

Spring 2010

Voltaire et le sauvage civilisé

Christopher J. Barros
San Jose State University

Follow this and additional works at: http://scholarworks.sjsu.edu/etd_theses

Recommended Citation

Barros, Christopher J., "Voltaire et le sauvage civilisé" (2010). *Master's Theses*. 3747.
http://scholarworks.sjsu.edu/etd_theses/3747

This Thesis is brought to you for free and open access by the Master's Theses and Graduate Research at SJSU ScholarWorks. It has been accepted for inclusion in Master's Theses by an authorized administrator of SJSU ScholarWorks. For more information, please contact scholarworks@sjsu.edu.

VOLTAIRE ET LE « SAUVAGE CIVILISÉ »

A Thesis

Presented to

The Faculty of the Department of World Languages and Literatures

San José State University

In Partial Fulfillment

of the Requirements of the Degree

Master of Arts

by

Christopher J. Barros

May 2010

© 2010

Christopher J. Barros

ALL RIGHTS RESERVED

The Designated Thesis Committee Approves the Thesis Titled

VOLTAIRE ET LE « SAUVAGE CIVILISÉ »

by

Christopher Joseph Barros

APPROVED FOR THE DEPARTMENT OF WORLD LANGUAGES AND
LITERATURES

SAN JOSE STATE UNIVERSITY

May 2010

Danielle Trudeau	Department of World Languages and Literatures
Jean-Luc Desalvo	Department of World Languages and Literatures
Dominique van Hooff	Department of World Languages and Literatures

ABSTRACT

VOLTAIRE ET LE « SAUVAGE CIVILISÉ »

by Christopher J. Barros

This thesis explores Voltaire's interpretation of human nature, society, and progress vis-à-vis the myth of the "noble savage," an image that was widespread in the literature, imagination, and theater of the 17th and 18th centuries. For many people at that time, the "bon sauvage" embodied a certain happiness, simplicity, and equality that were lost when humankind exited its "primitive" state and became "civilized." Rousseau's Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, which was vehemently criticized by Voltaire, greatly popularized the myth of primeval bliss, a myth which is still with us today.

In various works by Voltaire, such as Alzire, ou les américains, L'Ingénu, Candide, and Dialogues, "savages" play important roles. This research demonstrates that, despite his disdain for the theory of humankind's natural goodness in its primitive state, Voltaire himself created his very own "savage." While Rousseau's "noble savage" leads one to condemn civilization as the root of human degeneration while at the same time inspiring a return to primitive nature, Voltaire's "savages" exalt civilization, education, and the scientific ethos of the Enlightenment. They are his advocates, or mouth pieces, for his call to tolerance, justice, scientific enterprise, and a government guided by reason.

TABLE OF CONTENTS

Introduction	1
Chapitre 1 : Les origines et l'essence du mythe du bon sauvage	11
Chapitre 2 : Le « sauvage » des Lumières : Les images du « sauvage » à l'époque de Voltaire	26
Chapitre 3 : Le « sauvage » voltairien et son « jardin »	50
Chapitre 4 : Le jardin religieux et le « sauvage » tolérant	78
Chapitre 5 : Le « sauvage civilisé » et le jardin social et politique	99
Conclusion	121
Bibliographie	125

Introduction

Dans la scène IV de l'acte III d'Arlequin sauvage (1721), comédie de Deslille de la Drevetière, Arlequin ramasse les pièces d'un miroir que Flaminia a laissé tomber. Quand il aperçoit son image dans le miroir il ne se rend pas compte que c'est lui-même et pense qu'il y a quelqu'un d'autre là-dedans. Il est étonné par cette merveille même après que Flaminia lui explique ce qu'il voit :

On nomme cela un miroir. C'est un secret que nous avons pour nous voir ; car ce que tu vois n'est que ton image que cette glace réfléchit, et il en fait de même de toutes les choses qui lui sont présentées.

Arlequin lui répond :

Voilà un bon secret ! Mais dis-moi, puisque vous savez faire de ces miroirs, que n'en faites-vous qui représentent votre âme et ce que vous pensez ? Ceux-là vaudraient bien mieux.¹

En regardant les « sauvages » américains, beaucoup d'Européens ont cru qu'ils y voyaient un miroir d'une partie cachée ou perdue de l'être humain. En fait, ils ont vu non ce qui était là mais ce qu'ils croyaient être la vraie nature humaine ainsi que la réponse aux problèmes sociaux et politiques de leur époque. En apercevant chez les Américains ce qui semblait être un état de paix et de bonheur sans égal en Europe, beaucoup sont arrivés à la conclusion que l'origine du malheur de la civilisation était la sortie de l'homme de son état « sauvage. »

Les autochtones américains et leur monde sont devenus le langage et le matériel visuel à travers lesquels les Européens communiquaient et développaient non seulement leur sentiment d'identité, de progrès social et culturel et de justice, mais aussi la

¹ Deslille de la Drevetière, Arlequin sauvage (Paris : Chez Briasson, 1731).

recherche de la connaissance de ce qu'est la nature humaine. À travers les siècles, cette importante question, si l'homme est bon ou mauvais par la nature, a engendré le mythe du bon sauvage. Ce mythe, rendu plus célèbre encore par le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes de Rousseau, affirmant la bonté naturelle de l'homme, perdure aujourd'hui.

Souvent la question sur la nature humaine a été formulée dans un contexte qui visait une opposition entre la vie sauvage et la vie en société. Dans quel mode d'existence l'homme cultive-t-il le mieux son jardin ? L'humain est-il né bon ou mauvais, dans quel endroit la nature humaine se trouve-t-elle à son meilleur état et, selon la réponse, quel est le meilleur programme pour régler les problèmes sociaux ? Voltaire et Rousseau n'ont pas été les premiers à se pencher sur ce problème. Aristote, au IV^e siècle avant notre ère, avait déclaré que, l'état étant quelque chose qui existe naturellement, l'homme est un animal naturellement politique et social. Ceux qui sont naturellement sans cité sont des êtres dégradés ou au-dessous de l'humanité.²

Quand un des plus grands philosophes des Lumières a abordé ces questions, il a employé les anciennes images de « l'autre » mais a posé la question : comment cultive-t-on son jardin afin de créer le meilleur des mondes ? Voltaire nous a donné sa réponse à cette ancienne question à travers ses personnages « sauvages » dans Alzire, ou les Américains, Candide, ou l'optimisme, L'Ingénu et le personnage nommé simplement « le sauvage » dans son Entretien entre un bachelier et un sauvage. À la surface, les images « sauvages » créées par Voltaire semblent manquer d'unité et de cohésion. Quel a été le

² Aristote, The Politics, ed. Trevor J. Saunders (New York, New York: Penguin Books, 1992) 59.

point de vue de Voltaire par rapport aux autochtones américains? Lesquelles de ces images représentent sa philosophie de l'homme et son projet pour l'amélioration sociale ? Les Incas avancés et sophistiqués de sa pièce Alzire, ou les Américains, les grosses caricatures trouvés dans Candide, ou le sauvage-philosophe dans l'Ingénu? Est-ce que ces images sont contradictoires ou possèdent-elles une cohérence qui transcende les œuvres individuelles pour trouver leur unité dans la philosophie de leur auteur ?

L'unité derrière ces quatre personnages littéraires, qui à la surface semblent avoir plus de différences que de similarités, se trouve dans le rôle qu'ils ont en commun. Chacun est le porte-parole voltairien de ce que leur créateur, François-Marie Arouet dit Voltaire, a proposé dans sa philosophie comme plan pour l'amélioration de sa société et la création d'un monde plus juste, plus tolérant et plus raisonnable. C'est dans le jardin, symbole de la société, que nous trouvons l'unité entre ses images dramatiques et littéraires. Les sauvages voltairiens s'y réunissent parce que, malgré leurs différences, chaque personnage arrive, ou amène le lecteur ou spectateur, à la même conclusion, qu'il faut « cultiver son jardin. »

Ce que Voltaire a voulu dire par « il faut cultiver son jardin » est ce que les personnages cités ci-dessus inspirent au lecteur – penser et cultiver son jardin intellectuel à travers l'éducation, son jardin social avec des lois plus justes et raisonnables, et son jardin religieux à travers un culte rationnel (cultivé par la raison) et sans fanatisme. Ainsi, c'est par l'image du jardin et par ses « sauvages » que Voltaire s'oppose à la théorie de la bonté naturelle de l'origine et de la dégénérescence causée par la civilisation. Selon Voltaire, on améliore la société de la même manière qu'on cultive un

jardin d'herbes. On le fait en arrachant les mauvaises herbes, comme le fanatisme ou les mauvaises institutions, comme la torture, et en « arrosant » ce qu'il y a de bon et d'utile dans la société. C'est ainsi qu'on corrige les problèmes sociaux et que se construit « le meilleur des mondes possibles. » Il faut valoriser et non mépriser le progrès qui a déjà été fait pendant les siècles passés dès le moment où l'homme est sorti de son état primitif de barbarie.

Dans cette thèse, le terme « autochtone » est employé quand cela est possible. Néanmoins, le terme « sauvage » (dérivé du mot latin « selvaticus » qui signifie celui qui appartient à la forêt) sera souvent utilisé sans valeur péjorative, avec la valeur conceptuelle qu'il a au XVIIIe et pour rendre plus clairs les arguments de notre étude, surtout quand il s'agit des références directes aux écrivains et aux penseurs que nous étudions. Par exemple, dans les discours sur les conceptions des philosophes en question il sera obligatoire de dire « le sauvage voltairien » au lieu de dire « l'autochtone appelé sauvage par Voltaire. » Cela nous aide aussi à distinguer le « sauvage voltairien » des autres « sauvages » des philosophes de son époque. La nomenclature, comme nous le voyons ci-dessous, est essentielle à notre thèse.

Ter Ellingson dit que le mythe du bon sauvage a ses origines au XVIIIe siècle dans les œuvres ethnographiques de Lescarbot ainsi que dans les descriptions ethnographiques des voyageurs au nouveau monde.³ Dans son étude du discours du bon sauvage dans la pensée occidentale, Ellingson suggère que le sujet de son livre est plutôt le mythe du mythe du bon sauvage que le mythe du bon sauvage lui-même. Il dit que le terme « Bon

³ Ter Ellingson, The Myth of the Noble Savage (Berkeley: University of California Press, 2001) 13.

Sauvage » a été inventé en 1609 par Marc Lescarbot, avocat et ethnographe français, et que ce terme disparaît pendant plus de deux siècles avant d'être ressuscité en 1859 par John Crawfurd, président de la Société Ethnologique de Londres, qui a incorrectement attribué à Rousseau le rôle de créateur et promoteur d'un mensonge.⁴ Sa thèse est qu'alors que les termes « bon » ou « noble sauvage » n'ont pas été explicitement employés avant la deuxième moitié du dix-neuvième siècle, ce mythe n'a pas vraiment existé mais a été inventé et projeté sur le passé, et sur Rousseau, par de mauvaises lectures et des interprétations erronées des sources historiques. Il explique aussi la différence entre les termes anglais et français pour les autochtones, « noble savage » en anglais et « bon sauvage » en français. Le terme anglais « noble, » explique Ellingson, a été employé pour mettre l'accent sur les qualités que les autochtones américains partageaient avec la noblesse européenne. Les explorateurs européens ont compris la culture des « sauvages » à travers les catégories et définitions européennes. Le fait que les Amérindiens avaient tous le droit de faire la chasse, un privilège de la noblesse et de la royauté en Europe, ainsi que l'importance qu'ils donnaient à la guerre, a été interprétée comme preuve de leur « noblesse.» D'un autre côté, la nomenclature française « bon » suggère d'autres attributs au-delà de la noblesse.

Dans cette thèse, nous démontrons que l'esprit derrière l'image du sauvage, qu'il soit « bon sauvage » ou « noble savage, » est la même chose. Ces images, malgré leurs noms différents, sont profondément enracinées dans la psyché occidentale. Elles représentent une fascination, admiration et crainte que la nature indomptée inspire. Une

⁴ Ellingson 13.

fleur sous un autre nom est la même. Le nom donné aux autochtones dans plusieurs sources du XVIIIe siècle démontre qu'en essence l'idée du bon sauvage existait bien avant 1859. L'Encyclopédie (1751-72) donne la suivante définition des « sauvages » :

tous les indiens qui ne sont point soumis au joug du pays, & qui vivent à-part. [...] La liberté naturelle est le seul objet de la police des sauvages ; avec cette liberté, la nature & le climat dominant presque seuls chez eux. Occupés de la chasse ou de la vie pastorale, ils ne se chargent point de pratiques religieuses & n'adoptent point de religion qui les ordonne.⁵

De plus, Adario, l'Ingénu de Voltaire et d'autres représentent irréfutablement les caractéristiques du « sauvage » mythique.

Sylvain Maréchal, en effet, en 1793 reprend encore l'image du bon sauvage dans Le jugement dernier des rois. Présentée pendant la Révolution française et bien après la mort de Voltaire, cette pièce comporte plusieurs éléments du mythe rousseauiste.

Soutenant l'idée que « La nature a fait l'homme heureux et bon, mais la société le déprave et le rend misérable, »⁶ les autochtones de cette pièce incorporent l'esprit du « bon sauvage » de Rousseau, mais surtout l'idéal révolutionnaire à l'état brut.

L'action a lieu sur une île tropicale, jardin paradisiaque. Ces sauvages nus sont hospitaliers, généreux, paisibles et simples :

Braves Sans-culottes, ces sauvages sont nos aînés en liberté : car ils n'ont jamais eu de rois. Nés libres, ils vivent et meurent comme ils sont nés.⁷

⁵ Denis Diderot, Jean d'Alembert et Pierre Mouchon, Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers Tome XIV (Stuttgart-Bad Cannstatt : Friedrich Frommann Verlag, 1967) 729.

⁶ Jean-Jacques Rousseau, Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau Tome IX (Paris : Hachette, 1883) 287.

⁷ Sylvain Maréchal, Le jugement dernier des rois (Comédie Française, Paris, 1794).

Le vieillard, personnage principal de cette pièce, a été exilé sur l'île par un roi français qui avait enlevé sa fille. Les autochtones qu'il rencontre, en plus de vivre sans rois, sans lois et sans prêtres, n'ont pas de religion organisée. Donc, il est évident que l'image du bon « sauvage » opposée par Voltaire existait bien avant le XIXe siècle.

Afonso Arinos de Melo Franco, compatriote des « sauvages » brésiliens, a écrit un livre dans lequel il examine l'histoire, le développement et le rôle du mythe du bon sauvage et de la théorie de la bonté naturelle en France dès l'âge des découvertes jusqu'à la prise de la Bastille en 1789.⁸ Cet homme politique donne à l'image des autochtones brésiliens un rôle essentiel dans le développement de la philosophie qui a amené les Français à leur révolution. Il suggère que la théorie de la bonté naturelle, un des plus importants articles de l'idéologie révolutionnaire, est directement liée aux « sauvages » imaginaires mentionnés dans la littérature européenne, et que ces « bons sauvages » sont composés d'impressions que les autochtones (spécifiquement brésiliens) ont faites sur les premiers explorateurs aux XVe et XVIe siècles.

Dans les deux derniers siècles, beaucoup a été écrit sur le mythe du bon sauvage dans la pensée européenne mais très peu sur son rôle chez Voltaire. Comme d'autres spécialistes de ce sujet, Franco n'a pas donné aux « sauvages » voltairiens l'attention et la valeur qu'ils méritent. Il a réduit la motivation derrière l'opposition de Voltaire au mythe du bon sauvage à la haine et la jalousie qu'il portait à Rousseau, à qui la théorie de la

8 Afonso Arinos de Melo Franco, O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa : As origens brasileiras da teoria da bondade natural (Rio de Janeiro: Top Books editora e distribuidora de livros, LTDA, 1976).

bonté naturelle est associée.⁹ D'autres auteurs, comme Havens et Ellingson, n'ont étudié que brièvement les « sauvages » voltairiens.¹⁰

Ici nous étudions non seulement l'essence et l'image de ce que nous appelons le « sauvage voltairien » (son « sauvage » civilisé) mais aussi la raison de son opposition à l'idée du « bon sauvage, » surtout à la théorie rousseauiste. Nous ferons référence à plusieurs ouvrages de Voltaire mais nous nous concentrerons surtout sur sa pièce Alzire, ou les Américains, sur ses deux contes philosophiques L'Ingénu et Candide, ou l'optimisme, et sur ses Entretiens. En ce qui concerne la philosophie de la nature humaine et son rapport avec le bien et le mal, nous nous concentrerons sur ce que Voltaire appelait le mal moral (le « jardin » politique, social et religieux, selon nous) et non sur le mal physique. Notre considération de l'image du « bon sauvage » dans le sens général sera limitée à ce qui appartient à la France du siècle de Voltaire.

La métaphore du jardin sera examinée pour démontrer que dans chaque œuvre, les sauvages voltairiens démontrent ce que leur créateur, lui, a voulu dire avec sa phrase « il faut cultiver son jardin. » Les personnages de ces quatre œuvres représentent et démontrent ce que ce philosophe croyait être la réponse et la solution aux problèmes de l'injustice et du fanatisme, les deux sources du mal dans le monde selon lui : pour bien cultiver son jardin il faut apprendre, analyser, critiquer et appliquer ce que l'histoire et l'expérience du monde nous enseignent. Nous démontrons que Voltaire a basé son

⁹ Franco 251.

¹⁰ George R. Havens, « The Nature Doctrine of Voltaire », PMLA Vol. 40, No. 4 (Dec. 1925): 852-62.

« sauvage » sur sa philosophie de l'histoire et du progrès et sur la civilisation et l'esprit de raison des Lumières.

Cette étude apporte non seulement une nouvelle interprétation synoptique du mythe du « sauvage » chez Voltaire mais aussi une étude plus profonde et complète. En plus d'accorder plus d'importance au rôle que les sauvages jouaient dans la pensée du philosophe de Ferney, nous regardons ensemble ses images littéraires et y attachons la métaphore du jardin comme l'opposition voltairienne à la théorie de la perfection originelle dans l'état de nature et de la dégénérescence de l'homme moderne et civilisé. De plus nous relierons explicitement la philosophie de l'histoire chez Voltaire concernant la nature humaine et le progrès à ces images qu'il a créées, et suggérons que l'Angleterre, et une de ses colonies, la Pennsylvanie, représentaient pour lui la capacité humaine de cultiver un monde meilleur, plus juste et plus raisonnable.

Au premier chapitre, nous examinons brièvement l'histoire et l'essence du « bon sauvage » dont l'époque de Voltaire a hérité. Au deuxième chapitre, le sujet est le contexte philosophique et social dans lequel Voltaire a écrit, surtout les images du « sauvage » créées et promulguées par ses contemporains et contre lesquelles il s'est élevé. Au troisième chapitre est expliquée l'essence du « sauvage » de Voltaire, comme celui qui cherche la civilisation et qui cherche à cultiver son jardin. Le quatrième chapitre sera sur le « jardin religieux » (notre appellation) et comment Voltaire a utilisé l'image des « sauvages, » surtout celle d'Alzire, ou les Américains, pour démontrer quelles étaient, à son avis, les réponses aux problèmes du fanatisme et de l'intolérance dans la religion de son temps. Le cinquième chapitre abordera le sujet du « jardin social

et politique » (notre appellation) et comment les « sauvages » voltairiens, surtout l'Ingénu, soutient le point de vue voltairien sur la justice et le gouvernement.

Le monde comme il était à l'époque de Voltaire n'était pas le meilleur des mondes possibles, mais il n'était pas sans espérance parce qu'il contenait des exemples de pays et de religions (jardins) bien cultivés. Comme nous le verrons dans cette étude, Voltaire s'opposait à l'idée de la supériorité de l'état « sauvage » parce qu'il appartenait à l'éthos des Lumières qui exaltait le progrès scientifique et social et la liberté politique qui naissait à son époque comme le vrai but de l'espèce humaine. Mais, en même temps, il a créé ses propres personnages « sauvages » qui cultivent leur jardin, ou qui nous inspirent à le faire, et qui sont, en essence, ce que cette thèse appelle le « sauvage civilisé. »

Chapitre I

Les origines et l'essence du mythe du bon sauvage

D'où Voltaire s'est-il inspiré quand il a créé ses personnages « sauvages » : les Oreillons, l'Ingénu, Alzire et le personnage nommé simplement « Le Sauvage » dans un de ses dialogues ?¹¹ La réponse se trouve dans l'histoire de l'imagination occidentale en ce qui concerne l'opposition entre la « civilisation » et le monde au-delà de ses frontières. Bien que les sauvages voltairiens aient représenté les habitants originaux des Amériques, ils comportaient des éléments de la fascination que le monde inconnu et lointain de la nature a inspirée aux hommes « civilisés. »

Quand Voltaire a écrit son conte sur les aventures de l'Ingénu, les hommes de la forêt avaient déjà une longue histoire dans la mémoire occidentale. En 1977 Andrew Sinclair a proposé que le sauvage, dans le sens étymologique de « homme de la forêt » représente une partie ancienne de l'être humain, un désir ou impulsion, qui s'oppose à la vie civilisée.¹² La persistance de ce mythe à travers les siècles témoigne d'un aspect important de ses origines psychologiques. Alors, le bon sauvage représentait une partie de l'être humain qui a été perdue dans un passé lointain.

Plus spécifiquement, l'homme mystérieux de la forêt, image archétypique qui a pris plusieurs formes à travers les siècles, a fait son apparition dès la naissance et le

¹¹ Alzire, ou les Américains (1736), Candide (1759), Dialogues entre un sauvage et un bachelier (1761), L'Ingénu (1767)

¹² Andrew Sinclair, The Savage History of Misunderstanding (London: Weidenfeld and Nicolson, 1977).

développement de ce que nous appelons « civilisation. » Avec les premiers contacts de culture entre les nomades et les civilisés, une opposition s'est créée entre la vie sédentaire des villageois et la vie nomade de ceux qui chassaient et cueillaient pour survivre. La dépendance à l'égard de l'agriculture et l'élevage des animaux domestiques, un moyen de vie qui a graduellement remplacé la vie nomade de nos ancêtres, a apporté à l'expérience humaine les avantages et désavantages complexes de la civilisation. Les hommes vivant dans la société complexe des premières villes ont regardé leurs frères dans les champs et les déserts, apparemment libres, sans souci et heureux et se sont demandé s'ils n'avaient pas perdu quelque chose dans la transition vers la civilisation. Peut-être que les « selvatici » vivaient avec moins de violence, plus d'abondance, et plus proche des dieux.

Depuis le début de l'histoire humaine, quand les premières histoires ont été écrites sur des tablettes d'argile, la nature a fasciné les hommes. Les hommes qui vivaient séparés des étendues sauvages et désolées, protégés contre les bêtes et les incertitudes de la vie nomade des chasseurs préhistoriques, regardaient avec une admiration nostalgique les mystères de la vie dans l'état de nature. Ce conflit intérieur entre le désir d'avoir le confort et la sécurité offerts par la vie sédentaire, et le rêve d'une vie plus simple et plus proche de la nature, se trouve exprimé dans plusieurs exemples de littérature et de traditions anciennes.

Ce rêve et cette tension s'expriment dans les anciens textes des Grecs, Sumériens, Égyptiens, et Israélites. Chez les Égyptiens, l'opposition entre la vie sédentaire et l'état libre et sauvage est un des thèmes du mythe du meurtre d'Osiris (dieu de l'agriculture et des arts) par son frère Seth (personnification du désert sauvage). Dans

la cosmologie sumérienne et babylonienne, cette opposition est exprimée par le mythe du roi Gilgamesh (archétype d'homme corrompu par la civilisation) et sa rencontre cathartique avec Enkidu, son frère sauvage qui représente les aspects salutaires de la nature.

La Genèse contient d'autres histoires allégoriques sur le conflit et l'opposition entre la vie sauvage et la vie sédentaire. La querelle fatale entre Caïn (représentatif de la vie sédentaire et de l'agriculture) et Abel (personnification de la vie sauvage et solitaire) représente aussi, avec le mythe de la chute, la perte de l'innocence et le conflit entre les exigences de la vie « civilisée » et la vie dans l'état de la nature. D'autres contes bibliques comme l'histoire de Jacob (personnification de l'agriculture) et Esaü (personnification de la chasse et la nature), de Samson (« l'Hercule » biblique) et de Jean Baptiste (le « bon sauvage » religieux), expriment, parmi d'autres choses, ce conflit entre la liberté sauvage et les exigences de la vie sédentaire. Mais les Hébreux n'étaient pas les seuls à exprimer dans leur religion et leur littérature la dichotomie entre l'état « civilisé » et l'état « sauvage. » Les Romains aussi avaient une forte révérence pour la nature. Nous trouvons celle-ci exprimée dans le mythe des deux fondateurs de la ville éternelle (Rome) qui ont été élevés par une louve et nourris de son lait sauvage. Nous le trouvons encore dans les descriptions idylliques des Germains (un peuple pur, tranquille, généreux, des hommes hospitaliers, vigoureux, de haute stature, exempts de cupidité et d'ambition

et qui aiment et pratiquent la justice) laissées par Tacite, dans lequel il célèbre leur vie « sauvage » comme supérieure à la civilisation romaine.¹³

Les descriptions ethnographiques de Tacite partagent avec les explorateurs de presque deux mille ans après la même vision d'un monde plus simple, plus juste et meilleur au-delà des frontières de la civilisation. Cette vision idyllique des aspects vertueux et salutaires de la nature était partagée par d'autres groupes à l'intérieur de l'Empire et est restée dans l'imagination occidentale jusqu'à nos jours.

Même si le nom « bon sauvage » n'a pas été employé ou inventé avant 1859, comme l'indique Ellingson, ce que ce terme exprime et représente existe depuis plus de cinq mille ans. L'image de quelqu'un qui habitait, si heureux, dans les forêts, comme nous l'explique Saliha Belmessous, troublait l'imagination européenne :

La forêt était, dans l'imaginaire médiéval et moderne, un lieu périlleux pour l'homme car peuplée d'animaux sauvages et d'hommes vivant aux marges de la société humaine (ermites, bandits), on n'y rencontrait que la solitude et l'errance. En outre, le Canada était habité par des peuples en lesquels les métropolitains continuaient de voir des « sauvages », et leur contact était potentiellement dangereux. En 1759, l'officier Louis-Antoine de Bougainville observait que l'air qui nourrit les Sauvages, leur exemple, ces déserts [forêts] immenses, tout inspire, tout offre l'indépendance.¹⁴

Il s'agit d'un rêve de liberté absolue qui répond à la soumission aux mœurs et aux usages de la civilisation. Ce rêve, qui deviendra une réponse à la soumission exigée par le régime absolutiste aux XVIIe-XVIIIe siècles, a été réaffirmé par les « découvertes » du nouveau monde pendant le XVIe siècle. Les « découvertes » ont inauguré une toute

¹³ Cornelius Tacite, *La Germanie* « Chapitre IV », Trad. Charles Louis Fleury Panckoucke (Paris : Imprimerie de C.L.F., Panckoucke, 1824) 16.

¹⁴ Saliha Belmessous, « Être français en Nouvelle-France: Identité française et identité coloniale au dix-septième et dix-huitième siècles », *French Historical Studies* 27.3 (2004) : 520.

nouvelle étape dans l'histoire de l'homme de la nature ainsi que celle de la civilisation.

Voltaire a bien exprimé l'importance de cette période quand il a écrit que :

C'est ici le plus grand événement sans doute de notre globe, dont une moitié avait toujours été ignorée de l'autre. Tout ce qui a paru grand jusqu'ici semble disparaître devant cette espèce de création nouvelle.¹⁵

Il a ajouté aussi que le commencement du XVI^e siècle nous a présenté « les plus grands spectacles que le monde ait jamais fournis. »¹⁶

Avec les contacts entre cultures inaugurés par Christophe Colomb en 1492 un élément plus concret que l'imaginaire médiéval est entré dans le dialogue concernant la nature humaine et nos origines. La lettre que Colomb a écrite aux souverains espagnols qui avaient soutenu son voyage, et dont une des premières traductions est apparue à Paris en 1493,¹⁷ a annoncé au monde qu'il avait rencontré des îles habitées par un peuple nu, paisible et sans religion.¹⁸ Les autochtones des ces îles où on ne trouve ni villes ni villages sont heureux, généreux avec leurs possessions, et n'ont ni gouvernement ni lois.¹⁹

Les références à la générosité, bonté, timidité et à la simplicité des « indiens », leur manque de ce que les Européens appellent « religion » et la présence de cannibales parmi les habitants de ce monde nouveau ont été repris par d'autres voyageurs aux

¹⁵ Voltaire, Essai sur les mœurs et l'esprit des nations, 2 tomes. (Paris : Éditions Garnier-Frères, 1963) Tome II, 133.

¹⁶ Voltaire, Essai sur les mœurs Tome II, 133.

¹⁷ Gilbert Chinard, L'Exotisme américain dans la littérature française au XVI^e siècle. (Paris : Librairie Hachette, 1911) 2.

¹⁸ Christophe Colomb, "The New World" Aspects of Western Civilization: Problems and sources in History. 4th ed., Ed. Perry M. Rogers, Vol. I (New Jersey: Prentice Hall, 2000) 474.

¹⁹ Colomb 474.

Amériques dans leurs descriptions du nouveau monde ainsi que dans les discours philosophiques qu'ils ont inspirés. Ces rapports ont engendré la croyance que ces terres étaient des jardins fertiles, abondants et riches, avec des sources inépuisables d'or et d'autres métaux précieux. Beaucoup en sont venus à croire que les habitants de ces terres neuves représentaient, dans leurs modes de vie, les solutions aux problèmes économiques, politiques et sociaux de l'époque.

En 1534 le roi de France envoie Jacques Cartier dans une expédition qui donnera naissance à la Nouvelle-France. Alors, une des premières régions dans laquelle l'Européen a eu l'occasion d'imprimer sa vision du monde et de l'homme des Amériques a été en Amérique du Nord et aux Antilles. Et c'est ainsi, avec la croissante fréquence de contacts entre les deux cultures, que l'Américain « sauvage » est entré dans l'imagination française. Mais c'est au Brésil que les voyageurs ont fait naître, à travers leurs récits ethnographiques, le nouvel homme de la nature, figure ambivalente qui vacille entre image angélique (le bon sauvage de Rousseau) et diabolique (les « sauvages cannibales » « Oreillons » de Voltaire) dans l'imagination européenne de l'époque. Les cannibales rencontrés par Candide au XVIII^e siècle sont basés sur plusieurs sources mais sont plutôt représentatifs de quelques groupes autochtones brésiliens décrits par les voyageurs français du XVI^e : André Thevet et Jean de Léry. Montaigne, auteur d'un célèbre essai sur les cannibales, a basé sa théorie sur ce qu'il a appris à travers des entretiens qu'il a eus avec un voyageur et des autochtones brésiliens amenés en France :

J'ai eu longtemps avec moi un homme qui avait demeuré dix ou douze ans en cet autre monde qui a été découvert en notre siècle (Brésil), en l'endroit où

Villegagnon prit terre, qu'il surnomma la France antarctique. Cette découverte d'un pays infini semble être de considération.²⁰

Un des aspects qui a le plus fasciné les Européens est le cannibalisme, rapporté dans les récits des missionnaires et des conquérants. « Nos Brésiliens vont en guerre, » explique Léry, et « ils tuent solennellement un prisonnier pour le manger. »²¹ Ces découvertes ont donné aux Européens de nouveaux points de référence pour évaluer et critiquer leur propre société. Au XIV^e chapitre de son récit, par exemple, Jean de Léry compare les barbaries commises par les autochtones dans leurs guerres fratricides aux barbaries commises par les Européens en Europe :

Non pas, quant à ces Barbares, qu'ils se facent la guerre pour conquérir les pays et terres les uns des autres, car chacun en a plus qu'il ne luy en faut : moins que les vainqueurs pretendent de s'enrichir des despouilles, rançons, et armes des vaincus : ce n'est pas dis-je tout cela qui les maine. Car, comme eux mesmes confessent, n'estans poussez d'autre affection que de venger, chacun de son costé, ses parents et amis, lesquels par le passé ont esté prins et mangez.[...] Surquoy on peut dire que Machiavel et ses disciples (desquels la France à son grand malheur est maintenant remplie) sont vrais imitateurs de cruautés barbaresques : car puisque, contre la doctrine Chrestienne, ces Atheistes enseignent et pratiquent aussi, que les nouveaux services ne doivent jamais faire oublier les vieilles injures, c'est à dire, que les hommes tenant du naturel du diable, ne doivent point pardonner les uns aux autres, ne monstrent-ils pas bien que leurs cœurs sont plus felons et malins que ceux des tygres mêmes.²²

Léry, qui était beaucoup plus précis dans ses observations, nous a donné une description détaillée du rituel de cannibalisme chez les Brésiliens mais il le compare à la barbarie du massacre de la Saint Barthélémy en France. Dans le chapitre XVI, intitulé « Ce qu'on peut appeler religion entre les sauvages Ameriquains : des erreurs, où certains abuseurs

²⁰ Michel de Montaigne, « Des Cannibales » Les Essais I, XXXI (Paris: Arléa, 2002) 156.

²¹ Jean de Léry, Histoire d'un voyage faicte en la terre du Brésil (1578) présenté par Frank Lestingrant (Paris : Librairie Générale Française, 1994) 227.

²² Léry 336-37.

qu'ils ont entre-eux, nommez Caraïbes les retiennent : et de la grande ignorance de Dieu où ils sont plongez. » Léry ajoute :

Ils n'ont nulle cognoissance du seul et vray Dieu. [...]..n'ayans aucun formulaire, ny lieu deputé pour s'assembler, à fin de faire quelque service ordinaire, ils ne prient par forme de religion, ny en public ny en particulier chose quelle qu'elle soit. Semblablement ignorans la creation du monde, ils ne distinguent point les jours par noms.²³

Alors que certains dépeignaient le bon avec le mauvais d'après leurs observations des Américains, et que d'autres regardaient les « sauvages » comme des exemples à imiter et pour critiquer leur propre société, certains y trouvaient des raisons non pour critiquer la civilisation européenne mais pour montrer comme elle était supérieure. Mais le thème principal dans la majorité des cas est celui de « l'innocence » des autochtones, leur nudité, leur perception de l'univers et leurs croyances en l'au-delà. Les récits de voyages accusent souvent les autochtones de n'avoir ni lois ni religion, ce qui a souvent justifié la « mission civilisatrice » des Européens. Lentement mais assurément, les Amériques et leurs terres vierges peuplées par « d'innocents sauvages » sont entrées dans le dialogue sur la nature humaine, le progrès, la civilisation et les mœurs de la civilisation européenne.

Le Nouveau Monde, alors, représentait pour beaucoup d'Européens une nouvelle occasion d'y faire ce qu'on ne pouvait pas faire dans une Europe déchirée par ses guerres sacrées, dévastée par des épidémies de peste et tourmentée par l'injustice. Les « jardins » américains était comme une *tabula rasa*, ou feuille blanche, sur laquelle chacun espérait recréer le monde et en faire une société qui correspondrait à sa vision politique ou

²³ Léry 379-380.

religieuse. Ces nouveaux continents représentaient une nouvelle occasion non seulement de répandre le modèle religieux et politique européen mais aussi d'y recréer ce qui en Europe semblait être menacé par des événements comme la Réforme. Mais les Catholiques n'étaient pas les seuls qui voyaient cette occasion dans le Nouveau Monde.

En 1555, des Français protestants sous le commandement de l'amiral Huguenot Nicolas Durand de Villegagnon sont arrivés dans la baie de Guanabara où ils ont fondé, avant d'être expulsés par les Portugais en 1567, la colonie nommée « la France Antarctique, » une colonie établie sur une des îles de la baie de Guanabara pour aider les frères de la religion réformée. C'est grâce à cet événement que nous avons ce que Claude Lévi-Strauss, auteur des Tristes Tropiques et de La Pensée sauvage, appelle le « chef-d'œuvre de la littérature ethnographique. »²⁴ Léry, un Genevois protestant qui a fait partie de l'expédition nous a laissé Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil.

Comme Nóbrega et Anchietá, Léry a aussi fait des observations qui resteront avec nous et s'exprimeront encore dans la pensée des philosophes, y compris celle de Voltaire :

Tant hommes, femmes qu'enfans, non seulement sans cacher aucunes parties de leurs corps, mais aussi sans monstrent aucun signe d'en avoir honte ny vergogne, demeurent et vont coustumièrement aussi nuds qu'ils sortent du ventre de leurs mères.²⁵

Frank Lestringant explique que l'expérience française au Brésil est importante parce que, pour ces calvinistes, « la controverse coloniale a glissé très tôt à l'exaltation de l'homme

²⁴ Frank Lestringant, « Sur Jean de Léry: Entretien avec Claude Lévi-Strauss » Jean de Léry, Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil (Paris : Le Livre de Poche, 1994) 5.

²⁵ Léry 214.

de la Nature, qui incarnait, dans sa résistance farouche à l'agresseur espagnol et catholique, la victoire de la liberté de conscience. »²⁶

André Thévet, prêtre franciscain, aumônier de Catherine de Médicis, historiographe royal et explorateur qui a visité le Brésil pendant la courte vie de la France Antarctique, a écrit Les Singularités de la France antarctique dans lequel il décrit les « sauvages » comme forts, robustes, moins sujets à maladie, sans souci pour des « choses de ce monde » et sans avarice. En plus il ajoute que les « sauvages d'Amérique, habitant la terre du Brésil » n'ont pas d'argent et manquent donc :

en l'avarice qui en procede, aux procez et brouilleries, en l'envie et ambition, aussi rien de tout cela ne les tourmente, moins les domine et passionne.²⁷

En 1567, les Portugais ont chassé les Français du Brésil. Pour arriver à ce qui a été une des plus influentes sources du mythe du bon sauvage dans la pensée européenne, nous nous déplacerons au Canada. Samuel de Champlain, mort à Québec le 25 décembre 1635, a produit des œuvres ethnographiques qui ont joué un rôle important dans la formation de la pensée européenne, y compris celle de Voltaire, au sujet des « sauvages. » En 1613, il est retourné en France où il a écrit le premier de ses récits d'exploration qui a aussi contribué à enrichir l'imagination européenne du nouveau monde. En plus de parler de leurs coutumes et de leur nudité, son rapport a réaffirmé la

²⁶ Frank Lestingrant, Le Huguenot et le sauvage (Paris : Amateurs de livres, 1990) 271-72.

²⁷ Léry 211-12.

croissance qu'ils étaient un peuple qui vivait « sans lois » et sans religion, mais quand même heureux « d'une humeur assez joyeuse » et « ils rient le plus souvent. »²⁸

Dans le cas de la religion, nous voyons l'anxiété causée par l'existence de ces personnes qui vivaient heureuses mais sans « aucune religion. » Ce fait troublait l'esprit des Européens qui ne connaissaient pas le relativisme culturel que nous connaissons aujourd'hui. Ainsi Sagamo donne à Champlain sa version de la création du monde, un des aspects de la cosmologie chrétienne mis en question dès la fin du XVe siècle :

Après que Dieu eut fait toutes choses, il print quantité de flesches & les mit en terre ; d'où il sortit hommes & femmes qui ont multiplié au monde jusques à présent & sont venus de ceste façon.²⁹

Champlain répond en lui montrant « son erreur, selon notre foi, » en lui expliquant la vision judéo-chrétienne, selon lui la seule qui soit vraie, des origines du monde. Il lui raconte l'histoire biblique de la création d'Adam et Ève pour lui montrer que la religion européenne est « supérieure » aux croyances « primitives » des Américains. Et Sagamo lui répond :

qu'ils ne croyent point qu'il y eust autre qu'un seul Dieu. Il me dict que leur croyance estoit, qu'il y avoit un Dieu, un Fils, une Mère, & le Soleil, qu'ils estoient quatre ; neantmoins que Dieu estoit par-dessus tous.³⁰

Ce récit, avec ses détails sur le voyage à travers les forêts de l'Amérique du Nord et la rencontre avec les Iroquois, a des éléments communs avec la majorité des autres récits de voyage : La fascination pour l'exotisme des « sauvages » et leurs cultures, ainsi

²⁸ Samuel de Champlain, « Des sauvages, ou voyage de Samuel Champlain de Brouage, fait en la Nouvelle France, l'an mil six sens trois. » Œuvres de Champlain, 2nd éd., Éd C.H. Lavardière (Paris : C.H. Lavardière, 1870) 13.

²⁹ Champlain 13.

³⁰ Champlain 13.

que la réaffirmation de leur croyance chrétienne à travers une comparaison avec les croyances des autochtones qui sont « montrées » comme « fausses, » « erronées » et, donc, « inférieures » au christianisme.

Les récits de voyage rapportent ce que ces écrivains avaient observé bien sûr, mais ils représentent aussi l'articulation et la réaffirmation de ce que veut dire être humain, en général, et chrétien européen en particulier. Cette réaffirmation a justifié les efforts missionnaires coloniaux qui caractérisent les trois cent années après 1492. Une des manières dont les Amériques étaient vues comme des espaces vierges où l'on pouvait planter un miroir (plus parfait, on espérait) de la civilisation européenne. Mais, comme nous l'avons remarqué, en même temps que plusieurs Européens entreprenaient de créer des utopies chrétiennes au Nouveau Monde, d'autres y voyaient une occasion de montrer les défauts de la société européenne qu'ils considéraient comme malade.

Dans un de ses plus célèbres essais, « Des Cannibales », Michel de Montaigne a employé l'image de l'anthropophage américain dans une critique de la société de son temps :

Nous les pouvons donc bien appeler barbares, eu égard aux règles de la raison, mais non pas eu égard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie. Leur guerre est toute noble et généreuse, et a autant d'excuse et de beauté que cette maladie humaine en peut recevoir ; elle n'a autre fondement parmi eux que la seule jalousie de la vertu. Ils ne sont pas en débat de la conquête de nouvelles terres, car ils jouissent encore de cette uberté (fertilité) naturelle qui les fournit sans travail et sans peine de toutes choses nécessaires en telle abondance qu'ils n'ont que faire d'agrandir leurs limites. Ils sont encore en cet heureux point de ne désirer qu'autant que leurs nécessités naturelles leur ordonnent : tout ce qui est-au-delà est superflu pour eux. [...] Je ne suis pas marri que nous remarquons l'horreur barbaresque qu'il y en a une telle action (i.e. le cannibalisme) mais oui bien de quoi, jugeant bien de leurs fautes, nous soyons aveuglés aux nôtres.³¹

³¹ Montaigne, « les Cannibales » Essais Livre I, XXXI, 161.

Cette description des autochtones par Montaigne souligne les caractéristiques qu'il considère « bonnes » ainsi que celles qui sont vues comme barbares. Il questionne le terme « barbare » quand il dit que :

Or, je trouve, pour retenir à mon propos, qu'il n'y a rien de barbare ni de sauvage en cette nation, à ce qu'on m'en a rapporté, sinon que chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage.³²

Montaigne mentionne que ces « barbares, » encore commandés par « les lois naturelles, » n'ont pas été corrompus par les problèmes que connaissaient les Français de son époque :

Ces nations me semblent donc ainsi barbares pour avoir reçu fort peu de façon de l'esprit humain, et être encore fort voisines de leur naïveté (nature) originelle. Les lois naturelles leur commandent encore, fort peu abâtardies par les nôtres.³³

Et il attribue ce qu'il y a de « supérieur » parmi ces « sauvages » à leur environnement naturel :

Toutes choses, dit Platon, sont produites par la nature, ou par la fortune, ou par l'art ; les plus grandes et plus belles par l'une ou l'autre des deux premières, les moindres et imparfaites par le dernier.³⁴

Ce que Montaigne dit dans son essai fait écho à ce qui a été mentionné dans plusieurs récits, surtout en ce qui concerne ce qui sera appelé la bonté et l'innocence naturelle de l'homme avant l'avènement de la « culture » :

C'est une nation [...] en laquelle il n'y a aucune espèce de trafic (commerce) ; nulle connaissance de lettres ; nulle science de nombres ; nul nom de magistrat ni de supériorité politique ; nul usage de service (servitude), de richesse ou de pauvreté ; nuls contrats ; nulles successions ; nuls partages ; nulles occupations qu'oisives ; nul respect de parenté que commun ; nuls vêtements ; nulle agriculture ; nul métal ; nul usage de vin ou de blé. Les paroles mêmes qui

³² Montaigne, Livre I, XXXI, 58.

³³ Montaigne, Livre I, XXXI, 158.

³⁴ Montaigne, Livre I, XXXI, 158.

signifient le mensonge, la trahison, la dissimulation, l'avarice, l'envie, la détraction, le pardon : inouïes.³⁵

Cette description qui contraste avec les usages de l'Europe fait partie d'une plus large vision de la nature humaine chez Montaigne. Dans un autre essai, il déclare que « notre être » est cimenté de qualités « malades » comme « l'ambition, la jalousie, l'envie, la vengeance, la superstition » et « le désespoir. »³⁶ Ces traits « logés » dans notre âme nous rendent si proches des bêtes dans notre cruauté que même dans la « compassion » se cache « je ne sais quelle aigre-douce pointe de volupté maligne à voir souffrir autrui. »³⁷ Sa vision de l'être humain est évidemment pessimiste parce qu'il avait été témoin de la méchanceté virulente de ses contemporains français dans les conflits de religion. Alors, il exalte le cannibalisme des Brésiliens pour juger les « civilisés » qui commettent des atrocités les uns contre les autres, qui sont aussi et même plus barbares que les cannibales parce qu'ils ajoutent la cruauté au meurtre. Sa vision pessimiste de la nature humaine qui s'exprime souvent dans ses essais a influencé les penseurs qui lui ont succédé jusqu'à l'époque de Voltaire.

Les œuvres et les éléments historiques que nous venons de considérer servent à nous introduire à la riche et complexe essence du mythe du bon « sauvage » dont Voltaire a hérité quand il a lui-même développé sa vision de la nature humaine et sur ce qui est nécessaire pour améliorer le monde et « cultiver » notre « jardin. »

Dans le prochain chapitre, nous examinerons comment les interprétations des écrivains des XVIIe et XVIIIe siècles ont influencé le développement de l'image du bon

³⁵ Montaigne, Livre I, XXXI, 160.

³⁶ Montaigne, « De l'utile et de l'honnête », Livre III, I, 577.

³⁷ Montaigne, Livre III, I, 577.

sauvage dans la pensée et la littérature du siècle de Voltaire. Nous discuterons les œuvres du Baron de Lahotan, le Voyage de Bougainville, Le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes de Rousseau, et Arlequin sauvage.

Chapitre II

Le « sauvage » des Lumières Les images du « sauvage » à l'époque de Voltaire

SAUVAGES, f. m. plur. (Hist. mod.) peuples barbares qui vivent sans lois, sans police, sans religion, & qui n'ont point d'habitation fixe.³⁸

Voltaire, né à Paris le 21 novembre 1694, a été un des acteurs principaux de l'époque des Lumières, une période caractérisée par la croyance que l'homme est capable d'arriver à la vérité des choses et d'améliorer sa société en employant sa raison et par le courage de mettre en question les anciens préjugés. Avec un mouvement culturel, philosophique, et littéraire international comme les Lumières, il est toujours difficile d'arriver à une date précise pour son début et pour sa fin. Il est néanmoins sûr que l'esprit éclairé s'est répandu dans toute l'Europe entre 1680 et 1790. Le « sauvage » et le « jardin » voltairiens sont incompréhensibles en dehors du contexte « éclairé » du dix-huitième siècle. C'est pendant ce siècle, à travers les œuvres ici examinées, que l'image du « bon sauvage » opposée par Voltaire s'est solidifiée dans la conscience populaire comme le « sauvage » innocent, paisible, content et libre de tout ce que les philosophes considéraient comme les obstacles à la réalisation du plus haut potentiel humain.

Pendant cette époque, selon Peter Gay, les Européens lettrés se sont éveillés à un nouveau sentiment de vie et de puissance sur la nature et sur eux-mêmes.³⁹ La crainte du changement, soutenue par l'attachement aux traditions, céda la place à la passion pour

³⁸ Denis Diderot, Jean d'Alembert et Pierre Mouchon, Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers 729.

³⁹ Peter Gay, The Enlightenment: An Interpretation, The Science of Freedom (New York, New York: W.W. Norton & Company, Inc., 1969) 3.

l'innovation.⁴⁰ Plusieurs définitions ont été données pour cet esprit éclairé. C'était une philosophie optimiste qui valorisait le rôle de l'homme comme agent libre et capable de connaître pour soi-même le monde naturel et de perfectionner son milieu social à l'aide de la raison. La raison humaine, libre des contraintes imposées par la religion ou les traditions, devait être le guide du comportement humain. L'accent était placé sur l'individualisme, sur l'égalité des chances et sur la mobilité sociale. La majorité des penseurs des Lumières considéraient comme sacrés le travail et l'action.⁴¹ Mais pour les philosophes eux-mêmes, et surtout pour Voltaire, qui méprisait la foule (qu'il appelait la « canaille »), tous les travaux n'étaient pas égaux. Le travail du philosophe était de découvrir et de rapporter à sa société ce qu'il avait découvert. Il était le nouveau prophète d'un nouveau dieu de la nature, de la raison et de la science.

L'univers n'était plus gouverné par un Dieu tyrannique, vengeur et arbitraire mais par des lois naturelles et compréhensibles.⁴² Emmanuel Kant, faisant écho au poète Horace, a décrit les Lumières comme la sortie de l'homme hors de l'état de minorité, où il se maintenait par sa propre faute.⁴³ Cet état d'ignorance était causé par l'incapacité, ou le manque de courage, de se servir de son entendement sans être dirigé par un autre.⁴⁴ Avec cet esprit audacieux, le progrès humain, leitmotiv des Lumières, serait illimité.⁴⁵

⁴⁰ Gay, The Science of Freedom 3.

⁴¹ Leo Damrosch, Jean-Jacques Rousseau, Restless Genius (New York, New York : Houghton Mifflin Company, 2005) 482.

⁴² Isaac Kramnick, Ed., « introduction », The Portable Enlightenment Reader (New York: Penguin Books, 1995) xii.

⁴³ Emmanuel Kant, "What is Enlightenment", The Portable Enlightenment Reader, Ed. Isaac Kramnick (New York: Penguin Books, 1995) 1.

⁴⁴ Kant 1.

⁴⁵ Kramnick xii–xiii.

César Chesneau Dumarsais, dans sa définition de « philosophe » pour l'Encyclopédie, a déclaré que la raison est pour le philosophe ce que la grâce est pour le chrétien. Pour notre thèse, cette raison était un des outils avec lesquels on devait cultiver le « jardin » social en tous ses aspects.

Le seul obstacle au progrès était le manque de liberté de conscience, souvent imposé par le pouvoir ecclésiastique, qui ralentissait les développements scientifiques. Un aspect central du programme des Lumières était la lutte contre la superstition, l'obscurantisme et l'intolérance religieuse et son remplacement par une « religion » naturelle et rationnelle.⁴⁶ La religion traditionnelle était le principal ennemi à abattre des philosophes et la science était leur héros.⁴⁷ À travers la science, symbole de la raison appliquée et manifestée, la vie humaine était capable de s'améliorer et de devenir plus heureuse.⁴⁸ Et tandis que la science et la raison représentaient des réponses aux problèmes du présent, une nouvelle façon de regarder le passé est née. Cette nouvelle manière d'expliquer l'histoire comportait l'application de la raison et de la logique à l'étude des nations et des civilisations.

Plusieurs historiens à cette époque voyaient l'histoire humaine comme une longue marche vers le progrès, une marche d'un passé rude et barbare vers la complexité de la civilisation.⁴⁹ Ils savaient aussi que cette marche risquait toujours d'être interrompue et inversée, comme cela avait été le cas pour la Rome ancienne, empire dont la chute est attribuée par Edward Gibbon à l'expansion de la religion chrétienne considérée

⁴⁶ Kramnick xii.

⁴⁷ Kramnick xiii.

⁴⁸ Kramnick xiii.

⁴⁹ Kramnick xiii.

« obscure » et « superstitieuse. »⁵⁰ Alors, tandis que les Lumières exaltaient le progrès et la capacité humaine de le réaliser, ils étaient conscients de l'urgente nécessité de lutter contre (et se croyaient capables de le faire) les « mauvaises herbes » qui risquaient de détruire le « jardin » de la raison. Voltaire appartenait à ce champ optimiste malgré son interprétation de l'histoire comme « un ramas de crimes, folies, et de malheurs, parmi lesquels nous avons vu quelques vertus, quelques temps heureux, comme on découvre des habitations répandues, ça et là dans des déserts sauvages. »⁵¹ Cette fameuse déclaration semble très pessimiste et hors de la définition optimiste des Lumières, mais en vérité elle reflète l'optimisme réaliste de Voltaire. Regardée dans le contexte de ses autres œuvres, on y reconnaît la foi qu'il plaçait en la capacité de l'homme barbare de sortir de son état sauvage, comme le fait l'Ingénu, et d'améliorer sa condition, comme Candide nous conseille quand il dit « qu'il faut cultiver son jardin. » Tout n'était pas bien et parfait, comme le suggérait Leibniz. Mais la civilisation n'était pas sans espérance, comme Rousseau semblait soutenir par sa théorie de la bonté et la perfection de l'état de la nature indomptée. Selon Voltaire, l'histoire autorisait un point de vue contraire à celui de Rousseau ainsi qu'à celui de Leibniz. C'est pourquoi il lui accordait une grande valeur comme source d'exemples pour ce qui fonctionne et ce qui ne fonctionne point dans une société :

Il se peut que longtemps avant les empires de la Chine et des Indes, il y avait eu des nations instruites, polies, puissantes, que des déluges de barbares auront

⁵⁰ Edward Gibbon, The Decline and Fall of the Roman Empire ed. Henry Hart Milman, (Cincinnati: John Murray, 1840) 529.

⁵¹ Voltaire, « Chapitre CXC VII : Résumé de toute cette histoire jusqu'au temps où commence le beau siècle de Louis XIV » Essai Tome II, 804.

ensuite replongées dans le premier état d'ignorance et de grossièreté qu'on appelle l'état de pure nature.⁵²

Il se peut qu'une nation régresse à l'état de barbarie initiale mais cela arrive seulement quand le « jardin » est moins, ou pas très bien, « cultivé. »

Alors, pour lui, il « faut connaître les grandes actions des souverains qui ont rendu leurs peuples meilleurs et plus heureux... »⁵³ Le philosophe, selon plusieurs contemporains de Voltaire, devait se concentrer sur le présent plus que sur le passé. En même temps, il ne faut pas oublier complètement l'histoire parce que chaque époque est une étape importante dans la marche du progrès. Chacune contient des leçons et des avertissements sur les erreurs qu'il faut éviter si on veut continuer le progrès et éviter la faillite. Sous cette lumière, on comprend l'essence du débat entre Voltaire et Rousseau comme une dispute sur le progrès – si l'espèce en a vraiment fait, s'il est possible et s'il va continuer. Le but principal de toute étude devrait être, selon Voltaire, l'amélioration du monde ici et maintenant. Pour lui, l'étude de la métaphysique, par exemple, était inutile. L'Ingénu, son porte-parole dans l'œuvre du même nom, l'exprime quand il répond à la question posée par son ami :

Quelques jours après, Gordon lui demanda : « Que pensez-vous donc de l'âme, de la manière dont nous recevons nos idées, de notre volonté, du libre arbitre ? – Rien, lui répartit l'Ingénu.⁵⁴

Il y avait beaucoup de choses qui ne fonctionnaient pas selon les règles de la raison et de la justice dans l'Europe de Voltaire. Les discours sur la question du bien et du mal, par exemple, doivent être évités parce qu'ils risquent de nous égarer dans un

⁵² Voltaire, « Avant-Propos » Essai Tome I, 202.

⁵³ Voltaire, Essai Tome I, 195.

⁵⁴ Voltaire, L'Ingénu (Paris: Hachette Livre, 2006) 84.

« roman de l'âme » qui détourne notre vue de la contemplation de notre propre misère.⁵⁵

La France du siècle de Voltaire, malgré la force de l'esprit des Lumières, n'était pas encore le meilleur des mondes possibles pour les libres-penseurs.⁵⁶ Le paradis de la libre pensée n'était pas encore descendu sur terre.

Le XVIII^e siècle a été, comme l'a décrit Charles Dickens, le meilleur et le pire des temps. Pour quelques parties de la population, c'était un âge de richesse et d'abondance sans précédent. De l'autre côté, les problèmes financiers de l'état empiraient chaque jour. La bourse avait été ruinée par les guerres du Roi Soleil, un problème qui allait s'aggraver par la participation de la France à la Révolution américaine. Les scandales de la Régence menaçaient l'autorité morale du gouvernement. La monarchie perdant l'habileté de contrôler l'opinion publique, un nouvel esprit de liberté naissait, encore petit et strictement borné par les traditions et la présence de la Bastille.

C'est dans ce contexte historique, ces conditions religieuses et intellectuelles, et ces circonstances politiques que s'éclaircit le « jardin » de Voltaire, et la devise de le cultiver. Le monde comme il était alors et avant inspirait aux philosophes de suivre le conseil d'Alexander Pope, que l'étude propre de l'homme est l'homme. Une des manières dont les philosophes ont étudié l'être humain a été en regardant la nature et ses habitants « sauvages » comme des exemples révélateurs de notre état originel et de notre essence.

⁵⁵ Voltaire, *L'Ingénu* 85.

⁵⁶ Philipp Blom, *Enlightening the World: Encyclopédie, The Book That Changed the Course of History* (New York, New York: Palgrave-Macmillan, 2005) xiv.

L'image du « sauvage » américain a joué un rôle essentiel dans la tâche entreprise par les philosophes et les penseurs qui cherchaient la réponse à ce qu'est la nature humaine comme clef d'un monde meilleur. Après que Montaigne a exalté la vie dans la nature, plusieurs hommes de lettres ont créé des personnages étrangers – Américains ou Orientaux – qui ont servi de porte-paroles pour la critique qu'ils voulaient faire de leurs sociétés. Pour certaines, la solution aux problèmes qui tourmentaient la société se trouvait dans la vie douce et paisible des « sauvages » américains.

Louis-Armand de Lom d'Arce, mieux connu comme le Baron de Lahontan, titre qu'il avait hérité de son père, a écrit un récit qui a eu une grande influence sur Voltaire et les autres penseurs de son temps concernant le mythe du bon sauvage. De ses œuvres, son dialogue avec un autochtone canadien a été un des plus influents pour le développement de l'image du bon sauvage en France. Ce dialogue imaginaire avec un sauvage nommé Adario commence par une discussion où le narrateur s'attache à montrer au Canadien les « vérités »⁵⁷ du christianisme et la supériorité des mœurs de la France. En vérité, l'objectif du Baron est de critiquer sa société à travers un dialogue avec un « sauvage. » Un des thèmes est le fait qu'il y a tant de contradictions dans la religion chrétienne. Par exemple, Adario se demande pourquoi, s'il y a un seul Dieu, il y a de la division entre les chrétiens. Il pose des questions sur l'exclusivisme non seulement de la religion chrétienne en général, exprimée dans la déclaration faite par Jésus qu'il est la voie, la vérité et la vie et que personne n'arrive à Dieu sans passer par lui, mais aussi sur

⁵⁷ Baron de Lahontan, Dialogues de Monsieur le Baron de Lahontan et d'un Sauvage dans l'Amérique (Amsterdam : Chez la veuve de Boeteman, 1704) 1.

l'exclusivisme exprimé par chaque secte à l'intérieur du christianisme, qui se déclare la seule qui soit correcte.

Quand le baron lui dit que « le temps est cher ; éclaircis toi donc des grandes Vérités du Christianisme ; afin de l'embrasser au plus vite, en regrettant les jours que tu as passé dans l'ignorance, sans culte, sans religion et sans la connaissance de Dieu, »⁵⁸ Adario s'étonne qu'il y ait quelqu'un qui puisse penser qu'il n'a pas de religion. Il répond que :

si votre religion est différente de la nôtre, cela ne veut pas dire que nous n'en ayons point du tout.⁵⁹

Ils n'ont pas seulement une « très bonne connaissance d'un Créateur de l'Univers, »⁶⁰ mais ils ont aussi, comme le déclare Adario, une raison capable de discerner le bien d'avec le mal afin de suivre les règles de la justice et de la sagesse. Donc, si on regarde sous les apparences de chaque religion, on y trouve l'essentiel d'une foi « raisonnable » et proche de la nature. Plusieurs aspects de la croyance religieuse chez les Hurons sont, selon lui, plus raisonnables, « naturelles » et logiques que dans celle que lui présentent les Jésuites et Lahontan. En même temps, Adario découvre par raisonnement qu'il est absurde de croire que, comme le disent les Jésuites, parmi cinq ou six cents sortes de religions qui sont sur la terre, il n'y en ait qu'une bonne et véritable :

qui est la leur et sans laquelle nul homme n'échappera d'un feu qui brûlera son âme durant toute l'éternité.⁶¹

⁵⁸ Lahontan 2.

⁵⁹ Lahontan 2.

⁶⁰ Lahontan 2.

⁶¹ Lahontan 2.

Adario argumente qu'il est impossible de croire ce qui est impossible sans y être persuadé par des preuves et des raisonnements logiques qui manquent à cette religion. Il dit qu'il y a beaucoup de contradictions dans la doctrine et les enseignements chrétiens et très peu qui soit assez cohérent et raisonnable pour le persuader de se convertir.⁶² Le feu de l'enfer au milieu de la terre, qui brûle sans consommer la planète, l'obscurité et l'ambiguïté des écritures « saintes, » les règles et dogmes créés par l'Église, tout cela ne s'accorde pas avec le Dieu juste, bon et parfait qu'ils prêchent. Chaque fois que Lahontan classe la religion des Hurons comme quelque chose de barbare ou d'illogique, son ami Huron répond qu'en vérité, c'est le Dieu chrétien qui, si on croit ce que les Jésuites et les Saintes Écritures déclarent, est un vrai despote. Seul un tyran, continue le « sauvage, » punirait une population ou une race entière, y compris leurs descendants, pour le crime d'un seul homme.⁶³ Seul un être très déraisonnable permettrait tant de souffrance à ses enfants à cause d'un fruit mangé par un homme trompé par un serpent.⁶⁴ En plus, le dieu d'amour que les Européens prêchent ne s'accorde pas avec l'idée d'un père qui accepte comme prix pour le premier péché la mort horrible et sanglante de son fils unique.

Il se demande aussi pourquoi il y a tant d'obscurité et de mystère dans les Saintes Écritures, et conclut qu'il est impossible que ce soit la vraie parole d'un être parfait et suprême.⁶⁵ Si Dieu est bon, juste et parfait, comme le déclarent les Européens, il aura donné à ses enfants ce qui est facile et simple à suivre pour qu'ils puissent être sauvés. Il

⁶² Lahontan 2.

⁶³ Lahontan 5.

⁶⁴ Lahontan 7.

⁶⁵ Lahontan 5.

ne leur aurait pas donné tant d'obstacles à la compréhension de ce qui est vraiment nécessaire pour acquérir le salut. Mais, explique Adario, comme les débats religieux le démontrent à cette époque, il ne semble pas qu'il y ait aucun accord entre les croyants sur ce que les paroles de la Bible signifient. Pourquoi, les Anglais et les Français ont-ils les mêmes évangiles mais plus de différences entre leurs religions (chacune se déclarant la seule et vraie) qu'il n'y en a entre la nuit et le jour.⁶⁶ En d'autres mots, s'il n'y a qu'un seul Dieu et un seul Christ, pourquoi est-ce qu'il y a tant de différentes religions, souvent en guerre les unes contre les autres. Il déclare à Lahontan que « c'est le principal motif de la haine qu'on remarque entre vos deux Nations.... »⁶⁷

Ces différences entre les sectes, différences basées sur des disputes vaines selon la religion naturelle et raisonnable, ont été véhémentement attaquées par Voltaire. Ces superfluités dans la religion mènent, bien sûr, aux contradictions qui empêchent ce « sauvage » canadien d'y croire.

Adario plaide pour l'universalité de la raison. Chez les philosophes, il y a des principes et des lois immuables qui transcendent les particularités et les différences culturelles et religieuses. Ensuite, il critique l'hypocrisie des Européens, surtout les Français, qui, selon lui, ne pratiquent pas eux-mêmes ce qu'ils prêchent. Ils enseignent qu'il ne faut pas dire du mal de ses frères ni mentir, mais il n'a « jamais ouï parler quatre François ensemble sans dire du mal de quelqu'un. »⁶⁸ Et, à l'égard du meurtre, interdit

⁶⁶ Lahontan 32.

⁶⁷ Lahontan 32.

⁶⁸ Lahontan 20.

par les dix commandements, Adario soutient que chez les Français, c'est quelque chose d'ordinaire.⁶⁹

Les « sauvages, » explique Adario, n'ont pas de juges, n'ont pas de querelles, n'ont pas de procès, n'ont pas d'argent, et, donc, n'ont pas de lois, mais ils savent ce qu'est le bien et le mal. Dans la suite du dialogue, Adario quitte le sujet de la religion et parle d'autres différences qui existent entre les Français et les autochtones canadiens.

« Quand tu parles de l'homme, dis l'homme françois ; car tu sçais bien que ces passions, cet intérêt, & cette corruption, dont tu parles, ne sont pas connues chez nous. »⁷⁰ Il ajoute que chez les Hurons :

C'est un fait aisé à prouver par l'exemple de tous les Sauvages de Canada ; puisque malgré leur pauvreté ils sont plus riches que vous, à qui le *Tien* & le *Mien* fait commettre toutes sortes de crimes.⁷¹

Enfin, pour quelques instants dans le dialogue, Lahontan arrête de dire qu'il est impossible de raisonner avec un « sauvage » et, exprimant une des caractéristiques clefs de l'image du bon sauvage, dit « J'avoue, mon cher frère que tu as raison, & je ne saurais me lasser d'admirer l'innocence de tous les peuples sauvages. »⁷² Adario fait alors la déclaration qui est devenue le mantra du mythe du bon sauvage. Il avoue qu'ils sont indépendants, sans lois, égaux, sans prisons et sans torture. Ils vivent leurs vies innocentes, douces et tranquilles sous les lois de l'instinct et de la Nature « sage. »⁷³

⁶⁹ Lahontan 35.

⁷⁰ Lahontan 22.

⁷¹ Lahontan 23.

⁷² Lahontan 23.

⁷³ Lahontan 41.

Le « sauvage » ajoute que la racine de tous les problèmes en Europe est l'argent, le « Tyran des François, » qui accroît l'inégalité parmi les hommes dans les pays « civilisés. » La solution est donc d'abolir « le tien et le mien. » Si on le faisait, on serait tous égaux. Les similarités entre les paroles d'Adario et celles de Rousseau suggèrent l'influence que le premier a eue sur le second, mais aussi illustre la valeur placée sur le mythe du « bon sauvage » à cette époque :

Comme ils n'avaient entre eux aucune espèce de commerce, qu'ils ne connaissent par conséquent ni la vanité, ni la considération, ni l'estime, ni le mépris, qu'ils n'avaient pas la moindre notion du tien et du mien...⁷⁴

Facétieusement, Lahontan proteste en disant que sans or ou argent, les nations d'Europe ne pourraient pas vivre.⁷⁵ Que feraient les gentilshommes, les prêtres, les marchands « et mille autres sortes de gens qui n'ont pas la force de travailler à la terre ? »⁷⁶ Non seulement mourraient-ils de faim, mais sans le « mien et tien, » il n'y aurait plus de rois ni de soldats.⁷⁷

Adario répond que ce serait avantageux à long terme parce que si on apporte ces changements à la société, le genre d'homme qui ne fait rien pour contribuer à la société s'éteindra et ses descendants seront tous égaux.

Lahontan s'exclame en réponse que « Les Hurons étant bornés à la simple connaissance de la chasse, ne fatiguent pas leur esprit et leur santé à la recherche de mille belles Sciences, par les veilles, par la perte du sommeil, par les sueurs. » Il renforce la

⁷⁴ Jean-Jacques Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes : Discours sur les sciences et les arts (Paris : Garnier-Flammarion, 1971) 215.

⁷⁵ Lahontan 54.

⁷⁶ Lahontan 54.

⁷⁷ Lahontan 54.

croyance dans l'inégalité entre les capacités de ceux qui vivent dans la civilisation et ceux qui vivent dans la nature. En effet, il suggère que la connaissance et la pratique des arts et des sciences sont impossibles aux sauvages qui, bornés par leurs expériences simples, sont incapables d'user de leur raison. Cette déclaration a sans doute influencé Rousseau, qu'il y ait cru ou non, quand il a écrit son discours sur l'inégalité. Il a écrit que dans les temps primitifs :

l'art périssait avec l'inventeur ; il n'y avait ni éducation ni progrès, les générations se multipliaient inutilement ... et l'homme restait toujours enfant.⁷⁸

La critique de la civilisation occidentale continue quand Adario déclare que les Européens s'aveuglent par les apparences extérieures et se croient heureux quand en vérité ils sont des mécontents misérables qui préfèrent l'esclavage à la liberté, se tourmentent l'esprit pour acquérir des biens, détruisent leur santé et se haïssent réciproquement.

Et, en ce qui concerne les avantages de l'alphabétisme, Adario dit que même ce talent a ses désavantages : « Il ne faut qu'un morceau de papier (en France) pour ruiner une famille. »⁷⁹ C'était le cas de Lahontan lui même. Quand il conseille à son ami français qu'il vaut mieux qu'il se fasse Huron pour vivre longtemps en paix et libre, il dit en essence que la vie « sauvage » est supérieure à la société européenne. Il lui promet qu'il vivra en repos, heureux, sans autre roi que lui-même et sans craindre ni voleurs ni

⁷⁸ Rousseau 218.

⁷⁹ Lahontan 72.

assassins,⁸⁰ ce qui sera cru par beaucoup de gens du XVIIIe au XXIe siècle, mais qui sera nié par Voltaire.

Le « bon sauvage » de Lahontan se retrouvera dans un autre genre très important pour la société de l'époque de Voltaire. Il s'agit de la pièce Arlequin sauvage, comédie en trois actes présentée à la Comédie Française en 1721, qui fait une forte critique de la monarchie et des mœurs du XVIII^e siècle à travers l'emploi d'un personnage de Huron. Ce personnage principal est un sauvage innocent et simple, mais sa simplicité, comme celle d'Adario, est supérieure à la complexité des civilisés parce qu'elle seule est capable d'aider les autres personnages à examiner leur propre culture. On voit dans l'histoire des aventures de l'Arlequin sauvage plusieurs contrastes entre les mœurs de la « civilisation » et les mœurs des « sauvages » qui inspirent la liberté ainsi que le changement et l'amélioration de la société.

Comme l'Ingénu de Voltaire, Arlequin est un voyageur sauvage en Europe. Lélío l'a amené à Marseille pour « voir en lui la nature toute simple opposée parmi nous aux lois, aux arts et aux sciences. »⁸¹ Arlequin demande à Lélío ce qu'est une nation « civilisée » et reçoit la réponse que « ce sont des hommes qui vivent sous des lois. »⁸² Lélío lui explique que les lois sont nécessaires pour retenir les gens dans leur devoir et les rendre honnêtes et sages. Faisant écho au sauvage de Lahontan, Arlequin en déduit que les Européens doivent être nés naturellement fous et coquins parce qu'ils ont besoin de lois pour les rendre sages et honnêtes.

⁸⁰ Lahontan 70.

⁸¹ Devretière, Arlequin sauvage Acte 1, scène 1.

⁸² Devretière, Arlequin sauvage Acte 1, scène 1.

Comme l'Ingénu de Voltaire plus tard, Arlequin aussi rencontre des obstacles déraisonnables, (selon lui), à l'amour. N'ayant ni « mien » ni « tien, » il ne comprend pas non plus le marché et les règles d'échange (Il est arrêté à cause d'un malentendu). Et, comme la goutte d'eau qui fait déborder le vase, il se met en colère contre Léléo après avoir appris qu'il faut de l'argent pour payer quelque chose qui s'appelle une « dot » avant d'épouser celle qu'il aime. Il crie « que le diable t'emporte. Pourquoi donc, scélérat, m'as-tu tiré de mon pays pour m'apprendre que je suis pauvre ? Je l'aurais ignoré toute ma vie sans toi ; je ne connaissais dans les forêts ni les richesses ni la pauvreté. J'étais à moi-même mon roi, mon maître, et mon valet, et tu m'as cruellement tiré de cet heureux état... »⁸³ Tout cela l'amène à faire une critique passionnée de la civilisation où il répète, en essence, ce qu'Adario a montré à Lahontan:

Je pense que vous êtes des fous qui croyez être sages, des ignorants qui croyez être habiles, des pauvres qui croyez être riches, et des esclaves qui croyez être libres... Vous cherchez avec beaucoup de soins une infinité de choses inutiles ; vous êtes pauvres parce que vous bornez vos biens dans l'argent ou d'autres diableries, au lieu de jouir plus librement de tout ; vous êtes esclaves de toutes vos possessions, que vous préférez à votre liberté et à vos frères que vous feriez pendre s'il vous avaient pris la plus petite partie de ce que vous est inutile.⁸⁴

La raison « sauvage » d'Arlequin est dépeinte comme simple et bonne, voire supérieure à la moyenne, plusieurs fois dans la pièce :

Arlequin n'est qu'un sauvage ; mais sa raison toute simple lui suggère un conseil digne de sortir de la bouche des plus sages...⁸⁵

Et dans la scène II de l'acte III, il rencontre un homme qui, à la fin de leur conversation, dit :

⁸³ Devretière, Arlequin sauvage Acte II, scène IV.

⁸⁴ Devretière, Arlequin sauvage Acte II, scène III.

⁸⁵ Devretière, Arlequin sauvage Acte II, scène III.

Puissiez-vous toujours conserver cette innocence et cette simplicité.⁸⁶

Drevetière montre dans sa pièce que la raison s'oppose souvent aux mœurs et aux traditions. Le grand dilemme de cette comédie est si Violette doit suivre son impulsion naturelle et s'attacher à celui qu'elle aime - suivre l'amour « naturel » - ou accomplir son devoir et obéir à son père en épousant celui à qui elle avait été promise. Arlequin promet à Violette que si elle part avec lui, il l'amènera dans un pays où ils n'auront pas besoin d'argent pour être heureux, ni de lois pour être sages. L'opposition entre le rêve de liberté naturelle et les exigences de la civilisation et, en même temps, l'exaltation de la simplicité « sauvage » comme solution aux problèmes d'une société décadente, sont les thèmes de cette pièce ainsi qu'un des leitmotivs de cette époque.

Le « mythe » du bon sauvage a reçu plus d'attention encore par le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Son auteur, Jean-Jacques Rousseau, a réfuté la théorie de la méchanceté naturelle de l'homme, selon laquelle l'être humain est incapable de connaître lui-même la différence entre le bien et le mal sans l'aide d'un gouvernement fort qui puisse le contrôler et le subjuguer. Selon Hobbes, la société et les lois sont nécessaires pour que l'homme puisse survivre. Notre « promeneur solitaire » a déclaré que Hobbes avait raison de dire que l'homme est égoïste et méchant, mais il s'est trompé en disant que ce sont des qualités innées. Selon Rousseau, Hobbes aurait dû dire que c'est la société qui nous rend méchant et que dans l'état de nature nous sommes heureux et bons. Il va plus loin et ajoute que même les

⁸⁶ Drevetière, Arlequin sauvage Acte II, Scène II.

concepts de « bien » et « mal » sont inconnus aux hommes de la nature.⁸⁷ La vérité, selon Rousseau, est qu'au lieu de bénéficier à l'homme, l'état et la vie en société l'ont rendu malheureux et pervers. Seulement dans l'état de la nature, l'homme est-t-il vraiment bon et heureux, parce que c'est dans cet état-là que l'instinct d'auto-préservation chez chaque individu est le moins nuisible à ses prochains et le plus propice à la paix.⁸⁸ Il déclare que les « sauvages » et les gens civilisés sont si différents que ce qui rendrait l'un heureux rendrait l'autre misérable.⁸⁹ Rousseau, en expliquant les différences entre les hommes de la nature et les civilisés, a attribué le manque de méchanceté parmi les « sauvages » à une innocence qui limite leur capacité de raisonner à la satisfaction des seuls besoins naturels. Cette même faculté qui aide l'homme à survivre en paix et heureux lui interdit d'en user pour faire du mal par jalousie et haine :

[...] les sauvages ne sont pas méchants précisément parce qu'ils ne savent pas ce que c'est qu'être bons ; car ce n'est ni le développement des lumières, ni le frein de la loi, mais le calme des passions et l'ignorance du vice qui les empêche de mal faire.⁹⁰

Dans les forêts, n'étant dirigé que par son instinct, l'homme n'avait point de liaisons, point de passions, et s'occupait seulement de ses vrais besoins simples et naturels.⁹¹ Rousseau a déclaré que « la nature a créé l'homme heureux et bon, mais la société le déprave et le rend misérable » :

L'exemple des sauvages qu'on a presque tous trouvés à ce point semble confirmer que le genre humain était fait pour y rester toujours, que cet état est la véritable

⁸⁷ Leo Damrosch, Jean-Jacques Rousseau : Restless Genius (New York, New York: Houghton Mifflin Company, 2005) 238.

⁸⁸ Rousseau 211.

⁸⁹ Rousseau 211.

⁹⁰ Rousseau 211.

⁹¹ Damrosch 238.

jeunesse du monde, et que tous les progrès ultérieurs ont été en apparence autant de pas vers la perfection de l'individu, et en effet vers la décrépitude de l'espèce.⁹²

Il croyait que l'homme naturel jouissait de la plénitude du sentiment de l'existence.

L'homme primitif est sans péché (le péché étant une tache qu'il avait acquise en sortant de cet état) et vit en paix avec soi-même sans aucun souci pour le futur ni aucune préoccupation pour le passé. Plutôt animal qu'être humain, il vivait seul, sans compagnie de ses semblables, sauf quand son instinct le dirigeait à s'accoupler avec le sexe opposé. Les « sauvages » rousseauistes mènent une vie libre et stoïquement heureuse dans la nature tandis que les habitants des grandes villes sont toujours agités et tourmentés jusqu'à la mort par la quête des biens matériels. L'emploi de la raison pour développer les arts a été une des manières dont les civilisations se sont développées. La transformation de l'environnement, la création des outils et leur amélioration pour l'agriculture, par exemple, a exigé l'emploi de la raison. Cette raison manque aux « sauvages » mais ce manque les rend heureux. Le prix à payer pour le développement des civilisations a été non seulement la perte de cet état heureux mais aussi la dégénérescence morale et physique.

Il faut noter que Rousseau a averti que son discours ne prétendait pas exposer des vérités historiques, mais quelques raisonnements et conjectures « moins dans l'espoir de résoudre la question que dans l'intention de l'éclaircir. »⁹³ Néanmoins, son œuvre a été interprétée d'une manière qui peut facilement amener le lecteur à la conclusion que, la paix et la sérénité étant préférables à la guerre et aux inquiétudes pour l'humain et sa

⁹² Rousseau 219.

⁹³ Rousseau 159-69.

survie, l'état originel de la vie dans la nature est supérieur à la civilisation. Pour Arinas de Melo Franco, par exemple, Rousseau représente le point culminant dans le développement et l'expression de la bonté naturelle incarnée dans l'image du sauvage américain.

Rousseau et le bon sauvage sont encore aujourd'hui liés. La société rêvée par Rousseau était constituée de fraternité, d'égalité et de participation politique basée sur la loyauté civique.⁹⁴ Les premières paroles d'Émile déclarent que tout est bien en sortant des mains du Créateur et dégénère dans la main de l'homme.⁹⁵ Dans Du Contrat Social, Rousseau dit que l'homme est né libre mais se trouve partout enchaîné.⁹⁶ Mais, selon Gay, la cure proposée par Rousseau pour les maladies de la civilisation serait plus de « civilisation » et non un retour à un état primitif et pré-humain.⁹⁷ Néanmoins, beaucoup de ses premiers lecteurs ont compris la philosophie de Rousseau comme une invitation au primitivisme et comme une affirmation qu'il y avait une différence innée et fondamentale entre l'homme « sauvage » et l'homme « civilisé, » une différence insurmontable qui rendait le premier supérieur et plus heureux que le second.⁹⁸

Cette différence, ainsi que le pronostic rousseauiste, a été niée et attaquée par Voltaire en plusieurs points. Rousseau n'a pas tiré lui-même les conclusions de sa thèse et Voltaire a profité de cette « omission. » Voltaire a déclaré qu'en essence, la seule différence entre les « sauvages » et les « civilisés » est le point où chacun se trouve dans

⁹⁴ Gay, Science of Freedom 532.

⁹⁵ Gay, Science of Freedom 532.

⁹⁶ Gay, Science of Freedom 532.

⁹⁷ Gay, Science of Freedom 98.

⁹⁸ Gay, Science of Freedom 536.

la progression historique vers la civilisation, état inévitable pour l'homme qui est, par nature, un animal social :

Nous sommes, si je ne me trompe, au premier rang (s'il est permis de le dire) des animaux qui vivent en troupe, comme les abeilles, les fourmis, les castors, les oies, les poules, les moutons, etc. Si l'on rencontre une abeille errante, devra-t-on conclure que cette abeille est dans l'état de pure nature, et que celles qui travaillent en société dans la ruche ont dégénéré ?⁹⁹

Voltaire, qui savait que les habitants des forêts américaines vivaient en groupe, a donc déclaré que les « sauvages » et les « civilisés » partagent plus de similarités que de différences. Et, dans un de ses dialogues, il a nié la déclaration faite par Rousseau sur la solitude de l'homme dans l'état de nature.

Après avoir reçu et examiné ce qui est devenu une des plus célèbres œuvres de Rousseau, Voltaire lui a écrit une lettre dans laquelle il critique véhémentement son contemporain genevois pour son livre « contre le genre humain » :

... il prend envie de marcher à quatre pattes, quand on lit votre ouvrage.[...] Je ne peux non plus m'embarquer pour aller trouver les sauvages du Canada : premièrement, parce que les maladies dont je suis accablé me retiennent auprès du plus grand médecin de l'Europe, et que je ne trouverais pas les mêmes secours chez les Missouris...¹⁰⁰

Cette réponse à Rousseau contient plus qu'une moquerie de l'œuvre en question. Nous y trouvons aussi des allusions à l'idée de progrès historique qui a caractérisé non seulement la pensée de Voltaire mais aussi celle de plusieurs historiens « éclairés » à cette époque. Vico, par exemple, a divisé l'histoire humaine en étapes, chacune progressivement plus avancée que la précédente. Selon la vision historique des

⁹⁹ Voltaire, Essai Tome I, 24.

¹⁰⁰ Voltaire, « Lettre de Voltaire AM J.-J. Rousseau, À Paris, le 30 août 1755 » présentée dans Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (Paris : Garnier-Flammarion, 1971) 259.

philosophes des Lumières, l'homme ne peut que progresser. Tandis que Rousseau y voyait l'être humain à son mieux, Voltaire n'interprétait pas l'existence des « sauvages » comme preuve que l'homme civilisé avait dégénéré après avoir maîtrisé l'agriculture et les arts. Comme le porte-parole de Diderot, qui déclare dans le Fils naturel : « Il y a sans doute encore des barbares, & quand n'y en aura-t-il plus ? Mais les temps de barbarie sont passés, »¹⁰¹ Voltaire aussi regardait l'état de « barbarie » des « sauvages » non comme meilleur pour l'être humain mais comme une étape dans la progression vers la civilisation. Il est impossible de retourner au passé. Voltaire, en effet, compare la théorie de Rousseau, qu'il trouve absurde, à l'idée que l'adulte, puisqu'il sait marcher et manger seul, a dégénéré de son état d'enfance et que cet état a été « supérieur. » Il compare ce qu'il a compris comme un appel à retourner à l'enfance humaine : « Cependant, » dit Voltaire, « comme il y a plus de soixante ans que j'en ai perdu l'habitude [de marcher à quatre pattes], je sens malheureusement qu'il m'est impossible de la reprendre. »¹⁰²

Malgré le mépris avec lequel Voltaire avait reçu l'ouvrage de Rousseau, le mythe du bon sauvage a persisté. En effet, il s'est répandu avec le voyage autour du monde d'un capitaine très célèbre.

Louis Antoine de Bougainville est né à Paris le 11 novembre 1729 et y est mort le 31 août 1811. En 1771 ce navigateur et explorateur français a écrit sa Description d'un voyage autour du monde, une description des îles tahitiennes qui a beaucoup influencé le développement du mythe. Une de ses premières impressions des insulaires quand il est

¹⁰¹ Denis Diderot, Le Fils Naturel (Paris : Simon & fils, 1770), Acte IV, scène III.

¹⁰² Voltaire, « Lettre de Voltaire AM J.-J. Rousseau, À Paris, le 30 août 1755 » 259.

arrivé à Tahiti (où il est resté moins de dix jours avant de retourner à Paris avec un jeune Tahitien), île où la terre « était jonchée de feuillages et de fleurs, » a été que ce peuple paisible, qui venait criant « *tayo*, qui veut dire *ami*, & en nous donnant mille témoignages d'amitié »¹⁰³ montrait encore des qualités caractéristiques de l'Âge d'or, une époque primitive et, donc, supérieure au monde civilisé.

L'Âge d'or que l'explorateur mentionne rappelle l'état d'innocence et de simplicité évoqué par l'image du jardin d'Éden dans la Bible. La bonté des Tahitiens est évidente dans leurs mœurs et leurs usages. C'est un peuple généreux qui se promène sans armes. Les Tahitiens sont doux, bienfaisants, sans guerre et sans propriété. Toute la terre est couverte d'arbres fruitiers sous lesquels sont bâties leurs maisons. La terre même évoque l'image d'un paradis terrestre longtemps oublié par ceux qui vivent dans la civilisation :

Un peuple... jouit des trésors que la nature verse à pleines mains sur lui. Nous trouvons des troupes d'hommes et de femmes assises à l'ombre des vergers ; tous nous saluaient avec amitié ; ceux que nous rencontrions dans les chemins se rangeaient à côté pour nous laisser passer ; partout nous voyions régner l'hospitalité, le repos, une joie douce et toutes les apparences du bonheur.¹⁰⁴

Il décrit l'île comme « embellie de tous les dons de la nature »¹⁰⁵ et arrive même à l'appeler un paradis quand il dit « on croit être dans les champs Élysées. »¹⁰⁶

Il note que les maisons sont toujours ouvertes, et que par rapport aux habitants, il n'a jamais rencontré d'hommes « mieux faits ni mieux proportionnés » et que « pour

¹⁰³ Louis Antoine de Bougainville, Voyage autour du monde 15 mai 1711 (Neuchâtel : Imprimerie de la société typographique, 1775) Ch. 1, tome II, 38.

¹⁰⁴ Bougainville, Ch. 2, Tome II, 38.

¹⁰⁵ Bougainville, Ch. 2, Tome II, 38.

¹⁰⁶ Bougainville, Ch. 3, Tome II, 38.

peindre Hercule et Mars on ne trouverait nulle part d'aussi beaux modèles. »¹⁰⁷ Le 16 avril, après avoir déclaré que l'archipel appartient à la France, au nom du roi Louis XV, il quitte l'île avec Ahutoru, un Tahitien qui veut visiter Paris.¹⁰⁸ L'image du paradis terrestre tahitien est restée et fait aujourd'hui partie de la manière dont nous imaginons les îles tropicales du Pacifique. Ce fait démontre la persistance de ce rêve de liberté, paix et bonheur qui a accompagné l'être humain dès le début de l'histoire de la civilisation.

Les œuvres examinées dans ce chapitre et le chapitre précédent représentent l'évolution de la manière dont la nature et ses habitants en général, et les autochtones américains en particulier, ont été imaginés et le rôle que cette imagination a joué dans la science de l'homme occidental.

L'interprétation de la nature humaine a joué un rôle très important dans la philosophie de chaque penseur qui a formulé des idées concernant quel chemin serait le meilleur à suivre pour arriver à une société plus raisonnable. Montesquieu, par exemple, croyait qu'avant les lois créées par l'homme, celui-ci était sujet aux lois naturelles et que pour connaître ces lois il faut considérer l'homme dans son état avant l'établissement de la société.¹⁰⁹

Rousseau, même s'il ne le voulait pas, a répandu l'idée que le monde « civilisé », comme il était à son époque, représentait un état dégénéré. Si on croit que l'homme est naturellement bon et heureux dans son état originel, il faut chercher comment recréer cet

¹⁰⁷ Bougainville, Ch. 3, Tome II, 49.

¹⁰⁸ John Dunmore, Storms and Dreams: The life of Louis de Bougainville (Fairbanks: University of Alaska Press, 2005) 190.

¹⁰⁹ Charles de Secondat Montesquieu (baron de), Esprit des lois (Paris : Firmin Didot Frères, Fils et cie., 1860) 5-6.

état dans le monde contemporain. L'étape suivante est de se demander quelles sont les causes des malheurs et des misères de l'homme moderne. Voltaire a pris un point de vue opposé à la suggestion de Rousseau, que la civilisation et les arts étaient les racines de la méchanceté humaine, et s'est opposé à l'image du bon sauvage de Lahontan, Drevetière et Bougainville.

Nous verrons dans le prochain chapitre comment et pourquoi il a exprimé ce point de vue et quel rôle les images du jardin et du « sauvage » y ont joué.

Chapitre III Le Sauvage voltairien et son jardin

En formulant sa vision de la nature humaine, Voltaire a déconstruit l'image du sauvage de ses contemporains et a créé son propre mythe à l'intérieur de sa philosophie sociale et politique. Dans Alzire, ou les Américains, Candide, ou l'optimisme, Entretiens d'un sauvage et d'un bachelier et L'Ingénu, Voltaire a remplacé le mythe du bon sauvage par un autre mythe, celui du « sauvage voltairien, » un sauvage qui « cultive son jardin » ou qui nous inspire à le faire, au niveau individuel ainsi que social, religieux et politique. Non seulement l'essence mais aussi le rôle du sauvage est différent chez Voltaire. Il démontre les avantages d'un esprit ouvert, affirme la théorie voltairienne que l'homme a toujours été le même en termes de sa capacité de cultiver son esprit et annonce quelles étaient les ombres qui causaient tous les malheurs sociaux. L'image du « sauvage » et du jardin chez Voltaire est directement liée à ses conceptions de l'histoire et du progrès humain et ainsi se distingue en plusieurs aspects de celles de ses contemporains et surtout de celle de Rousseau.

Nous avons vu que du côté rousseauiste, la vie « sauvage » semblait être la seule réponse aux problèmes de la société contemporaine. Ce « bon sauvage » représentait une existence où l'homme ne travaillait pas parce qu'il n'en avait pas besoin, dans un monde où la nature subvenait à tous ses besoins. Comme nous avons vu dans plusieurs récits de voyage et les pièces et dialogues qu'ils ont inspiré, les « sauvages » habitaient dans des lieux où les vraies nécessités de la vie étaient si abondantes qu'il était impossible d'avoir aucune conception de la propriété – du « mien » et du « tien. » Et puisqu'il n'y avait ni

propriété ni argent, et les gens étaient si heureux qu'ils vivaient en paix les uns avec les autres, ou même seuls quelquefois, les lois n'existaient pas parce qu'elles n'étaient pas nécessaires. Le seul moyen de sortir de cet état était de se servir de la raison pour créer, fabriquer et changer l'environnement. L'emploi de la raison qui a rendu possible cette sortie de l'état barbare a mené non seulement à la technologie mais aussi aux arts. Mais selon Rousseau cette sortie a été l'équivalent de la chute de l'homme parce qu'elle a engendré tous les problèmes de la société.

Voltaire considérait le paradigme rousseauiste comme dénigrant le genre humain. Il se moque de la théorie rousseauiste de la bonté naturelle à travers les Oreillons rencontrés par Candide avant l'épisode de l'El Dorado. Les Oreillons sont des caricatures des autochtones brésiliens décrits par les missionnaires et les explorateurs. C'est une histoire assez importante pour le récit ainsi que pour notre thèse, non seulement parce qu'elle est amusante mais aussi et surtout en raison du contraste qu'elle fait avec la conclusion finale dans laquelle Candide déclare qu'il faut cultiver son jardin. Elle est une parodie de la théorie rousseauiste mais comporte aussi une déclaration que le monde n'est pas le meilleur des mondes ni dans l'Europe ni dans l'état naturel glorifié par plusieurs contemporains de Voltaire.

Arrivés en Amérique, Candide et Cacambo entendent des clameurs en se promenant et aperçoivent deux filles nues qui courent « légèrement au bord de la prairie tandis que deux singes les suivaient en leur mordant les fesses. »¹¹⁰ Le héros de l'histoire tue les deux singes pour sauver les filles, mais apprend très vite qu'il s'est trompé. Il se

¹¹⁰ Voltaire, Candide, ou l'optimisme, présenté par Jean-Jacques Robrieux (Paris: Nathan, 1989) 104.

rend compte que les singes étaient leurs amants quand les deux filles pleurent et embrassent tendrement les corps des primates morts, remplissant « l'air des cris les plus douloureux. »¹¹¹ Puisqu'ils ne peuvent rien faire pour changer ce qui a déjà été fait, les deux amis s'endorment et, le matin, se trouvent entourés d'une cinquantaine d'Oreillons nus et armés de flèches, de massues et de haches de caillou.¹¹² Le héros et son compagnon avaient été garrotés avec des cordes par leurs ravisseurs qui sont persuadés que leurs victimes européennes sont des jésuites qui méritent d'être mangés. Les broches et les chaudières étaient prêtes pour eux. Cacambo réussit à convaincre les Oreillons qu'il ne serait pas juste de les tuer parce que ce ne sont pas de jésuites. Tandis qu'il est juste et en accord avec le droit naturel de tuer notre prochain, dit Cacambo, : « Rien n'est plus juste que de traiter ainsi ses ennemis [...] et c'est ainsi qu'on en agit dans toute la terre, »¹¹³ mais on ne doit pas tuer ses amis. Ensuite il leur déclare qu'en effet c'est l'ennemi de leurs ennemis, donc leur ami, qu'ils vont rôtir, parce que Candide vient de tuer assez récemment un jésuite. Quand les Oreillons découvrent la vérité, ils les laissent partir :

Candide ne se lassait point d'admirer le sujet de sa délivrance. « Quel peuple ! [...] quels hommes, quels mœurs ! Si je n'avais pas eu le bonheur de donner un grand coup d'épée au travers du corps du frère de Mlle Cunégonde, j'étais mangé sans rémission. Mais après tout, la pure nature est bonne, puisque ces gens-ci, au lieu de me manger, m'ont fait mille honnêtetés dès qu'ils ont su que je n'étais pas jésuite. »¹¹⁴

¹¹¹ Voltaire, Candide 104.

¹¹² Voltaire, Candide 105.

¹¹³ Voltaire, Candide 106.

¹¹⁴ Voltaire, Candide 106.

Les paroles de Candide sont une critique sarcastique de l'idée de la bonté naturelle de l'homme dans son état primitif ainsi qu'une parodie du « sauvage » de Rousseau. Le contraste entre ces bêtes humaines et les autres « sauvages » voltairiens est important parce que les Oreillons d'un côté et l'Ingénu, Alzire, et le « Sauvage » du Dialogue avec un bachelier de l'autre représentent le processus par lequel l'homme passe de son état « sauvage » à la civilisation. De plus, dans l'ensemble de l'œuvre, c'est une des scènes qui démontrent que tout n'est pas bien et parfait dans ce « meilleur de mondes », ni en Europe ni dans les Amériques. Cet état de barbarie duquel l'homme était sorti, tel que Rousseau le décrit, n'était pour Voltaire qu'un état imaginaire. Pour lui l'homme n'était pas obligé de choisir entre l'emploi de sa raison et la culture des arts ou entre le malheur d'un côté et le bonheur d'un état « barbare » et sauvage de l'autre côté. L'histoire du monde lui avait démontré qu'un autre choix existait, celui de travailler pour améliorer la vie et régler les problèmes sociaux.

Les Entretiens d'un Sauvage et d'un Bachelier (1761) représentent, parmi d'autres choses, une de ses réponses à la thèse de Rousseau sur l'homme naturel.¹¹⁵ Le Bachelier demande au « sauvage » s'il est vrai que ses camarades vivent tous seuls car « on dit que c'est la véritable vie de l'homme, et que la société n'est qu'une dépravation artificielle ? »¹¹⁶ Le « sauvage » lui répond qu'il n'a jamais vu de ces gens-là et que « l'homme... paraît né pour la société, comme plusieurs espèces d'animaux. »¹¹⁷ Le Bachelier apprend à travers ce dialogue que, contrairement à ce que Rousseau avait

¹¹⁵ Voltaire, Dialogues et Anecdotes Philosophiques (Paris: Éditions Garnier Frères, 1955) 489.

¹¹⁶ Voltaire, Dialogues 95.

¹¹⁷ Voltaire, Dialogues 95.

suggéré, les « sauvages » pensent, raisonnent, vivent ensemble et possèdent des capacités mentales infiniment supérieures à celles des bêtes.¹¹⁸ Après plusieurs autres questions posées par le Bachelier, des questions formulées pour réfuter la thèse de Rousseau, le « sauvage » lui répond :

Voilà bien des questions. Vous me demandez comment je possède ce que Dieu a daigné donner à l'homme : c'est comme si vous me demandiez comment je suis né. Il faut bien, puisque je suis né homme, que j'aie les choses qui constituent l'homme, comme un arbre a de l'écorce, des racines et des feuilles.¹¹⁹

Ce que le « sauvage » dans le dialogue dit explicitement, les autres personnages « sauvages » le montrent. Dans l'Ingénu (1767) nous trouvons la plus célèbre personnification de l'essence du « sauvage » voltairien. Cette œuvre incarne la conception « anti-bon sauvage » voltairienne de la nature humaine, et nous enseigne que ce qui rend une personne bonne et utile n'est pas la vie « sauvage » mais une vie bien cultivée, et que les hommes partout (« civilisés » ou « sauvages ») ont la même capacité de s'améliorer et de se « civiliser ».

Le personnage de l'Ingénu semble quelquefois trahir la vision « anti-bon sauvage » de son créateur. Par exemple, au quatorzième chapitre, l'Ingénu déclare qu'il est « né libre comme l'air, » ce qui ressemble beaucoup à l'idée que les « sauvages » n'ont pas de lois. Mais une lecture plus profonde et soignée nous révèle le contraire. Malgré plusieurs similarités entre le personnage « sauvage » nommé Ingénu Hercule et ceux dépeints par Lahontan, Champlain, Bougainville et Rousseau en termes de son esprit « simple » et « naïf, » l'Ingénu transcende le mythe du « bon sauvage » de son époque en

¹¹⁸ Voltaire, Dialogues 96-97.

¹¹⁹ Voltaire, Dialogues 98.

plusieurs aspects. Son seul attribut « naturel » considéré « bon » par Voltaire est qu'il n'a pas appris les préjugés qui sont communs parmi les Européens. En même temps, au contraire d'Adario ou de l'Arlequin Sauvage, par exemple, il ne reste pas intransigeant dans ses préjugés « sauvages » non plus. L'Ingénu est curieux et prêt à apprendre et à examiner le monde avec un esprit ouvert, empirique, scientifique et caractéristique des Lumières. Il n'est pas contraint ou borné par les préjugés qui habitent la psyché collective de l'Europe du dix-huitième siècle.

Gordon, son compagnon de prison, s'exclame après avoir beaucoup bavardé avec son nouvel ami « sauvage » : « J'ai consumé cinquante ans à m'instruire et je crains de ne pouvoir atteindre au bon sens naturel de cet enfant presque sauvage ! Je tremble d'avoir laborieusement fortifié des préjugés, il n'écoute que la simple nature. »¹²⁰ En plus, ce « sauvage », né de l'union entre une Huronne et un Européen, est décrit comme quelqu'un qui :

...avait une mémoire excellente. La fermeté des organes de Basse-Bretagne, fortifiée par le climat du Canada, avait rendu sa tête si vigoureuse que, quand on frappait dessus, à peine le sentait-il ; et, quand on gravait dedans, rien ne s'effaçait ; il n'avait jamais rien oublié. Sa conception était d'autant plus vive et plus nette que, son enfance n'ayant point été chargée des inutilités et des sottises qui accablent la nôtre, les choses entraient dans sa cervelle sans nuage.¹²¹

Alors, le « sauvage » de Voltaire n'est pas la bête rousseauiste qui n'a pas la capacité de se servir de la raison à cause des limites de ses simples besoins naturels. Le « sauvage » voltairien est bon non en raison de son état « primitif » mais parce qu'il a fait ce que Voltaire même a aperçu dans ses études de l'histoire – la sortie de l'homme de son

¹²⁰ Voltaire, L'Ingénu: histoire véritable tirée des Manuscrits du Père Quesnel (Paris : Hachette Livre, 2006) 89-90.

¹²¹ Voltaire, L'Ingénu 33.

état de barbarie et la culture de son esprit, de son âme et de son environnement. L'Ingénu est bon et « fait des progrès » parce qu'il a quitté son pays « sauvage » et s'est rendu en Europe où il cherche à apprendre, à s'instruire et à « cultiver son jardin » (selon nous) intellectuel :

L'Ingénu faisait des progrès rapides dans les sciences et surtout dans la science de l'homme. La cause du développement rapide de son esprit était due à son éducation « sauvage » presque autant qu'à la trempe de son âme ; car, n'ayant rien appris dans son enfance, il n'avait point appris de préjugés.¹²²

Une des plus importantes caractéristiques des « sauvages » voltairiens, et ce qui les distingue des autres images de « sauvages » à cette époque, est qu'ils montrent la supériorité de la civilisation comme une étape importante dans la progression de l'histoire humaine ainsi que le fait que l'homme est né non pour la vie solitaire mais pour la vie sociale :

On a écrit que cet état (solitaire dans la nature) est le véritable état de l'homme, et que nous n'avons que dégénéré misérablement depuis que nous l'avons quitté. Je ne crois pas que cette vie solitaire, attribuée à nos pères, soit dans la nature humaine.¹²³

Et avant de définir le « sauvage » dans l'Essai sur les mœurs et l'esprit des nations, Voltaire pose la question suivante au lecteur :

Entendez-vous par sauvages des rustres vivant dans des cabanes avec leurs femelles et quelques animaux, exposés sans cesse à toute l'intempérie des saisons ; ne connaissant que la terre qui les nourrit, et le marché où ils vont quelquefois vendre leurs denrées pour y acheter quelques habillements grossiers ; parlant un jargon qu'on n'entend pas dans les villes ; ayant peu d'idées, et par conséquent peu d'expressions ; soumis, sans qu'ils sachent pourquoi, à un homme de plume auquel ils portent tous les ans la moitié de ce qu'ils ont gagné à la sueur de leur front...¹²⁴

¹²² Voltaire, L'Ingénu 100.

¹²³ Voltaire, Essai Tome I, 23.

¹²⁴ Voltaire, Essai Tome I, 22.

Avec cette question rhétorique que Voltaire nous pose, il annonce plus explicitement ce qu'il montre dans d'autres de ses œuvres. La question de « civilisation » et de « sauvagerie » est une question de relativité et de degré (relatif au niveau auquel chaque groupe s'approche de l'idéal de civilisation éclairée)¹²⁵, mais dépend surtout de ce que nous appelons la culture de notre « jardin ». Il y a des « civilisations » qui comportent des éléments barbares et, inversement, des « sauvages » (comme les Incas de la pièce *Alzire*) qui sont très capables de jouir des fruits de l'état « civilisé. » La même sorte de « malheur » qu'on trouve dans l'état « barbare » se trouve aussi, et quelquefois à un plus haut degré, dans la civilisation, et il le démontre quand il parle des « sauvages » européens :

Il faut convenir surtout que les peuples du Canada et les Cafres, qu'il nous a plu d'appeler sauvages, sont infiniment supérieurs aux nôtres. Le Huron, l'Algonquin, l'Illinois, le Cafre, l'Hottentot, ont l'art de fabriquer eux-mêmes tout ce dont ils ont besoin, et cet art manque à nos rustres. Les peuplades d'Amérique et d'Afrique sont libres, et nos sauvages n'ont pas même d'idée de la liberté. [...]

Il a mis le mot « Sauvage » même en question quand il a demandé si ce qu'on désigne par ce terme sont ceux qui :

se rassemblant, certain jours, dans une espèce de grange pour célébrer des cérémonies où ils ne comprennent rien, écoutant un homme vêtu autrement qu'eux et qu'ils n'entendent point ; quittant quelquefois leur chaumière lorsqu'on bat le tambour, et s'engageant à s'aller faire tuer dans un terre étrangère, et à tuer leurs semblables, pour le quart de ce qu'ils peuvent gagner chez eux en travaillant ? Il y a de ces sauvages-là dans toute l'Europe.¹²⁶

¹²⁵ Chez Voltaire, ce niveau de civilisation « éclairée » était représenté par quelques exemples historiques ainsi que contemporains. De son époque, il comptait parmi les « jardins bien cultivés » (notre expression), la Philadelphie, l'Angleterre et la Chine. Dans l'histoire il en voyait chez les Romains et les Grecs.

¹²⁶ Voltaire, *Essai* Tome I, 23.

Ici Voltaire renoue avec Montaigne en suggérant que les « sauvages » sont parmi nous et non là-bas. La définition des sauvages donnée par Voltaire est qu'ils sont égaux aux hommes civilisés en termes de capacité d'améliorer leur environnement pour fournir à leurs besoins. Il explique que « L'homme en général a toujours été ce qu'il est » :

cela ne veut pas dire qu'il ait toujours eu de belles villes, du canon de vingt-quatre livres de balle, des opéras-comiques, et des couvents de religieuses. Mais il a toujours eu le même instinct, qui le porte à s'aimer dans soi-même, dans la compagnie de son plaisir, dans ses enfants, dans ses petits-fils, dans les œuvres de ses mains. Voilà ce qui jamais ne change d'un bout de l'univers à l'autre. 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.¹²⁷

Alors, les « sauvages » ne représentent pas un état supérieur duquel l'homme moderne serait une version dégénérée parce que, comme Montaigne, Voltaire aperçoit des « sauvages » dans la civilisation ainsi que dans la nature.

Qui sont les « sauvages » européens et pourquoi sont-ils inférieurs à leurs contemporains américains ? Les « sauvages » européens sont ceux qui, malgré la civilisation dans laquelle ils vivent, agissent de manière barbare : persécutent et se font persécuter pour de vaines disputes religieuses, laissent mourir de faim leurs compatriotes et ignorent les arts et les sciences. Parce qu'ils sont « civilisés » mais vivent comme des « sauvages, » ces « rustres » européens représentaient la régression tandis que les Américains se trouvent dans une étape essentielle du progrès vers la civilisation, une progression personnifiée par l'Ingénu.

Quand l'Ingénu est baptisé, il reçoit le nom d'« Hercule. » L'entrée à Rouen du roi Henri II en 1550 nous offre une excellente illustration de l'importance de ce nom.

¹²⁷ Voltaire, Essai Tome I, 25.

Pour accueillir leur souverain, les habitants de cette petite ville ont recréé un village brésilien peuplé d'acteurs jouant le rôle des sauvages en guerre. Sur les rives de la Seine, un village brésilien, sans nom, était peuplé de 300 « sauvages » dont cinquante étaient de vrais sauvages importés du Brésil, et d'autres étaient des matelots normands habillés à la brésilienne.¹²⁸ Le roi regardait les « Brésiliens » qui tiraient des flèches à des oiseaux, se reposaient à l'ombre dans des hamacs, chassaient des singes, coupaient du bois de braise,¹²⁹ et se préparaient pour une bataille entre eux, les Tabagerres et les Tupinambas.¹³⁰ Les Tupinambas gagnent la bataille et brûlent le village de leurs ennemis. Le tableau vivant qui suit celui des « sauvages » brésiliens dépeint le demi-dieu grec, Hercule.

Michael Wintroub suggère que comme la procession des « barbares » brésiliens précédait le tableau vivant d'Hercule, personnification mythologique du sauvage ainsi que celui qui unifie l'aspect animal de l'homme avec les lettres et la raison :¹³¹

L'argument de l'entrée d'Henri II représentait un voyage initiatique: un voyage qui menait le roi (et ceux qui le suivaient) de la barbarie à la civilité, des « sauvages » belliqueux et sans culture du Brésil (ainsi que de la France) au prince humaniste idéal (le père d'Henri) qui reposait aux champs Élysées, à la fin de la procession.¹³²

¹²⁸ Michael Wintroub, « Civilizing the savage and the Making of a King: The Royal Entry Festival of Henri II, » The Sixteenth Century Journal Vol. 19, No 2 (Summer, 1998): 466.

¹²⁹ Le Brésil a reçu son nom en raison de l'abondance de cet arbre qui était à cette époque-là très désirée à cause de la teinture qu'elle produisait.

¹³⁰ Wintroub, « Civilizing the Savage » 468.

¹³¹ Wintroub, A Savage Mirror: Power, Identity, and Knowledge in Early Modern Europe (Stanford: Stanford University Press, 2006) 3.

¹³² Wintroub, A Savage Mirror 4-5. « ...the narrative of Henri's entry was constructed as a transformative journey: a journey that took the king (and those who followed him) from barbarism to civilité, from the warlike and uncultured savages of Brazil (and France) to an ideal of humanist prince (Henri's father)

Selon Wintroub, le tableau vivant d'Hercule qui a suivi celui des Amériques est un aspect clef pour comprendre le rôle des Amérindiens dans cette fête royale.¹³³ Hercule, symbole de l'état sauvage de l'homme ainsi que sa capacité d'être civilisé, démontre qu'un autre rôle joué par les « sauvages » présentés dans ce spectacle a été de montrer que les Français pouvaient aussi acquérir un état de haute civilisation et sortir de ce que les Italiens, modèles de culture et de renaissance à cette époque, considéraient comme un état de barbarie. La France n'a pas toujours été le synonyme de culture et civilisation qu'elle est aujourd'hui, et pendant la Renaissance elle était classée parmi les autres pays « barbares » du monde.¹³⁴ Alors, l'Ingénu Hercule joue un rôle semblable aux sauvages de Rouen dans la marche historique entre la barbarie et le progrès de la civilisation que Voltaire voulait promouvoir. Et l'Ingénu Hercule lui-même déclare qu'il serait tenté :

de croire aux métamorphoses, car j'ai été changé de brute en homme.[...]Je m'imagine que les nations ont été longtemps comme moi, qu'elles ne se sont instruites que fort tard, qu'elles n'ont été occupées pendant des siècles que du mouvement présent qui coulait, très peu du passé et jamais de l'avenir. [...] Ne serait-ce pas là l'état naturel de l'homme ? L'espèce de ce continent-ci me paraît supérieure à celle de l'autre. Elle a augmenté son être depuis plusieurs siècles par les arts et par les connaissances.¹³⁵

Ainsi, il n'est pas surprenant que l'Ingénu, le représentant voltairien de la marche vers la civilisation et le progrès, ait le titre d'Hercule attaché à son nom.

reposing in the Elysian fields at the entry's conclusion. »

¹³³ Wintroub, « Civilizing the Savage » 471.

¹³⁴ Wintroub, The Savage Mirror 3.

¹³⁵ Voltaire, L'Ingénu 87.

L'histoire et la condition humaine, selon Voltaire, était un long trajet où chaque société avait passé plusieurs siècles à se développer, à s'améliorer et à créer de nouvelles et meilleures manières de produire et fournir aux besoins humains pour rendre la vie plus facile et confortable. Il a contredit Rousseau en déclarant que « tous les hommes » vivent en société. »¹³⁶

Le monde comportait, au présent ainsi que dans le passé, des exemples de jardins bien cultivés. L'Ingénu Hercule lui-même aperçoit cette vérité voltairienne :

Il lut des histoires, elles l'attristèrent. Le monde lui parut trop méchant et trop misérable. En effet, l'histoire n'est que le tableau des crimes et des malheurs. La foule des hommes innocents et paisibles disparaît toujours sur ces vastes théâtres. Les personnages ne sont que des ambitieux pervers. Il semble que l'histoire ne plaise que comme la tragédie, qui languit si elle n'est animée par les passions, les forfaits et les grandes infortunes.

Mais il trouve de la consolation au triste et déprimant verdict qu'il donne au passé humain quand il parle de Rome :

Les beaux siècles de la République romaine le rendirent quelque temps indifférent pour le reste de la terre. Le spectacle de Rome victorieuse et législatrice des nations occupait son âme entière. Il s'échauffait en contemplant ce peuple qui fut gouverné sept cents ans par l'enthousiasme de la liberté et de la gloire.¹³⁷

Mais la Rome ancienne n'était pas le seul exemple, chez Voltaire, d'un « jardin » bien cultivé. La Chine, l'Angleterre et la Philadelphie représentaient pour lui les plus proches exemples de sociétés proches de l'âge d'or. L'Angleterre représentait pour lui un exemple de la marche historique d'une société entre un état barbare et la perfection sociale qu'il y avait aperçue :

¹³⁶ Voltaire, L'Ingénu 25.

¹³⁷ Voltaire, L'Ingénu 86.

Quand César passe en Angleterre il trouve cette île plus sauvage encore que la Germanie. Les habitants couvraient à peine leur nudité de quelques peaux de bêtes...Leurs demeures étaient des cabanes de roseaux, et leurs ornements des figures que les hommes et les femmes s'imprimaient sur la peau en y faisant des piqûres et en y versant le suc des herbes, ainsi que le pratiquent encore les sauvages de l'Amérique.¹³⁸

Et la Chine est décrite par l'Ingénu comme un pays où :

ils cultivent les arts depuis plus de cinq mille années. En effet, s'ils ont plus de quatre mille ans d'annales, il faut bien que la nation ait été rassemblée et florissante depuis plus de cinquante siècles.¹³⁹

Alors, Voltaire voyait l'existence humaine comme une marche vers le progrès et la civilisation :

Que la nature humaine ait été plongée pendant une longue suite de siècles dans cet état si approchant de celui des brutes, et inférieur à plusieurs égards, c'est ce qui n'est que trop vrai. La raison en est, comme on l'a dit, qu'il n'est pas dans la nature de l'homme de désirer ce qu'il ne connaît pas. Il a fallu partout, non seulement un espace de temps prodigieux mais des circonstances heureuses pour que l'homme s'élevât au-dessus de la vie animale.¹⁴⁰

À travers les rencontres et les voyages, les « sauvages » voltairiens apprennent, et nous révèlent, ce que leur créateur a voulu dire par « il faut cultiver son jardin. » Les préjugés de l'ignorance mènent au fanatisme, à la violence et à l'injustice. Comme lorsque Cacambo, ne connaissant pas ce qui se passe entre les Oreillons et les femmes dont ils mordaient les cuisses, tue les Oreillons parce qu'il n'a pas la connaissance pour juger de ce qu'il voit. Alzire ainsi que l'Ingénu font ce que les Oreillons ne font pas, ils cultivent leur esprit et augmentent leurs connaissances pour mieux comprendre le monde. Même s'il y a des différences importantes entre Alzire, ou les Américains et l'Ingénu, ces différences sont moins importantes que leurs similarités en ce qui concerne la théorie de

¹³⁸ Voltaire, Essai Tome I, 201.

¹³⁹ Voltaire, L'Ingénu 88.

¹⁴⁰ Voltaire, Essai Tome I, 201.

la nature humaine chez Voltaire, et que la conclusion à laquelle chacun nous mène : il « faut cultiver » son jardin.

On ne comprend pas la signification complète du « jardin » chez Voltaire sans saisir sa philosophie de l'histoire. Comme Peter Gay le montre, Voltaire a conseillé à l'homme de vivre comme un civilisé et de comprendre sa nature à travers l'histoire :¹⁴¹

Pour qu'une nation soit rassemblée en corps de peuple, qu'elle soit puissante, aguerrie, savante, il est certain qu'il faut un temps prodigieux. Voyez l'Amérique : on n'y comptait que deux royaumes quand elle fut découverte, et encore, dans ces deux royaumes, on n'avait pas inventé l'art d'écrire. Tout le reste de ce vaste continent était partagé, et l'est encore, en petites sociétés à qui les arts sont inconnus. Toutes ces peuplades vivent sous des huttes ; elles se vêtissent de peaux de bêtes dans les climats froids, et vont presque nues dans les tempérés... elles n'ont point recherché un autre genre de vie, parce qu'on ne désire point ce qu'on ne connaît pas. Leur industrie n'a pu aller au-delà de leurs besoins pressants.¹⁴²

Suivant le mythe d'Adam et Ève et leur chute et expulsion du jardin paradisiaque, le jardin originel est devenu une des allégories de la perte de l'innocence et de la simplicité :

L'Éternel Dieu façonna l'homme avec de la poussière du sol, lui insuffla dans les narines le souffle de vie, et l'homme devint un être vivant. L'Éternel Dieu planta un jardin vers l'Orient : l'Éden, le Pays des délices. Il y plaça l'homme qu'il avait façonné. L'Éternel Dieu fit pousser du sol toutes sortes d'arbres d'aspect agréable portant des fruits délicieux, et il mit l'arbre de la vie au milieu du jardin. Il y plaça aussi l'arbre du choix entre le bien et le mal.¹⁴³

Le jardin, comme symbole de la nature maîtrisée, est devenu un symbole de paradis terrestre et l'habitat des premiers « sauvages. » Les Amériques, ainsi que les îles

¹⁴¹ Peter Gay, Voltaire's Politics: The Poet as Realist (New Haven & London: Yale University Press, 1988) 17.

¹⁴² Voltaire, Essai Tome I, 10.

¹⁴³ Genèse 2 :7-8, La sainte Bible : nouvelle version, deuxième révisée (Paris : Alliance Biblique Universelle, 1993)

tahitiennes et d'autres « paradis » dans le monde entier, étaient vus comme des jardins. « On sait que le Paradis terrestre de la Genèse était un jardin, qu'Adam cultivait le jardin. »¹⁴⁴ En Extrême Orient, le jardin représente le monde en petit, et dans les Mille et une Nuits, le « bassin » du jardin est un miroir.¹⁴⁵ Le jardin possède plusieurs connotations, y compris celle d'un espace où l'on plante, fait croître, coupe, arrange, recrée et refaçonne. Une connotation importante est l'idée qu'on récolte ce que l'on sème. Aussi, dans le récit biblique, Noé a planté un vignoble peu après être sorti de l'arche comme symbole de la reconstruction du monde après le déluge,¹⁴⁶ et on trouve des références partout dans la Bible à des jardins : « Tu étais en Éden, dans le jardin de Dieu. Tu étais recouvert de pierres très précieuses de toutes les espèces. »¹⁴⁷ Et dans le livre de Jérémie, le prophète dit : « Construisez des maisons et installez-vous-y, plantez des jardins et mangez-en les fruits. »¹⁴⁸ Finalement, Jésus a comparé le royaume des cieux à des jardins dans sa parabole sur le semeur.¹⁴⁹

Dans ce jardin, berceau d'innocence et de bonheur, l'homme vit en paix avec tous les autres êtres vivants, et c'est la perte de cet état de nature qui, selon la cosmologie judéo-chrétienne, est la source de tous les malheurs soufferts par l'humanité. « L'homme et sa femme étaient tous deux nus sans en éprouver aucune honte. »¹⁵⁰ Le mythe biblique

¹⁴⁴ Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, Dictionnaire des symboles : Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres. (Paris : Robert Laffont/Jupiter, 1982) 530.

¹⁴⁵ Chevalier et Gheerbrant 531.

¹⁴⁶ Genèse 9:20

¹⁴⁷ Ézéchiel 28:13.

¹⁴⁸ Jérémie 29:5.

¹⁴⁹ Matthieu 13:3.

¹⁵⁰ Genèse 2:25.

est devenu un leitmotiv important chez Voltaire, qui a souvent mentionné le jardin dans sa correspondance, comme par exemple dans cette lettre écrite en 1765: « si vous voulez vous amuser à mettre le péché originel en musique, vous sentez bien, monsieur, que vous serez le maître d'arranger le jardin d'Éden tout comme il vous plaira. »¹⁵¹ Et même Frédéric de Prusse, qui était au courant de l'importance de cette métaphore chez Voltaire, lui a conseillé dans une lettre : « Adieu ; cultivez votre jardin, car voilà ce qu'il y a de plus sage. »¹⁵² Dans l'épître XCIX à Madame Denis sur l'Agriculture, il a écrit : « Dieu veut que l'on travaille et que l'on s'évertue : et le sot mari d'Ève, au paradis d'Éden, reçut un ordre exprès d'arranger son jardin... »¹⁵³ Et en parlant du diable, « Du genre humain cet ennemi coupable...dans son jardin. Ce serpent hypocrite, lui fit manger d'une pomme maudite : même on prétend qu'il lui fit encor pis. On la chassa de son beau paradis. »¹⁵⁴ En 1764, il a écrit à d'Alembert : « Travaillez donc à la vigne, écrasez l'infâme. »¹⁵⁵ Dans une autre lettre au même du 15 mars 1769, il dit : « La vigne du seigneur est cultivée partout ; mais nous n'avons encore à Paris que du vin de Suresnes. »¹⁵⁶

¹⁵¹ Voltaire, « Lettre à M. de La Borde, premier Valet de Chambre du Roi, 4 novembre 1765 » Œuvres Complètes Tome XXXI (Paris: Librairie de L. Hachette et Cie, 1862) 73.

¹⁵² Frédéric roi de Prusse, « Lettre à Voltaire, Berlin 8 janvier 1765 » Œuvres Complètes Tome XXXI, 120.

¹⁵³ Voltaire, Œuvres Complètes de Voltaire, Tome II (Paris : Chez Firmin Didot Frères & Cie., Librairies, 1870) 642.

¹⁵⁴ Voltaire, Œuvres Complètes, Tome II, 462.

¹⁵⁵ William Bottiglia, « Voltaire's *Candide*: Analysis of a Classic » Publications de l'institut et musée Voltaire Ed. Theodore Besterman (Genève : Institut et Musée Voltaire, 1959) 112.

¹⁵⁶ Bottiglia 112.

Plusieurs interprétations ont été données du rôle de cette métaphore, surtout pour comme elle est exprimée en Candide, dans la philosophie de Voltaire. Émile Faguet¹⁵⁷ (1895), par exemple, y a vu une déclaration de pessimisme.¹⁵⁸ Et Kingsley Martin (1954) explique que Voltaire avait perdu toute espérance sur la possibilité d'expliquer et d'améliorer le monde.¹⁵⁹ Pour André Morize (1931), c'est un conseil de résignation, mais aussi d'activité, de travail, et d'effort.¹⁶⁰ La métaphysique n'est que leurre et duperie, l'action est bonne est féconde.¹⁶¹ Ferdinand Brunetière (1886) a déclaré que ce que Voltaire a voulu dire est que « le seul remède qu'il y ait à la misère de notre condition est de s'abandonner à l'indifférence égoïste. »¹⁶² Selon Richard Aldington (1925) « Voltaire amène le lecteur à une acceptation résignée et rationnelle de ce qui est. »¹⁶³ Et Paul Hazard (1941) l'a interprété comme une idée de résignation nécessaire, un appel au travail et un symbole de nos limites.¹⁶⁴ D'autres, comme William Jones (1936), n'y ont vu ni l'optimisme ni le pessimisme mais un nouveau réalisme bourgeois basé sur la croyance que l'homme doit travailler pour lui-même et être maître de soi. Selon Jones, le conseil voltairien de « cultiver son jardin » est un conseil d'activité et d'énergie pour que chacun travaille selon sa compétence.

¹⁵⁷ Bottiglia 189-90.

¹⁵⁸ Bottiglia 143.

¹⁵⁹ Bottiglia 143.

¹⁶⁰ Bottiglia 223.

¹⁶¹ Bottiglia 223.

¹⁶² Bottiglia 221.

¹⁶³ Bottiglia 221.

¹⁶⁴ Paul Hazard : « Le problème du mal dans la conscience européenne du dix-huitième siècle », The Romanic Review (1941) N° 32, p.147-50.

Du côté optimiste, dans La Pensée française au XVIIIe siècle¹⁶⁵, Daniel Mornet pense que Voltaire conseille, malgré tout, la foi dans l'avenir. Roger Petit (1941) a déclaré que le message derrière le célèbre conseil voltairien est que « tout va mal, très mal. Mais la sottise humaine n'est pas sans remède. Quel remède ? Agir, travailler et lutter contre l'ignorance et la tyrannie. »¹⁶⁶ Pour Bottiglia, Voltaire, qui était contre l'optimisme leibnizien qui risquait de mener au fatalisme, a attaqué l'optimisme extrême en créant avec Candide un conte sur des maux extrêmes.¹⁶⁷ Son message s'exprime à travers un jeu d'images exagérées qui s'opposent à la théorie qu'il veut discréditer.¹⁶⁸ On risque d'interpréter l'œuvre de Voltaire comme une déclaration de pessimisme, quand en réalité ce n'est qu'une forte critique de l'optimisme excessif. Il réfute l'idée du meilleur des mondes dans lequel l'homme n'aurait aucun rôle à jouer avec une image du pire des mondes où les malheurs sont causés ou augmentés par l'homme.¹⁶⁹ Notre interprétation est que ce conseil de cultiver son jardin est représentatif du réalisme optimiste voltairien qui visait le progrès et qui croyait que seule la raison, guidée par l'observation et l'empirisme, pouvait améliorer le monde. Alors, le « sauvage, » opposé à la métaphore du « jardin », représentait pour lui l'enfance humaine. Une des manières dont il s'est opposé à la théorie de la supériorité de l'homme naturel, qu'il satirise à travers les ridicules Oreillons, a été avec l'image du jardin.

¹⁶⁶ Bottiglia 96.

¹⁶⁷ Bottiglia 98.

¹⁶⁸ Bottiglia 98.

¹⁶⁹ Bottiglia 98.

Le « jardin » chez Voltaire représentait le travail et l'ambition individualiste qui allait jouer un rôle essentiel dans l'amélioration de la société. « Le jardin de Jansen, qui n'était qu'un potager, deviendra dans vos mains le vrai jardin d'Épicure. Vous vous écarterez tout doucement de la cour, et vous n'en serez que plus heureux en vivant pour vous et pour vous amis : ce qui est au fond de la véritable vie. »¹⁷⁰ Alors, quand il a employé cette métaphore, il l'a fait pour exalter l'intérêt individuel, qui doit être soutenu par la liberté de conscience. C'est ainsi que l'intérêt peut être source de mobilité sociale basée sur le talent et non sur la naissance.

Il est vrai que le jardin de Voltaire représentait aussi le travail comme moyen d'arriver au succès matériel. Voltaire venait de la bourgeoisie anoblie. Victime des injustices de classe, il désirait un monde où les titres hérités ne distinguent pas les gens. Mais si « cultiver son jardin » voulait dire travailler et construire son propre « château » pour y être roi de sa maison, Voltaire était conscient de la nécessité d'améliorer les conditions sociales et politiques pour que ce soit possible, pour qu'on puisse faire du présent un « paradis terrestre. » Cela ne veut pas dire que Voltaire était utopiste. Il était loin de l'être. Il était plutôt réaliste. Il dit dans son Dictionnaire philosophique : « Toute cette histoire en général se rapporte à l'idée qu'eurent tous les hommes, et qu'ils ont encore, que les premiers temps valaient mieux que les nouveaux. On a toujours plaint le présent et vanté le passé. »¹⁷¹ Quand il parlait d'améliorer le monde, il ne pensait pas à recréer le jardin originel.

¹⁷⁰ Voltaire, « Jean qui pleure et qui rit », Œuvres complètes de Voltaire, Tome II (Paris : Chez Firmin Didot Frères, Fils et Cie., Librairies, 1870) 535-36.

¹⁷¹ Voltaire, Dictionnaire philosophique (Paris, Garnier-Flammarion, 1964) 211.

Voltaire, qui a déclaré que « Le paradis terrestre est où je suis »,¹⁷² a souvent employé non seulement un langage qui évoque des jardins, mais aussi la moisson et la culture agricole pour vanter le progrès. Il compare la France à un jardin cultivé depuis longtemps par ces « enfants de Charlemagne, » dont le produit est la ville, symbole du progrès :

Paraissez, ombres des Valois ;
 Venez contempler ces campagnes
 Que vous désoliez autrefois :
 Vous verrez cent villes superbes
 Aux lieux où d'inutiles herbes
 Couvraient la face des déserts,
 Et sortir, d'une nuit profonde
 ...
 Souvent un laboureur habile
 Par des efforts industriels
 Sur un champ rebelle et stérile
 Attira les faveurs des cieux ;
 Sous ses mains la terre étonnée
 Se vit des moissons couronnée
 Dans le sein de l'aridité ;
 Bientôt une race nouvelle
 De ces champs préparés pour elle
 Augmenta la fécondité.

Grâce aux laboureurs, qui cultivent la terre rebelle et stérile, un pays qui était avant un désert couvert d'inutiles herbes est aujourd'hui un exemple de progrès rempli de villes superbes. Alors, même avec tous ses problèmes à corriger, son pays et son Europe avaient fait du progrès et ce monde avait déjà beaucoup à célébrer. La clef de la continuation du progrès et de l'élimination des « mauvaises herbes » sociales était la

¹⁷² Voltaire, Œuvres complètes, Vol. XVI (Geneva, Banburg, and Oxford: Voltaire Foundation, 1968-) 303.

culture du jardin à l'aide de la raison. Le poème suivant, écrit en 1736, démontre son point de vue au sujet du progrès et de la civilisation :

Chacun cherche le paradis :
 Je l'ai trouvé, j'en suis certaine.
 Les vrais plaisirs, la raison saine,
 La liberté, tous gens maudits
 Par la sainte Église romaine,
 Habitent dans ce beau pays ;
 Les préjugés en sont bannis ;
 Le bonheur est notre domaine.
 Vous, heureux proscrit du jardin
 Qu'a chanté la Bible chrétienne,
 Venez au véritable Éden,¹⁷³

La culture agricole et le travail de la terre représentaient pour Voltaire la capacité humaine de créer et changer l'environnement pour le mieux. En 1767, dans l'épître dédicatoire de sa pièce Les Scythes,¹⁷⁴ on trouve une référence non seulement au jardin mais aussi à l'importance de le cultiver : « Il y avait autrefois en Perse un bon vieillard qui cultivait son jardin ; car il faut finir par là, et ce jardin était accompagné de vignes et de champs....et le grand satrape Élochivis versa sur le jardin de ce bonhomme les douces influences de la cour... »¹⁷⁵ Dans La Pucelle, poème épique publié en 1755, la scène du Chant Huitième est un « jardin dont tout le tour m'enchanté, par sa culture et sa variété, j'y vois surtout l'aimable chasteté, des belles fleurs la fleur la plus brillante, comme un lis blanc que le ciel a planté... »¹⁷⁶ Au Chant XV :

¹⁷³ Voltaire, « Réponse à M. de Formont, au nom de Madame du Chatelet » 1735. Œuvres Complètes de Voltaire. Tome II (Paris : Chez Firmin Didot Frères, Fils & cie, Librairies, 1870) 771.

¹⁷⁴ Voltaire (26 mars 1767)

¹⁷⁵ Voltaire, Les Scythes, tragédie en cinq actes (26 mars, 1767), Oeuvres complètes, Tome II, 49.

¹⁷⁶ Voltaire, « La Pucelle », Œuvres Complètes Tome II, 415.

Ils tombent tous dans un grand souterrain
 Qui conduisait aux portes d'un jardin
 Tel que n'en eut Louis le quatorzième,
 Aïeul d'un roi qu'on méprise et qu'on aime
 Et le jardin conduisait au château,
 Digne en tout sens de ce jardin si beau. ¹⁷⁷

Enfin, dans « l'Épître au roi de Suède, » Gustave III, en 1771 :

Et Gustave surtout, pour le prix de mon zèle
 N'aurait jamais changé mon logis en chapelle
 Je serais peu content que le pouvoir divin,
 En un dortoir béni transformât mon jardin... ¹⁷⁸

Cependant, en 1736 dans Le Mondain, Voltaire déclare qu'il est content d'être né au

XVIIIe siècle :

Regrettera qui veut le bon vieux temps,
 Et l'âge d'or, et le règne d'Astrée,
 Et les beaux jours de Saturne et de Rhée,
 Et le jardin de nos premiers parents ;
 Moi je rends grâce à la nature sage,
 Qui pour mon bien, m'a fait naître en cet âge...
 J'aime le luxe, et même la mollesse,
 Tous les plaisirs, les arts de toute espèce,
 La propreté, le goût, les ornements...
 Mère des arts et des heureux travaux,
 Nous apporte, de sa source féconde,
 Et des besoins et des plaisirs nouveaux...
 Le superflu, chose très nécessaire,
 A réuni l'un et l'autre hémisphère...
 Quand la nature était dans son enfance,
 Nos bons aïeux vivaient dans l'ignorance,
 Ne connaissant ni le tien ni le mien,
 Qu'auraient-ils pu connaître ? Ils n'avaient rien ?
 Ils étaient nus ; et c'est chose très claire... ¹⁷⁹

¹⁷⁷ Voltaire, Œuvres Complètes, Tome I, 445.

¹⁷⁸ Voltaire, Œuvres Complètes, Tome I, 662.

¹⁷⁹ Voltaire, Oeuvres Complètes, Tome I, 699.

Ce n'est donc pas dans le jardin originel que l'homme doit chercher le bonheur mais en cultivant le monde qu'il connaît :

Et vous, jardin de ce premier bon homme,
Jardin fameux par le diable et la pomme,
C'est bien en vain que, par l'orgueil séduits,
Huet, Calmet, dans leur savante audace,
Du paradis ont recherché la place :
Le paradis terrestre est où je suis. »¹⁸⁰

Et dans le Poème sur la loi naturelle (1752), la France est comparée à un jardin, le roi est le jardinier, et le peuple est une collection de diverses plantes.¹⁸¹ Ainsi, pour Voltaire, le jardin représentait la possibilité du progrès et non pas un symbole de chute ou une métaphore des dogmes catholiques dans le nouveau monde. C'est avec son image optimiste du jardin qu'il s'opposait, dans la querelle philosophique sur la nature humaine, à la théorie de la bonté naturelle ainsi qu'à l'idée du péché originel de la Genèse.

Les explorateurs et les missionnaires semaient leurs idées dans le Nouveau Monde tandis que les philosophes, comme Rousseau et Voltaire, et des dramaturges comme Marivaux et Beaumarchais, cultivaient leur monde en semant des idées philosophiques dans l'esprit de leurs spectateurs et lecteurs. Dans ce sens, le « jardin » symbolise la société. Gabriel Sagard, missionnaire au Canada au XVIIe siècle, annonce que le Canada représente pour lui « le jardin de Dieu. »¹⁸² Il a cité dans son Histoire du Canada, une lettre écrite par le Père Denis Jamet au vicaire de Pontoise encourageant sa participation dans la mission et expliquant ses objectifs :

¹⁸⁰ Voltaire, Oeuvres Complètes, Tome I, 717.

¹⁸¹ Bottiglia 99.

¹⁸² Maureen F. O'Meara, « Planting the Lord's Garden in New France : Gabriel Sagard's *Le Grand Voyage* and *Histoire du Canada* » Rocky Mountain Review of Language and Literature, Vol. 46, No 1 / 2 (1992) 11.

... puisque Dieu vous a imprimé en l'âme le désir de bien faire en la Nouvelle France & de seconder ceux (les Recollets) qui pour l'amour de Dieu & le salut des âmes, quittent l'adouceur de leur patrie pour s'établir en un pays sauvage & inculte, afin qu'en cultivant les terres, l'on trouve moyen de cultiver les âmes.¹⁸³

Selon Maureen F. O'Meara, l'histoire de Sagard est vraiment une histoire de paradis perdu parce qu'il ne réussit pas à accomplir son projet. Sagard a déclaré que le Nouveau Monde était « le jardin de Dieu, duquel les fruits meurissent en leurs temps, quand ils sont arrosés de la bénédiction du Très Haut. »¹⁸⁴ Il est fort probable que Voltaire a lu les œuvres de Sagard parce qu'il le mentionne dans L'Ingénu : « Monsieur le prieur, qui avait dans sa bibliothèque la grammaire huronne dont le révérend père Sagard-Théodat, récollet, fameux missionnaire, lui avait fait présent, sortit de table un moment pour l'aller consulter. »¹⁸⁵

L'acte de cultiver un jardin signifiait donc pour Sagard la transformation du Nouveau Monde en un double du monde européen mais aussi la création d'un monde le plus semblable possible au jardin originel duquel les hommes originaux avaient été expulsés. Mais l'expulsion par Dieu des premiers habitants de son jardin originel n'est pas la seule légende à exprimer l'opposition entre la vie en ville et la vie sauvage représentée par la nature. Le jardin métaphorique a fait une importante partie de l'art, de la philosophie et de la littérature.

Il est raisonnable de demander si on ne risque pas d'accorder trop d'importance à une seule phrase « il faut cultiver son jardin. » Mais sans cette phrase, le conte Candide,

¹⁸³ Gabriel Sagard, Histoire du Canada et voyages que les frères Mineurs Recollets ont faits pour la conversion des Infidèles depuis l'an 1615. (Paris : Tross, 1866) 68.

¹⁸⁴ Sagard 170.

¹⁸⁵ Voltaire, L'Ingénu 14.

dans lequel le héros passe par une longue suite de désastres malheureux, ne s'accorderait pas avec la philosophie de Voltaire et son programme d'amélioration sociale. Et le nombre de références qu'il fait à un jardin, bien que ce ne soit pas toujours le jardin de *Candide*, démontre l'importance de cette métaphore dans sa pensée et comme symbole de l'optimisme des Lumières. En fait, dans son analyse, Bottiglia a énuméré huit « jardins » de *Candide* : Le paradis terrestre de Westphalie, les vignobles des Jésuites du Paraguay, la société des Oreillons, l'Utopie de l'El Dorado, le jardin ornemental de Pocourantes, le jardin de Cacambo, le jardin du Turc et le jardin de *Candide* à la fin du récit.¹⁸⁶ En vérité, les « jardins » que Bottiglia aperçoit en Amérique ne sont vraiment qu'un seul jardin, le « jardin » américain, tandis que les jardins turcs représentent le « jardin » oriental, et qu'en Europe il n'y a que deux jardins, le paradis terrestre de Westphalie et le reste de l'Europe. Gay suggère que le jardin était une métaphore de l'Europe chez Voltaire.¹⁸⁷ Mais qu'il y ait quatre ou huit jardins, l'omniprésence de cette métaphore dans un récit sur l'état du monde montre aussi que c'est une image essentielle dans la philosophie de Voltaire.

Ainsi la dernière phrase du roman est importante pour plusieurs raisons. D'abord elle est une expression générale de l'optimisme réaliste avec lequel Voltaire s'oppose à la théorie pessimiste de la bonté innée des bons « sauvages » et de l'inévitable méchanceté apportée par les arts et la civilisation ainsi qu'une réfutation de l'autre extrême représenté par l'optimisme fataliste de Leibniz. Chez Voltaire, on cultive son jardin à travers un examen de soi (le « soi » individuel ainsi que collectif : toutes les institutions et les

¹⁸⁶ Bottiglia 108.

¹⁸⁷ Peter Gay, *Voltaire's Politics: The Poet as Realist* 17.

normes qui nous définissent comme groupe culturel ou national) guidé par la raison. Il faut aussi travailler avec, et non contre, ceux qui contrôlent et dominent la société. Il faut éclairer les monarques. Travailler avec ce qu'on a déjà et l'améliorer. Apôtre du progrès, Voltaire était un grand admirateur de Louis XIV, un roi qui représente jusqu'à aujourd'hui l'absolutisme royal. Il cherchait dans la société de son temps, et pas dans des utopies, les solutions aux problèmes dans le monde. En 1766 « les missionnaires courent la terre et les mers. Il faut au moins que les philosophes courent les rues ; il faut qu'ils aillent semer le bon grain de maison en maison. »¹⁸⁸ Quand il a dit qu'il faut « cultiver son jardin », il a voulu dire aux hommes et femmes de chaque civilisation de s'occuper de leur société, de leurs mœurs et de leurs institutions pour les perfectionner. Ce n'est pas une contradiction de l'esprit universaliste du programme des Lumières. Cultiver le jardin veut dire arracher ce qui est inutile ou nuisible, et nourrir ce qui produira de bons fruits. Mais avant d'aller ailleurs, comme les missionnaires et les conquistadors le font, il faut corriger ce qui ne fonctionne pas chez soi. Il voit dans les « sauvages » américains non le futur mais les miroirs de ce que les Européens étaient plusieurs siècles avant.

Le fruit de cet effort philosophique désiré par Voltaire était d'arriver au juste milieu entre les tendances rousseauistes ou leibniziennes et à une amélioration des lois, de la religion et du gouvernement. Il fallait s'éloigner de la nostalgie du paradis terrestre (Rousseau) et de l'aveugle acceptation passive (Leibniz) du monde comme il était. Le monde comme il va, chez Voltaire, comportait des injustices qu'il fallait corriger. Les lois étaient injustes et rigides, la justice était souvent arbitraire et sans utilité pour le bien

¹⁸⁸ Bottiglia 112.

commun. La religion avait inspiré très peu de ce qui est bon pour la société, comme l'amour pour son voisin, et beaucoup de ce qui est y a été nuisible, comme l'Inquisition, les guerres de religion et des disputes inutiles sur des détails dogmatiques et superflus. Du point de vue leibnizien, il fallait accepter le monde tel qu'il existait comme le meilleur des mondes possibles. Désirer que le monde soit différent, selon plusieurs interprétations de Leibniz, était l'équivalent de dire que Dieu, un être parfait, avait créé un monde imparfait, ou de critiquer sa perfection. Selon Voltaire, le monde n'était pas le meilleur des mondes possibles. Mais en même temps il n'était pas non plus sans espérance parce qu'il y avait des exemples de progrès social vers la liberté de conscience et vers des gouvernements et des lois sages.

L'Âge d'or n'est donc pas si loin. Selon Voltaire, on est capable de créer ici le meilleur des mondes. Mais l'accent est nécessairement mis sur le mot « créer ». La tâche d'un philosophe à cette époque où, selon Pope, la propre étude de l'homme était l'homme, était de trouver le meilleur programme pour que l'homme devienne bon et puisse ainsi rendre bonne sa société et sortir de son état « animal. »

Le but de Voltaire était un monde où régnaient le progrès, la civilisation, les arts, le travail, des lois basées sur la raison et des monarques éclairés, de la religion naturelle, de la tolérance, l'égalité de chances et le talent individuel. Les hommes ont tous été une fois des sauvages et risquent toujours de retourner à cet état pénible. « On a pu remarquer, dans le cours de tant de révolutions, qu'il s'est formé des peuples presque sauvages, tant en Europe qu'en Asie, dans les contrées autrefois les plus policées. »¹⁸⁹

¹⁸⁹ Voltaire, Essai Tome II, 806.

Donc, les régressions sont possibles et nous devons les empêcher en « cultivant » les choses qui ont plus d'influence sur la vie humaine : « Trois choses influent sans cesse sur l'esprit des hommes : le climat, le gouvernement et la religion ; c'est la seule manière d'expliquer l'énigme de ce monde. »¹⁹⁰ L'espoir, pour Voltaire, est qu'au milieu de « ces saccagements et de ces destructions que nous observons dans l'espace de neuf cents années, nous voyons un amour de l'ordre qui anime en secret le genre humain, et qui a prévenu sa ruine totale. C'est un des ressorts de la nature, qui reprend toujours sa force. » Dans les deux chapitres suivants, nous examinerons comment Voltaire a transformé le « bon sauvage » pour montrer comment améliorer, à travers la religion et le gouvernement, le « jardin » de son époque.

¹⁹⁰ Voltaire, Essai Tome II, 806.

Chapitre IV Le jardin religieux et le « sauvage » tolérant

Le droit de l'intolérance est donc absurde et barbare : c'est le droit des tigres, et il est bien horrible, car les tigres ne déchirent que pour manger, et nous nous sommes exterminés pour des paragraphes.¹⁹¹

Voltaire voyait l'histoire comme une longue liste de crimes et de folies, mais de cette liste les crimes les plus détestables étaient, à son avis, ceux commis au nom de la religion. Il a souvent écrit « Écrasez l'infâme ! » dans sa correspondance, et le sujet de l'intolérance religieuse et du fanatisme est omniprésent dans la grande majorité de ses œuvres. Nous considérerons les rôles joués dans sa critique de la religion par l'Ingénu, les personnages du conte de Candide, le « sauvage » des Entretiens et, surtout, les Incas d'Alzire, ou les Américains, tragédie écrite et présentée en 1736 qui a eu un grand succès à la cour royale ainsi qu'à la Comédie Française. Cette pièce, ainsi que ces autres œuvres, démontre ce qu'étaient les mauvaises herbes que Voltaire voulait arracher du jardin religieux: la superstition, le fanatisme, l'intolérance et la domination du gouvernement par le clergé.

Selon Voltaire, l'histoire de l'humanité était pleine d'exemples de ce qui ne suivait pas les règles de la raison dans le jardin religieux. Dès le début de l'histoire du christianisme il y avait eu des querelles sur des points qui, selon Voltaire, n'avaient rien à voir avec le vrai esprit de fraternité, de l'amour et de la compassion chrétienne. Pendant le Moyen Âge, les disputes ont été réduites par le contrôle exercé par l'Église catholique et manifesté par la Sainte Inquisition, mais cette institution a été responsable de la mort

¹⁹¹ Voltaire, Traité sur la tolérance (Paris : Garnier-Flammarion, 1989) 60.

d'innombrables hommes et femmes torturés et exterminés sur les bûchers pour avoir eu des opinions différentes de celles officiellement acceptées. Voltaire nous dépeint une parodie de l'Inquisition dans Candide. Le héros de ce conte « est fessé en cadence » tandis que d'autres victimes sont publiquement humiliées, « exterminées pour des paragraphes » et pendues ou brûlées. Mais ceux qui osaient penser différemment ou avoir des opinions indépendantes n'étaient pas les seuls à souffrir sous le joug de la sainte Église. Plusieurs siècles avant l'Holocauste, d'innombrables juifs ont été victimes de la haine antisémite, et la crainte du démon a souvent inspiré d'horribles persécutions de femmes accusées de sorcellerie pour l'emploi de plantes et d'herbes médicinales ou pour d'autres actes considérés diaboliques.

Cet esprit irrationnel, belliqueux et intolérant de l'Église a eu plus de force et de vigueur pendant la période qui a suivi la Réforme de Luther. À la suite de Luther et de l'Acte de Suprématie d'Henri VIII, se sont multipliées des sectes chrétiennes, chacune avec une différente interprétation de ce que le « vrai » culte devait comporter, ébranlant de façon irréparable l'unité du christianisme occidental du Moyen Âge et plongeant ce continent dans une longue période de guerre et de conflit. La chasse aux sorcières, le massacre de plus de trois cents protestants sur les bûchers par la Reine Marie Ire, la guerre de Trente Ans et les autres massacres entre les sectes étaient devenus des choses communes. Mais c'est en France que, selon Voltaire, l'esprit belliqueux et intolérant a été le pire :

Les guerres civiles de France ont été plus longues, plus cruelles, et plus fécondes en crimes que celles d'Angleterre ; mais de toutes ces guerres civiles, aucune n'a eu une liberté sage comme objet.¹⁹²

Après la mort d'Henri II en 1559, la France a traversé une des plus sauvages, violentes et turbulentes étapes de son histoire. Voltaire voyait cette période comme un épisode dans la longue suite de sanglantes barbaries commises au nom de la religion.¹⁹³ Entre 1562 et 1589, la France a été déchirée par neuf guerres civiles et religieuses. En 1572, sous le règne de Charles IX a eu lieu le massacre de la Saint Barthélemy, un événement dans lequel, comme le décrit Voltaire quelques siècles après, « des bourgeois coururent assassiner, égorger, jeter par les fenêtres, mettre en pièces [...] leurs concitoyens qui n'allaient point à la messe. »¹⁹⁴ Ce bain de sang dans lequel entre 20.000 à 30.000 personnes¹⁹⁵ ont été massacrées a commencé quelques jours après le mariage de Margot et d'Henri de Navarre, entrepris pour des raisons politiques et pour servir de symbole de paix entre les huguenots et les catholiques. Quand la violence a été finie, beaucoup de catholiques l'ont vue comme une grande victoire pour leur religion. Des *Te Deum* ont été chantés partout dans l'Europe. Et, sans aucun remords ou pitié pour ce qui selon Voltaire a été le « plus détestable exemple de fanatisme, » le Pape a fait frapper une médaille pour célébrer le massacre et a ordonné que toutes les églises d'Europe sonnent leurs cloches.¹⁹⁶

¹⁹² Voltaire, « Huitième Lettre : Sur le Parlement » Lettres Philosophiques (Paris : Garnier-Flammarion, 1964) 56.

¹⁹³ Voltaire, Essai sur les mœurs Tome II, 803.

¹⁹⁴ Voltaire, Dictionnaire 189.

¹⁹⁵ Felipe Fernando-Armesto & Derek Wilson, Reformations: Christianity and the World, 1500-2000 (London: Bantam Press, 1997) 236-37.

¹⁹⁶ Voltaire, Dictionnaire 189.

Henri III, qui a succédé à Charles IX après sa mort, a été victime d'un assassinat. Un dominicain fanatique nommé Jacques Clément l'a tué pendant qu'il se préparait à envahir et subjuguier Paris, la ville qu'il avait quittée pour échapper à la rage de ses ennemis après l'assassinat du Duc de Guise pendant la Saint Barthélémy. Le plus proche successeur au pouvoir, Henri de Navarre, un protestant, a dû combattre l'opposition catholique qui contrôlait Paris. Une légende attribue à Henri de Navarre, qui s'est converti au catholicisme (ce que Voltaire a nommé une « soumission forcée » à l'Église romaine)¹⁹⁷ pour apaiser ses ennemis, la célèbre phrase que « Paris vaut bien une messe. » Même s'il ne l'a pas vraiment prononcée, cette phrase illustre bien l'esprit de « réalisme politique » du nouveau roi, dorénavant connu comme Henri IV, ainsi que la tolérance qu'il a personnifiée et que Voltaire a honorée dans La Henriade. En 1598, il a promulgué l'Édit de Nantes qui concédait un certain degré de tolérance à l'égard des huguenots et a mis fin aux guerres de religion. Comme c'est souvent le cas pour ceux qui veulent agir contre le courant de leur temps, Henri IV est devenu à son tour victime du fanatisme quand il a été assassiné en 1610 par François Ravailac, qui lui a porté deux violents coups de couteau.

Mais ces événements ne représentent pas la fin de la liste de « crimes et folies » religieux qui ont réaffirmé pour Voltaire la nécessité de mieux cultiver ce « jardin. » Sous le règne de Louis XIII la France est intervenue dans la guerre de trente ans qui s'est déclenchée en 1618 et dans laquelle la religion a joué un rôle dans les décisions prises par les chefs d'état français concernant leur intervention. Cependant, en France même,

¹⁹⁷ Voltaire, Essai sur les mœurs Tome II, 805.

Louis XIII a dû supprimer quelques révoltes de huguenots qui défiaient un grand nombre d'ordres du roi, surtout en Béarn, où les forces royales avaient rétabli le catholicisme. Enragés par ces actions du roi, les huguenots des provinces se sont révoltés. La révolte s'est terminée avec le traité de Montpellier qui a réaffirmé la doctrine de l'Édit de Nantes. Mais en 1685, Louis XIV a révoqué l'Édit de Nantes et a interdit la religion réformée, et en 1713 il a promulgué la bulle Unigenitus qu'il a obtenue du pape Clément XI.¹⁹⁸

Beaucoup de protestants ont été convertis par la force. Quand l'Ingénu apprend cette histoire il commence à demander « d'où vient donc... » :

qu'un si grand roi, dont la gloire s'étend jusque chez les Hurons, se prive ainsi de tant de cœurs qui l'auraient aimé, et de tant de bras qui l'auraient servi ?... Non seulement il perd déjà cinq à six cent mille sujets très utiles, mais il s'en fait des ennemis... Un tel désastre est d'autant plus étonnant que le pape régnant, à qui Louis XIV sacrifie une partie de son peuple, est son ennemi déclaré.¹⁹⁹

Ce sont, l'apprend l'Ingénu, de faux dévots, des « Tartuffe » (sa pièce préférée), qui ont trompé le roi. Alors, selon Voltaire, l'influence que ces « faux dévots » représentant l'église exercent sur la monarchie est nuisible non seulement aux gouvernés mais aussi aux gouverneurs eux-mêmes.

La liste continue avec la révolte des camisards, paysans protestants des Cévennes entre 1702 à 1710 et le rasage, entre 1710 et 1712, par ordre du roi, du couvent des religieuses cisterciennes de Port-Royal des Champs, haut lieu du jansénisme.²⁰⁰

Beaucoup de ces événements historiques, dont les répercussions sont encore évidentes, symbolisaient pour Voltaire les symptômes des maladies sociales de sa civilisation.

¹⁹⁸ Voltaire, Traité sur la tolérance 188-89.

¹⁹⁹ Voltaire, L'Ingénu 65.

²⁰⁰ Voltaire, Traité sur la tolérance 188-89.

En 1715, les prisons françaises étaient pleines de jansénistes : « de fort honnêtes gens, victimes de leur fidélité à la théologie de la grâce efficace. »²⁰¹ René Pommeau explique que tout le siècle « sera rempli par les efforts du pouvoir pour étouffer ou pour endormir un parti religieux, puissant, indéracinable. »²⁰² La folie de la superstition s'est manifestée dans l'histoire de « Saint Paris. » Pommeau nous donne une bonne description et explication de ces événements dans l'introduction qu'il a écrite en 1989 pour une des éditions modernes du Traité sur la tolérance de Voltaire. Il explique que dans la capitale, où le quartier janséniste se trouvait être le plus misérable,²⁰³ « un diacre de la paroisse, nommé Paris, s'est tué littéralement à force de privations. » Des personnes «secouées de crises hystériques » sur sa tombe, déclarent que « Saint Paris » les a guéries de leurs maladies et le « canonisent. »²⁰⁴ Inquiétés par la foule qui devient de plus en plus agitée, la police ferme le cimetière et interdit, comme s'il était possible, de « par le roi défense à Dieu/ De faire miracle en ce lieu.»²⁰⁵ Mais, comme l'explique Pommeau, les « convulsions » continuent à huis clos, dans les greniers.²⁰⁶

Cette débâcle, représentative de la sotte folie de l'ignorance obscurantiste, a été suivie par l'affaire des billets qui a causé des émeutes à Paris. Afin d'extirper « l'hérésie » janséniste, l'archevêque de Paris ordonne que les derniers sacrements ne devaient être administrés « qu'aux agonisants qui pouvaient présenter un billet de

²⁰¹ Voltaire, Traité sur la tolérance 7.

²⁰² Voltaire, Traité sur la tolérance 7.

²⁰³ Voltaire, Traité sur la tolérance 7.

²⁰⁴ Voltaire, Traité sur la tolérance 8.

²⁰⁵ Voltaire, Traité sur la tolérance 8.

²⁰⁶ Voltaire, Traité sur la tolérance 8.

confession d'un prêtre acceptant la Constitution Unigenitus. »²⁰⁷ Les dévots étant terrifiés à l'idée de mourir sans avoir l'absolution de leurs péchés, des émeutes éclatent dans la capitale :

Nous devons nous remémorer cette ambiance de l'ancienne France, où le pouvoir s'arrogeait très normalement le droit de tourmenter des hommes pour leurs croyances.²⁰⁸

De toute cette folie, ce « ramas » de « crimes, » les événements qui ont le plus attiré l'attention de Voltaire ont été le cas d'Adrienne Lecouvreur, l'Affaire Calas, la condamnation de Paul-Pierre Sirven et le cas du chevalier de La Barre. Tous ces cas servaient de preuves que ce n'est pas seulement dans les livres d'histoire qu'on trouve des exemples des « mauvaises herbes » de l'intolérance, du fanatisme, de la superstition et des effets nuisibles causés par la liaison entre l'Église (bastion de l'ignorance et de l'obscurantisme) et l'État.

Le cas de Pierre-Paul Sirven (histoire qui confirmait pour Voltaire son point de vue des mauvais effets de l'influence corruptrice que la religion exerçait sur la « justice ») est devenu l'une des causes célèbres de Voltaire dans sa mission d'écraser l'infâme. Il était protestant et père de trois filles, dont l'une, Élisabeth, était handicapée mentalement. En 1760, à l'âge de 21 ans elle est disparue. Son père découvre qu'elle avait été mise dans le couvent des Dames noires, une organisation fondée pour « garder, » par lettre de cachet, des filles de protestants. En octobre de la même année, elle subit une crise de délire mental à cause du mauvais traitement que lui donnent les sœurs. Enragé par les mauvais traitements que sa fille avait reçus de la part des Dames

²⁰⁷ Voltaire, Traité sur la tolérance 8.

²⁰⁸ Voltaire, Traité sur la tolérance 8.

Noires, Sirven les dénonce publiquement. Comme revanche, les Dames noires l'accusent d'avoir maltraité sa fille pour prévenir sa conversion au catholicisme. Quelques années plus tard, Élisabeth disparaît encore et, deux semaines après, son corps est retrouvé au fond d'un puits. Son père est faussement accusé de meurtre. Il s'enfuit mais est condamné *en absentia* à la peine de mort. Voltaire intervient dans le cas et réussit à lui sauver la vie et à le faire réhabiliter.

Il n'a pas eu le même succès avec le chevalier de La Barre, un jeune homme torturé, exécuté et brûlé, avec le Dictionnaire philosophique de Voltaire sur le corps, le 1^{er} juillet 1766. L'affaire avait commencé suite à la dégradation d'un objet religieux sur le pont neuf d'Abbeville. Employant des méthodes inquisitoriales, les autorités réussissent à obtenir une accusation du chevalier non seulement du sacrilège mais aussi d'avoir commis d'autres blasphèmes et des actes de manque de respect à la religion catholique. Mais ce qui a scellé son destin a été la découverte dans sa chambre de plusieurs livres interdits, y compris le célèbre Dictionnaire philosophique.

Un autre cas qui a été, pour Voltaire, symbole de la mauvaise herbe de l'intolérance et du fanatisme a été le traitement par l'Église de l'actrice Adrienne Lecouvreur. Elle est morte mystérieusement en 1730. À cause de sa carrière d'actrice, considérée inique par l'Église, elle n'a pas eu droit à un enterrement chrétien. Cette injustice a amené notre dramaturge à dresser dans ses Lettres philosophiques une comparaison entre les coutumes anglaises – une nation qui représentait pour lui un des exemples de « jardins » bien cultivés – et les usages français. Il commence par une comparaison entre l'abbaye de Westminster (lieu où on enterre non seulement des rois

mais aussi des hommes et des femmes de lettres et des scientifiques) et Saint Denis (lieu où on enterre les rois français). Sa rage contre l'hypocrisie et l'injustice de l'Église est palpable :

...on a trouvé à redire qu'ils aient enterré dans Westminster la célèbre comédienne Mlle Oldfield à peu près avec les mêmes honneurs qu'on a rendus à Monsieur Newton. Quelques uns ont prétendu qu'ils avaient affecté d'honorer à ce point la mémoire de cette actrice, afin de nous faire sentir d'avantage la barbare et lâche injustice qu'ils nous reprochent d'avoir jeté à la voirie le corps de Mlle Lecouvreur.²⁰⁹

Mais le plus célèbre des cas défendus par Voltaire a été l'affaire Calas. L'affaire a commencé à la suite de la mort, probablement par suicide, de Marc-Antoine Calas. Son père, protestant, est accusé d'avoir tué son fils pour empêcher sa conversion au catholicisme, et le 9 mars le Parlement de Toulouse le condamne à mort. Il est exécuté le lendemain après avoir été torturé. Il meurt sur la roue et son corps est ensuite brûlé. Voltaire en est informé le jour prochain et travaille pour qu'il y ait une révision du procès de Calas et lutte pour sa réhabilitation ainsi que celle de sa famille. En faisant référence à l'Affaire Calas il dit que le fanatisme est à la racine de tous les malheureux crimes causés « de sang froid »²¹⁰ au nom de Dieu:

...ce sont les juges qui condamnent à la mort ceux qui n'ont d'autre crime que de ne pas penser comme eux ; et ces juges-là sont d'autant plus dignes de l'exécration du genre humain que, n'étant pas dans un accès de fureur, comme les Clément, les Châtel, les Ravailac, les Gérard, les Damiens, il semble qu'ils pourraient écouter la raison. Lorsqu'une fois le fanatisme a gangrené le cerveau, la maladie est presque incurable.²¹¹

Et il ajoute encore :

²⁰⁹ Voltaire, Lettres Philosophiques 149.

²¹⁰ Voltaire, « Fanatisme » Dictionnaire Philosophique 189.

²¹¹ Voltaire, « Fanatisme » Dictionnaire Philosophique 189.

Le fanatisme est à la superstition ce que le transport est à la fièvre, ce que la rage est à la colère. Celui qui a des extases, des visions, qui prend des songes pour des réalités, et ses imaginations pour des prophéties, est un enthousiaste ; celui qui soutient sa folie par le meurtre, est un fanatique.²¹²

Heureusement, malgré cette pronostique, Voltaire a continué toute sa vie à lutter pour guérir de cette maladie « presque incurable » le corps social et religieux de son époque. Il réussit à obtenir la réhabilitation posthume de Calas ainsi que celle de sa famille en 1765, mais cela n'était pas la fin de sa lutte contre le fanatisme et l'intolérance.

Ce que tous ces cas représentaient pour Voltaire était l'importance de « cultiver » le jardin religieux et non de détruire la religion ou la croyance en un être suprême. La religion est, selon lui, nécessaire et l'athéisme serait aussi mauvais que le fanatisme.²¹³ Il a dit que « l'athéisme est un monstre très pernicieux dans ceux qui gouvernent. »²¹⁴ Dans son Dictionnaire philosophique, il explique qu'une société d'athées serait impossible parce sans la crainte d'un dieu vengeur pour punir les malfaiteurs, il n'y aurait pas de frein pour décourager les hommes dans leurs mauvaises tendances et la vie sociale ne serait pas possible :

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. Ces peuples n'ont nulle idée d'un dieu unique, ayant tout fait, présent en tous lieux, existant par lui-même dans l'éternité. On ne doit pas pourtant les nommer athées dans le sens ordinaire, car ils ne nient point l'Être suprême ; ils ne le connaissent pas ; ils n'en ont nulle idée. Les Cafres prennent pour protecteur un insecte, les Nègres un serpent. Chez les Américains, les uns adorent la lune, les autres un arbre ; plusieurs n'ont absolument aucun culte.²¹⁵

²¹² Voltaire, « Fanatisme » Dictionnaire philosophique 189.

²¹³ Voltaire, « Athée, Athéisme » Dictionnaire philosophique 54.

²¹⁴ Voltaire, « Athée, Athéisme » Dictionnaire philosophique 57.

²¹⁵ Voltaire, « De la religion des premiers hommes » Essai Tome I, 13.

En ce qui serait condamné comme ethnocentrisme et préjugé par l'esprit de relativisme culturel d'aujourd'hui, Voltaire voit une progression entre les niveaux « primitifs » de religion, comme l'animisme, et la religion avancée et cultivée dont le monothéisme est représentatif. Il dit : « La connaissance d'un dieu, formateur, rémunérateur et vengeur [des injustices], est le fruit de la raison cultivée. »²¹⁶ Dans son énorme traité sur toute l'histoire globale, il annonce que les premiers hommes, dont les « sauvages » de son époque sont encore des exemples :

alors uniquement occupés du soin de soutenir leur vie, ne pouvaient remonter à l'auteur de la vie ; ils ne pouvaient connaître ces rapports de toutes les parties de l'univers, ces moyens et ces fins innombrables, qui annoncent aux sages un éternel architecte.²¹⁷

Alors, la religion n'était pas quelque chose à détruire mais à changer et à améliorer. La majorité des usages et rites pratiqués par les religions de son époque, ainsi que les sources de disputes servaient seulement, selon Voltaire, à détourner l'esprit humain de ce qui est vraiment nécessaire et essentiel dans une religion. Il a exprimé cette idée souvent non seulement à travers ses « sauvages » péruviens mais aussi à travers l'Ingénu. Celui-ci dit qu'il a lu Rabelais en anglais, mais qu'il n'a pas encore lu la Bible, et il pense que chacune des religions a créé ses propres interprétations. L'Ingénu dévalorise la Bible comme source d'autorité et attaque aussi l'idée qu'il y ait une religion qui suive exactement les paroles de ce livre qui sont, de toute façon, ouvertes à l'interprétation. Le Dieu horloger des philosophes ne se révèle pas dans un livre mais dans la nature et dans le monde qu'il a créé.

²¹⁶ Voltaire, Essai Tome I, 13.

²¹⁷ Voltaire, Essai Tome I, 13.

Après qu'il commence à la lire, il voit que les religions ne suivent pas bien ce qui est écrit dans la Bible et que chacune l'a interprétée de manières différentes afin de soutenir ses dogmes. Beaucoup d'usages religieux de l'Église catholique, des jansénistes et des protestants ne s'accordent pas avec ce qu'il y a dans la Bible. Après avoir lu « Confessez vos péchés les uns aux autres » dans l'épître de Jacques le Mineur, il ne comprend pas pourquoi, après qu'il se confesse à un prêtre, le prêtre ne se confesse pas à lui. Un autre point sur lequel il y a un désaccord est la question du baptême. L'Ingénu veut être baptisé dans un ruisseau, comme le faisait Saint Jean-Baptiste, et ne comprend pas pourquoi les gens veulent le faire d'une autre manière. À travers ce « sauvage », Voltaire veut révéler l'hypocrisie de l'intolérance quand, en vérité, personne dans n'importe quelle religion ne suit exactement les paroles de la Bible. Au contraire, les gens créent des règles et des façons de rendre le culte à Dieu et font de ces superfluités humaines l'essence de leur religion au lieu de faire attention à l'amour, à la tolérance et à la compassion chrétienne.

Voltaire croyait que la réponse à l'intolérance et au fanatisme se trouvait dans une religion basée sur la raison universelle et le droit naturel qui est partagé par tous les hommes et non pas dans l'athéisme. Il explique que « Les peuples dont l'histoire nous a donné quelques faibles connaissances ont tous regardé leurs différentes religions comme des nœuds qui les unissaient tous ensemble. »²¹⁸ La vraie religion, selon Voltaire, est basée sur la raison et concentrée sur ce qu'il appelle l'Être suprême. Déiste qui ne croyait pas dans le Dieu chrétien ou dans la divinité de Jésus Christ tels qu'ils étaient

²¹⁸ Voltaire, Traité sur la tolérance 61.

représentés par les religions de son temps, Voltaire appartenait au champ philosophique qui déclarait, avec des grands personnages comme Jefferson, Diderot, Rousseau et Franklin, que la substance de la compassion et de la justice était plus importante que les formes extérieures qui séparaient chaque groupe religieux de l'autre et qui amenaient les adhérents de chaque religion à détester et diaboliser les autres. Jefferson, par exemple, croyait que seul le Sermon sur la Montagne était utile et nécessaire pour être un bon chrétien. Et Diderot, quand il oppose la religion « révélée » au déisme éclairé dans De la suffisance de la religion naturelle, explique d'une manière syllogistique ce que Voltaire cherche à montrer dans Alzire, ou les Américains. La religion naturelle doit s'accorder logiquement avec la justice, la bonté et la raison divine. Dieu est comparé à un horloger, qui, après avoir fini son œuvre, l'a laissée fonctionner seule selon les règles qu'il a établies et qui sont parfaitement intelligibles à l'être humain. Comme une horloge, le monde et l'univers fonctionnent sans aucune intervention directe du dieu qui les a créés. Mais en même temps, cette machine qu'on appelle l'univers est imprégnée partout par l'intelligence et la raison responsable de sa création. Basée sur cette raison et cette intelligence, telle religion serait « suffisante. » Elle est suffisante, et ainsi rend inutile la religion « révélée, » parce qu'étant « naturelle, » elle est nécessairement intelligible à l'homme capable de se servir de sa raison pour comprendre le monde et l'univers.²¹⁹ En plus, la religion « naturelle » est bonne et utile parce que sa fin n'est que la connaissance

²¹⁹ Denis Diderot, « De la suffisance de la religion naturelle » Œuvres, Tome I, Philosophie. ed. Laurent Versini (Paris : Éditions Robert Laffont, S.A., 1994) 55-57.

des vérités essentielles, la pratique des devoirs importants, et n'a rien à voir avec les extravagances ritualistes et dogmatiques des religions établies.²²⁰

La religion naturelle n'est pas celle pratiquée par les chrétiens, mais elle n'est pas non plus celle des « sauvages. » Dans le discours préliminaire d'Alzire, ou les Américains, Voltaire dit : « La religion d'un barbare consiste à offrir à ses dieux le sang de ses ennemis. Un chrétien mal instruit n'est souvent guère plus juste. »²²¹ Il ajoute que :

Les Cafres, les Hottentots, les Topinambous, et beaucoup d'autres petites nations n'ont point de Dieu : cela peut être ; mais cela ne veut pas dire qu'ils nient un Dieu....Ce sont de vrais enfants ; un enfant n'est ni athée ni théiste, il n'est rien.²²²

Et l'Ingénu déclare « nous sommes sous la puissance de l'Être éternel comme les astres et les éléments qu'il fait tout en nous, (...) nous sommes de petites roues de la machine immense dont il est l'âme ; (...) il agit par des lois générales et non par des vues particulières ; cela seul me paraît intelligible, tout le reste est pour moi un abîme de ténèbres ! »²²³ Le programme d'amélioration voltairien au niveau de la religion est bien illustré dans la tragédie qu'il a écrite sur les Incas.

Dans sa pièce Alzire, ou les Américains, des « sauvages » civilisés jouent un rôle essentiel pour montrer que l'esprit qui doit guider la religion est celui de l'amour, la fraternité et la raison. Cette tragédie a été produite et présentée en 1736. La scène se déroule à Lima pendant les derniers jours de l'empire Inca que les Espagnols, au nom de

²²⁰ Diderot 55-57.

²²¹ Voltaire, Alzire, ou les Américains (Paris: Longmans, Green, 1736) Discours Préliminaire.

²²² Voltaire, « Athée, Athéisme » Dictionnaire Philosophique 54.

²²³ Voltaire, L'Ingénu 87.

la souveraine gloire de Dieu et du roi de et la reine, ont conquis et détruit. Les « sauvages » présentés dans Alzire, ou les Américains, ne sont pas les « innocents » nus que nous trouvons dans les récits de voyage au Brésil ou aux Antilles. Les Américains dans cette pièce sont les héritiers d'une grande civilisation détruite par les Espagnols. Ils sont, en d'autres mots, de vrais « sauvages voltairiens » parce qu'ils sont civilisés ; ils pensent et raisonnent. Alors que l'Europe a toujours son « jardin » à cultiver, et que les Hurons doivent cultiver leurs jardins vierges, le « jardin » des Incas a été mis en ruines par les envahisseurs européens. Pour eux, il faut reconstruire ainsi que cultiver leur jardin. Voici un extrait du discours préliminaire dans lequel Voltaire explique que son objectif principal est de montrer à quel point les religions de son temps étaient loin de ce qu'il considérait le vrai but de toute religion :

On tâche dans cette tragédie...de faire voir combien le véritable esprit de religion l'emporte sur les vertus de la nature... Être fidèle à quelques pratiques inutiles et infidèle aux vrais devoirs de l'homme, faire certaines prières et garder ses vices, jeuner mais haïr, cabaler, persécuter, voilà la Religion. Celle du Chrétien véritable est de regarder tous les hommes comme ses frères, de leur faire du bien, et de leur pardonner le mal.²²⁴

Le premier dialogue est entre Gusman, le nouveau gouverneur du Pérou, et son père et prédécesseur Alvarez. Chacun représente une forme différente de religion. C'est à travers ce dialogue, et d'autres dialogues dans la pièce, que le « jardin religieux » est « cultivé. » Le père donne des conseils à son fils au sujet du gouvernement de « Cette rive en malheurs trop féconde, Qui produit les trésors et les crimes du monde. »²²⁵ Les deux personnages entrent dans un débat sur le rôle que la religion doit jouer dans les actions et

²²⁴ Voltaire, Alzire, ou les Américains « Avant propos »

²²⁵ Voltaire, Alzire, ou les Américains Acte I, scène I, vers 6.

les décisions d'un monarque chrétien. Doit-il être guidé par l'image d'un Dieu vengeur qui gouverne par la terreur et la tyrannie ou doit-il s'inspirer de la gentillesse et la douceur du Christ ? Voltaire insiste sur la distinction entre la religion organisée et la simple et directe religion prêchée par Jésus Christ. Il insiste sur l'idée que le Dieu chrétien n'est pas un Dieu de guerre comme celui présenté aux autochtones par les « conquistadores » espagnols :

Cortez, Pizarro ont dirigé ma course ;
 Heureux si j'avais pu, pour fruit de mes travaux
 En chrétiens vertueux, changer tous ces héros !
 Mais qui peut arrêter l'abus de la victoire ?
 Leurs cruautés, mon fils, ont obscurci leur gloire.²²⁶

Les paroles d'Alvarez expriment le sentiment de l'amour chrétien et de la paix et une condamnation des actes barbares perpétrés par les conquistadores. Son fils, qui représente le Dieu plus violent, militaire et vengeur de l'Ancien Testament, lui répond, « J'ai conquis avec vous ce sauvage hémisphère » :²²⁷

Empêchons, croyez-moi, que ce peuple orgueilleux,
 Au fer qui l'a dompté n'accoutume ses yeux ;
 Que méprisant nos lois et prompt à les enfreindre,
 Il ose contempler, des maîtres qu'il doit craindre.
 Il faut toujours qu'il tremble, et n'apprenne à nous voir
 Qu'armés de la vengeance ainsi que du pouvoir.
 L'américain farouche est un monstre sauvage
 Qui mord en frémissant le frein de l'esclavage²²⁸

Les paroles de Guzman évoquent l'esprit de religion vindicative et intolérante qui se prête à la conquête et sert à justifier la domination basée sur la crainte et la force. Ici Voltaire offre une critique de la haine aveugle derrière les guerres de religion en Europe

²²⁶ Voltaire, Alzire, ou les Américains Acte I, scène I, vers 14-18.

²²⁷ Voltaire, Alzire, ou les Américains Acte I, scène I, vers 25.

²²⁸ Voltaire, Alzire, ou les Américains Acte I, scène I, vers 47-54.

ainsi que de la manière dont les « chrétiens » européens ont imposé leur religion, à travers la domination politique des états qui les ont soutenus, sur les habitants des Amériques. Guzman poursuit :

Je sais qu'aux Castellans, il suffit de l'honneur,
 Qu'à servir sans murmure ils mettent leur grandeur :
 Mais le reste du monde esclave de la crainte
 À besoin qu'on l'opprime et sert avec contrainte ;
 Les dieux même adorés dans ces climats affreux
 S'ils ne sont teints de sang, n'obtiennent point de vœux.²²⁹

Une des raisons ou excuses pour la nécessité, selon Guzman, de gouverner par la force et le sang, est le fait que ce peuple, les autochtones, sont, comme il le dit, des « sauvages, » dont « les dieux même adorés dans ces climats affreux, s'ils ne sont teints de sang, n'obtiennent point de vœux. » Il les oppose aux « Castellans (à qui) il suffit de l'honneur, qu'à servir sans murmure ils mettent leur grandeur. » Les thèmes religieux qui sont ici dénoncés comportent le sentiment belliqueux de supériorité (celui qui inspire aux hommes de tuer, ou de convertir par force, ceux qui ne sont point du même avis qu'eux). Voltaire critique ici le fanatisme de Guzman et le militarisme dans la religion. Son père, sur un ton triste, lui répond avec ce qui est, essentiellement, une contre-thèse opposant cet esprit militant qu'il aperçoit dans son fils et qui, selon lui, est contraire au vrai esprit du christianisme :

Ah mon fils, que je hais ces rigueurs tyranniques!
 Les pouvez-vous aimer ces forfaits politiques ;
 Vous chrétien, vous choisi pour régner désormais
 Sur des chrétiens nouveaux au nom d'un dieu de paix?²³⁰

²²⁹ Voltaire, Alzire, ou les Américains Acte I, scène I, vers 59-64.

²³⁰ Voltaire, Alzire, ou les Américains Acte I, scène I, vers 65-68.

Guzman menace Zamore de mort et dans l'acte IV une petite guerre éclate entre les Espagnols et les autochtones. Alzire libère secrètement Zamore de sa prison mais ne le suit pas dans son exil à cause de son devoir envers son époux. En faisant référence à son mariage et son mari, elle dit « J'ai promis : il suffit ; il n'importe à quel Dieu! » Vers la fin de la pièce, Zamore essaie d'assassiner Guzman et croit, avec les autres personnages, qu'il a réussi. Zamore est arrêté et condamné à mort. Alvarez veut lui pardonner mais, à cause de sa douleur de père qui a presque perdu son fils, et à cause de son devoir de père de venger son fils, il n'y arrive pas. Il se demande s'il doit tuer celui qui lui avait sauvé la vie mais qui vient d'assassiner son fils. Alvarez arrive finalement à ce qu'il trouve serait une solution raisonnable à son problème. Si Zamore se convertit au christianisme, il sera pardonné et sauvé: « Ici la Loi pardonne à qui se rend Chrétien. »²³¹

Ce qui semble être une solution au dilemme s'oppose à une autre question qui, comme le désir de sauver sa vie, est aussi une question de justice et de vertu pour Zamore :

Ah ! Lorsque de ces jours je me suis vu le maître
Si j'avais mis ta vie à cet indigne prix
Parle ? aurais-tu quitté les dieux de ton pays?²³²

Alors, avant que les gens ne se convertissent au catholicisme, il faut que les religions elles-mêmes changent et commencent à « cultiver » leur « jardin » afin de devenir plus « chrétiennes. » Le dialogue au sujet de la religion et de la conversion continue quand Alzire dit :

Mais des lois des Chrétiens mon esprit enchanté

²³¹ Voltaire, Alzire, ou les Américains Acte V, scène V, vers 1314.

²³² Voltaire, Alzire, ou les Américains Acte V, scène V, vers 1336-38.

Vit chez eux, ou du moins crut voit la vérité ;
 Et ma bouche abjurant les dieux de ma patrie
 par mon âme en secret en fut point démentie
 Mais renoncer aux dieux que l'on croit dans son cœur,
 C'est le crime d'un lâche, et non pas une erreur,
 C'est trahir à la fois sous un masque hypocrite
 Et le dieu qu'on préfère et le Dieu que l'on quitte.²³³

Cette pièce oppose la religion éclairée et universelle des philosophes au culte traditionnel représenté par les « conquistadores. » Renoncer à ses dieux est, selon Alzire, l'équivalent de mettre un « masque hypocrite » sur son visage. Elle peut être aussi juste que le plus juste des chrétiens sans être obligée à se convertir. La religion elle-même, et ses rituels ou ses règles d'initiation (comme le baptême), est moins importante que l'essentiel esprit d'amour, de pardon, de fraternité, de justice et de compassion. Selon Voltaire, et comme nous montrent les personnages de cette pièce, toute personne, « sauvage » ou « civilisée, » est capable d'arriver au niveau de religion « éclairée » et raisonnable des Lumières.

Zamore décide de ne pas se convertir pour sauver sa vie parce qu'il ne veut pas être lâche. Finalement, Guzman, guéri de la blessure qu'il a reçue de Zamore, apparaît sur scène. L'expérience dans laquelle il est presque mort lui a enseigné quelques vertus. Il est là pour pardonner à son ennemi et pour faire la paix avec lui. Il a eu une transformation spirituelle, ce qu'il montre quand il dit :

J'ai fait jusqu'au moment qui me plonge au cercueil
 Gémir l'humanité du poids de mon orgueil
 Le Ciel venge la Terre, il est juste, et ma vie
 Ne peut payer le sang, dont ma main s'est rougie
 Le bonheur m'aveugla, la mort m'a détrompé
 Je pardonne à la main par qui Dieu m'a frappé

²³³ Voltaire, Alzire, ou les Américains Acte V, scène V, vers 1353-60.

J'étais maître en ces lieux, seul j'y commande encore
 Seul je puis faire grâce, et la fais à Zamore
 Vis, superbe ennemi, sois libre et Te souviens,

...

Des Dieux que nous servons, connais la différence
 Les tiens t'ont commandé le meurtre et la vengeance
 Et le mien, quand ton bras vient de m'assassiner
 M'ordonne de te plaindre, et de te pardonner²³⁴

À la fin de la pièce, il y a une réconciliation entre les personnages et nous arrivons à la synthèse voulue par Voltaire pour démontrer son point de vue sur le vrai esprit de religion : paix, amour, harmonie et fraternité sans trop se soucier des différences entre les rituels ou les dogmes. Nous pouvons déduire qu'un des premiers pas vers l'élimination de l'injustice causée par le fanatisme et l'intolérance était, selon Voltaire, de savoir que derrière les rituels et les dogmes extérieurs des religions, on trouve, si on cherche, l'essentiel esprit d'amour, de fraternité, de tolérance et de pardon. Il faut aller plus loin que le monothéisme traditionnel, comme celui des chrétiens, des juifs et des musulmans. L'essence, et non la forme, est, pour employer un terme rabelaisien, « la substantifique moelle » de toute religion. Alors, ce n'est pas en écrasant la religion, comme on l'a fait pendant la Révolution plusieurs années après la mort de Voltaire qu'on écartera les dangers et les problèmes posés par la religion. Il faut, au contraire, l'atténuer, ou, comme dit Candide, « cultiver son jardin. » Mais, comme nous verrons dans le chapitre suivant, il était nécessaire aussi d'éliminer la liaison entre l'État et l'Église qui permettait et facilitait les injustices.

Une société où on pourrait vivre sans la crainte d'avoir une religion différente de celle de ses voisins et où la justice ne serait pas influencée par la superstition et

²³⁴ Voltaire, Alzire, ou les Américains Acte V, scène V, vers 1389-1406.

l'obscurantisme était possible et, en fait, existait déjà dans quelques parties du monde anglophone. Une des raisons pour la grande admiration que Voltaire avait pour l'Angleterre, par exemple, était l'état de coexistence relativement paisible entre les religions :

Entrez dans la bourse de Londres, cette place plus respectable que bien des cours ; vous y voyez rassemblés les députés de toutes les nations pour l'utilité des hommes. Là, le juif, le mahométan et le chrétien traitent l'un avec l'autre comme s'ils étaient de la même religion, et ne donnent le nom d'infidèles qu'à ceux qui font banqueroute ; là, le presbytérien se fie à l'anabaptiste, et l'anglican reçoit la promesse du quaker.²³⁵

De plus, quand il décrit les Quakers de Pennsylvanie, autre exemple d'un jardin bien cultivé, il exalte la simplicité de leurs lois dont la première est de ne maltraiter personne au sujet de la religion et de regarder comme frères tous ceux qui croient en Dieu :

Que dirons-nous des primitifs, que l'on a nommés *quakers* par dérision, et qui, avec des usages peut-être ridicules, ont été si vertueux et ont enseigné inutilement la paix au reste des hommes ? Ils sont en Pennsylvanie au nombre de cent mille ; la discorde, la controverse, sont ignorées dans l'heureuse patrie qu'ils se sont faite, et le nom seul de leur ville de Philadelphie, qui leur rappelle à tout moment que les hommes sont frères, est l'exemple et la honte des peuples qui ne connaissent pas la tolérance.²³⁶

Nous verrons dans le chapitre suivant quel rôle les « sauvages » voltairiens ont joué dans la tâche de « cultiver » le « jardin » social et politique. Nous apprendrons qu'une des tâches importantes à accomplir était de rompre la liaison nuisible entre l'État et l'Église et la domination du gouvernement par le clergé.

²³⁵ Voltaire, « Sur les presbytériens » Lettres Philosophiques 46.

²³⁶ Voltaire, Traité sur la tolérance 52.

Chapitre V Le civilisé « sauvage » et le jardin social et politique

Notre père qui êtes à Versailles, votre nom n'est plus glorifié, votre royaume n'est plus si grand, volonté n'est plus faite sur la terre, ni sur l'onde. Donnez-nous notre pain qui nous manque de tous côtés. Pardonnez à nos ennemis qui nous ont battus, et non à nos généraux qui les ont laissés faire. Ne succombez pas à toutes les tentations de la Maintenon, et délivrez-nous de Chamillart.²³⁷

Après les « découvertes, » des Européens ont cherché dans les nouveaux mondes des âmes à convertir et à « sauver. » Ils cherchaient aussi à y construire des « miroirs » de la société européenne. Mais comme plusieurs philosophes de son époque, Voltaire était persuadé qu'il y avait tout autour de lui encore beaucoup à améliorer et à corriger. Comme Flaminia l'explique à Arlequin Sauvage, il fallait se regarder dans le miroir pour se voir. Quand Voltaire a réfléchi sur la civilisation européenne, il a vu dans ce « jardin » beaucoup de choses à « sauver » et à faire pousser mais aussi plusieurs mauvaises herbes à arracher.

Quel a été le « jardin » politique et social de Voltaire, et quel rôle son « sauvage » y a-t-il joué ? Selon nous, le « jardin » social et politique comportait toutes les institutions gouvernementales, l'exercice du pouvoir et les lois de son époque. En d'autres mots, il s'agit de ce que nous connaissons comme l'Ancien Régime, terme popularisé par l'ouvrage d'Alexis de Tocqueville, L'Ancien Régime et la Révolution française (1858). Les mauvaises herbes du jardin social et politique étaient l'arbitraire dans la justice, le système rigide des trois ordres, l'incompétence dans l'administration soutenue par le favoritisme royal et la corruption et, surtout et peut-être le plus important,

²³⁷ Ernest Lavisse, Histoire de France: Depuis les origines jusqu'à la Révolution (Paris : Librairie Hachette et Cie., 1908) 457.

la mauvaise influence de l'Église sur le gouvernement. Le personnage de « sauvage » qui a le plus joué le rôle de porte-parole de Voltaire pour son programme d'amélioration sociale et politique est le Huron Ingénu. Alzire y a aussi participé, mais sa contribution principale a été au niveau du jardin religieux.

Antithèse du « sauvage » de Rousseau, l'Ingénu représente l'être humain tel que Voltaire le conçoit. « Sauvage » ou civilisé, il a la même capacité de cultiver son esprit et d'améliorer son milieu. En plus, son esprit cultivé représente non seulement ce dont son auteur croyait l'homme capable mais aussi ce qu'il croyait nécessaire chez les habitants d'une société bien réglée ; l'emploi de la raison pour comprendre le monde et l'améliorer. Il « se défendit sur les privilèges de la loi naturelle, qu'il connaissait parfaitement, »²³⁸ mais ce n'est pas ici la loi du pur état de la nature tel que Rousseau semble soutenir, mais la raison universelle. Voici une description donnée de ce héros éponyme :

L'Ingénu, qui, comme nous l'avons dit plusieurs fois, avait un grand fonds d'esprit, fit de profondes réflexions... dont il semblait qu'il avait la semence en lui-même.²³⁹

L'Ingénu est un conte satirique et philosophique publié en 1767, donc tardivement par rapport à Alzire. Un des thèmes principaux du conte est l'abus du pouvoir par ceux qui l'exercent. Le personnage de l'Ingénu, un Huron qui visite la France, est « l'autre » à travers lequel l'Européen peut se regarder et se connaître mieux. Son nom signifie quelqu'un qui voit et comprend franchement les choses comme elles sont. Alors, il sert de « miroir » pour montrer à sa société non seulement les choses comme elles sont et le monde comme il va mais aussi ce qui ne s'accorde pas avec la raison éclairée que

²³⁸ Voltaire, L'Ingénu 56.

²³⁹ Voltaire, L'Ingénu 83.

Voltaire désirait répandre. Cette œuvre est un autre exemple chez Voltaire de l'emploi des images du nouveau monde et de ses habitants comme véhicule pour critiquer, examiner et évaluer la société française et européenne de son époque. Cette histoire ressemble au conte de Candide en ce qui concerne le voyage comme moyen archétypique de découverte de la vérité philosophique telle que Voltaire la connaît. L'Ingénu est le double inversé de Candide, ainsi que Candide est ingénu. Ces deux personnages, ingénus et candides en même temps, représentent l'Européen qui cherche la vérité. En 1689, le personnage principal, l'Ingénu, fait un voyage en Bretagne pour découvrir la France. Quand le « sauvage » arrive en Bretagne, un Breton qui s'appelle Monsieur Kerkabon et sa sœur viennent à se rendre compte qu'il est leur cousin et le fils de leur frère qui est mort au Canada. L'Ingénu s'intègre dans leur société et reçoit le baptême chrétien. Il lutte dans une bataille contre une invasion anglaise (allusion aux diverses guerres entre ces deux pays « chrétiens ») et essaie de sauver Mademoiselle de Saint-Yves qui est enfermée dans un couvent. Voltaire critique ici l'habitude dans la noblesse et à la cour d'enfermer les filles dans les couvents.

L'histoire se déroule pendant l'époque de Louis XIV, peu de temps après la révocation de l'Édit de Nantes et pendant une période de grande persécution contre les membres de la religion protestante ainsi que contre les jansénistes. L'Ingénu et Gordon, tous deux victimes de cette persécution, parlent des affaires contemporaines dans un effort de mieux comprendre leur monde. Comme les prisonniers de la caverne platonique, l'Ingénu et Gordon sont en prison, enchaînés. Leur situation représente la condition humaine. La prison, qui dans ce cas est la Bastille, est l'ignorance qui prévient

la sortie de l'homme de ce qu'Émmanuel Kant appellera son état de « minorité » et qui le maintient captif dans l'obscurantisme et sans progresser. Dans un long dialogue, semblable au dialogue de Platon, ils cherchent à apprendre et à s'éclaircir. Comme les autres personnages « sauvages » que nous avons considérés, l'Ingénu enseigne à un « civilisé » et l'aide à s'éclaircir. Dans ce cas, ce qui est différent des autres « sauvages » est la leçon ; le progrès vers plus de « civilisation », et non la régression vers un état « sauvage, » est la réponse aux problèmes sociaux et politiques de son époque. Grâce à leurs conversations, l'Ingénu (un « sauvage »), aide son nouvel ami européen, un janséniste qui croit à la prédestination et la grâce efficace, à ouvrir ses yeux à la lumière de la raison telle que Voltaire la conçoit.

Avant de montrer comment l'Ingénu a accompli cette tâche, considérons les problèmes sociaux et politiques du dix-huitième siècle qui troublaient l'esprit de Voltaire. Jean Tulard, Jean François Fayard et Alfred Fierro nous donnent la définition suivante du monde que la Révolution française a bouleversé :

L'ancien régime est défini a contrario dans le préambule de la Constitution de 1791 qui décrète l'abolition « des institutions qui blessent la liberté et l'égalité des droits », c'est-à-dire de la noblesse, des distinctions d'ordres ou héréditaires.²⁴⁰

La France de Voltaire comportait une société divisée en trois ordres : le premier état (le clergé), le deuxième état (la noblesse) et le tiers état (le reste). Ce système intransigeant offrait peu d'encouragement au talent et au progrès et soutenait l'abus du pouvoir, l'injustice et l'arbitraire (la monarchie absolue soumettait tous les sujets à

²⁴⁰ Jean Tulard, Jean-François Fayard, Alfred Fierro Histoire et dictionnaire de la Révolution française (Paris : Éditions Robert Laffont, S.A., 1998) 521.

l'arbitraire du bon plaisir).²⁴¹ La « prière » citée au début de ce chapitre est un exemple du dédain général vers la politique et la monarchie qu'on aperçoit déjà au XVII^e siècle. Et au XVIII^e siècle, le personnage éponyme du Mariage de Figaro (1784), bien que ce soit bien après la mort de Voltaire, exprime bien le cynisme de beaucoup de monde à cette époque sur la politique :

Mais feindre d'ignorer ce qu'on sait, de savoir tout ce qu'on ignore ; d'entendre ce qu'on ne comprend pas, de ne point ouïr ce qu'on entend ; surtout de pourvoir au-delà de ses forces ; avoir souvent pour grand secret de cacher ce qu'il n'y en a point ; s'enfermer pour tailler des plumes, et paraître profond quand on n'est, comme on dit, que vide et creux ; jouer bien ou mal un personnage, répandre des espions et pensionner des traîtres ; amollir des cachets, intercepter des lettres, et tâcher d'ennoblir la pauvreté des moyens par l'importance des objets : voilà toute la politique, ou je meurs !²⁴²

Et nous trouvons dans cette même pièce non seulement une forte critique de l'Ancien régime mais aussi une parodie du ridicule et de la « justice arbitraire, assujettie au bon plaisir de nobles qui s'estiment au dessus des lois.»²⁴³ Michelle Béguin et Jean Goldzink expliquent que les scènes XII-XIX de l'Acte III du Mariage de Figaro sont en essence une caricature de la justice dans laquelle le comique est créé par le formalisme excessif du juge (qui contraste avec l'importance minime du procès), son bégaiement bouffon et son ignorance.²⁴⁴ Ce même juge, dont le nom est Brid'oison, incarne l'incapacité de certains juges à exercer une charge qu'ils ont achetée sans en avoir la

²⁴¹ Jean Tulard, Jean-François Fayard, Alfred Fierro 521.

²⁴² Beaumarchais, Le Mariage de Figaro éd. Michelle Béguin et Jean Goldzink, Acte III, Scène V, vers 117-27 (Paris : Larousse-Bordas, 1998) 177.

²⁴³ Michelle Béguin et Jean Goldzink, « Synthèse : justice et comédie » Beaumarchais, Le Mariage de Figaro (Paris : Larousse-Bordas, 1998) 207.

²⁴⁴ Michelle Béguin et Jean Goldzink 206.

compétence.²⁴⁵ L'incompétence des administrateurs du système gouvernemental dans tous ces aspects est une des premières causes du mauvais fonctionnement de la justice et de la machine d'état. C'est une des causes de l'injustice et de l'arbitraire qui surprennent l'Ingénu Hercule. Il s'étonne de la manière dont il est traité par le gouvernement du pays pour lequel il s'est battu contre les Anglais :

Il n'y a donc point de lois dans ce pays ? On condamne les hommes sans les entendre ! Il n'est pas ainsi en Angleterre. Ah, ce n'était pas contre les Anglais que je devais me battre.... Je suis né libre comme l'air, j'avais deux vies (passions), la liberté et l'objet de mon amour : on me les ôte. Nous voici tous deux dans les fers, sans en savoir la raison et sans pouvoir le demander. J'ai vécu Huron vingt ans ; on dit que ce sont des barbares parce qu'ils se vengent de leurs ennemis ; mais ils n'ont jamais opprimé leurs amis.²⁴⁶

Non seulement y a-t-il arbitraire dans la justice mais aussi abus du pouvoir soutenu par la liaison entre le gouvernement et l'Église. L'influence de l'Église sur l'État contaminait, par la superstition et le manque de logique, tout le corps politique. Cette contamination rendait inutile et nuisible la machine d'Etat et soutenait un système où l'hypocrisie régnait. Tandis que les prêtres et les confesseurs prêchaient la paix, la justice et la chasteté, ils soutenaient, en en profitant, un système corrompu où les guerres étaient sanctifiées et où la convoitise, la tartufferie et la débauche prédominaient. Cependant, la justice et la raison rendaient leurs places à la superstition, à l'absurde et à l'obscurantisme. Pendant que les pauvres souffraient des punitions plus humiliantes et barbares que l'aristocratie, travaillaient dur pour alimenter leurs familles et payer leurs impôts, les nobles et la cour vivaient dans le luxe, sans rien faire sauf s'amuser, et se

²⁴⁵ Michelle Béguin et Jean Goldzink 206.

²⁴⁶ Voltaire, L'Ingénu 101-2.

dispensaient de suivre les mêmes règles prêchées et enseignées par l'Église qui soutenait moralement ce système malsain.

L'Ingénu observe que : « Voilà qui est bien étrange, tous les malheureux que j'ai rencontrés ne le sont qu'à cause du pape. »²⁴⁷ Un clergé hypocrite (des « Tartuffes ») qui, pendant qu'il encourageait la persécution à cause des « paragraphes, » ne pratiquait pas lui-même ni ce qu'il prêchait ni ce qui serait, selon Voltaire, l'essentiel dans la religion (l'amour, la compassion et la justice) mais abusait du pouvoir politique pour servir ses propres intérêts. Alors, selon Voltaire, le problème du gouvernement n'était pas le fait d'être une monarchie mais le fait d'être une monarchie absolue corrompue par la domination du clergé. La monarchie que les révolutionnaires ont abolie le 21 janvier 1793 n'était pas la mauvaise herbe du point de vue de Voltaire. Selon lui, il fallait la faire pousser et grandir en l'arrosant et en la cultivant avec la raison éclairée des Lumières.

Il fallait, selon Voltaire, de grands hommes pour faire progresser l'humanité. Dans Le siècle de Louis XIV, il cite plusieurs « âges » qu'il considérait les meilleurs exemples de la gloire et de l'excellence dont l'homme est capable. Il met Louis XIV, malgré sa révocation de l'Édit de Nantes et son remplacement par l'intolérant Édit de Fontainebleau, dans la même liste que Périclès, Philippe et Alexandre le grand, Jules César et Auguste, François Ier, et Henri IV. Voici ce qu'il déclare comme but dans l'introduction de son ouvrage sur le siècle de Louis XIV :

Ce n'est pas seulement la vie de Louis XIV qu'on prétend écrire : On se propose un plus grand objet. On veut essayer de peindre à la postérité, non les actions d'un

²⁴⁷ Voltaire, L'Ingénu 83.

seul homme, mais l'esprit des hommes dans le siècle le plus éclairé qui fût jamais.²⁴⁸

Voltaire – qui attribue aux « grands hommes » le progrès de leur siècle et de leur pays – a choisi comme digne d'exaltation le monarque qui jusqu'à aujourd'hui symbolise l'apogée de l'absolutisme. Il l'a fait parce que, malgré toutes ses guerres, son intolérance et tous les autres problèmes de son époque, Louis XIV a été parmi les rois français qui ont soutenu et patronné constamment la littérature et les arts.²⁴⁹ Non seulement a-t-il invité des sculpteurs, architectes, et artistes étrangers pour travailler en France, mais beaucoup des meilleures œuvres littéraires ont été produites sous son règne : Racine (dramaturge qui est devenu historiographe royal), Molière, La Fontaine, La Rochefoucauld et Boileau ont tous joui de sa protection et de son patronage. En plus, le territoire français a été bien protégé pendant la plupart de son siècle, l'économie a été relancée et la centralisation de l'administration et de la justice a été entreprise. En fait, la France à cette époque était le plus grand pays en termes de population et le plus riche. Si Voltaire avait vécu à cette époque-là, il aurait assurément cru que la France était proche de l'Âge d'or. L'Ingénu démontre que Voltaire blâmait non le roi, malgré tous ses scandales, mais l'influence du père de La Chaise, confesseur du roi et ecclésiastique jésuite, pour son acte d'injustice envers ses sujets protestants. Il a choisi ce sujet non pour critiquer le règne de Louis XIV mais pour illustrer un problème qui continuait

²⁴⁸ Voltaire, Le Siècle de Louis XIV (Paris : Librairie Générale Française, 2005) 121.

²⁴⁹ Allistair Horne, La Belle France : A Short History (London : Vintage Books, 2004), 152.

encore pendant le règne de Louis XV et XVI : la mauvaise influence de la religion sur le gouvernement.

Quand l'Ingénu est en prison il demande à son nouvel ami protestant d'où vient qu'un « si grand roi (Louis XIV) se prive de tant de cœurs qui l'auraient aimé et de tant de bras qui l'auraient servi »²⁵⁰ en révoquant l'Édit de Nantes. Il apprend que les coupables sont les jésuites, « surtout le père de La Chaise, confesseur de sa majesté. »²⁵¹ Il n'est pas certain que le père de La Chaise ait influencé le roi dans le sens de la révocation,²⁵² mais nous pouvons certainement déduire que le roi agissait selon l'esprit de la religion intolérante que son confesseur représentait. Les jésuites jouissaient d'une grande influence sur la monarchie à cette époque. Avec Madame de Maintenon et d'autres, ils ont poussé le roi à persécuter les protestants et les jansénistes et à les expulser de France pour être pardonné de ses pêchés. Le roi a commandé la destruction de tous les temples de la « religion réformée » et son ministre, Louvois, y a ajouté les « dragonnades, »²⁵³ projets d'élimination qui employaient la torture et la terreur contre les protestants dans les provinces. Beaucoup de nobles ont été à cette époque mis à la Bastille par des lettres de cachet et y sont restés jusqu'à ce qu'ils se soient convertis.²⁵⁴ Beaucoup sont morts en prison. D'autres se sont réfugiés en Angleterre, en Prusse et en Hollande. Allistair Horne explique que parmi les protestants parisiens se trouvaient des peintres, des architectes, sculpteurs, musiciens, hommes d'affaires et des officiers de

²⁵⁰ Voltaire, L'Ingénu 65.

²⁵¹ Voltaire, L'Ingénu 65.

²⁵² Éric le Grandic, Ed. L'Ingénu 65.

²⁵³ Horne 167.

²⁵⁴ Horne 167.

l'administration royale, et que la France a perdu à cette époque 400.000 de ses meilleurs sujets.²⁵⁵ Tout cela à cause de l'influence de l'Église sur l'État. À l'époque où Voltaire a écrit ce conte, les jésuites avaient déjà été expulsés de France et les jansénistes exerçaient plus d'influence. Sans l'influence de l'Église, tels événements auraient été moins nombreux. L'Église catholique, à cause de son hypocrisie et son intolérance aveugle, ainsi que toute autre forme d'influence religieuse sur le gouvernement, représentait pour Voltaire l'herbe la plus nuisible dans le jardin politique. En parlant de la révocation de l'Édit de Nantes, l'Ingénu apprend que :

Un tel désastre est d'autant plus étonnant que le pape régnant (Innocent XI), à qui Louis XIV sacrifie une partie de son peuple, est son ennemi déclaré. Ils ont encore tous deux depuis neuf ans, une querelle violente... il paraît donc évident qu'on a trompé ce grand roi sur ses intérêts comme sur l'étendue de son pouvoir.²⁵⁶

La faveur royale accordée au clergé était un des aspects du jardin social et politique avec lequel Voltaire n'était pas d'accord. Ces privilèges de faveur comportaient :

Les ecclésiastiques ne pouvaient être assignés en matière personnelle que par devant le juge. En matière criminelle, les ecclésiastiques avaient le privilège d'être jugés en la Grande Chambre. Il était permis aux ecclésiastiques de faire attacher les armes du roi aux portes de leurs maisons, tant de ville que des champs, comme une marque de sauvegarde, exemption et protection.²⁵⁷

Les privilèges accordés aux fonctionnaires d'Église, et la mauvaise influence que celle-ci exerçait sur le gouvernement, n'étaient pas les seuls problèmes qu'il fallait corriger selon Voltaire. Dans sa Henriade (1723) il dénonce la Bastille et tout ce qu'elle symbolisait :

De cet affreux château, palais de la vengeance,

²⁵⁵ Horne 167.

²⁵⁶ Voltaire, L'Ingénu 65.

²⁵⁷ Michel Peronnet, La France au temps de Louis XVI (Paris : Julliard, 1967) 174-75.

qui renferma souvent le crime et l'innocence.²⁵⁸

Les lettres de cachet, le mauvais traitement des prisonniers, la barbarie et la torture dans la punition l'agaçaient, même s'il a approuvé l'horrible torture et mort du régicide Robert François Damien pour son attentat contre Louis XV.²⁵⁹

L'Ingénu est emprisonné sans le droit de demander pourquoi ou d'avertir sa famille. La belle Saint-Yves découvre que son amant « est à la Bastille depuis près d'un an » et que sans elle « il y serait peut-être toute sa vie. »²⁶⁰ Après avoir appris la raison de son incarcération à la Bastille, elle s'exclame qu' « on est donc bien libéral de lettres de cachet dans vos bureaux. »²⁶¹ Comment se fait-il qu'un homme « à qui le roi doit la conservation d'une province »²⁶² soit ainsi traité, demande-t-elle au sous-ministre à Versailles. Quand elle apprend que c'est à cause d'une lettre d'un espion jésuite elle dit « c'est sur de pareils avis qu'on décide ici de la destinée des citoyens ! »²⁶³ Elle devient ici la porte-parole de Voltaire pour la critique de l'arbitraire dans la justice et en particulier contre les « lettres de cachet. » L'arbitraire amenait, bien sûr, non seulement à l'injuste emprisonnement de citoyens innocents mais aussi à la torture et aux exécutions inhumaines, comme, par exemple, la mort soufferte par Jean Calas et le spectacle des auto da fé à Lisbonne raconté dans Candide. L'Ingénu exprime bien le point de vue voltairien quand il dit :

²⁵⁸ Voltaire, « La Henriade » cité dans L'Ingénu 126.

²⁵⁹ Horne 179.

²⁶⁰ Voltaire, L'Ingénu 132

²⁶¹ Voltaire, L'Ingénu 132.

²⁶² Voltaire, L'Ingénu 132.

²⁶³ Voltaire, L'Ingénu 140.

Comment se trouve-t-il tant d'hommes qui, pour si peu d'argent, se font les persécuteurs, les satellites, les bourreaux des autres hommes ? Avec quelle indifférence inhumaine un homme en place signe la destruction d'une famille (peut-être une référence à l'affaire Calas), et avec quelle joie plus barbare des mercenaires l'exécutent !²⁶⁴

Un autre exemple de la critique de l'abus du pouvoir, de l'hypocrisie et de l'arbitraire dans le gouvernement (surtout le gouvernement infiltré par l'Église) est le fait que Mademoiselle Saint-Yves est obligée de choisir entre se donner à un jésuite de la cour pour faire sortir l'Ingénu de prison, ou de préserver son honneur et laisser languir à la Bastille celui qu'elle aime :

...à chaque action honnête et généreuse qu'elle faisait, son déshonneur en était le prix. Elle regardait avec exécution cet usage de vendre le malheur et le bonheur des hommes.²⁶⁵

Surtout dans les cercles aristocratiques, on avait l'habitude à cette époque de traiter les femmes comme des objets, les utilisant jusqu'à ce qu'on n'en veuille plus d'elles et, ensuite, les jetant dans des couvents. C'est ainsi que Louis XIV et Louis XV, par exemple, traitaient leurs diverses « favorites. »

Les prétentions de l'aristocratie, basées sur un sentiment de supériorité, et soutenues par de nombreux rituels et règles, représentaient pour Voltaire un des exemples de ce qui ne fonctionnait pas selon la raison universelle dans le gouvernement et la société de son pays :

La société aristocratique était composée de quelques centaines de personnes présentées au roi et vivant à la cour ou dans les hôtels du faubourg Saint-Germain. Le train de vie de ces privilèges est fastueux ; résidences somptueuses, luxe de la table, collections d'œuvres d'art. C'est la fameuse « douceur de vie » dont parle

²⁶⁴ Voltaire, L'Ingénu 132.

²⁶⁵ Voltaire, L'Ingénu 128.

Talleyrand, réservée certes à une minorité, mais qui est le reflet d'une civilisation à son apogée.²⁶⁶

La justice était appliquée inégalement. Le roi était plus tolérant pour les crimes commis par les nobles que ne l'étaient les parlements bourgeois pour les mêmes crimes.²⁶⁷

Cependant, les autorités feignaient d'ignorer des crimes comme la pédérastie quand elle était pratiquée parmi la haute noblesse, et la censure interdisait de n'imprimer aucun mauvais rapport sur les aristocrates.²⁶⁸ Après la mort de Louis XIV, la monarchie ainsi que la cour (sous le régent le Duc d'Orléans ainsi que sous Louis XV) ont commencé à perdre l'amour et l'estime du peuple en France et ont gagné une mauvaise réputation dans le reste du continent européen.²⁶⁹ La vie à Versailles à l'époque de Voltaire était de plus en plus détachée de la réalité quotidienne de la majorité du peuple français. Tandis que la cour était occupée par de grands seigneurs, propriétaires absents de leurs terres et de leurs grandes maisons qui tombaient en ruine, la machine du gouvernement devenait progressivement inefficace et incompétente.²⁷⁰ La cour et le gouvernement servaient de moins en moins le peuple qu'ils gouvernaient. Pour sauver sa bien aimée du couvent, l'Ingénu décide d'aller demander au roi Mlle de Saint-Yves en mariage. Il croit que le roi ne lui refusera pas.²⁷¹ Quand il arrive à Versailles et rencontre toutes les difficultés et obstacles qui rendent presque impossible une audience avec le roi et il arrive à la conclusion que :

²⁶⁶ Jean Tulard, Jean-François Fayard, Alfred Fierro 13-14.

²⁶⁷ Horne 178.

²⁶⁸ Horne 178.

²⁶⁹ Horne 178.

²⁷⁰ Horne 177.

²⁷¹ Voltaire, L'Ingénu 62.

...il est bien plus aisé de se battre en Basse-Bretagne contre des Anglais que de rencontrer à Versailles les gens à qui on a affaire... si j'avais attendu pour repousser les Anglais aussi longtemps que vous m'avez fait attendre mon audience, ils ravageraient actuellement la Basse-Bretagne tout à leur aise.²⁷²

Ensuite, il demande sa récompense. Mais le commis lui dit que probablement on lui

« accorderait la permission d'acheter une lieutenance. »²⁷³ Indigné, le Huron s'exclame :

Moi ! que je donne de l'argent pour avoir repoussé les Anglais ! Que je paye le droit de me faire tuer pour vous pendant que vous donnez ici vos audiences tranquillement ?... Je veux que le roi fasse sortir Mlle de Saint-Yves du couvent et qu'il me la donne par mariage. Je veux parler au roi en faveur de cinquante mille familles que je prétends lui rendre. En un mot, je veux être utile : qu'on m'emploie et qu'on m'avance.²⁷⁴

L'Ingénu est ici la voix de la raison que Voltaire souhaite que les rois entendent et par laquelle il veut qu'ils s'éclaircissent. Il est l'antithèse de la voix du père de La Chaise et de tout ce qu'il représente. Malheureusement, un espion jésuite qui travaille pour le père de La Chaise lui raconte tout ce qu'il a entendu et accuse l'Ingénu d'être un garnement qui veut brûler les couvents et enlever les filles. L'Ingénu dit : « Mes compatriotes d'Amérique ne m'auraient jamais traité avec la barbarie que j'éprouve : ils n'en ont pas d'idée. On les appelle sauvages ; ce sont des gens de bien grossiers, et les hommes de ce pays-ci sont des coquins raffinés. »²⁷⁵

Ce que Voltaire voulait dire n'était pas que les « sauvages » étaient plus sages ou avaient de meilleures lois que les Européens, ou que les lois n'étaient pas nécessaires. Ce « sauvage » éclairé – le contraire de la bête primitive de Rousseau – est l'incarnation de Voltaire qui demande que Versailles ouvre ses portes à la lumière de la raison parce que

²⁷² Voltaire, L'Ingénu 78.

²⁷³ Voltaire, L'Ingénu 78.

²⁷⁴ Voltaire, L'Ingénu 79.

²⁷⁵ Voltaire, L'Ingénu 16.

seulement avec cette lumière pousseront les bonnes herbes de son jardin. Il veut que la France devienne comme l'Angleterre où, comme le dit l'Ingénu, on laissait vivre les gens à leur fantaisie.²⁷⁶ Même si le conte se déroule pendant le siècle de Louis XIV, le message qu'il faut corriger le système et le rendre plus responsable et plus aligné au vrai but d'un gouvernement s'applique encore à l'époque de Voltaire.

Dans sa conversation avec Gordon, celui-ci lui dit qu'il faut que « Dieu ait de grands desseins sur vous, puisqu'il vous a fait baptiser en Basse-Bretagne, et qu'il vous a mis ici pour votre salut, » l'Ingénu annonce, en ce qui est une critique de la théorie leibnizienne de la perfection du monde « comme il va »:

Je suis à la vérité bien surpris d'être venu d'un autre monde pour être enfermé dans celui-ci sous quatre verrous avec un prêtre ; mais je fais réflexion au nombre prodigieux d'hommes qui partent d'un hémisphère pour aller se faire tuer dans l'autre, ou qui font naufrage en chemin, et qui sont mangés des poissons : je ne vois pas les gracieux desseins de Dieu sur tous ces gens-là.²⁷⁷

Malgré l'association de son nom avec la Révolution française, Voltaire n'aurait pas été d'accord avec le bouleversement total de l'Ancien régime qui a commencé par la prise de la Bastille en 1789. Quand on parle de Voltaire, la tendance est de l'associer à la Révolution française qui a éclaté en 1789. Il est certain que ses idées, avec celles des autres philosophes de son époque, étaient l'âme derrière ces événements. Mais on se trompe si on dit que Voltaire aurait été du même avis que les Montagnards. Il aurait probablement été parmi les Girondins qui ont essayé de sauver la vie du roi, ou même parmi les monarchistes qui étaient partisans d'une monarchie parlementaire sur le modèle anglais. Il espérait inspirer un mouvement vers un gouvernement basé sur les lois

²⁷⁶ Voltaire, L'Ingénu 16.

²⁷⁷ Voltaire, L'Ingénu 82.

universelles et naturelles. La raison universelle, et non le droit divin, devrait être à la base du gouvernement et des lois humaines. Ses relations avec Catherine de Russie et Frédéric de Prusse ont démontré son désir d'éclairer les monarques.

Voltaire avait une relation complexe avec le pouvoir et ceux qui l'exerçaient. Cet apôtre de la tolérance²⁷⁸ a été lui-même le bénéficiaire ainsi que la victime du pouvoir. Il a été aidé par des gens au pouvoir, mais il a aussi été souvent emprisonné par des lettres de cachet, exilé et même battu par un aristocrate. En 1711, avant que sa première pièce ne soit jouée, le jeune philosophe, qui allait faire de la justice et du traitement humain des prisonniers une de ses causes célèbres, a dû partir en exil à cause d'une accusation de diffamation d'un aristocrate. Après son retour, il a été encore accusé d'avoir écrit des vers satiriques séditieux et a été emprisonné à la Bastille. Il y a passé onze mois avant d'être exilé encore pour six mois. Alors, Voltaire avait une conception différente de celle des philosophes comme Leibniz qui voyaient autour d'eux la perfection de Dieu. G. W. Leibniz avait déclaré dans son discours sur la métaphysique qu'il serait l'équivalent de nier la perfection de Dieu de dire que le monde pourrait être meilleur et que notre amour pour Dieu exigeait notre satisfaction complète de tout-ce qui est. Selon Voltaire, au contraire, le monde n'était pas le « meilleur » des mondes possibles ni en Europe ni en Amérique chez les « sauvages. » Il appartenait à l'homme d'agir, ici et maintenant, pour améliorer son monde.

Voltaire croyait que la meilleure façon de changer le monde était à travers le développement philosophique des élites et de ceux qui régnaient. Il ne voulait pas

²⁷⁸ Marie Joseph-Chenier, « Épître aux manes de Voltaire » Charles IX, ou l'école des rois. (Paris, Comédie Française, 1786).

détruire ce qui existait, mais l'améliorer. La réponse aux problèmes de sa société ne se trouvait pas dans un retour à un état imaginaire d'innocence caractérisé par la vie « sauvage » célébrée par Rousseau. Il visait plutôt un système guidé par l'esprit des lumières. La manière dont cela se matérialiserait serait à travers le conseil des philosophes. Voltaire ne prétendait pas qu'il serait possible de transformer en philosophes (comme les rois philosophes de Platon) les despotes de son âge. Mais il croyait qu'il serait possible d'améliorer la société, le gouvernement et les lois à travers un conseil éclairé. Le despote éclairé, exerçant des lois justes et raisonnables, d'une manière juste et éclairée, était le fruit principal qui devrait venir d'un jardin politique et social bien cultivé.

Alors, comme l'Ingénu le voit, l'Europe est très loin d'être le « meilleur des mondes possibles. » Cependant, Candide, qui est l'Ingénu à l'envers, découvre que l'autre côté de l'Océan n'est pas non plus le meilleur des mondes. Dans Candide, ou l'optimisme, le personnage principal démontre, à travers ses voyages, que la réponse aux problèmes de son monde ne se trouve pas en dehors du « jardin » européen. Comme Alzire, ou les Américains, le conte philosophique de Candide traite profondément du problème du fanatisme religieux ainsi que de l'idée que l'homme est né avec quelque bonté naturelle. Au chapitre où Candide rencontre les Oreillons, il démontre que l'homme, s'il ne cultive pas son « jardin, » est un loup pour l'homme. Tandis que l'Église en Europe brûle vifs ceux qui ne vont pas à la messe ou à cause « des paragraphes, » dans l'état « sauvage » les hommes font de même avec leurs ennemis en

les mangeant. Deux fois avant d'aller en Amérique, et encore une fois en Amérique, Candide est obligé de fuir des officiers de l'Église catholique. Ainsi, au chapitre VI :

Après le terrible tremblement de terre qui avait détruit les trois quarts de Lisbonne, les sages du pays n'avaient pas trouvé un moyen plus efficace pour prévenir une ruine totale que de donner au peuple un bel auto-da-fé: il était décidé par l'université de Coïmbre que le spectacle de quelques personnes brûlées à petit feu, en grande cérémonie, est un secret infailible pour empêcher la terre de trembler.²⁷⁹

Ensuite nous apprenons que Candide et son ami, le docteur Panglos, sont arrêtés, liés et revêtus de « San-benito, » leur tête ornée de mitres de papier, et qu'ils marchent vers la place de l'exécution. Candide est fessé « en cadence. » Il se demande : « Si c'est ici le meilleur des mondes possibles, que sont donc les autres ? »²⁸⁰

Quand il arrive en Amérique, pour y trouver, peut-être, le meilleur des mondes, le monde dans lequel la pièce d'Alzire, se déroule, il y rencontre des jésuites qui sont aussi corrompus que ceux qui se trouvent en Europe. En plus, tandis que les gens sont brûlés vifs à cause des « paragraphes » en Europe, quelques groupes d'Américains le font, pour manger. Après avoir quitté l'Europe où il a vu le cannibalisme métaphorique, sous la forme des guerres, des massacres et des persécutions religieuses, il apprend que les autochtones qui habitent dans ce « jardin » utopique qui s'appelle Amérique peuvent aussi être des bêtes les uns contre les autres et pratiquent le cannibalisme physique. Candide cherche à échapper aux malheurs de l'Europe en fuyant en Amérique : « Nous

²⁷⁹ Voltaire, Candide 59.

²⁸⁰ Voltaire, Candide 60.

allons dans un autre univers, disait Candide ; c'est dans celui-là sans doute que tout est bien. »²⁸¹

Quand Candide arrive au Surinam avec son compagnon, ils rencontrent « un nègre étendu par terre...(à qui) il manquait...la jambe gauche et la main droite. »²⁸² L'esclave lui explique que l'usage dans cette colonie est de couper la main d'un esclave qui a perdu le doigt en travaillant aux sucreries (pour éviter la gangrène ou d'autres infections) et qu'on leur coupe la jambe s'ils veulent s'enfuir.²⁸³ Quand le héros du conte apprend que « c'est à ce prix que vous mangez du sucre en Europe, »²⁸⁴ il décide de renoncer à l'optimisme de son maître Pangloss. Il juge son optimisme comme la « rage de soutenir que tout est bien quand on est mal. »²⁸⁵ Cette scène sert non seulement à critiquer l'optimisme leibnizien mais aussi à condamner l'injustice. Candide apprend qu'il y a des « sauvages civilisés » en Europe ainsi qu'en Amérique. Comment l'améliorer ? Il faut cultiver son propre jardin –l'améliorer en arrachant les mauvaises herbes et en faisant pousser ce qu'il y a de bon – et non aller ailleurs, comme l'a fait Gabriel Sagard, pour exporter et répandre ses mauvaises herbes. Les Lumières comportaient un projet international et sans frontières. Mais selon Voltaire, surtout après la perte du Canada, du territoire du Mississippi et de l'Inde, il fallait d'abord se corriger soi-même avant d'aller « enseigner » et d'exporter la civilisation européenne aux autres peuples du monde.

²⁸¹ Voltaire, Candide 77.

²⁸² Voltaire, Candide 122-23.

²⁸³ Voltaire, Candide 123.

²⁸⁴ Voltaire, Candide 123.

²⁸⁵ Voltaire, Candide 123.

Finalement, Candide retourne dans le vieux monde, mais il ne va pas en Europe. Il va à Constantinople. Pourquoi ? Parce que cette ancienne ville représente la porte de l'Europe et de l'histoire. C'est pour cette raison que Candide fait sa célèbre déclaration quand il se trouve à Constantinople. Il lui a fallu être dans un jardin bien cultivé pour arriver à la conclusion que la culture du « jardin » est ce qui nous amène à un meilleur état des choses. Voltaire a commencé son Essai sur les mœurs par le monde oriental et l'y a fini. Il explique pourquoi : « En vous instruisant en philosophe de ce qui concerne ce globe, vous portez d'abord votre vue sur l'Orient, berceau de tous les arts, et qui a tout donné à l'Occident. »²⁸⁶ En premier, Voltaire voyait dans l'Orient non seulement la source des arts et le début de l'histoire mais il avait aussi une grande admiration pour la tolérance accordée aux chrétiens et aux juifs de Constantinople par le Sultan turc: « On a conservé encore aux chrétiens une église, et une rue entière qui leur appartient en propre » tandis « qu'aucune nation chrétienne ne souffre que les Turcs aient chez elle une mosquée. »²⁸⁷ Aussi, les Ottomans ont permis qu'on fondât « une académie où les grecs modernes enseignent l'ancien grec... la philosophie d'Aristote, la théologie, la médecine... »²⁸⁸ Il déclare qu'il croit devoir combattre le préjugé que le gouvernement turc est absurde, despotique et que tous les peuples sont les esclaves du Sultan.²⁸⁹ « Non seulement les Turcs sont tous libres, mais ils n'ont chez eux aucune distinction de noblesse. Ils ne connaissent de supériorité que celle des emplois. »²⁹⁰ Mais l'empire

²⁸⁶ Voltaire, Essai Tome I 197.

²⁸⁷ Voltaire, Essai Tome I 822.

²⁸⁸ Voltaire, Essai Tome I 822.

²⁸⁹ Voltaire. Essai Tome I 833.

²⁹⁰ Voltaire, Essai Tome I 833.

Ottoman n'était pas le meilleur des mondes et avait aussi ses problèmes. Il déclare que les mœurs des Turcs sont à la fois féroces et altières et que leur orgueil est extrême.²⁹¹ Il regarde le passé européen et demande « comment au milieu de tant de secousses, de guerres intestines, de conspirations, de crimes, et de folies, il y a eu tant d'hommes qui aient cultivé les arts utiles et les arts agréables en Italie, et ensuite dans les autres États chrétiens. C'est ce que nous ne voyons point sous la domination des Turcs. »²⁹² Par contre, lorsqu'il parle des Quakers en Amérique, il dit :

C'était un spectacle bien nouveau qu'un souverain que tout le monde tutoyait, et à qui on parlait le chapeau sur la tête, un gouvernement sans prêtres, un peuple sans armes, des citoyens tous égaux... Guillaume Penn pouvait se vanter d'avoir apporté sur la terre l'âge d'or dont on a parlé tant, et qui n'a vraisemblablement existé qu'en Pennsylvanie.²⁹³

La solution selon Voltaire est exprimée dans ses Lettres philosophiques :

Il a été un temps en France où les beaux-arts étaient cultivés par les premiers de l'État...peut-être dans peu de temps la mode de penser reviendra-t-elle : un roi n'a qu'à vouloir ; on fait de cette nation-ci tout ce qu'on veut. En Angleterre, communément on pense et les lettres y sont plus en honneur qu'en France. Cet avantage est une suite nécessaire de la forme de leur gouvernement...chacun peut faire imprimer ce qu'il pense sur les affaires publiques. Ainsi, toute la nation est dans la nécessité de s'instruire.²⁹⁴

Le quaker Guillaume Penn « fonda la ville de Philadelphie, qui est aujourd'hui très florissante, » déclare Voltaire dans ses Lettres philosophiques. Au contraire de ce que nous voyons dans la pièce Arlequin sauvage, et chez Adario de Lahontan, Voltaire nous donne des exemples de « sauvages » qui, au lieu de refuser la civilisation, la désirent.²⁹⁵

²⁹¹ Voltaire. Essai Tome I 833.

²⁹² Voltaire, Essai Tome II 806.

²⁹³ Voltaire, « Sur les quakers » Lettres Philosophiques 38.

²⁹⁴ Voltaire, Lettres Philosophiques 132.

²⁹⁵ Voltaire, « Sur les quakers » Lettres philosophiques 39.

Monsieur Penn, selon Voltaire, a donné un très bon exemple de civilisation, en contraste avec les mauvais exemples laissés par la grande majorité des conquérants. Il a donné des lois « très sages dont aucune n'a été changée depuis lui. »²⁹⁶ Son traitement des autochtones, nous dit Voltaire, a aussi différencié de celui des autres colons européens. Le seul traité entre ces peuples et les chrétiens qui n'ait point été juré et qui n'ait point été rompu a été la ligue faite entre les Américains et Guillaume Penn.²⁹⁷

Les naturels du pays, au lieu de fuir dans les forêts, s'accoutumèrent insensiblement avec les pacifiques quakers : autant ils détestaient les autres chrétiens conquérants et destructeurs de l'Amérique, autant ils aiment ces nouveaux venus [...] en peu de temps, un grand nombre de ces prétendus sauvages, charmés de la douceur de ces voisins, vinrent en foule demander à Guillaume Penn de les recevoir au nombre de ses vassaux.²⁹⁸

Alors, ce n'est pas la civilisation elle-même ni la monarchie qui, selon Voltaire, étaient les problèmes ou les causes du mal moral. La Pennsylvanie, terre des Quakers, et l'Angleterre lui démontrent qu'un monde meilleur que celui duquel il avait été exilé était possible. Cette réalisation que le monde peut être meilleur le conduisait à concevoir la nécessité pour l'homme d'améliorer sa propre société. Il était plutôt de l'avis de Diderot que, si l'homme est rendu méchant, ce n'est pas par la nature mais par des institutions corrompues et une mauvaise éducation.²⁹⁹ Alors, c'est à travers l'éducation que l'homme cultive son esprit, sort de son état d'ignorance et s'améliore. Cette culture a été la clef non seulement du progrès mais aussi de l'évolution de l'homme « sauvage » en homme plus « civilisé. »

²⁹⁶ Voltaire Lettres philosophiques 38.

²⁹⁷ Voltaire Lettres philosophiques 38.

²⁹⁸ Voltaire, Lettres philosophiques 38.

²⁹⁹ Peter Gay, Science of Freedom 170.

CONCLUSION

Voltaire a hérité une ancienne image, celle de l'homme naturel dans un état salubre de paix et de perfection, et l'a transformée pour mieux correspondre à l'éthos de foi dans le progrès et la raison humaine qui était caractéristique des Lumières. Il a créé ce que nous appelons ici le « sauvage civilisé » qui cultivait son « jardin » ou nous inspirait à le faire. Johan Gottfried von Herder a dit « qu'est-ce qu'une patrie ? Un grand jardin sans culture plein de bonnes et de mauvaises herbes. »³⁰⁰

À travers ses « sauvages, » Voltaire a exprimé, bien avant Herder, la nécessité de cultiver ce « jardin, » d'y arracher les « mauvaises herbes » et d'y faire pousser les « bonnes. » Il était le plus pratique des philosophes de son temps. Il voulait que nous ne perdions pas notre temps à penser à la métaphysique mais que nous nous appliquions à travailler et à améliorer le monde maintenant. Il a hérité une ancienne image mythique, celle du bonheur et de la perfection de l'homme dans la nature, et il l'a refaçonnée pour créer son propre mythe, celui que nous appelons ici le « sauvage voltairien, » ou le « sauvage civilisé. » Voltaire voulait plus de « civilisation, » mais une civilisation éclairée par l'esprit des Lumières. Par rapport au passé, il considérait que les doctrines qui prônaient la régression à un état ancien étaient des erreurs. Il fallait fouiller le passé pour y trouver de bons exemples à imiter. Il était possible qu'un roi moderne suive l'exemple d'un Henri IV, et qu'un pays suive le modèle de la République romaine, en

³⁰⁰ Johan Gottfried von Herder, cité par Évelyne et Jean-Pierre Frantz, Faust I et II (Paris : Larousse, 2004) 14.

évitant les barbaries de l'époque de Catherine de Médicis, pour en donner quelques exemples.

Il voulait changer le monde, mais bien qu'il ait été un des personnages les plus influents du siècle des Lumières, la caractérisation de Voltaire comme révolutionnaire n'est pas sans poser quelques problèmes. Si on comprend comme « révolutionnaire » les participants de la Révolution française dans ses étapes plus radicales, Voltaire ne l'était pas. Il a dit, « Il faut cultiver son jardin, » et non le détruire. La Terreur a donné à la Révolution française un caractère avec lequel Voltaire, s'il avait été encore vivant à cette époque, n'aurait pas été d'accord. Pour cultiver son jardin, l'élément le plus important, selon Voltaire, est la raison. Pour bien cultiver son jardin il faut arriver à un juste milieu et éviter justement les extrêmes qui ont caractérisé la révolution.

Malgré la critique que Voltaire fait de l'optimisme fataliste de la philosophie de Leibniz, il a lui-même montré l'optimisme qui était caractéristique de l'âge des Lumières. En ce qui concerne les temps primitifs, déclare Voltaire, « il faut détourner les yeux de ces temps sauvages qui sont la honte de la nature. »³⁰¹ L'état « sauvage » représente la grossièreté et le manque d'industrie pour Voltaire. C'est un extrême qu'il faut éviter, ou un point de départ pour le progrès. Mais il savait que la barbarie des « civilisés » était souvent pire que celle des « primitifs. » La culture du « jardin » devait être entreprise par les « civilisés » ainsi que par les autochtones.

L'idée de la dégénérescence inévitable de l'homme sorti de son état primitif ne s'accordait pas avec l'éthos de l'âge des Lumières et du progrès. En plus, cette vision

³⁰¹ Voltaire, Essai sur les mœurs Tome I, 199.

pessimiste allait contre des exemples contemporains qui, chez Voltaire, représentaient l'espoir que le progrès était possible.

Comme ses « sauvages » civilisés le démontrent, le travail, intellectuel ainsi que physique, guidé par la raison, était la réponse aux problèmes causés par l'intolérance, l'injustice et la superstition. La raison et l'éducation étaient les clefs du progrès social, technologique et politique. De cette manière, il croyait que l'homme était capable de sortir de son état « sauvage » (qu'il soit un « sauvage » américain ou un « sauvage » européen) et de cultiver son jardin pour créer ici le meilleur des mondes possibles.

Malheureusement, la culture populaire aujourd'hui continue à formuler la question sur la nature humaine et les problèmes sociaux dans un contexte qui vise une opposition entre la vie « sauvage » et la vie en société. Cette glorification de la nature et de la vie « sauvage » est évidente à plusieurs niveaux. En 1962 l'anthropologue Claude Lévi-Strauss a écrit son célèbre étude, La pensée sauvage, et en 1970 Michel Tournier a exalté la nature dans son roman Le roi des aulnes. Le cinéma a aussi promulgué le mythe de la nature sage et supérieur à la civilisation dans tels films que Dances with Wolves (1990), chez Walt Disney dans Swiss Family Robinson (1960), Pocahontas (1995), Brother Bear (2003), et aussi dans Robinson Crusoe (1997), film basée sur le roman du même titre écrit par l'Anglais Daniel Defoe et publié en 1719. La même lassitude sociale qui a soutenu la popularité du mythe au dix-huitième siècle la soutient aujourd'hui. La marche de la civilisation n'a pas produit le monde et le progrès que les philosophes envisageaient. Mais les deux guerres mondiales du vingtième siècle, l'Holocauste, l'intolérance et le fanatisme encore évidents aujourd'hui ne démontrent pas que le mythe

rousseauiste était juste, mais bien que le conseil de Voltaire de cultiver notre jardin est encore à l'ordre du jour.

Bibliographie

Sources primaires

Aristote. The Politics, Ed. Trevor J. Saunders, New York, New York: Penguin Books, 1992.

Bougainville, Louis Antoine de. Voyage autour du monde (15 mai 1771). Neuchâtel: Imprimerie de la Soc. thypographique, 1775.

Caminha, Pero vas de Carta de Pero vas de Caminha. São Paulo: Núcleo de Pesquisas em Informatica, Literature, e Lingüística. Universidade Federal de Santa Catarina, 1963.

Champlain, Samuel. « Des sauvages ou voyage de Samuel Champlain de Brouage, fait en la France Nouvelle, l'an mil six cens trois. » Œuvres de Champlain. 2^e éd. éd. C.H. Lavardière, 1870.

Chenier, Marie-Joseph. « Épître aux Manes de Voltaire » Charles IX, ou l'école des rois Paris, Comédie Française, 1786.

Colomb, Christophe. « The New World » Aspects of Western Civilization: Problems and Sources in History. 4th ed., Ed. Perry M. Rogers, Vol. I, New Jersey: Prentice Hall, 2000.

Diderot, Denis. Le fils naturel, Paris : Simon & fils, 1770.

-----Supplément au voyage de Bougainville, 1772.

-----Œuvres, Tome I, Philosophie. Ed. Laurent Versini. Paris : Éditions Robert Laffont, S.A., 1994.

Diderot, Denis, Jean d'Alembert et Pierre Mouchon, Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers Tome XIV, Stuttgart-Bad Cannstatt : Friedrich Frommann Verlag, 1967.

Drevetière, Delisle de la. Arlequin sauvage : Comédie en trois actes. Paris : Chez Briasson, 1731.

Gibbon, Edward. The Decline and Fall of the Roman Empire Ed. Henry Hart Milman, Cincinnati: John Murray, 1840.

- Lahontan, Baron de. Dialogues de Monsieur le Baron de Lahotan et d'un Sauvage dans l'Amérique. Amsterdam : Chez la veuve de Boeteman, 1704.
- Léry, Jean de. Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil (1578). Présenté par Frank Lestringant. Paris : Librairie Générale Française, 1994.
- Maréchal, Sylvain de. Le Jugement dernier des rois. Paris, 1794.
- Montaigne, Michel de Les Essais. Paris: Arléa, 2002.
- Montesquieu, Charles de Secondat (baron de). Esprit des lois. Paris : Firmin Didot Frères, Fils et Cie., 1860.
- . Lettres persanes. 2 Tomes. Amsterdam: Chez Arkstée & Merkus, Librairies, 1761.
- Pope, Alexander “Essay on Man, Epistle IV” The Rape of the Lock and other Poems Ed. Martin Price. New York: New American Library, 1970.
- Rousseau, Jean-Jacques. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes : Discours sur les sciences et les arts. Paris : Garnier-Flammarion, 1971.
- . Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau Tome IX : Paris, Hachette, 1883.
- Sagard, Sagard. Histoire du Canada et voyages que les frères Mineurs Recollects ont faits pour la conversion des infidèles depuis l'an 1615. Paris : Tross, 1866.
- Tacite, Cornelius. La Germanie. Trad. Charles Louis Fleury Panckoucke. Paris : Imprimerie de C.L.F., Panckoucke, 1824.
- Thevet, André. Les singularités de la France Antarctique, autrement nommée Amérique et de plusieurs terres et îles découvertes de notre temps. Paris : Le Temps, 1982.
- Voltaire. Alzire, ou les Américains. Paris, Longmans, Green, 1736.
- . Candide, ou l'optimisme. Préparé par Jean-Jacques Robrieux. Paris : Nathan, 1989.
- . Dialogues et anecdotes philosophiques. Présenté par Raymond Naves. Paris : Éditions Garnier Frères, 1955.
- . Dictionnaire philosophique. Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

- . Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII. 2 vols. éd. René Pomeau. Paris : Garnier Frères, 1863.
- . « Histoire des voyages de Scarmentado » Romans et Contes : Édition intégral. Bibliothèque de Pléiade. Texte établi et annoté par René Groos. Paris, Édition Gallimard, 1957.
- . Lettres philosophiques. Paris: GF Flammarion, 1964.
- . L'Ingénu. Paris : Hachette Livre, 2006.
- . Mahomet, ou le fanatisme, in Théâtre de Voltaire : Contenant tous ses chefs-d'œuvres dramatiques. Préparé et compilé par Librairie Garnier Frères, Paris, 1927.
- . Œuvres Complètes de Voltaire . Paris: Librairie de L. Hachette et Cie, 1862.
- . Œuvres Complètes de Voltaire. Paris : Chez Firmin Didot Frères & Cie., Librairies, 1870.
- . Œuvres Complètes de Voltaire. Geneva, Banburg and Oxford : Voltaire Foundation, 1968.
- . « Lettre de Voltaire à M. J.J. Rousseau » Rousseau : discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes ; discours sur les sciences et les arts. ed. Jacques Roger. Paris : Flamarion, 1992.
- . Le Siècle de Louis XIV. Ed. Jacqueline Hellegouarc'h et Sylvain Menant. Paris : Librairie Générale Française, 2005.

Travaux critiques

Anderson, Benedict. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. New York: Verso, 1991.

Ashley, Maurice. The Golden Century: Europe 1598-1715. London: Phoenix Press, 1969.

- Bell, David. The Cult of the Nation in France: Inventing Nationalism, 1680-1800. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- Belmessous, Saliha. "Être français en Nouvelle-France: Identité française et identité coloniale au dix-septième et dix-huitième siècles." French Historical Studies 27.3 (2004): 507-40.
- Blackburn, Simon. The Oxford Dictionary of Philosophy (Oxford Paperback Reference). USA: Oxford University Press, 1998.
- Blom, Philipp. Enlightening the World: Encyclopédie, the book that changed the course of history. New York: Palgrave Macmillan, 2004.
- Bottiglia, William. « Voltaire's Candide: Analysis of a Classic » Publications de l'institut et musée Voltaire, Ed. Theodore Besterman. Genève : Institut et Musée Voltaire, 1959.
- Carolson, Marvin. Voltaire and the Theatre of the Eighteenth Century. Westport, Connecticut and London: Greenwood Press, 1998.
- Chevalier, Jean, et Alain Ghheerbrant. Dictionnaire des Symboles: Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres. Paris: Éditions Robert Laffont, S.A. et Éditions Jupiter, 1982
- Chinard, Gilbert. L'exotisme américain dans la littérature française au XVIe siècle. Paris : Librairie Hachette, 1911.
- Damrosch, Leo. Jean-Jacques Rousseau : Restless Genius. Boston & New York : First Mariner Books, 2005.
- Davidson, Ian. Voltaire in Exile: The Last Years 1753-1778. New York: Grove Press, 2004.
- De Melo Franco, Afonso Arinas. O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa: As origens brasileiras da teoria da bondade natural. 3e rd. Rio de Janeiro: Topbooks Editora e distribuidora de livros LTDA., 1976.
- Desnoiresterres, Gustave. Voltaire et la société au XVIIIe siècle. 8 vols, Paris : Didier et cie., 1867-76
- Dunmore, John. Storms and Dreams: The life of Louis de Bougainville. Fairbanks: University of Alaska Press, 2005.

- Ellingson, Ter Jay. The Myth of the Noble Savage. Berkeley: University of California Press, 2001.
- Fernando-Armesto, Felipe & Derek Wilson. Reformations: Christianity and the World, 1500- 2000. London: Bantam Press, 1997.
- Forsyth, Donald W. "The Beginnings of Brazilian Anthropology: Jesuits and Tupinamba Cannibalism" Journal of Anthropological Research, Vol. 39, New World Ethnohistory (Summer 1983).
- Friedland, Paul. Political Actors : Representative bodies and Theatricality in the Age of the French Revolution. Ithaca and London: Cornell University Press, 2002.
- Gay, Peter. The Enlightenment, an interpretation: The Rise of Modern Paganism. New York & London: W.W. Norton & Company, 1966.
- . The Enlightenment: An Interpretation, The Science of Freedom. New York, New York: W.W. Norton & Company, Inc., 1969.
- . Voltaire's Politics: The Poet as Realist. New Haven & London: Yale University Press, 1988.
- Havens, George R. "The Nature Doctrine of Voltaire." PMLA, Vol.40, No. 4 (Dec 1925) : 852-62.
- Hazard, Paul « Le problème du mal dans la conscience européenne du dix-huitième siècle », The Romantic Review N° 32 (April 1941) 147-50.
- Heuvel, Jacques Van Den. Voltaire dans ses contes. Armand Colin, 1967.
- Honigsheim, Paul. Voltaire as Anthropologist. American Anthropologist, New Series, Vol. 47, No. 1 (Jan- Mar. 1945): 104-18.
- Jacobi, Jolande. Complex, Archetype, Symbol in the Psychology of C. G. Jung. Princeton: Princeton University Press, 1971, c1959.
- Jones, Colin. The Great Nation: France from Louis XV to Napoleon. New York: Columbia University Press, 2002.
- Jung, C.G. The Essential Jung, 1875-1961. Ed. Anthony Storr. Princeton: Princeton University Press, 1983.
- Keeley, Lawrence H. War Before Civilization: The Myth of the Peaceful Savage. Oxford: University Press, 1996

- Kichter, Daniel K. Facing East from Indian Country: A Native History of Early America. Cambridge : Harvard University Press, 2003.
- Kramnick, Isaac. The Portable Enlightenment Reader. New York: Penguin Books, 1995.
- Lestingrant, Frank. Le Brésil d'André Thévet. La singularité de la France Antartique. Paris: Michel Chandeigne, 1997
- . Le Huguenot et le Sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale, en France, au temps des guerres de Religion. Paris : Aux Amateurs de livres, diff., Klincksieck, 1990.
- . L'Atelier du cosmographe ou l'image du monde à la Renaissance. Paris : Albin Michel, 1991.
- . « Sur Jean de Léry: Entretien avec Claude Lévi-Strauss » dans Jean de Léry, Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil. Paris : Le Livre de Poche, 1994.
- McMahon, Darrin M. Enemies of the Enlightenment: The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity. Oxford & New York, Oxford University Press, 2001.
- Michelet, Jules. Histoire de la France : La Renaissance Tome VII, Paris : Ernest Flammarion, 1895.
- Monty, Jeanne R. "Le Travail de composition d'Alzire." The French Review. Vol. 35, No. 4 (Feb., 1962): 383-89.
- Mouralis, Bernard. Montaigne et le mythe du Bon sauvage, de l'Antiquité à Rousseau. Paris : Éditions Pierre Bordas, 1989.
- Neserius, Philip George. Voltaire's Political Ideas. The American Political Science Review, Vol. 20, No. 1, (Feb. 1926): 31-51.
- Pagden, Anthony. European Encounters with the New World. From Renaissance to Romanticism. New Haven & Londres: Yale University Press, 1993.
- . "The Savage Critic: Some European Images of the Primitive". The Yearbook of English Studies. Vol. 13, Colonial and Imperial Themes Special Number (1983): 32-45.

- Pearson, Roger. Voltaire Almighty: A life in Pursuit of Freedom. New York & London: Bloomsbury, 2005.
- Perkins, Merle L. "Dryden's The Indian Emperor and Voltaire's Alzire." Comparative Literature Vol. 9.
- Sayre, Gordon Mitchell. Les Sauvages Américains : Representations of Native Americans in French and English Colonial Literature. UNC Press, 1997.
- Silver, Peter. Our Savage Neighbors. New York & London: W.W. Norton Press, 2009.
- Todorov, Tzvetan. La Conquête de l'Amérique. La question de l'autre. Paris : Éditions du Seuil, 1982.
- The Imperfect Garden: The Legacy of Humanism. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- Trudel, Marcel Histoire de la Nouvelle-France, I : Les vaines tentatives, 1524-1603 Montréal : Fides, 1963.
- Tulard, Jean, Jean-François Fayard et Alfred Fierro. Histoire et dictionnaire de la Révolution française. Paris : Éditions Robert Laffont, S.A., 1998.
- Wintroub, Michael. A Savage Mirror, Power, Identity, and Knowledge in Early Modern Europe. Stanford: Stanford University Press, 2006.
- "Civilizing the Savage and the Making of a King: The Royal Entry Festival of Henri II (Rouen, 1550)" The Sixteenth Century Journal, Vol. 29, No. 2 (Summer, 1998).
- Whatley, Janet. "Impression and initiation: Jean de Léry's Brazil Voyage" Modern Language Studies, Vol 19, No. 3 (Summer, 1989).
- Wolfe, Michael. Changing Identities in Early Modern France. Durham: Duke University Press, 1997.