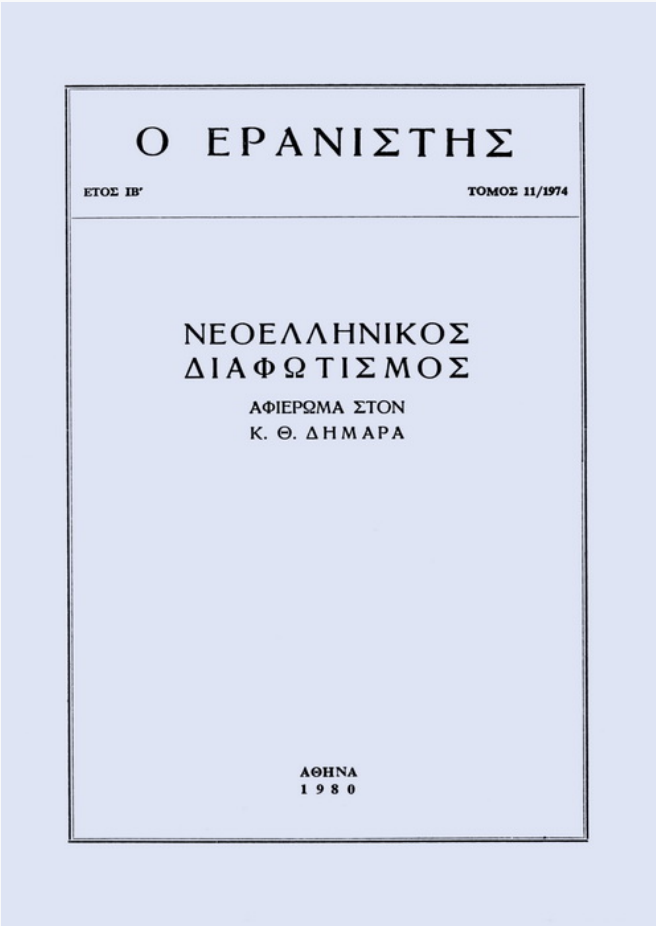
ePublishing

The Gleaner

Vol 11 (1974)

Αφιέρωμα στον Κ. Θ. Δημαρά


Ο ΕΡΑΝΙΣΤΗΣ

ΕΤΟΣ ΙΒ' ΤΟΜΟΣ 11/1974

ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΟΣ ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟΣ

ΑΦΙΕΡΩΜΑ ΣΤΟΝ Κ. Θ. ΔΗΜΑΡΑ

ΑΘΗΝΑ 1980

Voltairianisme et image du sage dans les Lumières grecques et roumaines

Alexandru Duţu

doi: 10.12681/er.9389

Copyright © 2016, Alexandru Dupu

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0.

To cite this article:

Duţu, A. (2016). Voltairianisme et image du sage dans les Lumières grecques et roumaines. *The Gleaner*, *11*, 106–111. https://doi.org/10.12681/er.9389

https://epublishing.ekt.gr | **e-Publisher:** EKT | **Downloaded at:** 12/10/2024 09:34:40

VOLTAIRIANISME ET IMAGE DU SAGE DANS LES LUMIÈRES GRECQUES ET ROUMAINES

Parmi les «philosophes» occidentaux qui ont marqué leur présence dans le processus de restructuration des cultures grecque et roumaine, à la fin du XVIIIe — début du XIXe siècles, Voltaire a joui d'un prestige éclatant. Les oeuvres du patriarche de Ferney se sont insérées dans la littérature historique, dans la littérature sapientielle et dans celle de délectation, de même qu'elles ont atteint les couches les plus diverses des deux sociétés à travers les almanachs et brochures ou le théâtre. On pourrait même dire qu'à un certain moment le nom du philosophe s'est transformé en symbole, en jugeant d'après le cri de guerre des conservateurs qui, en partant à l'attaque du nouveau courant de pensée, dénonçaient les méfaits de Voltaire, même lorsque le philosophe n'y était pour rien.

Dans ce sens, «il est intéressant de constater l'exact parallélisme qui peut être établi entre la courbe de l'histoire culturelle grecque et la fortune de Voltaire en Grèce. Au début, l'oeuvre du philosophe est agréée par les lettrés, qui en l'occurence, sont en même temps les représentants de la pensée religieuse; au second tour, l'Eglise et les clercs réagissent violemment, et enfin les idées nouvelles symbolisées par le nom de Voltaire prévalent de façon définitive. Cinquante ans de la vie intellectuelle grecque sont enfermés dans ce schéma»[1]. Un schéma qui ressemble à celui qui embrasserait les phénomènes similaires parus dans la culture roumaine, où la réaction de l'institution traditionnelle a été moins violente, puisqu'elle n'assumait plus le rôle de gardienne de l'universalité révolue, à l'instar de la Grande Eglise; mais les similitudes sont frappantes et renforcées par les jointures établies à Bucarest, Iasi, Sibiu ou Brasov. D'ailleurs, un relevé compact des atte-

1. C. Th. Dimaras, *La fortune de Voltaire en Grèce* dans «La Grèce au temps des Lumières», Genève, Droz, 1969, p. 64.

stations écrites qui jalonnent cette évolution conjuguée[2] vient à l'appui de l'étude qui se proposerait de saisir l'impact de l'oeuvre voltairienne sur les mentalités en transformation dans les deux cultures.

Sous cet aspect, il faudrait reconstituer le contenu et l'orientation du "voltairianisme" en Grèce et en Roumanie[3], de cette attitude d'incrédulité et non-conformisme qui a constitué ce que l'abbé Desfontaines a désigné par «Voltairomanie» (1739) et que nous nommons voltairianisme[4]. De riches données sont mises à la portée de l'historien par la littérature sapientielle qui a connu une éclosion spéctaculaire à cette époque, après avoir parcouru un trajet long et prestigieux dans toutes les cultures sud-est européennes. Voltaire est évoqué expressément à plusieures reprises dans les manuels qui avaient pour but de former l'homme social : par exemple, dans la «Fleur de vertu et de connaissance», parue à Vienne, en 1794, dans laquelle «le philosophe est toujours représenté comme une autorité incontestée»[5] ou bien dans le «Recueil de sagesse» publié par Démètre Nicolas Darvar en grec à Vienne, en 1811, et en traduction roumaine, en 1827, où Voltaire se retrouve dans la compagnie «du fameux philosophe français du siècle passé», Helvétius[6]. Les livres de sagesse ont contribué au plus haut point à la formation des hommes, surtout par le truchement des modèles d'humanité qu'ils surent infuser dans la conscience collective. On peut donc se demander dans quelle mesure cette littérature a assimilé le voltairianisme et dans quelle mesure a-t-elle modifié, sous cette influence, les traits du modèle traditionnel d'humanité.

Tout d'abord, il faut constater que le portrait du sage n'est

2. Voir Ariadna Camariano-Cioran, *Spiritul revolutionar francez si Voltaire în limba greaca si româna,* Bucarest, 1946.

3. Suggestion donnée par C. Th. Dimaras, op. cit., p. 94. Pour la culture roumaine quelques données dans mon étude *Voltairianism si Rousseauism* dans «Explorari în istoria literaturii române», Bucarest, 1969, p. 65-85.

4. Louis Trenard, *L'influence de Voltaire à Lille au XVIIIe siècle,* «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», LVIII, 1967, p. 1607-1634.

5. C. Th. Dimaras, *op. cit.,* p. 89.

6. Des détails dans mon travail *Les livres de sagesse dans la culture roumaine* Bucarest, AIESEE, 1971, p. 62.

pas resté figé au long des siècles et, de plus, qu'il n'a pas eu une résonnance locale. Les chapitres d'Agapet étudiés par les élèves des académies princières de Bucarest et Iasi, et traduits en roumain à la fin de XVIIIe siècle, étaient lus en France à l'époque de Louis XIV; le père Bernard Theatin traduisait, en 1718, «Les maximes de Photius pour la conduite du prince Michel, roy de Bulgarie», et présentait son opuscule au roi français en l'assurant que même si Photius a été schismatique on peut profiter de ses pensées, tout en gémissant de son égarement; d'autant plus que «ce qui fut escrit pour le roy bulgare convient aussi au monarque français». Les maximes antiques qui nourissent les manuels de savoir-vivre grecs et roumains fournissent matière à la méditation des liseurs français. C'est dire que la tradition commune des cultures européennes explique les traits sembables qui se laissent saisir dans des textes écrits en langues diverses; une tradition que l'opposition entre «Latins» et «Grecs» n'a pas empéché de rallier les esprits, même au moment où les disparités sont devenues évidentes. A l'époque où Byzance incarnait le despotisme oriental, un lecteur occidental aurait pu reconnaître que dans l' oeuvre de Nicolas Cabasilas «la conjonction, dans ce byzantin du XIVe siècle, de l'idéal antique et de la tradition chrétienne, de l'ascèse avec l'attachement à une aisance bourgeoise, évoque un peu le type de l'honnête homme du XVIIe siècle»[7].

Toutefois, pendant que, dans les cultures sud-est européennes, le sage n'a pas accordé que graduellement une attention accrue aux contingences, le philosophe occidental a mis un fort accent sur la vie en société et sur son propre rôle politique. Si le «Dictionnaire de l'Académie française» présentait le philosophe, en 1694, comme un libertin «qui ne se refuse rien et qui ne se contraint sur rien», l'«Encyclopédie» faisait le portrait du philosophe homme raisonnable, conduit par «un esprit d'observation et de justesse qui rapporte tout à ses véritables Principes»; esprit prudent, mais qui veut se rendre utile. Mais si on tient compte du fait que ce portrait contraste avec celui crayonné par le texte paru dans les «Nouvelles Libertés de penser», en 1743, qui a été utilisé par l'

7. Voir J. Gouillard, *L'autoportrait d'un sage au XIVe siècle dans* «Actes du XIVe Congrès International des Etudes Byzantines», Bucarest, Editura Academiei, 1975, vol. II, p. 108.

«Encyclopédie», avec de significatives coupures (parmi lesquelles celle de l'affirmation que la société civile, où vit le Philosophe, est «son unique Dieu»), on peut saisir «des compromis idéologiques qui caractérisent la pensée moyenne de la période» et «d'ambiguité d'une "morale naturelle" simultanément expansive et un peu étriquée qui est sans doute à mettre en relation à la fois avec le rôle moteur du capitalisme commercial dans le développement économique français de la période et avec la place cependant marginale qui reste la sienne dans une France rurale et vivant encore à plus de 80% en économie fermée»[8]. Le philosophe a été plutôt un modèle de transition, entre le sage et le citoyen.

Si l'évolution du sage est diverse, c'est à cause des rapports différents entre niveaux culturels et niveaux temporels qui marquent, d'un côté, la vie intellectuelle occidentale, de l'autre côté, celle des peuples sud-est européens. Les buts vers lesquels se dirige le sage ici, lui sont imposés par la domination étrangère; lorsqu'il se transforme en lettré, à la fin du XVIIe siècle, il ne se détache pas des aspirations populaires et se préoccupe du destin de «la patrie». Il restera attaché aux principes essentiels qui ont guidé la résistance face à la pression impériale, tout en confrontant ces principes avec la réalité vécue qui est en mouvement, à la fin du XVIIIe siècle[9]. C'est un fait qu'il refuse d'ignorer, pendant que les partisans de la forme culturelle traditionelle voudraient freiner le mouvement. L'esprit critique rencontre un nouvel adversaire et la lutte est inévitable. Voltaire est invoqué en tant que représentant des forces nouvelles, et, en son nom, l'esprit critique se développe sans cesse. Cet esprit démantelera des concepts consacrés.

Mais l'idée de l'homme qui émèrge du «Discours sur l'Homme», inspiré par l'oeuvre de Pope[10] (lue par les lettrés roumains et grecs), n'est pas identique à l'idée qui se retrouve dans les livres sud-est européens. Car Démètre Catargi recommande l'étude

8. Jean Ehrard, *Le XVIIIe siècle, 1720 - 1750*, Paris, Arthaud, 1974, p. 54 - 55, 50.

9. Voir mon étude *Die Bildung des 'Philosophen' und des 'Patrioten'. Eine komparatistische Uberschau* dans «Wissenschaftspolitik in Mittel - und Osteuropa», Köln - Wien, Böhlau Verlag, 1975.

10. Voir la substantielle étude de George R. Havens, *Voltaire and Alexander Pope* dans «Essays on Diderot and the Enlightenment in Honor of Otis Fellows», Genève, Droz, 1974, p. 124 - 150.

«des sciences et des arts libéraux», afin que l'homme devienne «philosophe et bon citoyen»[11], pendant que Démètre Philippidis proclame que «un philosophe ne doit pas estreindre sa plume dans la sphaire de sa nation, il se doit à l'humanité entière», pour ajouter tout de suite que «c'est par la langue maternelle que la véritable étude doit commencer»[12]. Le roumain Dinicu Golescu rejoint ce concert d'opinions lorsqu'il écrit, dans son «Recueil d'exemples», que «le philosophe doit respecter les devoirs de l'humanité et de l' honnêteté», en précisant que chacun doit contribuer «au bonheur de l'humanité et surtout de sa nation»[13]. La critique virulente des concepts et comportements dépourvus d'esprit se combine, d'une manière exemplaire, avec l'esprit patriotique dans l'oeuvre du transylvain Ion Budai Deleanu, un grand admirateur de Voltaire. L'idée de l'homme se fonde sur un univers des essences et sur des solidarités collectives assez dissemblables des points de départ voltairiens.

Le sage qui est devenu philosophe et patriote, en même temps, offre un modèle d'humanité qui s'avère d'un interêt incontestable. Il a été élaboré par les intellectuels qui ont reconnu en Voltaire le représentant d'un nouvel courant de pensée. Mais ses traits spécifiques ne sauront être attibués à la seule rencontre de la tradition avec l'esprit critique; il faudrait, il nous semble, ajouter à cette enquête l'analyse de l'influence de J. J. Rousseau, à une époque où Voltaire lui-même a été porté par les vagues révolutionnaires dans le Sud-Est européen. Car c'est bien Rousseau qui «a découvert qu'en une société où les intérêts 'se croisent', où maître et serviteur sont simultanément esclaves, l'intellect des 'philosophes' est asservi à ces 'passions' qu'il a l'air de régler, complice du mensonge, machine de guerre camouflée sous les feuillages de paix»[14]; l'influence de l'oeuvre de Rousseau a eu un poids plus grand, que celui de l'oeuvre de Voltaire, sur la conscience politique roumaine, et sa contribution à la parution

11. Voir l'oeuvre éditée par C. Th. Dimaras, en 1964, Γνῶθι σαυτόν.

12. Dans la lettre adressée à Barbié du Bocage, publiée dans *Ἀλληλογραφία* éditée par K. Koumarianou, Athènes, 1966, p. 40-42.

13. Des détails dans *Les livres de sagesse...*, p. 79 - 82.

14. Guy Besse, *Le sage et le citoyen selon J.J. Rousseau,* «Revue de Métaphysique et de Morale», 78, 1973, 1, p. 18 - 31.

du citoyen a été plus substantielle[15]. Il faudrait y ajouter l'analyse de l'influence de l'éthique protestante, à un moment où la littérature sapientielle et la littérature didactique on fait un appel massif aux manuels allemands, et où l'éthique a dominé le système des valeurs; l'idéal humanitaire propagé par les universités allemandes a tenu une place insigne dans la formation des nouvelles solidarités collectives et de l'individualisme[18].

En reconstituant le modèle d'humanité formé à l'époque des Lumières, l'historien peut mieux mesurer la présence de Voltaire dans les cultures sud-est européennes. Il pourrait même mieux définir l'unité et la diversité des Lumières européennes. Car, au fond, «les mouvements internationaux sont faits de composantes nationales et ne se retrouvent en fin de compte que dans la perspective historique, lorsqu'ils ont terminé leurs cours; sinon, toutes les fois que nous voulons mettre le doigt sur cette entité, nous nous trouvons en présence d'expressions nationales, définies, localisées»[17].

Alexandru Duţu
Bucarest

15. Ce sont les conclusions que nous avons avancées dans notre étude *Voltairianism si Rousseauism* citée supra.

16. Voir Nicolao Merker, *L'illuminismo tedesco,* Bari, Laterza, 1974, surtout les pages 244 - 259.

17. C. Th. Dimaras, *Réalisme et naturalisme en Grèce. L'offre et la demande,* «Synthesis», Bucarest, II, 1975.