

## Tolérance et « minorité » à l'âge des Lumières

Philippe Roger

Volume 32, Number 1-2, Spring 2000

La tolérance

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/501263ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/501263ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département de littérature, théâtre et cinéma de l'Université Laval

ISSN

0014-214X (print)

1708-9069 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Roger, P. (2000). Tolérance et « minorité » à l'âge des Lumières. *Études littéraires*, 32(1-2), 161–173. <https://doi.org/10.7202/501263ar>

Article abstract

The concept of minority, an unavoidable part of any reflexion on contemporary society, is still considered typically "anglo-saxon" in France. But such an idea overlooks the fact that it was the struggle for tolerance that introduced the concept into Enlightenment thought, before it was occulted by the French Revolution. Voltaire plays a particularly important role in this respect. It was his Treaty on Tolerance which produced the category of minority : first, by upturning the accountant's logic used by Catholic pamphleteers to minimize the costs of eradicating heretics ; second, by identifying with the minority situation - a Philosophy - rooted identification made by means of a number of emblematic figures (Hypathie, the Guèbres, the "Welches' who are not Welch").



# TOLÉRANCE ET « MINORITÉS » À L'ÂGE DES LUMIÈRES

Philippe Roger

■ Roland Barthes n'avait pas tort, rendant à la tolérance en 1971 un hommage intempestif, de souligner l'étrange discrédit intellectuel où était tombé ce « mot connu » et « démodé » dont il proposait la réhabilitation (Barthes, p. 303). On pourrait ajouter, aggravant le constat, que cet air d'usure ne lui venait pas d'avoir trop servi en un siècle dont on pourra un jour récrire l'histoire comme celle de l'intolérance à la tolérance. Si souvent et tragiquement bafouée, tout au long du XX<sup>e</sup> siècle, dans cette Europe même où elle avait pris son visage moderne, la tolérance aura aussi été incroyablement décriée, dédaignée ou plus simplement ignorée par ses garants naturels : clercs et intellectuels. Haïe à droite, méprisée à gauche, suspecte à tous : devant la tolérance, tous les intégrismes, mais aussi tous les radicalismes, tant philosophiques que politiques, se font sourcilieux ou sarcastiques. Concept flou. Valeur frelatée. Leurre consensuel. Les uns lui opposent la « charité plus belle ». Les autres, divers « droits de », tous imprescriptibles. Certes, on ne la dénonce plus en chaire. Et la gauche ne la traite plus d'opium du peuple : tout au plus de camomille du libéralisme. Mais sa tiédeur supposée la fait vomir de toutes les militances. Ultime avanie : peu s'en faut que la tolérance ne finisse le siècle confondue avec cette « permissivité » qui déchaîne l'ire et la verve des néo-moralistes, ces soixante-huitards repentis reprenant contre une société dite « de tolérance » les imprécations de leurs aînés conservateurs (« la tolérance, il y a des maisons pour cela... »). Oui, « il faudrait reprendre la notion », ajoutait Barthes. J'irai pour ma part la reprendre dans un des textes où elle a, pour nous, commencé : le *Traité sur la tolérance* de Voltaire.

Revigorer l'idée de tolérance passe en effet par une remontée au vif de la notion : à ce moment nullement consensuel, mais au contraire âpre et contentieux où elle s'efforce d'obtenir droit de cité. La « modernité » de la tolérance, c'est peut-être, paradoxalement, dans son passé qu'il faut l'aller chercher. D'abord pour y retrouver le tranchant de ses affirmations et le risque qui s'attacha à les proférer : rien de moins confortable alors que l'apologie de la tolérance. Mais aussi et surtout pour raviver, sous la cendre de deux longs siècles, quelques braises : les questions brûlantes que posaient vers 1760 ses défenseurs — brûlantes pour eux et peut-être encore pour nous.

Je me tournerai donc vers cet âge des Lumières qui, du *De Tolerantia* de Locke au *Traité sur la tolérance* de Voltaire, en passant par Bayle, martèle l'idée nouvelle au feu de ses polémiques ; mais ce sera pour y montrer, à l'œuvre déjà, une problématique très contemporaine. J'aborderai en effet le problème de la tolérance, telle que le XVIII<sup>e</sup> siècle la rêve, la théorise et, à l'occasion, la pratique, en posant la question des minorités — de leur perception et de leur représentation — dans la pensée des Lumières.

\*\*\*

Mais sans doute convient-il d'abord d'écarter une objection et de lever une hypothèque.

L'objection naît d'un constat sémantique. Le XVIII<sup>e</sup> siècle ignore le sens que nous conférons aujourd'hui au mot *minorité* : celui de groupe ethnique ou linguistique coexistant avec un groupe plus nombreux au sein d'une entité étatique. Pris en ce sens ethnico-linguistique, *minorité* est un concept du XIX<sup>e</sup> siècle qui trouvera sa consécration avec le fameux « principe des nationalités » avancé par Wilson au terme de la Première Guerre mondiale et bientôt récupéré par des États comme le Reich hitlérien pour remodeler à leur profit la carte de l'Europe centrale au nom de « leurs » minorités nationales bafouées. Pensée bien étrangère à l'Europe du XVIII<sup>e</sup> siècle où l'État monarchique s'accommodait de la pluralité en son sein de « nations » non nationales, avec leurs coutumes et différences de statut.

Plus récemment encore, et sous l'influence de l'anglo-américain *minority*, le mot a pris une nouvelle inflexion : il en est venu à désigner un groupe dont l'identité peut être raciale, culturelle, linguistique, mais aussi relever de la « préférence sexuelle » ou d'une condition particulière (celle de personne handicapée, par exemple). Ces minorités-là, même lorsqu'elles sont, comme celles de la catégorie précédente, ethniques ou linguistiques, n'obéissent pas à la même logique. Car la minorité ici n'est pas l'embryon d'une entité autonome possible ; encore moins aspire-t-elle à retrouver, par sécession et réunification, sa souche « majoritaire » perdue. Son identité se forge beaucoup plus par différence avec la composante majoritaire que par affinité avec un groupe extérieur ; et la question des minorités devient alors, non plus celle de leur émancipation ou de leur rattachement à une nation-mère, mais celle de leur traitement équitable *et* de la préservation de leurs traits différentiels <sup>1</sup>.

Rien d'approchant, dans l'usage du mot au XVIII<sup>e</sup> siècle : *minorité*, dans les dictionnaires d'alors, n'a d'autre acception que juridique et désigne la non-majorité légale, soit le statut dans lequel le sujet dépend d'autrui (père de famille ou autre tutelle) pour toute une série d'actes (matrimoniaux, financiers, etc.). Ainsi Trévoux : « État de celui qui n'a pas atteint l'âge de la majorité ou le temps pendant lequel on est Mineur ». Dans la langue des Lumières, le couple minorité / majorité sert à exprimer la situation juridique des individus, et cela seulement.

---

1 Sur le riche débat autour du communautarisme et des droits des minorités auquel ont pris part, entre autres, Ronald Dworkin, Michael Walzer et Will Kymlicka, voir le dossier « Individu, citoyenneté, communauté » de la revue *Critique*, 610 (mars 1998).

Mais de ce constat de carence terminologique, faut-il conclure automatiquement à l'absence de la catégorie ? Ou encore, et à rebours, est-il légitime, et alors à quelles conditions, de retracer le passé d'un concept ou d'une notion jusque dans sa pré-histoire sémantique, c'est-à-dire avant l'émergence et l'inscription lexicale du mot pour la dire ? Question classique pour la sémantique historique à laquelle, me semble-t-il, l'un de ses pionniers, Reinhart Kosselleck, apporte une réponse raisonnable :

Il n'est pas nécessaire que le changement et la durée de la signification d'un mot correspondent à la durée et au changement des structures auxquelles ils renvoient. [...] [D]es mots qui ont duré ne constituent pas en soi un indice suffisant de réalités matérielles restées identiques et [...] à l'inverse, des réalités qui ne se transforment qu'à très long terme se trouvent exprimées par des expressions très diverses... (Kosselleck, p. 114)

Ajoutons que si cette souplesse méthodologique est justifiée, c'est bien lorsqu'il s'agit de repérer les moments d'émergence ou de décantation de nouvelles formations idéelles, provisoirement inconnues.

L'hypothèse, elle, se situe sur un tout autre terrain. Toute une doxa récente — on peut la faire remonter à Adorno, mais son essor et sa vulgarisation idéologiques datent des années 1970-1980 —, toute une relecture soupçonneuse des Lumières tend à faire de celles-ci une immense entreprise totalisante, si ce n'est totalitaire, dont la logique ne laisserait nulle place aux minorités, nulle chance à une « pensée minoritaire ». Pour les tenants de cette doxa, prêter aux Lumières une conscience des minorités et, qui plus est, une reconnaissance de leurs droits, est un paradoxe qui frise l'impertinence. Or cette relecture soupçonneuse, qui, le plus souvent, rabat les Lumières sur un rousseauisme lui-même redéchié à travers le rébus révolutionnaire, oblitère bien des textes et plusieurs dispositifs originaux, mis en place, dans les dernières années de l'Ancien Régime, sous le double signe de la Philosophie et de la réforme de l'État : ainsi en est-il des initiatives visant à une reconnaissance des réformés et des juifs du royaume en tant que minorités appelés à exercer des droits.

Mais c'est le propre de tels filets herméneutiques et leur défaut majeur que d'avoir les mailles trop larges, quand ils ne sont pas, de plus, tendus trop haut... On ne reprendra donc pas ici un dossier d'accusation qui repose, pour une large part, sur l'assimilation des Lumières à une « rationalité » abstraite, instrumentale et qui serait comble du monde où la terreur s'est faite scientifique. Assigner la « véritable » origine des totalitarismes contemporains aux idées et aux hommes des Lumières est une proposition que sa généralité rend proprement in-discutable : à défaut d'espérer la réfuter, du moins peut-on, à propos d'objets historiquement et conceptuellement bien identifiés (comme la tolérance), en montrer la vacuité et souligner combien, plaquée sur les Lumières, elle s'y applique mal.

\*\*\*

La tolérance, il est à peine besoin de le rappeler, se construit en réaction : c'est l'intolérance qui est première, en fait et en droit ; elle qui formule l'orthodoxie sur le plan spirituel et résume la doctrine pratique des institutions monarchiques. L'intolérance au XVIII<sup>e</sup> siècle est une valeur chrétienne en même temps que l'expression d'un certain

état de droit. Pour malsonnant qu'il soit aux oreilles modernes, le mot fait alors partie du vocabulaire ordinaire du pouvoir ecclésiastique et politique. C'est, pour l'Église, une idée juste ; pour l'État, une politique légitime. Son antonyme *tolérance*, lui, est un mot de combat. Dans le discours officiel, il est systématiquement stigmatisé ; et même ceux des grands commis de l'État — tels les intendants de Languedoc — qui ne sont pas loin d'en suggérer la pratique, se garderaient bien d'en prononcer les syllabes.

L'Église en fait un péché et un crime : contre elle-même, contre la foi, contre la communauté des croyants et contre ceux-là même que l'on serait tenté d'en croire les bénéficiaires : ces « errants » que la tolérance installerait quiètement dans l'erreur. Telle est la ligne invariable que suivent les autorités ecclésiastiques et dont elles requièrent l'application par les autorités civiles. Auprès des fidèles, les porte-parole ne manquent pas pour relayer le message. C'est sur fond d'une apologétique généralisée de l'intolérance que viennent au jour les quelques brochures rebelles qui nous paraissent, à distance, refléter l'esprit du temps. C'est méconnaître que ces éclats de voix sont isolés et dangereux pour leurs auteurs. C'est oublier que, même lorsqu'ils s'en prennent aux plus virulents des auteurs catholiques — comme ce Novi de Caveyrac que nous allons bientôt retrouver, auteur en 1756 d'un *Mémoire politico-critique* prônant la persécution « sans relâche » des protestants et, en 1758, d'une *Apologie de Louis XIV et de son conseil sur la révocation de l'Édit de Nantes* agrémentée d'un éloge de la Saint-Barthélémy —, un Voltaire ou un Diderot ne s'attaquent pas à des fanatiques marginaux, mais à des combattants de la foi qui ne se démarquent de la parole officielle que par les accents d'une rhétorique un peu plus farouche.

Même constat, jusqu'au règne de Louis XVI, du côté des autorités civiles. Il faut souligner, avec les historiens du protestantisme, que le discours officiel de la monarchie exclut absolument la notion de tolérance. Pendant tout le règne de Louis XV, et surtout dans les périodes de paix (ou d'interruption des guerres) qui relancent mécaniquement la répression anti-protestante, non seulement le mot tolérance est strictement banni des déclarations officielles, mais les auteurs de celles-ci prennent grand soin de réitérer l'interdit qui pèse sur la notion et ce qu'elle recouvre. Sujets et serviteurs du monarque s'entendent régulièrement rappeler que la tolérance, loin d'être à l'ordre du jour, est radicalement contraire aux intentions du prince. Le roi — la formule est reprise rituellement — « est bien éloigné de la tolérance ». Ou, plus fermement encore, dans les instructions reçues par Saint-Priest, intendant du Languedoc, en 1752 : « cependant l'intention de SM est d'écarter toujours toute idée de tolérance » (cité par Pappas, p. 114). Et lorsque certains Parlements se lancent à leur tour dans la répression, les attendus très sévères contre les publications favorables à la tolérance reprennent les formulations les plus extrêmes, beaucoup plus proches de celles d'un Novi de Caveyrac que de celles des fonctionnaires royaux. On pourrait en donner pour exemple la condamnation, étudiée par Claude Lauriol, de l'*Asiatique tolérant* par le Parlement de Grenoble en 1751, dont l'arrêt prononce :

nous serions trop étendus s'il nous fallait suivre à cet égard tous les systèmes faux et captieux que l'auteur présente, s'il nous fallait détailler et combattre tous les raisonnements indécents et séditieux qu'il emploie pour persuader que la tolérance en fait de religion est une loi naturelle et de nécessité (cité par Lauriol, p. 79).

Et d'accuser pour finir l'auteur anonyme (La Baumelle) de justifier, si ce n'est d'attiser la révolte des Parlements, « pour pouvoir rétablir dans sa première force un Édut usurpé, dont la révocation fait la félicité, la gloire et la sûreté de l'État » (*idem*). Édut trop fameux — ou trop infâme ? — pour être appelé par son nom...

Je serais trop étendu, à mon tour, si j'allais plus avant dans cette voie. Il fallait pourtant rappeler la convergence des discours du pouvoir civil et du pouvoir religieux dans le refus conceptuel de la « tolérance » tout au long du règne de Louis XV et dans les premières années de celui de Louis XVI, pour mieux souligner l'isolement des Philosophes : leur *position minoritaire*. Il y a beaucoup de projection de leur propre situation dans l'active sympathie d'un Voltaire ou d'un Diderot pour les victimes de l'intolérance. En amont des engagements concrets et des batailles partagées, il y a ce qu'on pourrait appeler une solidarité des imaginaires entre ces philosophes — qui se désignent eux-mêmes comme « petite église », « synagogue » ou, plus explicitement, encore comme ceux « qui ne sont pas les plus nombreux »<sup>2</sup> —, et les groupes minoritaires dont ils vont prendre la défense.

\*\*\*

C'est en tout cas autour du statut des Français de religion réformée que vont se nouer, pour la première fois, l'idée de tolérance et la notion de « minorité ». Plus précisément : c'est à partir du moment où, dans la polémique sur le sort fait aux huguenots, l'évaluation quantitative, l'estimation chiffrée du « problème » l'emportent sur la controverse théologique et la réflexion sur la souveraineté, qu'apparaît, à défaut du mot lui-même, le concept moderne de minorité. Avènement doublement paradoxal. D'abord parce que c'est à travers l'opération réputée neutre du calcul que vient à s'élaborer une catégorie investie d'une valeur : la minorité comme « ce qui doit être protégé » est déjà une minorité source de droits (ne serait-ce que le droit d'être protégée). Ensuite parce que cette perspective comptable qui transforme un vague ramas d'errants en une communauté minoritaire aux contours bien cernés, cette sécularisation et cette sociologisation où l'on serait spontanément tenté de voir l'empreinte de la Philosophie, s'élaborent en fait dans le camp adverse : du côté du front du refus catholique.

La notion de minorité émerge en effet du débat sur la tolérance : loin d'en être une prémisse, elle en est le produit. Elle survient comme conséquence du recours par les protagonistes des deux camps à la quantification ; soit à partir du moment où la polémique s'éloigne du terrain théologique et, sans délaisser tout à fait la question de la soumission au souverain, se concentre sur le coût humain et matériel de l'éradication de l'hérésie ou sur la dangerosité potentielle, mesurée à leur nombre, des hérétiques présents dans le royaume. Cette bataille de chiffres joue un rôle décisif, fondateur, dans l'émergence de l'idée minoritaire. Car si l'identité d'une minorité nous paraît constituée à partir d'une ou plusieurs « différences » discriminantes, son institution en tant que minorité relève (comme

---

2 Les deux premières expressions sont familières à Diderot ; la troisième, que nous retrouverons plus loin, est de Voltaire.

le mot même l'indique) de ce qu'on pourrait appeler une décision comptable. Avant d'être caractérisable selon les signes, la minorité doit être affirmée selon les nombres. On serait tenté de dire qu'en matière de minorité, le cens précède non seulement l'essence, mais le sens. De la juxtaposition des différences à l'imbrication minoritaire, la transition se fait au XVIII<sup>e</sup> siècle sous le signe des mathématiques : de ces courbes de population, de ces « tables de mortalité », bref de toute cette statistique humaine que développent les Lumières, de Leibniz à Buffon. Cette mise en chiffres du potentiel matériel ou humain est l'une des innovations bouleversantes de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. Sans doute, à maints égards, ne fait-elle que prolonger et perfectionner ce que Michel Foucault a appelé « le savoir de l'intendant »<sup>3</sup>. Mais la nouveauté, outre l'affinement de la modélisation mathématique, c'est la mise en circulation et la discussion des données dans « le public ». Une information jusqu'alors rigoureusement encadrée se diffuse désormais dans des cercles de plus en plus larges, parée de l'autorité de la chose chiffrée. Cette conjonction est un facteur primordial de « l'effervescence », au sens bataillien du terme, qui caractérise les dernières décennies de l'Ancien Régime, jusqu'à l'épisode exemplaire du chiffrage du déficit par Necker, dont l'extraordinaire impact sur l'imaginaire collectif décèle un traumatisme symbolique aussi grave que l'émoi économique.

C'est donc une pratique en elle-même périlleuse que cette introduction dans la sémiosphère d'Ancien Régime d'un rapport ouvertement comptable aux hommes et aux choses. Mais passe encore de répertorier les ressources des provinces ou d'essayer de compter les sujets du royaume, pourvu que ce soit à petit bruit et à l'usage exclusif du prince. Tout autre chose est d'appliquer, à des fins polémiques, le même traitement arithmétique à un groupe humain : les tenants de la religion prétendue réformée, considérés comme hérétiques et rebelles. C'est en effet quitter le roc de la foi ou, du moins, le terrain assuré de la stigmatisation politico-religieuse pour l'incontrôlable neutralité du chiffre. Or tel est bien le piège « moderne » dans lequel tombent certains des polémistes catholiques, parmi les plus virulents dans le combat contre toute institution de la tolérance. Nous retrouvons ici Novi de Caveyrac et surtout son « écho » (Voltaire, 1996 [1763], p. 144), l'abbé de Malvaux, auteur de *l'Accord de la religion et de l'humanité sur l'intolérance*. Ou plutôt, nous retrouvons Voltaire, auxquels ils vont servir de tremplin dans le *Traité sur la tolérance* composé à partir d'octobre 1762 — quelque six mois après l'exécution de Calas.

\*\*\*

Le thème de la quantification des hérétiques apparaît à plusieurs reprises dans le *Traité*, mais nulle part plus spectaculairement que dans le chapitre 17 et la prétendue « Lettre écrite au Jésuite Le Tellier, par un Bénéficier, le 6 mai 1714 ». Il s'agit, on s'en souvient, d'un plan d'extirpation de l'hérésie par l'extermination des hérétiques. Le chiffrage est au cœur de ce morceau de bravoure. Bon planificateur du crime, le Bénéficier recense avec le même soin les huguenots (« Je crois qu'il ne reste plus que cinq cent

---

3 Sur cette notion, voir Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* » *Cours au Collège de France*, 1976, 1997, p. 115 sq.

mille huguenots dans le royaume, quelques-uns disent un million, d'autres quinze cent mille » (*ibid.*, p. 117)) et les moyens de s'en débarrasser, jusqu'à faire le devis détaillé des frais à engager pour faire sauter tous les Parlements, repaires du jansénisme : il n'en coûtera que « cent vingt-neuf mille six cents livres »... Parvenu au sommet de cette spirale swiftienne, le Bénéficiaire tient à répondre par avance « à ceux qui pourraient être un peu effarouchés du nombre » des victimes programmées. Et il leur répond par de nouveaux calculs :

depuis les jours florissants de l'Église jusqu'à 1707, c'est-à-dire depuis environ quatorze cents ans, la théologie a procuré le massacre de plus de cinquante millions d'hommes ; et [...] je ne propose d'en étrangler, égorger, ou empoisonner, qu'environ six millions cinq cent mille. On nous objectera peut-être encore que mon compte n'est pas juste, et que je viole la règle de trois : car, dira-t-on, si en quatorze cents ans il n'a péri que cinquante millions d'hommes pour des distinctions, des dilemmes et des antilemmes théologiques, cela ne fait par année que trente-cinq mille sept cent quatorze personnes avec fraction, et qu'ainsi je tue six millions quatre cent soixante-quatre mille deux cent quatre-vingt-cinq personnes de trop avec fraction pour la présente année (*ibid.*, p. 119-120).

L'ultime réponse, sarcastiquement pascalienne, à cette ultime objection est qu'en vérité « cette chicane est bien puérile » et même « impie » : « car ne voit-on pas, par mon procédé, que je sauve la vie à tous les catholiques jusqu'à la fin du monde ? » (*idem*)

Le chiffrage extravagant, faut-il le rappeler, est un procédé comique cher à Voltaire dans les pamphlets comme dans les contes : ainsi de la description toute en poids et mesures de l'Eldorado, dans *Candide*, qui parodie l'écriture utopique et son faible pour ce genre d'effets de réel. Mais le burlesque chiffrial est ici porteur d'un sens particulier qu'éclaire l'avant-dernier chapitre de l'édition originale, intitulé « Post-scriptum ». Voltaire y revient en effet sur Novi de Caveyrac et Malvaux, champions de l'intolérance et bêtes noires du *Traité*. Il a d'ailleurs soin d'établir pour son lecteur le lien entre cet antépénultième chapitre et la « Lettre au Père Le Tellier » :

j'avoue que j'ai cru aller un peu trop loin, quand j'ai rendu publique la lettre du correspondant du P. Le Tellier, dans laquelle ce congréganiste propose des tonneaux de poudre. Je me disais à moi-même : On ne m'en croira pas, on regardera cette lettre comme une pièce supposée. Mes scrupules heureusement ont été levés quand j'ai lu dans l'*Accord de la religion et de l'inhumanité*<sup>4</sup>, page 149, ces douces paroles : « L'extinction totale des protestants en France n'affaiblirait pas plus la France qu'une saignée n'affaiblirait un malade bien constitué » (*ibid.*, p. 147).

Puisque la réalité (catholique) dépasse en atrocité la mystification (philosophique), elle autorise celle-ci *a posteriori*. Voltaire pamphlétaire scrupuleux ? Rassurons-nous : jamais conscience de polémiste ne fut plus tranquille ; et s'il revient *in fine* à ses deux apprentis « inquisiteurs », c'est pour prendre sur eux un dernier avantage.

Ce qu'il repère en effet dans le ténébreux traité de Malvaux, ce qu'il retient de ce « petit code de persécution », ce qu'il exhume dans ce « saint libelle sur l'inhumanité » et met en pleine lumière, c'est une toute petite phrase : « Faut-il sacrifier au bonheur du vingtième de la nation le bonheur de la nation entière ? » (*ibid.*, p. 145). Il y a là, Voltaire le voit parfaitement, comme un changement d'ère. Pour le discours du pouvoir, il s'agis-

4 Sic pour *l'humanité* ; Voltaire feint de croire que l'imprimeur de Malvaux a laissé une coquille...



sait jusqu'alors de tenir à distance et en respect la réalité huguenote française, de la réprimer tout en la déniait et de l'irréaliser autant que de l'éradiquer ; plutôt que des huguenots, il y avait donc la R.P.R., rare exemple d'acronyme en un siècle qui ne pratique guère les sigles, masque jeté sur la réprouvée comme le *san-benito* sur la tête du condamné au bûcher. (La même année 1762, avant Calas, le jeune pasteur Rochette était mené au supplice par les rues de Toulouse, portant au cou la pancarte : « Ministre de la R.P.R. ») Or voici qu'après avoir été réduit à un sigle, le protestantisme français est ramené à une fraction : un Français sur vingt. Sur cette petite phrase, Voltaire se jette donc avec gourmandise :

Supposé qu'en effet il y ait vingt catholiques romains en France contre un huguenot, je ne prétends point que le huguenot mange les vingt catholiques ; mais aussi pourquoi ces vingt catholiques mangeraient-ils ce huguenot, et pourquoi l'empêcher de se marier ?

Hyperbole, coq-à-l'âne, Voltaire jubile, tourne et vire : il a fixé l'adversaire. Ou plutôt l'adversaire, de lui-même, s'est planté là où il n'avait que faire. Haro sur le Malvaux !

Du chapitre 17 au « Post-Scriptum », c'est la même erreur de l'adversaire qui est persiflée, puis mise à nu : l'erreur du calcul. Les propagandistes catholiques, suggère Voltaire, sont de grands coupables et de méchants comptables. Ils jonglent avec les chiffres, soustraient des hommes, additionnent les crimes, pour en fin de compte « diviser » les familles et les nations. Erreur, errements : « je ne puis que remercier la Providence de ce qu'elle permet que les gens de son espèce [l'espèce Malvaux] soient toujours de mauvais raisonneurs » (*ibid.*, p. 144). Mais aussi, terrible faux pas de l'apologétique. Car en quittant le fourré du dogme pour le terrain découvert de la statistique, ces nostalgiques de la Saint-Barthélémy se sont livrés sans défense au voltigeur philosophique.

L'argument du « vingtième » avancé par Malvaux est désastreux. Car depuis quand, pour les disciples du Christ, la Vérité suit-elle la loi des grands nombres ? Il est aussi moralement accablant. Car il constitue implicitement la minorité comme une partie du corps social détachable sans perte et désigne les individus qui composent cette minorité comme *ce qui peut être tué*. D'où la métaphore, facétieuse mais non fantaisiste, de la dévoration employée par Voltaire. C'est bien l'apologie d'un cannibalisme social qui se profile derrière l'argument chiffré — comme l'eugénisme moral derrière l'image de la saignée, elle aussi épinglée par Voltaire<sup>5</sup>. Diderot traitait Novi de Caveyrac d'homme de sang « avec lequel il ne fallait pas partager le même toit »<sup>6</sup>. Voltaire, chez Malvaux, voit le sang sourdre de la statistique.

La plus grande erreur de ces apologistes de proie — et pour Voltaire, le plus grand motif de jubilation —, c'est d'avoir *furieusement* aidé à constituer la catégorie même de minorité. En amont de ces textes, on l'a dit, il y a toute la polémique sur le coût humain et économique du départ des protestants après la révocation de l'Édit de Nantes. Piégés par cette polémique, décidés à minimiser ce coût à tout prix, les apologistes à la Malvaux

---

5 À quoi fait écho, dans la « Lettre au Père Le Tellier », la proposition de châtrer les « garçons de quatorze et quinze ans », trop jeunes pour être massacrés mais trop vieux pour être rééduqués.

6 Denis Diderot, « Lettre à son frère du 29 décembre 1760 », dans *Œuvres complètes*, t. 4, p. 1011.

s'enferment dans une contradiction. Car, Voltaire ne manque pas de le souligner, si les réformés ne représentent qu'un vingtième de la population, la menace est bien mince pour l'État. Mais seraient-ils plus nombreux que, puisqu'ils sont « paisibles » et la menace qu'ils représentent seulement supposée, leur extermination n'en serait pas moins un crime, aggravé à proportion de leur nombre. Dans les deux cas, le chiffreur ecclésiastique a tort : le chiffre moindre est suffisant pour faire scandale moral ; mais l'estimation haute ne sera, elle, jamais assez élevée pour justifier le crime d'État. Logique à géométrie variable ? Sans doute. Mais ce « pile, tu perds, face, je gagne » de Voltaire polémiste est aussi manière de rappeler ses adversaires à l'ordre des valeurs : aux hommes de Dieu embourbés dans la comptabilité du crime, il lui plaît de montrer du doigt un autre ciel, celui de la loi morale, avant de redescendre dans la mêlée.

Car pas question, bien sûr, de laisser l'adversaire tranquille sur le terrain douteux où il s'est fourvoyé. Voltaire va donc le poursuivre dans l'univers tout relatif des nombres et de leurs rapports.

S'il s'agit de compter, comptons ; mais comptons plus large ! Les huguenots en France, soit ; mais pourquoi pas aussi les catholiques en Europe et pourquoi pas les catholiques dans le monde ? Et puisque ces messieurs aiment les fractions, fractionnons ! La catholicité, en Angleterre, combien de décimales ? Et à la Chine, combien de bataillons ? C'est qu'une proportion peut toujours en cacher une autre. C'est qu'il est bon de « sortir de notre petite sphère ». C'est qu'il faut — soit dit sans offenser personne, car « Dieu merci ! je suis bon catholique » — compter aussi *avec* les autres : avec ces millions de non-catholiques qui ne voient pas la proportion du même œil et pourraient bien renverser la barre de nos fractions. Voilà pour le relativisme — un relativisme pugnace et militant, nullement juché sur l'épicycle de Mercure et aux accents très pragmatiques, à l'heure où la monarchie française s'inquiète des réactions internationales devant la reprise de la répression anti-protestante en France.

Voltaire reprend donc à l'ennemi, avec empressement, l'idée d'un protestantisme français « minoritaire », mais pour en inverser aussitôt le sens. Car de la simple identification d'un groupe comme minoritaire, seule une logique « de sang » peut conclure à la facilité, à l'indolore opportunité de son éradication. La réponse juste, selon la justice des hommes réellement « humains » comme selon la justesse du bon calcul social, est exactement inverse : Voltaire l'appelle *tolérance*. Mais, à son tour, l'antonyme d'intolérance a été transmué par la contre-attaque. La tolérance déjà n'est plus, dans le *Traité*, cette concession octroyée et toujours révocable dont les législateurs révolutionnaires rejeteront la notion et désavoueront jusqu'à l'appellation, refusant par la bouche de Rabaut Saint-Étienne la « discrimination, fût-elle réparatrice » (Ozouf, p. 703) ; elle est postulation d'un accès à l'état de droit. Et c'est le concept de minorité, constitué sans être énoncé, qui a donné à la vieille tolérance son élan vers cette postulation nouvelle. Cette tolérance-là se manifestera en actes à la veille de la Révolution, tant en faveur des protestants accédant enfin à l'existence civile qu'à l'égard des juifs — même si, dans le second cas, la démarche entreprise par Malesherbes en 1788 ne dépasse pas le stade des préliminaires.

La révolution et le ralliement quasi unanime de ses acteurs à la théorie de la volonté générale ne tarderont pas à refermer le champ de réflexion sur la minorité comme source de droits qu'avait ébauchée, loin de Rousseau, la philosophie des Lumières. Confondue avec une grâce octroyée, démonétisée par les « idées accessoires » qui s'attachent à son désignant même, la tolérance comme proposition politique sombre avec l'Ancien Régime. Le « règne de la loi » refuse toute idée de droit local ou communautaire. La célèbre maxime énoncée par Stanislas de Clermont-Tonnerre pendant le débat de décembre 1789 sur la citoyenneté des juifs : « Il faut refuser tout aux juifs comme nation, et accorder tout aux juifs comme individus... » (*Archives parlementaires*, t. 10, p. 756), retentit encore aujourd'hui aux oreilles « républicaines » comme la trompette des temps nouveaux. Elle sonne aussi la retraite, pour une gauche bi-séculairement attachée à la Révolution, hors du champ conceptuel entrevu par le *Traité* : loin de cette méditation sur la condition minoritaire qui avait été intimement liée à l'imaginaire même des Lumières. Il y a, on l'a déjà suggéré, une « conscience minoritaire » de la Philosophie et, chez les Philosophes, un fantasme littérairement actif et théoriquement productif de leurs propres isolement et vulnérabilité. De ce « fantasme dictateur », comme eût dit Barthes, on désignera rapidement, pour finir, quelques figures.

Car les Philosophes lui ont donné plus d'un visage et plus d'un nom. Chez Diderot, où ce fantasme s'enracine dans l'intimité familiale (rappelons que le point de départ de l'article « Tolérance » de l'*Encyclopédie* est une lettre douloureuse et passionnée adressée à son frère l'abbé<sup>7</sup>), ce visage sera celui d'Hypathie, la savante et belle Alexandrine victime en 415 des haines conjointes d'un patriarche calculateur et d'une populace fanatique.

Hypathie fut arrachée à son véhicule alors qu'elle circulait en ville. Une foule chrétienne, menée par un diacre et presque certainement renforcée par les redoutables *parabalani* du patriarche [Cyrille], la lapida dans la cour qui s'étendait devant une des principales églises. Son corps fut mis en pièces avec des tessons de poterie et ses restes brûlés sur la place publique (Brown, p. 162).

C'est à Peter Brown que j'emprunte ce récit brutal : Diderot n'en eût pas désavoué le lachisme sanglant, lui qui au soir de sa vie consacre des pages vibrantes à la « célèbre et trop malheureuse Hypathie », « l'honneur de son sexe et l'étonnement du nôtre »<sup>8</sup>. Du massacre d'Hypathie, femme, païenne et lettrée, Diderot fait le plus éloquent des symboles pour tout philosophe qui, comme elle « foulant aux pieds le préjugé, la tradition, l'ancienneté, le consentement universel, l'autorité, en un mot, tout ce qui subjugué la foule des esprits, ose penser de lui-même » (*ibid.*, t. 14, p. 94) — et le fait au risque du martyre.

Cette éternelle persécution par la « foule des esprits », Voltaire préfère la représenter en farce grinçante, sous le masque welche :

Antoine pensait que les Welches étaient les ennemis de la raison et du mérite, les fanatiques, les sots, les intolérants, les persécuteurs et les calomnieux ; que les philosophes, la bonne compagnie, les véritables gens de lettres, les artistes, les gens aimables enfin, étaient les Français, et que c'était à eux à se moquer des autres, *quoi qu'ils ne fussent pas les plus nombreux* (Voltaire, 1879, p. 250 ; souligné par nous)<sup>9</sup>.

7 Denis Diderot, « Lettre du 29 décembre 1760 », dans *op. cit.*, t. 4, p. 1011.

8 Denis Diderot, article « Éclectisme », dans *Encyclopédie*, dans *op. cit.*, t. 14, p. 135 et 138.

9 Antoine Vadé est le frère de Guillaume Vadé, et tous deux sont des hétéronymes de Voltaire.

Ce sont bien deux populations imaginaires que Voltaire dessine ici, rebaptisant « Français » la minorité philosophique et « Welches » leurs oppresseurs majoritaires dont rien de saurait désarmer la haine contre « les Welches qui ne sont pas Welches » (*idem*).

Mais la plus emblématique de toutes ces figures de l'identification et de la projection, celle qui court à travers tout le siècle, de Montesquieu à Voltaire, est sans conteste celle des Guèbres, ces anciens Persans adorateurs du Soleil, devenus minoritaires en leur propre pays conquis par l'Islam. Nicolas Antoine Boulanger, pionnier inspiré de l'histoire comparée des religions, leur a consacré un long article dans l'*Encyclopédie*. Mais leur fortune allégorique commence avant lui. Attachants, discrets, calmement résistants, ils apparaissent déjà au mitan des *Lettres persanes* pour compliquer le binarisme Occident — Orient : leur histoire (« L'Histoire d'Aphéridon et d'Astarté »), essentielle au roman, est enchâssée en son centre comme la minorité guèbre dans la majorité musulmane ; et en ce sens, les *Lettres persanes* ne sont pas seulement une réflexion sur « l'Autre » comme on le répète assez paresseusement, mais aussi une mise en scène politique d'emboîtements gigognes de groupes dominants et dominés.

De ces Guèbres, Voltaire lui-même retrouve la trace en 1768, le temps d'une tragédie qui ne sera jamais jouée : c'est un « brûlot », de l'aveu même de son auteur, et il faudrait que tous les Welches aient cessé d'être welches pour que les *Guèbres* cessassent d'être interdits de représentation. Voltaire ne s'y trompe pas, lors même qu'il déploie son zèle ordinaire en faveur de sa production : « J'ignore encore si l'on osera faire jouer à Toulouse la tragédie de *la Tolérance*. Ce serait prêcher l'Alcoran à Rome »<sup>10</sup>... C'est aussi une machine de guerre qui complète le dispositif de ses interventions en faveur des protestants. Dans sa correspondance, Voltaire lève inlassablement un voile à vrai dire transparent. Pour lui, la minorité calviniste est désormais si bien perçue comme un nombre que c'est sous forme « chiffrée » (mais nullement cryptique) qu'il s'y réfère : « quatre ou cinq cent mille personnes sentiront bien qu'on a parlé en leur nom, et [...] quatre ou cinq mille philosophes sentiront encore mieux que c'est leur sentiment qu'on a exprimé »<sup>11</sup> ; « il y a, dans le royaume de France, environ trois cent mille fous qui sont cruellement traités par d'autres fous depuis longtemps »<sup>12</sup> ; ou encore, à Mme du Deffand, en lui envoyant « en grand secret » la tragédie des *Guèbres* : « Vous n'êtes informée que des plaisirs de Paris, et je le suis des malheurs de trois ou quatre cent mille âmes qui souffrent dans ces provinces »<sup>13</sup>. *Les Guèbres* ou scènes de la vie de province. La pièce se déroule en Syrie romanisée, « sur l'Oronte » — un Oronte qui ressemble furieusement à la Garonne. Elle met en scène les malheurs d'un couple zoroastrien poursuivi par les infâmes « prêtres de Pluton ». On y débat les mérites de l'inceste avant d'y assassiner un Grand Prêtre. Mais le sous-titre, à lui seul, eût suffi à en rendre la représentation improbable : *les Guèbres ou la Tolérance* — une tolérance qui, sous la convention philo-

10 « Lettre au comte d'Argental, 20 janvier 1770 » (D16102).

11 « Lettre au comte et à la comtesse d'Argental, 23 mai 1769 » (D15659).

12 « Lettre à la duchesse de Choiseul, 26 juillet 1769 » (D15776).

13 « Lettre à la marquise Du Deffand, 24 juillet 1769 » (D15773).

sophiquement reçue du « costume guèbre », prenait ici, plus clairement que jamais, le visage résolu et combatif d'une minorité luttant pour son « droit à la différence » — inceste compris.

« Un jour viendra », écrit Voltaire dans une lettre de novembre 1768, « que les Welches seront assez sages pour jouer les *Guèbres* »<sup>14</sup>. Nous nous croyons trop sages aujourd'hui pour les jouer ou nous y intéresser. Et pourtant, à tous nos « républicains » convaincus que la France du troisième millénaire peut faire l'économie d'une réflexion sur ce concept de minorité réputé par eux « anglo-saxon » et contraire à toute « tradition » française, on ne peut qu'en recommander la lecture et la méditation.

---

14 « Lettre au comte et à la comtesse d'Argental, 18 nov. 1768 » (D15321).

---

 Références

- ARCHIVES PARLEMENTAIRES, 1<sup>re</sup> série, Paris, Dupont, 1867 (sous la direction de M. Reinhard, G. Lefebvre et M. Bouloiseau).
- BARTHES, Roland, « l'Image », dans *Prétexte : Roland Barthes. Colloque de Cerisy (1977)*, Paris, Union générale d'Éditions (10 / 18), 1978, p. 298-308.
- BROWN, Peter, *Pouvoir et Persuasion dans l'Antiquité tardive*, Paris, Éditions du Seuil, 1998 (trad. de P. Chuvin avec la coll. d'H. Meunier-Chuvin).
- DIDEROT, Denis, *Œuvres complètes*, Paris, Club Français du Livre, 1970.
- FOUCAULT, Michel, « Il faut défendre la société » *Cours au Collège de France. 1976*, Paris, Gallimard — Éditions du Seuil, 1997.
- « INDIVIDU, CITOYENNETÉ, COMMUNAUTÉ », dans *Critique*, 610 (mars 1998).
- KOSSELÉCK, Reinhart, *le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions de l'É.H.E.S.S., 1990 [1979] (trad. de J. et de M.-Cl. Hoock).
- LAURIOL, Claude, « l'Asiatique tolérant ou le *Traité sur la tolérance* de La Beaumelle (1748) », dans *Dix-huitième siècle*, 17 (1985), p. 75-82.
- NOVI DE CAVEYRAC, Jean, *Apologie de Louis XIV et de son conseil sur la révocation de l'Édit de Nantes*, sl., 1758.
- — —, *Mémoire politico-critique*, sl., 1756.
- OZOUF, Mona, « Égalité », dans François Furet et Mona Ozouf (dir.), *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1988, p. 696-710.
- PAPPAS, John, « la Répression contre les protestants dans la seconde moitié du siècle d'après les registres de l'Ancien Régime », dans *Dix-huitième siècle*, 17 (1985), p. 111-128.
- VOLTAIRE, *Correspondence and Related Documents*, vol. XXXIV-XXXV, dans *The Complete Works of Voltaire*, Banbury, The Voltaire Foundation, vol. CXVIII-CXIX, 1974 (éd. de Th. Bestermann).
- — —, *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, 1879.
- — —, *Traité sur la tolérance*, Paris, Garnier — Flammarion, 1996 [1763].