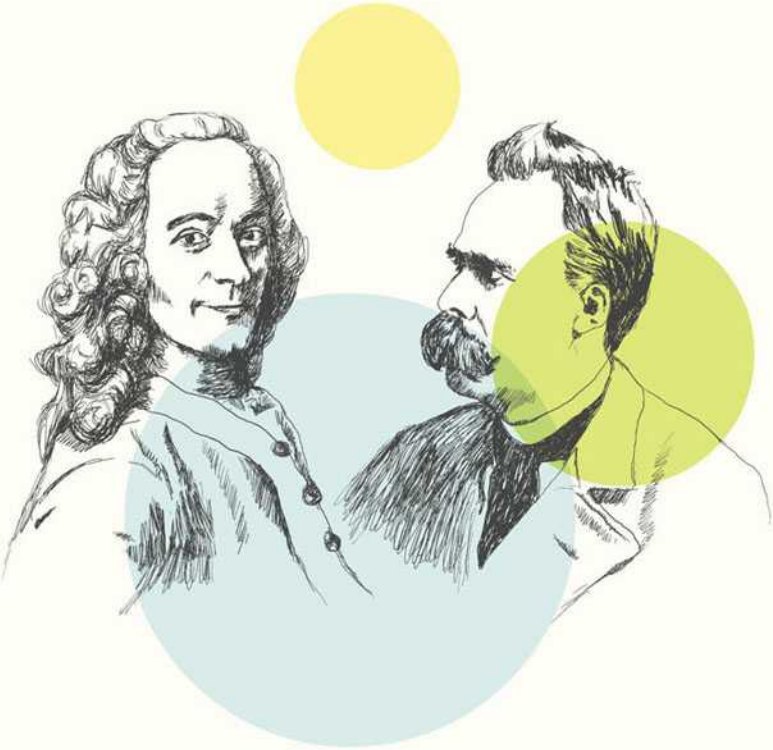
GUILLAUME MÉTAYER

Préface de Marc Fumaroli, de l'Académie française

NIETZSCHE ET VOLTAIRE



Flammarion

Extrait de la publication

GUILLAUME MÉTAYER
NIETZSCHE ET VOLTAIRE

En 1878, à l'occasion du centenaire de la mort de Voltaire, Nietzsche lui dédie son dernier ouvrage, *Humain, trop humain*. Malgré cet hommage éclatant, la parenté des deux esprits a longtemps été négligée. C'est toute l'ambition de cet essai d'éclairer une rencontre essentielle de notre modernité.

Nietzsche et Voltaire : il s'agit d'une « lettre volée », aussi centrale qu'inaperçue, une de ces lettres qui établissent une filiation oubliée. Elle nous rappelle d'abord quel implacable combat avec l'oppression religieuse a été le foyer de nos libertés.

Le regard de Nietzsche nous rend l'audace de Voltaire. Dans ce détour créateur, Voltaire apparaît comme l'aboutissement d'une civilisation capable d'engendrer une indépendance d'esprit exceptionnelle dans l'histoire humaine. Par-delà un siècle de romantisme, Nietzsche renoue avec cette polémique contre l'obscurantisme et pourchasse le « fanatisme moral ». Son « Dionysos contre le Crucifié ! » prolonge la devise de Voltaire : « Écrasez l'Infâme ! ».

Ces Lumières retrouvées montrent que la liberté n'a pas seulement été une affaire d'État, peu à peu cristallisée dans la notion de laïcité, mais une affaire de philosophes. Une affaire de goût, de courage et d'humour.

Né en 1972, normalien et agrégé de lettres classiques, Guillaume Métayer est chercheur au CNRS. Traducteur du hongrois, il vient de donner les poèmes d'Attila József, Ni père ni mère, *aux éditions Sillage.*

Flammarion

11-18 Création Studio Flammarion Illustration de Lucile Boiron © Flammarion

Extrait de la publication

Nietzsche et Voltaire

Extrait de la publication

Du même auteur

Anatole France et le rationalisme littéraire. Scepticisme et tradition, éditions du Félin, 2011.

Extrait de la publication

Guillaume Métayer

Nietzsche et Voltaire

De la liberté de l'esprit et de la civilisation

Préface de Marc Fumaroli, *de l'Académie française*

Flammarion

Extrait de la publication

© Flammarion, 2011.
ISBN : 978-2-0812-5936-2

Extrait de la publication

Préface

Nietzsche et Voltaire ! Une pareille alliance a de quoi faire sursauter. Quoi de commun entre le « roi » de l'Europe des Lumières, dont l'esprit – pour les uns – ou le chaos d'idées claires – pour les autres – a irradié son siècle, et le philosophe allemand, retiré de l'Université, renégat de l'Église luthérienne, dont la philosophie au marteau, de livre en livre, a fasciné et fait frémir l'Allemagne de Bismarck et l'Europe de « l'agonie du romantisme » ?

Oui, Nietzsche et Voltaire. Et le livre profond de Guillaume Métayer vient à un moment opportun éclairer notre jugement sur ce duo surprenant.

Nietzsche a été vite reçu et goûté en France car sa pensée s'accordait à l'ironie corrosive de mise entre grands esprits parisiens, Renan, Taine, Flaubert, Sainte-Beuve, les frères Goncourt. On admet aussi les affinités de Nietzsche avec Montaigne et la tradition aristocratique des moralistes français, plutôt qu'avec Descartes et Malebranche. Il a fraternisé avec la désinvolture de leur style coupé, avec leur dédain de tout système, et avec leur dessein de fournir au lecteur de quoi sentir et se comporter en « honnête homme ». Comme ces aristocrates des mœurs, et comme leurs modèles latins Sénèque et Tacite, l'auteur du *Crépuscule des idoles* est passé maître du style épigrammatique. Et comme eux, il aura été l'impitoyable anthropologue, à la fois de la misère réelle et de la grandeur possible, du composé humain.

Mais Voltaire ? Le plus célèbre ou presque de nos écrivains, a été soupçonné d'avoir ruiné l'Ancien Régime, à part égale avec Rousseau. Pour le meilleur (la régénération d'une nation affadie par un Ancien

Régime décadent) ou pour le pire (la Terreur et l'aventure impériale), il aurait été un dé-constructeur. Chateaubriand, qui admirait sans réserve chez Voltaire le goût et le sens classiques de la forme, a formulé contre lui dans ses *Mémoires d'outre-tombe* la sentence que, depuis, toute la science voltairienne n'a pas réussi à faire casser : « Le roi de Prusse et Voltaire sont deux figures bizarrement groupées qui vivront : le second détruisait une société avec la philosophie qui servait au premier à fonder un royaume. »

Le fait que Nietzsche soit revenu si souvent à Voltaire, comme le montre Guillaume Métayer, ne doit rien à la réputation que le romantisme fit de l'auteur du *Dictionnaire philosophique* et des *Questions sur l'Encyclopédie*. L'hyper-philologue allemand n'a pas vu en Voltaire un simple destructeur. Contre la légende romantique, il avait raison. Reconnaissons l'ampleur du débat autour de Voltaire qui a fait rage dans les lettres allemandes du XIXe siècle, et dont Nietzsche tire les conclusions, le plus souvent en faveur de Voltaire. France-Allemagne : un débat entre deux siècles, deux nations, deux langues, deux conceptions des rapports qui unissent littérature, philosophie et société, dont l'ironie de Nietzsche tire parti pour se ranger du côté de la joie voltairienne, véritable héritière de la joie antique, et pour s'arracher aux pesanteurs de « l'idéologie allemande ». Disant cela, je résume et je trahis une analyse qui déjoue finement les pièges que lui tend un champ parsemé de paradoxes et de surprises. En 1990, Pierre Hadot me faisait découvrir le grand livre d'Ernst Bertram, cet *Essai de mythologie* qui égrène les « lieux de mémoire » de Nietzsche. Aux côtés de Claude Lorrain et Socrate, Philoctète et Judas, il manquait un chapitre sur Voltaire. Le voici.

Un retour tout de même sur la question de l'anti-biblisme et l'anti-christianisme qui est au cœur de cet essai. Voltaire et Nietzsche se sont voulu successivement les auteurs d'une « Réforme antichrétienne », qui aurait poursuivi et radicalisé la Renaissance en la purifiant de son impureté chrétienne (pour Voltaire, c'est celle des Médicis, pour Nietzsche, celle de Burckhardt et de Stendhal). On peut aussi la nommer « Réforme dionysiaque », même si pour Voltaire, Bacchus n'est pas encore Dionysos. Il ne faut néanmoins entendre, chez l'un et chez l'autre, le dionysiaque, ni au sens tristement culturel, ni au

Extrait de la publication

sens politique, ni à plus forte raison révolutionnaire, mais au sens de la « grande politique » des Législateurs. Sauf que pour les deux auteurs, elle est appelée à s'imposer, se répandre et agir par l'éclat de rire, par la *vis comica et polemica*, en rupture éclatante avec l'éloquence sacrée, art oratoire des métaphysiciens. Voltaire et Nietzsche ont en commun un génie du ridicule et de la satire qui n'ignore rien de la gravité tragique que comporte sa puissance de feu. Tous deux sont deux grands admirateurs de Swift, le plus redoutable et le plus irrésistible des protagonistes de la querelle des Anciens et des Modernes, dans le camp des Anciens. La *vis comica*, pour les deux continentaux, comme pour l'Irlandais Swift, c'est l'Antiquité rappelée parmi les Modernes, avec son sens tragique de la vie et sa vigilance en faveur de la vraie grandeur.

D'esprit, de civilisation, de grandeur, d'aurore, de renaissance, il est beaucoup question dans ces pages. Comme s'il était toujours temps de considérer la littérature pour ce qu'elle est : un principe aristocratique de vie, de « danse dans les chaînes », de pensée. Toutes choses qui, à mon sens, font de *Nietzsche et Voltaire* un chef-d'œuvre d'histoire littéraire et philosophique.

Marc Fumaroli, *de l'Académie française*

Extrait de la publication

INTRODUCTION

Le XXIe siècle sera voltairien ou ne sera pas : la lecture de Nietzsche aurait pu, depuis longtemps, conduire à cette conviction. Car la « philosophie de l'avenir » ne prévoyait pas un « retour au religieux », certainement pas, du moins, sous les formes constituées des confessions habituelles que Nietzsche affublait du sobriquet jovial de « monotono-théisme »… Le philosophe s'amusait déjà beaucoup des extases réchauffées, plus esthétisantes que mystiques, de l'âme romantique. Il se plaisait même à voir, dans les rechutes métaphysiques, comme une forme de « ruse de la raison », le pas en arrière nécessaire au « progrès », à l'affermissement et à l'affinement des « nouvelles libertés de l'esprit », inspirées des premières « Lumières » dont il voulait « reprendre le drapeau ». Il savait à quel point les « esprits libres » peuvent s'enrichir aussi au contact des esprits régressifs : car ces derniers charrient et font paraître dans leur ressac tout un lot d'éléments archaïques trop vite oubliés par la modernité. Par là, ils offrent aux esprits critiques des points d'entrée pour mieux comprendre le passé rudimentaire de l'humanité et le fond de ses présupposés, comme autant de prises pour en dépasser et éradiquer plus en profondeur les tenaces erreurs. Sans doute le grand ironiste aurait-il laissé le XXIe siècle s'enferrer un temps dans le *retour* au « religieux », ne serait-ce que pour tenter l'expérience et le péril de ce *détour*.

Pour Nietzsche, la civilisation se définit par l'unité dans le style et dans toutes les manifestations de la vie d'une communauté humaine[1],

1. *UB*, 1, § 1, *KSA*, 1, p. 159. Nous indiquons de préférence le texte de Nietzsche dans l'édition allemande des œuvres complètes.

et la « liberté de l'esprit » est la fleur d'une civilisation raffinée, un aboutissement et jamais un début. Il n'eût pas seulement souri d'un « retour » inauthentique à des caricatures de religion ; il était déjà sceptique devant la cohue des cultures, cette incapacité à se choisir une forme, cette maladie de la « volonté de puissance » que confirme aujourd'hui le « multiculturel ». Nietzsche, avec une avance étonnante sur tout ce qui lui succéda et se réclama de lui par la suite, et singulièrement la *French theory*, est le premier à apercevoir et à dénoncer, à sa source, la forme sans forme des sociétés contemporaines et de leur aboulie efflorescente. Il voit apparaître le multiculturel dès 1873 et les *Considérations inactuelles* – écrites à trente ans à peine – comme une conséquence de la confiance sans bride de son temps en une incertaine « science historique » et, plus généralement, dans l'emprise de l'histoire sur les consciences de son époque. Car si le « sens historien » est, en soi, une « vertu », Nietzsche déplore les risques liés à son « hypertrophie » et d'abord l'incapacité à fonder une civilisation. L'insistance depuis les années 1960 sur l'archéologie et la déconstruction semble avoir tiré la généalogie nietzschéenne uniquement du côté de ce qu'il nomme l'« histoire critique », celle qui consiste à fouiller le passé pour saper les fondations du présent. Or, le fait d'être « devenu » ou « advenu », « construit », « fabriqué » voire « inventé » n'est pas, d'un point de vue nietzschéen, une tare : c'est aussi le point d'articulation de la « volonté de puissance » dans l'histoire, le signe de la malléabilité de l'être humain, le simple constat de l'inscription des civilisations dans le devenir. Le mouvement de pensée de Nietzsche ne consiste pas seulement à découdre une à une, confortablement et *a posteriori*, les constructions de l'histoire telles que les identités, la « morale », mais aussi, à pratiquer l'« histoire monumentale », celle qui puise dans le passé des exemples et des encouragements à l'action et enseigne comment se font les grandes constructions historiques aussi sublimes que périssables.

Nietzsche critique violemment l'homme historiciste, ce « dernier homme » qui se pense toujours dans un « après », qui est toujours « post » quelque chose. C'est à ce post-humain que l'élaboration du surhumain voudrait répondre. Or, de la même manière que la « volonté » ne peut en se niant elle-même prétendre à une quelconque

transcendance, le post-humain n'a pas de réalité positive : il n'est qu'une version de l'« humain, trop humain », une dégradation de l'humain. Son extériorité et sa postériorité sont une douce illusion, un manque qui se prend pour une affirmation. Nietzsche n'a pas de mots trop durs pour cet homme historien qui croit pouvoir remplir son vide avec les « cultures » du monde entier et de l'histoire universelle qui peuplent son musée personnel. Car la confrontation avec cette cohue n'a qu'un effet tangible, en dehors de la sédimentation évanescente d'une « culture générale » également blâmée par le philosophe[1] : le déraciner de son temps, saper son assise dans une civilisation donnée, le faire dévier de sa tâche de construire une civilisation unitaire et cohérente. Le relativisme culturel de l'*homo historicus* attaque à la racine le sentiment de sécurité et de sédentarité qui permet à l'être humain de poser les pierres d'un édifice pérenne et, par là, d'étendre l'envergure de sa « volonté de puissance » sur plus d'une génération. Car tout monument n'est pas un mausolée : la ville de Gênes est l'un des plus beaux témoignages de cette vitalité et de cette volonté de se survivre par-delà les âges[2]. Inactuel en son temps par son attaque de l'histoire et du « micmac » de tentations variées qu'elle impose à l'esprit de l'homme contemporain, Nietzsche eût été plus inactuel aujourd'hui encore, où les silhouettes de l'*homo historicus* ont pris chair, où le musée s'empare même du vivant, et où la nuance disparaît sous la bigarrure de rigueur. Nietzsche annonce déjà notre entrée dans ce qu'il appelle « l'âge de la comparaison »[3]. L'ère multiculturelle, si artificiellement étirée soit-elle par la fameuse idée d'une « fin de l'histoire », ne peut être qu'une transition : un long moment de transactions et de sélections dans lequel, plus que jamais, le « goût » – cette réaction réflexe des « volontés de puissance » – est en action pour imposer ses valeurs et modeler un homme nouveau. Le dialogue, le « métissage », la « diversité » des cultures constituent une manière irénique d'évoquer la compétition des valeurs que les cultures portent toujours en elles et qui craquellent l'écorce de la « fin de l'histoire ». Le concept de « volonté de puissance », défini par les instincts de

1. Par exemple *UB*, 2, § 5, KSA, 1, p. 279.
2. *FW*, IV, § 291, KSA, 3, p. 531.
3. *MA*, I, § 23, KSA, 2, p. 44-45.

« commander » et d'« obéir », pose déjà ce problème mondial et contemporain de « l'âge de la comparaison ». La notion contient même une réfutation de la tolérance au sens classique, qui comprend les cultures et les cultes comme des essences fixes aussi immuables que des planètes sur leurs orbites, au lieu d'y voir des machines à se transformer, s'interpréter, se digérer, se corroder, se subjuguer voire se détruire les unes les autres. La tolérance théiste toutefois exige de toutes les confessions une réforme drastique pour entrer dans les cadres de la raison commune : religions, encore un effort si vous voulez être universelles.

« Retour au religieux » et enthousiasme multiculturel : une société qui, consciemment ou inconsciemment, préparait un tel bouleversement ne pouvait que tourner le dos à Voltaire. Celui-ci fut par excellence l'écrivain du « goût », cette grande notion nietzschéenne, et le polémiste de la sortie du religieux, ou plus exactement de son habile alignement sur son plus petit dénominateur commun et expression limite, le théisme : une foi et une morale rationnelle et universelle, dépouillée des horreurs du fanatisme et des ridicules de la superstition. Un monde dans lequel l'habit ne devient indifférent que parce que le moine est inopérant. Cet idéal de tolérance est strictement religieux et non pas « culturel », comme le signale la polémique contre Shakespeare. Le principe en est clairement explicité dans le *Traité sur la Tolérance* lui-même : « Il faut donc que les hommes commencent par n'être pas fanatiques pour mériter la tolérance »[1]. Pas de tolérance pour les ennemis de la tolérance, en somme. La tolérance se mérite… Le lien avec le « goût » est alors évident : le goût exige la critique de la truculence grotesque des imaginations superstitieuses, non seulement du christianisme, cette religion orientale, mais de toutes les confessions dont Voltaire rencontre, dans le monde et dans l'histoire, le mélange de révélation rationnelle et de délire sacerdotal. À aucun moment, il ne donne dans cette « tolérance par faiblesse » que fustige Nietzsche[2]. Au contraire, son œuvre polémique met en lumière les combats fondateurs de la modernité, qui, pour s'imposer, n'a pas

1. *Traité sur la tolérance*, chap. XVIII, « Seuls cas où l'intolérance est de droit humain ».
2. *GD*, « Flâneries d'un Inactuel », § 49, KSA, 6, p. 151.

Extrait de la publication

reculé devant une certaine virulence verbale, à la mesure de la violence réelle et illégitime à laquelle elle était confrontée[1].

Soyons moins surpris, à ce compte, que l'inspiration voltairienne de Nietzsche n'ait pas intéressé grand monde. Car le Nietzsche des années 1960 servit moins à enrayer cette dernière tendance de l'Europe qu'à la préparer. Or, Nietzsche reconnaît justement dans Voltaire un philosophe « moderne » qui possède encore toutes les qualités de celui qui n'est pas « post ». Un penseur qui ne fait pas de l'histoire pour l'histoire, du fond d'un cabinet, mais qui se place toujours en interaction avec son temps, qui le remplit de son activité et, malgré ses angoisses sur la décadence qui succède au Grand Siècle, lui offre sa plénitude et toutes les couleurs de sa vitalité. Car, pour reprendre les trois types d'histoire distingués par Nietzsche, Voltaire fait tantôt de l'histoire « monumentale », lorsqu'il célèbre le héros Charles XII et le roi mécène Louis XIV, tantôt de l'histoire « critique », dans l'*Essai sur les mœurs* et dans sa polémique inlassable contre l'ordre chrétien d'Europe. Il irise même ces deux pratiques de quelques reflets d'histoire « antiquaire », tant il est reconnaissant d'avoir reçu pendant les vingt premières années de sa vie les rayons affaiblis du Roi-Soleil à son couchant. L'histoire, chez Voltaire, est toujours enracinée dans le présent et projetée dans l'avenir de la civilisation. Elle n'est jamais pour lui un spectacle pour l'homme fatigué, la caresse sur le cerveau de l'homme épigonal. Il est bien « moderne » et non pas « postmoderne ». Nietzsche reconnaît en lui cette qualité d'engagement, cette manière d'être de plain-pied avec le siècle, cette subordination constante de la « volonté de savoir » à la « volonté » tout court. Le vouloir-savoir désintéressé n'existe pas, ou alors il est un symptôme terrible de « l'âge des épigones » dont parle Nietzsche, l'ère des greffiers rabougris de la « fin de l'histoire », qui croient avoir survécu à tout et qui ne se survivent qu'à eux-mêmes sous une forme fantomatique pire peut-être que la mort[2].

1. À la limite, on pourrait dire aussi que rien n'est plus voltairien que notre époque, si l'on comprend le théisme comme la divinité vide des États-Unis d'Amérique et le multiculturel comme la place ménagée à chaque confession sous cette vaste chape ; mais l'agressivité antichrétienne de Voltaire a porté trop loin la critique pour permettre cet œcuménisme à fond biblique.
2. « Ère des épigones », KSA, 1, p. 169.

Extrait de la publication

Voltaire moderne est la double antithèse parfaite, pour Nietzsche, de l'inconséquence du rapport académique au passé et au présent, ce germe du « multiculturel », comme annonce et comme masque des multiples régressions du « multicultuel », la pente même du « retour au religieux ». Comme Nietzsche le dit sans cesse à partir de *Humain, trop humain*, Voltaire est le prototype et le modèle des « nouvelles libertés de l'esprit ». Il est l'antithèse parfaite de « l'idéal ascétique » : sa joie est un défi à l'éthique de la mortification, son insolence le premier pas de l'émancipation, son rire l'arme fatale contre les systèmes de la terreur religieuse et moralisatrice.

C'est pourquoi l'on peut s'étonner que ce rapprochement et cette filiation si riches de sens pour comprendre l'esprit européen aient été à ce point négligés. Pourquoi ce silence assourdissant entourait-il Voltaire dès qu'il s'agissait d'évoquer les grandes figures tutélaires de Nietzsche ? Voltaire, qui fut considéré longtemps à la fois comme le plus français des écrivains[1], le plus écrivain des philosophes, le plus antichrétien et le plus aristocratique des auteurs des Lumières, le plus ironiste et le plus comique des polémistes, et, de surcroît, l'écrivain français de son temps le plus lié à l'Allemagne. Pour toutes ces raisons, Voltaire a été l'un des écrivains et philosophes français les plus capitaux pour Nietzsche, à côté des Stendhal, La Rochefoucauld, Pascal. Voltaire a donné à Nietzsche l'exemple d'une performance littéraire exceptionnelle au service d'une réforme globale de la civilisation. C'est précisément tout l'objet de ce livre de mettre en lumière les raisons et les enjeux de cette rencontre escamotée, qui en dit long non seulement sur notre conception de ces deux maîtres de la liberté de l'esprit, mais aussi sur certains oublis actifs qui ont présidé au passage du moderne au postmoderne.

1. Voltaire est, pour Nietzsche et pour la tradition allemande qui le précède, l'incarnation et l'achèvement du goût littéraire français. Goethe, dans une note de sa traduction du *Neveu de Rameau*, le présente comme l'héritier parfait des siècles de vie littéraire de la France, l'équivalent dans le style de Louis XIV dans la politique. Il concentre, dit-il, toutes les qualités de la famille depuis sa souche. Nietzsche, nous le verrons, n'a pas oublié cet aspect. Au contraire, il s'est intéressé à la position de tension entre un Voltaire héritier parfait de l'ancien régime littéraire et fondateur de la modernité philosophique de la France et de sa « liberté de l'esprit ».

Extrait de la publication

Pour comprendre cet oubli, il faudrait remonter très loin. À l'effet d'entraînement du premier Nietzsche, wagnérien et schopenhauerien, sur nos représentations : on n'a pas toujours pris la mesure de son évolution et même de ses revirements, de la sincérité de son opposition à Wagner, de son éloge de Bizet et, avant lui, de la légèreté de Voltaire. Il faut toujours rappeler l'influence néfaste exercée par la sœur du philosophe : Elisabeth Förster a contribué à construire un Nietzsche pangermaniste, nazi même, et c'est elle qui signa la première dénégation de l'importance de Voltaire dans la pensée de son frère.

Il faudrait revenir aussi à la première strate de notre réception française de Nietzsche. Charles Andler, germaniste et pionnier, ne pouvait être à la fois le découvreur de Nietzsche et de sa nouveauté et montrer, en même temps, sa parenté frappante avec ce Voltaire qui était déjà l'un des plus familiers, des plus méconnus, des moins désirables de nos écrivains. C'est sans doute la raison pour laquelle Andler lui consacre à peine quelques lignes peu informées parmi les « précurseurs de Nietzsche ».

Il faut rappeler aussi que Voltaire, au cours du XIXe siècle, et plus encore du XXe, a perdu chaque jour davantage de son crédit philosophique : pour les philosophes de profession, il s'est réduit, jour après jour, à un réfutateur facile et malhonnête de Leibniz et un habile propagandiste des Lumières. Son insolence et sa superficialité assumée irritent les techniciens officiels de la philosophie. Ce conteur sautillant ne peut avoir inspiré, croit-on, celui qui, sans peut-être dépasser véritablement « la métaphysique », est à l'origine d'immenses bouleversements dans la pensée. Le danger, à ne pas vouloir oser le Nietzsche voltairien, c'est de ne pas trouver les applications réelles des appels du philosophe allemand au « rire », à la « danse », au « goût », à l'aristocratie, et de les transformer ainsi en des prédications normatives et sans chair. Or, l'abstraction est mère de toutes les applications fantasques, alors que Nietzsche raisonne toujours sur exemples. Il aide ainsi le lecteur à quitter le ciel indéterminé de l'entendement et le contraint à ce qu'a de concret le jugement. Mettre un visage sur la « liberté de l'esprit », le « bon Européen », le goût de cour ne peut qu'aider à éclairer leur sens et à mieux saisir leur portée.

D'un point de vue littéraire aussi, Voltaire depuis longtemps s'éloigne. La littérature, qui s'est laissé circonscrire chaque jour davantage dans l'expression des émotions et de l'inconscient, l'a mis de côté. Il a, sans surprise, sa place dans les listes de proscrits dressées par les surréalistes qui optent résolument pour Rousseau plus en phase avec leurs recherches. Sa langue châtiée, puriste, l'ordre de sa phrase, qu'on ne croit plus logique, est la cible toute trouvée de toutes les ruptures stylistiques : Céline s'en prend à la France où tout le monde écrit comme Voltaire et il a réussi à déraciner ce modèle qui était, dans la littérature et dans la prose française en général, la chose la mieux partagée.

Du côté universitaire, Nietzsche intéressait d'autant moins les études voltairiennes que la grande tendance de la recherche, depuis les années 1960, était à une approche esthétisante de Voltaire à l'ombre de la révélation, par René Pomeau, de l'existence d'une « religion de Voltaire » plus profonde, plus authentique, plus solide qu'on ne l'avait longtemps pensé. Ce Voltaire, esprit religieux et écrivain avant tout, ressaisi dans les codes de l'histoire littéraire de son temps, ne pouvait que rester en retrait du nôtre et demeurer bien loin de son successeur improbable. L'université novatrice ne s'intéressait pas à ce conservateur ; l'université traditionnelle, longtemps étanche même aux études de réception, ne voulait rien savoir de sa postérité. Elle ne s'intéressait qu'à « Voltaire en son temps ».

Les études sur Nietzsche et la France n'ont pourtant pas manqué, c'est le moins que l'on puisse dire. Étrangement, elles font toutes de Voltaire leur parent pauvre. Ni philosophe au sens de l'université, ni moraliste au sens de La Rochefoucauld, ni écrivain au sens du romantisme : Voltaire ne rentre dans aucune case et voilà pourquoi il a échappé à l'attention des professeurs. Telle étude, centrée sur l'apport des moralistes français à la pensée nietzschéenne, l'en exclut dès la première page, sous prétexte qu'il déborde son cadre. Telle autre, fidèle à une image d'Épinal et à une sorte de « philosophiquement correct », postule que la grande figure pour approcher les lectures françaises de Nietzsche serait Descartes. Qu'importe que Nietzsche ait très peu parlé de Descartes, s'en soit très peu inspiré et que les auteurs français qu'il a effectivement lus, les Montaigne, les Joubert, les

Extrait de la publication

Stendhal et même les Bourget, les Taine et les Sainte-Beuve – sans parler de Voltaire – soient, pour la plupart, bien peu « cartésiens ». Cliché pour cliché, ils appartiennent tout autant, et même davantage au « pays de Voltaire », à une tradition de littérature qui veut être réflexive et « philosophique » sans jamais faire de la métaphysique, une tradition de clarté du style certes, mais rattachée par Nietzsche au « goût de cour » plus qu'à la métaphysique du sujet.

Le nietzschéisme des années 1960, conçu pour sortir de l'hégélianisme marxiste tout en restant fidèle à la critique de la bourgeoisie, ne sut pas davantage retrouver Voltaire, dans lequel il voulut voir l'incarnation anticipée de tout ce qu'il méprisait : un esprit rationaliste jusqu'à la comptabilité, une intolérance terre à terre face aux grandes audaces spéculatives, lourde d'implicites exclusions sociales et culturelles. Quand le structuralisme découvre la profondeur des exotismes, les certitudes civilisationnelles de Voltaire, son rire qui ravale la complexité des coutumes au niveau de la comédie des costumes dérangent, agacent, exaspèrent. Voltaire a, du reste, tellement triomphé de la confession nationale que ses combats antireligieux purent paraître appartenir à un passé depuis longtemps révolu. La théocratie catholique ne fait plus peur à personne et l'on ramène la religion de l'Autre à une « culture », un système dont la complexité fascine et dont l'aspect rétrograde, flouté par l'exotisme, ne semble plus mériter les campagnes lassantes de réfutation rationnelle ni les grandes orgues du scandale et du dégoût. La nouvelle critique de la raison philosophique en circonscrit nettement le champ d'action : il lui est interdit désormais de formuler des jugements ; elle n'est autorisée qu'à explorer et restituer des structures. Les Lumières bourgeoises et techniciennes sont soupçonnées de connivence avec le totalitarisme exterminatoire, comme l'école de Francfort semble le suggérer. Significativement, *La Dialectique de la raison* (ou « dialectique des Lumières », en allemand *Aufklärung*) de Horkheimer et Adorno s'ouvre sur les *Lettres philosophiques* et le portrait que Voltaire y donne de Bacon – Nietzsche, au contraire, anticipant sur la théorie de « l'agir communicationnel » brosse un portrait de Voltaire en artiste des Lumières.

Barthes, dans la plus injuste possible des introductions aux *Contes et romans*, grime Voltaire en « dernier des écrivains heureux », trop

Extrait de la publication

léger, selon lui, pour les combats antitotalitaires de notre temps[1]. On pourra juger, à l'inverse, que Voltaire anticipe nos interrogations. La Saint Barthélemy était son holocauste, *Candide* un éclaireur au pays des massacres. Le Mal radical du présent nous occulterait-il le Mal radical d'autrefois ? Ne s'est-il trouvé vraiment, ailleurs qu'en France, aucun disciple du rire de Voltaire pour ridiculiser les totalitarismes ? Paul Valéry en jugeait autrement que Barthes : « Le *ridicule* – Le talent qui l'exploite. Que n'eût pas fait Voltaire avec les dictateurs[2] ! ».

Du reste, le problème de la crédibilité de Voltaire est plus ancien encore. Il s'enracine dans le XIXe siècle, quand bien des études savantes prospéraient sur ses innombrables intuitions et devaient, du même coup, s'en distinguer d'emblée pour mieux fonder leur légitimité scientifique. Voltaire est devenu, peu à peu, le Monsieur Homais des savants. Il a incarné la *doxa* que toutes les préfaces, toutes les accroches devaient commencer par dépasser. Il y aurait une anthologie à faire de cet anti-voltairianisme de plus en plus rapide qui parcourt le XIXe siècle et encore le XXe. Chaque jour davantage, ce fut la rançon du triomphe de Voltaire et de la simplicité de son style : être changé en repoussoir de quiconque veut paraître profond ou informé. Il devenait une caricature de l'histoire intellectuelle au même titre que les sophistes après Platon ou que les scolastiques depuis la révolution scientifique. Petit à petit, l'idée a prévalu que Voltaire, avec son esprit léger et sa main lourde, s'était presque toujours trompé.

La taille de l'œuvre et sa facilité apparente ont semblé permettre ces réductions drastiques. On ne prend pas toujours le temps d'une recherche dans ce corpus immense pour comprendre cette pensée, ses nuances, ses évolutions et ne pas céder à la facilité de la première référence venue. Il y a une fatalité propre à cette œuvre gigantesque et faite de trop de morceaux rapides et de « petites phrases » brillantes,

1. Il s'agit, à l'origine, d'une préface aux *Romans et contes* de Voltaire, édition du Club des Libraires de France. Ce portail dépréciatif a longtemps ouvert l'édition populaire des mêmes textes chez Gallimard, Folio. Voir Roland Barthes, *Œuvres complètes*, nouvelle édition revue, corrigée et présentée par Éric Marty, Paris, Seuil, vol. 2, p. 352-358.
2. Paul Valéry, *Cahiers*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », vol. 2, 1974, p. 1501.

Extrait de la publication

Extrait de la publication

N° d'édition : L.01ELJN000360.N001
Dépôt légal : janvier 2011

Extrait de la publication