peut se décomposer en trois temps :

1. Dans les 5 premiers § (170-171), il est fort peu question de l'égalité : au doublet égalité / inégalité est substitué le paradigme de la servitude qui sature rapidement l'article (dépend, être esclave, en asservir un autre, domination, asservir son voisin, etc.). Cette substitution aboutit à une première conclusion : Tous les hommes seraient donc nécessairement égaux, s'ils étaient sans besoins. » (171) Qu'est-ce que cela signifie exactement ?

2. § 6 à 8 (171-172) : ce terme de besoins est illustré par une micro-fable des origines. Origines de quoi ? non pas de l'humanité mais de la servitude : la fable raconte l'invention des esclaves et des domestiques, dans le but de prouver l'existence nécessaire de deux classes dans la société, « les riches qui commandent, et les pauvres qui servent » (171). Seconde conclusion : l'asservissement du peuple

par les plus riches est nécessaire, car « l'argent est maître de tout dans un État » (172). Nous avons là un des fondements de l'anthropologie politique voltairienne.

3. § 9-13 (172-173) : pour appuyer ce modèle politique, le narrateur énonce un principe ontologique : « Tout homme naît avec un penchant assez violent pour la domination, la richesse et les plaisirs, et avec beaucoup de goût pour la paresse » (172). Ce principe est ensuite appliqué pour prouver que l'égalité est certes une condition naturelle, mais hautement chimérique dans l'état de société, comme le prouve « sans difficulté » l'exemple du cuisinier qui voudrait être cardinal (172-173).

Je détaille cette argumentation un peu elliptique : il y a plusieurs coutures à reprendre dans ce texte.

1. De la servitude involontaire

Dans les cinq premiers paragraphes (170-171), la question de l'inégalité est donc évacuée au profit de la thématique de la servitude.

L'article commence de façon déroutante et surtout provocante par nier la notion d'égalité en mettant sur le même plan l'inégalité des hommes en société (ce que Rousseau appelle l'inégalité morale ou politique) et l'égalité naturelle des animaux entre eux : « Que doit un chien à un chien, et un cheval à un cheval ? rien, aucun animal ne dépend de son semblable; mais l'homme ayant reçu le rayon de la Divinité qu'on appelle raison, quel en est le fruit ? C'est d'être esclave dans presque toute la terre. » (170). Cette comparaison anthropomorphique sera amplifiée dans l'article *Égalité* des *Questions sur l'Encyclopédie*. Voltaire y brode une fable brillante sur le gouvernement des chevaux (réminiscence des *Voyages de Gulliver* ?) :

Tous les animaux de chaque espèce sont égaux entre eux :

Un cheval ne dit point au cheval son confrère :

Qu'on peigne mes beaux crins, qu'on m'étrille et me ferre.

Toi, cours, et va porter mes ordres souverains

Aux mulets de ces bords, aux ânes mes voisins;

Toi, prépare les grains dont je fais des largesses

A mes fiers favoris, à mes douces maîtresses ;

Qu'on châtre les chevaux désignés pour servir

Les coquettes juments dont seul je dois jouir ;

Que tout soit dans la crainte et dans la dépendance :

Et si quelqu'un de vous hennit en ma présence,

Pour punir cet impie et ce séditieux,

Qui foule aux pieds les lois des chevaux et des dieux ;

Pour venger dignement le Ciel et la patrie,

Qu'il soit pendu sur l'heure auprès de l'écurie.

Qu'est-ce qui se cache derrière cette comparaison comique entre l'homme et l'animal ?

Un présupposé philosophique tout d'abord : dans le *DP*, l'homme est défini comme un animal doué de raison, c'est ce qui fait sa supériorité. C'est là un critère très ancien, repris par Buffon en 1749 dans son *Histoire naturelle*, mais contesté par Rousseau qui voit dans le développement de la raison la manifestation d'un processus complexe et tardifⁱⁱ. Or ce critère de la raison aboutit à un résultat paradoxal : l'homme doté de raison est plus « esclave » que l'animal le plus stupide.

C'est qu'à ce présupposé philosophique s'ajoute un présupposé politique que l'on peut déduire de l'article Lois I du *DP*. Pour évaluer les systèmes politiques, l'auteur (Voltaire, admettons) s'amuse là aussi à comparer les régimes politiques et les sociétés d'animaux :

Un poulailler est visiblement l'État monarchique le plus parfait. Il n'y a point de roi comparable à un coq. S'il marche fièrement au milieu de son peuple, ce n'est point par vanité [...]. Il a toutes les vertus. (*DP*, Lois I, 268)

Ces exemples sont révélateurs d'un mode de pensée bien précis : pour parler de l'homme en société, l'auteur convoque des exemples d'animaux *domestiques*, c'est-à-dire mis au service de l'homme (chien, cheval, moutons, poules, coqs, abeillesⁱⁱⁱ). L'animal domestiqué, « non domptés » comme il l'écrit très clairement (171), est considéré avant tout comme une force de travail ou comme un apport de nourriture (miel, œufs, poulets).

Une double analogie est ici opérée : entre animaux sauvages et hommes sauvages d'une part (c'est là que règne l'égalité, « dans cet état naturel dont jouissent tous les quadrupèdes non domptés », 171) ; entre animaux domestiques et hommes en société d'autre part. Dès le début de l'article Égalité, l'homme en société est ainsi conçu comme une force de travail *subordonnée* à un autre : la fable démontre comment il devient un *domestique*.

Troisième présupposé, méthodologique : Voltaire, virtuose du mot d'esprit, se plaît à brouiller les pistes en usant d'amalgames. Ici l'effet comique des comparaisons anthropomorphiques permet un premier glissement argumentatif : au lieu de traiter de l'égalité qui devrait être le sujet principal de l'article, on nous parle de la servitude de l'homme, « presque » toujours « esclave » en société (170). Ce déplacement de l'argumentation répond à une conviction : pour Voltaire, l'inégalité (sociale) est un fait et non un problème, surtout pas un problème philosophique et encore moins métaphysique. La question qu'il entend traiter à sa manière est celle de la dépendance d'un homme à son semblable :

Ce n'est pas l'inégalité [sous-entendu : l'inégalité de condition] qui est un malheur *réel*, c'est la dépendance. Il importe fort peu que tel homme s'appelle Sa Hautesse, tel autre Sa Sainteté ; mais il est dur de servir l'un ou l'autre. (171, je souligne)

Cette expérience de la servitude dont il plaisante si facilement, Voltaire ne l'a jamais subie, à la différence de Rousseau qui lui a connu tous les états de la société. Le malheur réel (la servitude) est ici opposé au malheur *imaginaire* qui consisterait par exemple, pour le cuisinier de Monseigneur (je prends l'exemple de la fin de l'article, 172-173) à se rêver l'égal de son maître. Or un cuisinier ne sera jamais l'égal d'un évêque dans la société d'Ancien Régime, fût-il un Vatel.

Quatrième et dernier présupposé : mythologique. La démonstration de la nécessité de la servitude s'appuie sur un mythe des temps originels, inspiré de l'Age d'Or ovidien ou de l'Éden biblique (pour Voltaire il s'agit du même mythe), époque heureuse d'abondance où coulent le lait et le miel (Ovide). Le narrateur de l'article en déduit le raisonnement suivant : si l'homme vivait heureux dans une nature clémente qui pourvoirait à tous ses besoins (comme les animaux sauvages), l'égalité (naturelle) serait totale et « la domination serait alors une chimère » (171). A *contrario*, puisque comme nous ne vivons pas dans cet état d'abondance et que nous sommes loin de l'Age d'Or, l'égalité est une idée chimérique, seule règne la domination dont il reste à démontrer qu'elle est nécessaire. Cette idée de domination est elle-même renforcée par le lexique du despotisme (la mention à contre-emploi des conquérants Gengis Khan et Tamerlan, l'expression « quelque

individu à tête tyrannique »), préparant déjà la déclaration centrale sur les appétits de domination et de richesses qui gisent, paraît-il, au cœur de tout homme (172).

Résumons ces différents déplacements sous forme de tableau :

	Égalité	Domination
Âge d'Or (abondance naturelle)	Totale	Chimérique
État de société	Chimérique	Nécessaire

L'antonyme d'égalité n'est donc pas l'inégalité, comme on pourrait le penser, mais la domination et sa conséquence, la servitude. C'est ce qu'illustre la fable des origines.

2- La (pseudo) fable des origines de la servitude

Second temps de l'article Égalité (§ 6 à 8, 171-172) : l'existence nécessaire de deux classes, « les riches qui commandent et les pauvres qui servent » (171) est prouvée par une fable miniature sur les origines supposées de la servitude.

Une famille nombreuse a cultivé un bon terroir; deux petites familles voisines ont des champs ingrats et rebelles : il faut que les deux pauvres familles servent la famille opulente, ou qu'elles l'égorgent, cela va sans difficulté. Une des deux familles indigentes va offrir ses bras à la riche pour avoir du pain; l'autre va l'attaquer et est battue. La famille servante est l'origine des domestiques et des manœuvres ; la famille battue est l'origine des esclaves. (171)

Cet apologue a l'apparence d'une improvisation sur des thèmes obsédants de l'imaginaire voltairien (ainsi la triade égorger / avoir du pain / asservir, qui se retrouve dans Genèse, 215). Il offre également un exemple typique de ce que j'appellerais les compressions idéologiques de Voltaire.

À quelle époque de l'humanité se trouve-t-on ? Même si la fable est par définition atemporelle, la situation « originelle » décrite renvoie au mode de vie probable des premières sociétés humaines. De toute évidence, nous ne sommes plus dans l'état de nature, ni même à l'époque des sociétés familles (ou second état de nature), si on adopte la terminologie du *Discours sur l'origine de l'inégalité* qui présente le schéma anthropologique le plus abouti de l'époque *iv*. La société décrite est déjà formée de cultivateurs dont la subsistance dépend intégralement du travail de la terre (bon terroir, champs ingrats, pain). Mais il y a plus grave : la division du travail, consécutive au développement de l'agriculture, a cantonné chacun dans son lopin de terre. Sinon, pourquoi les deux petites familles resteraient-elles sur des terres improductives ? Si elles y restent, c'est qu'elles n'ont pas le choix, c'est qu'elles n'ont

plus le choix : les bonnes terres sont déjà accaparées par les familles « plus nombreuses », ancêtres des gros propriétaires terriens.

En clair, si les deux petites familles restent sur leurs terres ingrates et qu'elles deviennent indigentes, c'est parce qu'elles y sont *contraintes*. L'énorme non-dit de cette fable détestable est que toutes les conditions de la domination économique *préexistent* à la situation initiale : la famille la plus nombreuse, la plus puissante, la mieux nourrie, possède la terre la plus riche ; les familles plus petites n'ont que des terres improductives, ils sont donc plus pauvres, moins bien nourris, plus faibles donc plus vulnérables. Dans ces conditions inégalitaires, comment s'étonner après cela que les riches deviennent les maîtres et les pauvres les serviteurs et les esclaves ? « Cela va sans difficulté ». La fable ne prouve qu'une tautologie : l'inégalité de richesses et l'inégalité de production alimentaire entraîne l'inégalité sociale. Bravo M. Voltaire pour cette subtile leçon d'économie et de philosophie politique qui n'a pas dû demander un quart d'heure de peine !

Restons sérieux et examinons de plus près l'arrière-plan idéologique de cette fable. On aura reconnu l'archétype historique de cette situation supposée « originelle » de dépendance économique et d'inégalité sociale : c'est le servage, mot qui vient de serf, *servus*, esclave – l'homme n'est-il pas « esclave dans presque toute la terre » (170) ? Le raisonnement est admirable : Voltaire, grand contempteur de la féodalité (parce qu'elle divise le pouvoir en une myriade de maîtres et qu'à tout prendre, il vaut mieux en servir un seul, voyez l'article Tyrannie) projette dans cette micro-fable des origines les conditions d'une économie de type féodal, pour démontrer l'origine de la domesticité, du servage et de l'esclavage.

Où se situe le tour de passe-passe qui rend cette fable plausible à première lecture ? Dans l'amalgame opéré dès les premiers § entre besoins et servitude. La fable peut se résumer à une équation qui est un véritable truisme :

Dépendance économique + domination des riches = servitude

Cette équation permet de réinterpréter des formules comme : « Pourquoi chercher des serviteurs quand vous n'avez besoin d'aucun service ? » (171) ou « Tous les hommes seraient donc nécessairement égaux, s'ils étaient sans besoins. » (171).

La fable nous éclaire à présent sur le sens politique précis des termes *besoins* et *services*. Ils désignent le moyen de faire travailler les autres pour soi, le moyen de *domestiquer* ses semblables : il faut et il suffit de les affamer au préalable.

L'imposture consiste donc à traduire la domination économique en termes de « besoins » et de « services », et à démontrer l'inégalité à partir d'un contexte inégalitaire et même tyrannique, comme le prouve le registre lexical de la force et de la servitude (esclave, tyrannie).

L'application politique de cette théorie se lit dans l'article Joseph (on sait que l'imaginaire politique voltairien est massivement d'inspiration biblique v). On y trouve une interprétation identique de l'esclavage du peuple juif en Égypte : « toute la nation se fit esclave pour avoir du blé : c'est là apparemment l'origine du pouvoir despotique » (Joseph, 252). C'est exactement la même situation qui fonde la domination de la famille riche sur la famille indigente qui « va offrir ses bras à la riche pour avoir du pain » (171). Toute autre forme de relations est ainsi exclue, il n'y a pas d'autres alternatives que la soumission à l'ordre inégalitaire qui favorise les plus riches, ou la révolte vaine :

Une des deux familles indigentes va offrir ses bras à la riche pour avoir du pain; l'autre va l'attaquer et est [évidemment] battue [car moins nombreuse, moins bien nourrie et plus faible que la famille opulente].

Tel est le triomphe de ce que Voltaire appelle les « besoins mutuels » (dans ses notes sur le *Discours sur l'origine*) ou encore « l'intérêt public » (dans ses *Entretiens d'un sauvage et d'un bachelier*, 1761), je vais y revenir.

Cette anthropologie politique inégalitaire dans son principe sert de grille de lecture pour décrire le mode de fonctionnement des sociétés modernes. Grille de lecture imposée par le narrateur ; au « cela va sans difficulté » répond le « il est impossible » tout aussi catégorique vi :

Il est impossible, dans notre malheureux globe [écho de « la misère attachée à notre espèce », § 5], que les hommes vivant en société ne soient pas divisés en deux classes, l'une de riches qui commandent, l'autre de pauvres qui servent [la variante de 1764 est plus explicite encore : « deux classes, l'une d'opresseurs, l'autre d'opprimés », 580]; et ces deux se subdivisent en mille, et ces mille ont encore des nuances différentes. (171)

À terme, tous les états de la société jouent la pantomime des gueux, pour parler comme l'ami Rameau. Il est étrange de voir cet ennemi des théologiens se mettre à parler comme un prédicateur, à user de périodes dignes d'un Bossuet : mais la mécanique de l'ironie voltairienne n'explique pas tout. Ses puissantes antithèses oratoires font écho à d'autres déclarations de même farine : « Il faut du pain blanc pour les maîtres, et du pain bis pour les domestiques », dit le fakir de l'article Fraude (203). Ou encore dans la *Défense du Mondain* de 1737 :

Le riche est né pour beaucoup dépenser ;

Le pauvre est fait pour beaucoup amasser.

Je ne suis pas certain que l'on amassât beaucoup d'argent en gagnant moins d'une livre par jour, salaire moyen d'un ouvrier au dix-huitième siècle. Voltaire touchait lui au moins quatre cent fois le salaire d'un ouvrier vii : cela conditionne une certaine vision des états de la société, répartis « sans difficulté » entre oppresseurs et opprimés.

Ce prédicateur de l'inégalité sociale prêche, comme de juste, la résignation aux pauvres, en leur concédant qu'il est dur de servir. Mais travailler pour un autre n'est pas un malheur *réel*, puisque le peuple, né dans la servitude, ne sent pas (enfin pas trop) sa condition. Et il vaut mieux pour lui car s'il a le mauvais goût de sentir son malheur et de se révolter, il se fait massacrer :

Tous les pauvres ne sont pas absolument malheureux. La plupart sont nés dans cet état, et le travail continuel les empêche de trop sentir leur situation ; mais quand ils la sentent, alors on voit des guerres, comme celle du parti populaire contre le parti du sénat à Rome, celles des paysans en Allemagne, en Angleterre, en France. Toutes ces guerres finissent tôt ou tard par l'asservissement du peuple, parce que les puissants ont l'argent, et que l'argent est maître de tout dans un État : je dis dans un État, car il n'en est pas de même de nation à nation. La nation qui se servira le mieux du fer subjuguera toujours celle qui aura plus d'or et moins de courage. (171-172)

Il y a des lignes qui démangent et qui font parfois désespérer de Voltaire. Bon, l'indignation est une réaction saine, mais il faut la dépasser. Comment ? En essayant de cerner le lieu idéologique du texte : d'où parle ce narrateur qui fait de l'esprit sur l'asservissement des pauvres ?

Il faut à cet endroit répondre à une question lancinante qui se pose à tout lecteur depuis le début de l'article : jusqu'à quel point le narrateur adhère-t-il au discours qu'il tient ? Toute l'ambiguïté du texte tient à la présence constante des marqueurs d'ironie qui constituent on le sait une véritable signature stylistique de Voltaire : mot d'esprit viii (« la *misère* attachée à notre espèce »ix), hyperboles (« ou qu'elles *l'égorgent* »), modalisateurs adverbiaux (« Tous les pauvres ne sont pas *absolument* malheureux »), plaisanterie sur les prédicateurs (9ème §), etc. L'identification de la cible de cette ironie est toutefois moins aisée que ses repérages stylistiques. Dans le cas des articles portant sur le judéo-christianisme, la cible idéologique est aussi évidente que son remède : d'un côté les figures tutélaires de la Bible, le collège des prêtres, l'inquisition, la superstition, les papes et consorts, la théocratie en bref x ; en face, la philosophie militante des Lumières, la raison, la

tolérance et le panthéon voltairien des grands esprits (Locke, Newton, Julien, Marc Aurèle). Mais dans l'article *Égalité*, qui est visé exactement par l'ironie, à part les professeurs de théologie ? l'auteur de la pseudo-fable des origines ? le narrateur qui se démarquerait par là des hypothèses qu'il avance ? La démarche n'est guère naturelle. Et si cette « invention » de la servitude est fautive, alors où se situe la vérité ? Peut-être du côté du grand absent de cet article et du *DP* en général : cet intouchable parmi les Philosophes que l'on appelle par dérision Jean-Jacques... Mais c'est là une vérité *insoutenable*, dans tous les sens du terme.

Ces ambiguïtés de l'ironie voltairienne ne doivent pas nous empêcher d'évaluer précisément le lieu idéologique de l'article *Égalité*, par comparaison avec d'autres pages du *DP*. La résignation que le narrateur prêche au peuple s'apparente à une soumission *enseignée* depuis l'origine des sociétés inégalitaires, et transmise de générations en générations. C'est un même procédé de conditionnement psychologique qui est dénoncé par l'ironie dans la fable indienne de l'article *Maître* (279) ^{xi}. L'analogie entre les deux articles *Maître* et *Égalité* ^{xii}, tous deux basés sur une fable des origines de l'asservissement, met en évidence un même discours dominant, et même un discours de dominant : un discours de maître, un discours d'opresseur, un discours de possédant.

C'est donc le riche qui parle. Il est le mieux placé pour énoncer le principal facteur de corruption des sociétés : « l'argent est maître de tout dans un État » (172). Si l'argent est le maître absolu, alors il est plus puissant que les lois : ces lois dont les théoriciens du pouvoir politique comme Rousseau et Montesquieu ont fait le principe fondateur des sociétés. Voltaire nous parle d'un monde où la puissance des lois a été engloutie *dès l'origine* par celle de la richesse, à moins qu'il n'y ait jamais eu de règne *réel* de la loi : c'est une hypothèse à envisager.

D'où vient cette toute-puissance quasi-magique de l'argent ? d'un amour immodéré de tout homme pour les richesses, si on en croit le narrateur – ce porte-parole des riches.

3- La résistible ascension du capitalisme (§ 9-13, 172-173)

La dernière partie de l'article s'ouvre sur une sorte de caractère intemporel :

Tout homme naît avec un penchant assez violent pour la domination, la richesse et les plaisirs, et avec beaucoup de goût pour la paresse ; par conséquent tout homme voudrait avoir l'argent et les femmes ou les filles des autres, être leur maître, les assujettir à tous ses caprices, et ne rien faire, ou du moins ne faire que des choses très agréables ^{xiii}. Vous voyez bien qu'avec ces belles dispositions il est aussi impossible que les hommes soient égaux qu'il est impossible que deux prédicateurs ou deux professeurs de théologie ne soient pas jaloux l'un de l'autre. (172)

La plaisanterie finale qui vise les cibles habituelles de Voltaire brouille une fois de plus les catégories anthropologiques que d'autres philosophes avaient soigneusement démêlées. Il faut bien sûr lire ce portrait moral de l'homme par rapport à la logique économique, de l'article Égalité, et par rapport aux figures de l'imaginaire voltairien.

On reconnaît dans ce comportement de jouisseur immodéré le géant de la fable indienne de l'article Maître (cet ancêtre malchanceux des monarques absolu), ou mieux encore le Mondain du poème de 1736, déjà cité. Ce type de caractère n'est pas totalement abstrait ni fictif : il renvoie très certainement aux appétits du fils cadet d'un homme d'affaires parisien, à qui on a inculqué très tôt le goût de la domination par l'argent et par l'esprit, deux moyens de compenser le défaut de naissance.

Si on poursuit la logique économique de l'article Égalité, l'homme que nous décrit ici le narrateur, c'est le rentier, le propriétaire terrien ou le spéculateur (John Maynard Keynes proposait en son temps, c'était en 1929, d'éradiquer cette espèce parasite : que n'a-t-on suivi son conseil !). Ce genre d'individu, ce capitaliste (au sens classique de détenteur de capitaux qu'il fait fructifier), n'a nul besoin de travailler puisque d'autres le font pour lui. Ce n'est guère équitable, mais c'est le modèle économique que nous impose le narrateur.

Car pour que le capitaliste prospère et puisse se livrer à son penchant « inné » pour la domination, le plaisir et l'enrichissement, il faut que la majorité de l'humanité y renonce. Nous arrivons au passage le plus significatif de la construction idéologique de l'article Égalité qui porte décidément bien mal son titre :

Le genre humain, tel qu'il est, ne peut subsister, à moins qu'il n'y ait une infinité d'hommes *utiles* qui ne possèdent rien du tout : car, certainement, un homme à son aise ne quittera pas sa terre pour venir labourer la vôtre; et si vous avez besoin d'une paire de souliers, ce ne sera pas un maître des requêtes qui vous la fera. L'égalité est donc à la fois la chose la plus naturelle, et en même temps la plus chimérique. (172, je souligne)

Si la dernière phrase reprend l'opinion de l'article Égalité naturelle de l'*Encyclopédie* [xiv](#), le point de vue est très différent de celui de Jaucourt, puisqu'il suppose à la base la nécessité d'un « prolétariat » (le terme apparaît à la fin du siècle) : une classe sociale constituée d'une « infinité d'hommes utiles » qui ne possède rien d'autre que sa force de travail pour la mettre au service des possédants.

En cela, l'exemple cocasse du maître de requête qui est incapable de fabriquer une paire de soulier est inadapté (le magistrat au service du roi possède une charge confortable, qu'il a du reste payée fort cher) mais tout à fait révélateur du *lectorat* du *DP*. Le *vous* auquel s'adresse le narrateur désigne un état qui n'est certainement pas celui de l'artisan et encore moins du prolétaire : le narrateur partisan des riches s'adresse au lecteur qui est, comme lui, « à son aise ». Le critère retenu est donc avant tout celui de la puissance économique, voire de son monopole, et des rapports de dépendance qu'elle engendre.

L'article se termine sur une note comique bienvenue, qui témoigne s'il était besoin de la virtuosité de Voltaire dans ses improvisations^{xv}. Cette mini-scène théâtrale pourrait s'intituler « le monologue du cuisinier ». La scène se passe dans les cuisines de la maison du cardinal :

LE CUISINIER, *seul* : Je suis homme comme mon maître; je suis né comme lui en pleurant; il mourra comme moi dans les mêmes angoisses et les mêmes cérémonies. Nous faisons tous deux les mêmes fonctions animales. Si les Turcs s'emparent de Rome, et si alors je suis cardinal et mon maître cuisinier, je le prendrai à mon service. (172-173)

On reconnaît le comique d'absurde voltairien à triple détente :

Première salve, le défaut de raisonnement : si les Turcs s'emparent de Rome (événement improbable), il n'y aura plus de cardinaux, donc il y a peu de chance que le cuisinier prenne la place de son maître, mais en revanche on aura toujours besoin de cuisiniers.

Deuxième salve, le raccourci comique entre effet et cause : si le cuisinier ne reste pas devant ses fourneaux, la société est perdue ! (« le cuisinier doit faire son devoir, ou toute société humaine est pervertie. », 173). Je verrais volontiers dans cette dernière formule une parodie du ton dramatique du *Discours sur l'origine* : on sait que Rousseau interprète en termes moraux les progrès de l'inégalité civile (« dégénérescence de l'espèce », « décrépitude », « dépravation »).

Troisième salve : le nivellement des catégories (physiques et métaphysiques) par lesquelles Voltaire définit l'homme. Sont placées sur le même plan (et c'est un des ressorts comiques de ce monologue) les « fonctions animales » censées symboliser l'égalité naturelle la plus élémentaire et la différence de statut social entre le cuisinier et son maître. Le même procédé est réutilisé au début de l'article *Égalité* des *Questions sur l'Encyclopédie*, qui démarque l'ensemble de l'article du *DP* en le

faisant précéder d'une définition toute personnelle de l'homme : c'est un animal qui digère, qui défèque et qui pense quelquefois xvi.

Cette dimension théâtrale du monologue du cuisinier se prolonge dans le dernier paragraphe où je verrais un écho de Molière :

À l'égard d'un homme qui n'est ni cuisinier d'un cardinal, ni revêtu d'aucune autre charge dans l'État ; à l'égard d'un particulier qui ne tient à rien, mais qui est fâché d'être reçu partout avec l'air de la protection ou du mépris, qui voit évidemment que plusieurs messeigneurs n'ont ni plus de science, ni plus d'esprit, ni plus de vertu que lui, et qui s'ennuie d'être quelquefois dans leur antichambre, quel parti doit-il prendre ? Celui de s'en aller. (173)

L'homme sage et libre, qui ne veut ni servir, ni ramper, qui finit par quitter la scène et le monde, pour « chercher sur la terre un endroit écarté / Où d'être homme d'honneur on ait la liberté », c'est le Misanthrope. Cette reprise de la querelle entre Philinthe et Alceste, entre deux conceptions opposées de la vie en société, illustre une dernière fois le vrai sujet de l'article : à l'opposition égalité / inégalité, Voltaire a substitué l'antithèse dépendance / indépendance en l'inscrivant dans une double perspective, économique et politique. Mais qu'on ne s'y trompe pas : c'est un dilemme de caste qui ne se pose qu'au sein de l'aristocratie, l'immense majorité de la population n'a pas le choix ni la possibilité d'échapper à la dépendance. On retrouve ce dilemme du sage philosophe (déjà présent dans *Zadig*) à la fin de l'article États : « quelle patrie choisirait un homme sage, libre, un homme d'une fortune médiocre, et sans préjugés ? » – « Celui où l'on n'obéit qu'aux lois », répond le brome (*DP*, États, 181-183). Les lois : un autre grand absent de l'article Égalité.

4- Questions sur l'anthropologie voltairienne

Résumons le modèle anthropologique qui se déduit de cette lecture de l'article : l'homme est naturellement jouisseur, dominateur et amoureux des plaisirs. Ce Mondain en puissance renvoie à un modèle idéologique de caste et à un mode de vie aristocratique, sur lequel se conforment les groupes aisés de la capitale.

Nous venons de voir que les présupposés anthropologiques de ce modèle de caste sont la puissance et la dépendance économiques. Mais on en reste toujours au niveau des effets et non des causes : quelle est l'origine de cette dépendance, quel est son rapport à la loi, où se trouve la légitimité de cette domination des riches ?

La seule fois où le narrateur mentionne le rôle des lois dans l'article, c'est pour se plaindre de celles qui limitent la libre circulation des personnes et des marchandises :

Comme les hommes sont excessifs en tout quand ils le peuvent, on a outré cette inégalité; on a prétendu dans plusieurs pays qu'il n'était pas permis à un citoyen de sortir de la contrée où le hasard l'a fait naître; le sens de cette loi est visiblement: Ce pays est si mauvais et si mal gouverné que nous défendons à chaque individu d'en sortir, de peur que tout le monde n'en sorte. Faites mieux: donnez à tous vos sujets envie de demeurer chez vous, et aux étrangers d'y venir. (172).

L'anthropologie voltairienne peut donc être interrogée sur trois points :

1- tout d'abord la question primordiale du droit à la propriété de la terre : cette question n'est jamais posée dans l'article Égalité, et c'est à cet endroit que je lirais une réécriture polémique du second *Discours* de Rousseau.

2- le principe même de la formation des sociétés, en particulier l'usage politique qui est fait de la sociabilité, autre présupposé de l'article. Le narrateur fait dériver la servitude d'une sociabilité primitive qu'il décline en termes de « besoins » et de « services » inégalitaires.

3- l'erreur méthodologique qui tient à une conception synchronique du modèle anthropologique.

Je passe en revue ces trois points, en m'appuyant sur le *Discours sur l'origine de l'inégalité* de Rousseau, texte que Voltaire connaît à la fois fort bien et fort mal.

Premier point : les lois et la propriété.

Pour Rousseau et Montesquieu, le citoyen, le sujet d'un état se définit dans son rapport aux institutions politiques. Le principe universel de la loi fonde la souveraineté, *i.e.* le pouvoir de l'État (incarné par les magistrats). Rien de tel dans l'article Égalité: aucun principe de souveraineté ne préexiste à l'ordre sociopolitique basé sur la domination des riches. Dans la micro-fable des origines, les relations humaines sont exclusivement fondées sur la servitude et sur des relations privées (les « services ») qui tiennent lieu de lois. Dans l'article Homme des *Questions sur l'Encyclopédie*, les premières lois sont celles qui définissent la propriété, les règles « du tien et du mien » xvii.

Dans la fable de l'article Égalité, on peut légitimement se demander sur quoi se fonde la propriété des meilleures terres par la famille la plus nombreuse, qui devient de fait la plus opulente et la plus puissante. Sur le seul usage de la force ? « la chose serait impossible » dans le pur état de nature : « l'opprimé serait à cent lieues avant que l'opresseur eût pris ses mesures. » (171) Voltaire rejoint ici, sans peut-être en avoir conscience, la position de Rousseau sur l'absence de dépendance et d'inégalité dans le premier état de nature xviii. À moins que cette phrase ne serve de marqueur de l'intertexte rousseauiste de l'article.

À l'époque où il écrit le *DP*, Voltaire lance sa campagne la plus violente et la plus infâmante contre JJ (en 1764 il s'abaisse dans *Le Sentiment des citoyens* au niveau des plus vils folliculaires). Il ne cessera tout au long des années 1760 de dénaturer les thèses de *l'Émile* et du *Contrat social*, et d'en donner une version caricaturale. J'en donne quelques exemples.

Pour Rousseau, l'inégalité civile résulte de la division du travail, conséquence de la sédentarisation. Cette véritable révolution dans le mode de vie des premiers hommes a créé les conditions de la dépendance mutuelle, puis de la servitude^{XIX}. Mais c'est seulement une fois que l'idée, voire l'habitude, de faire dépendre un homme d'un autre, sera bien ancrée, que l'appropriation de la terre pourra germer dans la tête d'un « imposteur » :

Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables : Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne (*Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 94)

Depuis 1755, Voltaire multiplie les contresens de lecture sur cette grande scène dramatique, avec une mauvaise foi croissante. Il refuse de la lire telle que Rousseau l'a conçue : comme une scène mythique, une « conjecture » (préface, p.53), une hypothèse de travail. La micro-fable de l'article Égalité peut se lire comme une parodie ou une réécriture polémique de cette scène fondatrice de l'invention de la propriété, inspirée de sa réaction à chaud, en 1755, notée sur son exemplaire du second *Discours* :

Quoi ! celui qui a planté, semé et enclos, n'a pas droit aux fruits de ses peines... Quoi ! un homme injuste et voleur aurait été le bienfaiteur du genre humain ! Voilà la philosophie d'un gueux !

Ces phrases en disent long sur le dialogue de sourds entretenu volontairement par Voltaire, car Rousseau, le gueux en question, a essayé de renouer le dialogue en août 1756 au sujet du Poème sur la providence^{XX}. Ce que Voltaire refuse de lire, c'est que Rousseau pose la question du *droit* à la propriété : celle-ci doit *au préalable* faire l'objet d'un *accord* du groupe, selon des règles fixées par la collectivité toute entière (par exemple un droit fondé sur le travail de la terre, comme chez Locke). Pour Rousseau, le droit préexiste à la propriété : comme l'eau et l'air, la terre est avant tout un bien universel. Il ne nie pas la propriété ni le droit à posséder un

terrain (voir l'épisode du jardinier Robert au livre II de *l'Émile* ^{xxi}) mais il tient à fixer clairement la légitimité de sa possession. Voltaire réagit déjà en gros propriétaire terrien, en koulak (même s'il n'acquiert le domaine de Ferney qu'en 1759) méprisant cet homme qui ne possède rien et qui ne gagne que mille livres par an.

Dès lors, Voltaire se forge une image fantasmatique de Jean-Jacques et voit dans ce « gueux » un envahisseur barbare qui vient saccager ses propriétés. Quinze ans plus tard, lorsqu'il rédige les articles Homme et Loi naturelle des *Questions sur l'Encyclopédie*, Voltaire travestit ce même passage du *Discours sur l'origine*. Il en falsifie l'esprit et la lettre pour imposer l'image d'un Jean-Jacques fou, misanthrope et ennemi juré de la propriété :

B. — Avez-vous oublié que Jean-Jacques, un des pères de l'Église moderne, a dit: « Le premier qui osa clore et cultiver un terrain fut l'ennemi du genre humain; » [Voltaire omet l'essentiel : il « s'avisait de dire : Ceci est à moi »] qu'il fallait l'exterminer, et que « les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne ? » N'avons-nous pas déjà examiné ensemble cette belle proposition si utile à la société ?

A. — Quel est ce Jean-Jacques? ce n'est assurément ni Jean-Baptiste, ni Jean l'évangéliste, ni Jacques le Majeur, ni Jacques le Mineur: il faut que ce soit quelque Hun bel esprit qui ait écrit cette impertinence abominable, ou quelque mauvais plaisant bufo magro qui ait voulu rire de ce que le monde entier a de plus sérieux. Car, au lieu d'aller gêner le terrain d'un voisin sage et industrieux, il n'avait qu'à l'imiter; et chaque père de famille ayant suivi cet exemple, voilà bientôt un très joli village tout formé. L'auteur de ce passage me paraît un animal bien insociable.

B. — Vous croyez donc qu'en outrageant et en volant le bonhomme qui a entouré d'une haie vive son jardin et son poulailler, il a manqué aux devoirs de la loi naturelle ?

A. — Oui, oui, encore une fois; il y a une loi naturelle, et elle ne consiste ni à faire le mal d'autrui, ni à s'en réjouir. (*Questions sur l'Encyclopédie*, Loi Naturelle)

Même travestissement du texte original de Rousseau dans l'article Homme :

Ainsi, selon ce beau philosophe [JJ], un voleur, un destructeur aurait été le bienfaiteur du genre humain; et il aurait fallu punir un honnête homme qui aurait dit à ses enfants: « Imitons notre voisin; il a enclos son champ, les bêtes ne viendront plus le ravager, son terrain deviendra plus fertile; travaillons le nôtre comme il a travaillé le sien, il nous aidera et nous l'aiderons chaque famille cultivant son enclos, nous serons mieux nourris, plus sains, plus paisibles, moins malheureux. Nous tâcherons d'établir une justice

distributive qui consolera notre pauvre espèce, et nous vaudrons mieux que les renards et les fouines, à qui cet extravagant veut nous faire ressembler.

Ce discours ne serait-il pas plus sensé et plus honnête que celui du fou sauvage qui voulait détruire le verger du bonhomme ?

Quelle est donc l'espèce de philosophie qui fait dire des choses que le sens commun réprouve du fond de la Chine jusqu'au Canada ? N'est-ce pas celle d'un gueux qui voudrait que tous les riches fussent volés par les pauvres, afin de mieux établir l'union fraternelle entre les hommes ? » (*Questions sur l'Encyclopédie*, Homme)

Cette dénaturation de la pensée de Rousseau ne vient pas seulement du mépris du grand seigneur des Lettres envers cet homme de rien qui ose philosopher sous son règne, et même le traiter d'égal à égal. L'opposition est plus profondément idéologique comme le révèle leur conception opposée de la sociabilité.

Lire la [suite](#)

PLAN

AUTEUR

Érik Leborgne (Paris III)

[Voir ses autres contributions](#)