FLEURY, VOLTAIRE ET LA POLITIQUE DE LEUR TEMPS : sur quelques aspects de la pensée politique en France dans la première moitié du XVIIIe s.

Kevin Ladd
Centre Georges Chevrier, UMR 7366

> Ne diriez-vous pas que ce magistrat dont la vieillesse vénérable impose le respect à tout un peuple se gouverne par une raison pure et sublime, et qu'il juge des choses par leur nature sans s'arrêter à ces vaines circonstances qui ne blessent que l'imagination des faibles ?
>
> Pascal[1]

Deux idées neuves en philosophie politique

Peut-on parler du « contexte » de la pensée et de l'action d'un homme dont la longévité aura pour ainsi dire réuni deux siècles, celui de l'apogée de l'absolutisme et celui des Lumières naissantes ? L'une des clés du gouvernement d'André Hercule de Fleury se trouve peut-être au fond de cette difficulté même. Je souhaiterais tirer profit des notations assez nombreuses qu'on rencontre au sujet de Fleury sous la plume de Voltaire, qui eut de fréquents et plus ou moins heureux rapports avec le Cardinal, pour mettre en évidence quelques aspects de la pensée politique dans la première moitié du XVIIIe – et par « pensée politique », il faut comprendre la *façon* dont on envisage la politique dans sa nature et sa fonction.

La longue carrière du cardinal de Fleury est contemporaine d'une lente mais intense germination d'idées auparavant maintenues aux marges de la théorie politique. Ces deux idées, dans une large mesure héritées de la philosophie

[1] B. Pascal, Pensées, éd. Lafuma, 44.

britannique, sont celles de *tolérance* et d'*échanges*[2] (au sens économique de *commerce*) ; elles ont nourri les Lumières françaises dans leur volonté de rompre avec les théories du Grand Siècle, jugées trop favorables à l'absolutisme. C'est un fait que la philosophie française de la première moitié du XVIIIe s. regarde vers l'Angleterre et le libéralisme naissant attaché à l'œuvre de John Locke. Elle vit ce qu'on pourrait appeler une parenthèse libérale, qui sera refermée dès les années 1750 par Rousseau, « dont la théorie [aura] pratiquement relégué à l'arrière-plan toutes les autres[3]», et qui ne sera rouverte qu'après la Révolution française, par des auteurs comme Constant ou Tocqueville.

Chez les grands fondateurs que sont Jean Bodin, Hugo Grotius et Thomas Hobbes[4], qui entre le XVIe et le XVIIe s. imaginent et mettent en ordre les premiers éléments de la modernité politique (pacte social, représentation, souveraineté et État de droit, autonomie du temporel par rapport au spirituel), la philosophie politique est avant toute autre chose une théorie de l'*État*. Or si l'État peut se trouver à favoriser le commerce ou la tolérance religieuse, là ne se trouvent pas sa fonction première ni sa raison d'être, puisque ce genre de relations ne relève pas du champ *politique* au plein sens du terme. L'objet de la politique est la *volonté manifestée par les hommes de vivre sous une autorité commune*, et non l'*intérêt* ou la *disposition* qu'ils auraient à commercer ou à composer avec leurs différences[5]. Jusque vers la fin du XVIIe s., la théorie politique ne s'attache pas à penser les relations que les membres d'une société pourraient librement contracter entre eux, qu'il s'agisse de relations commerciales ou bien de rapprochements fondés sur une communauté d'intérêts ou de sentiments en matière de religion. On se méfie au contraire des multiples petites sociétés qui se forment au sein de la grande et peuvent constituer des groupes factieux d'autant plus actifs qu'ils sont prospères[6] ;

---

[2] L. Goldmann, « La pensée des Lumières », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1967, vol. 22, n°4, p. 756-758. Compléments dans H. E. Sée, *L'évolution de la pensée politique en France au XVIIIe siècle*, Genève, Slatkine, 1982, qui consacre, sous le titre général « La doctrine libérale », un chapitre au marquis d'Argenson (pp. 85-101) ainsi qu'à Voltaire (pp. 102-133).

[3] L. Goldmann, article cité, p. 756.

[4] J. Bodin, *Les six livres de la République*, 1576. H. Grotius, *Du droit de la guerre et de la paix*, 1625. Th. Hobbes, *Léviathan*, 1651.

[5] Cf. V. Descombes, *Philosophie du jugement politique*, Paris, Seuil, « Points », 2008, p. 256 : « le théoricien contractualiste classique […] se propose d'engendrer l'institution politique dans le sens de la catégorie du politique (au sens restreint). Il ne s'agit donc que de l'une des institutions sociales. Son projet politique ne touche pas aux autres, par exemple à la famille ou à l'éducation », ni au commerce ni encore à la religion, *sinon dans la mesure où ils affectent le politique au sens étroit.*

[6] Hobbes n'a pas de mots assez durs contre l'activisme économique de « *la Cité de Londres et des autres grandes villes de commerce* », modelé sur l'exemple des Pays-Bas, et qu'il comptait parmi les causes de la guerre civile anglaise des années 1640-1650 : la prospérité engendre indépendance et rivalités, au préjudice de la souveraineté (*Béhémoth, I*, Paris, Vrin, 1990, p. 42).

les rédacteurs de l'*Encyclopédie*, et Voltaire lui-même, ne font d'ailleurs pas exception[7].

Pourtant lorsque Locke met en avant, dans les deux *Traités du gouvernement civil* (vers 1680), les premiers principes du libéralisme politique, c'est-à-dire le caractère *inaliénable* et la *valeur intrinsèque* de la liberté individuelle, soudain la tolérance, le travail et le commerce acquièrent la dignité de concepts politiques. La question n'est plus de brider une liberté naturelle perçue comme dangereuse, car source d'indocilité et de guerres intestines, mais de permettre aux hommes de *mettre en valeur*, par le travail et le commerce, les maigres ressources que la nature leur octroie. La liberté est *productrice*, plutôt que destructrice ou occasion de désordre, et l'employer pour le bien de la collectivité devient un *devoir*. Mais valoriser ainsi la liberté de l'individu, c'est admettre qu'il existe une pluralité de motifs pour agir, et donc de buts également légitimes : la *tolérance* constitue alors la condition logique, et pas seulement pratique, d'une telle reconnaissance.

On sait que Fleury a témoigné d'une certaine constance dans la répression visant les Jansénistes ou les prêtres accusés de l'être[8]. Sous la plume de Voltaire, lui-même peu suspect de sympathies à l'égard du jansénisme, la tolérance devient un critère pour juger son œuvre politique :

> Vous savez, mon cher ami, que mes grands noms sont ceux de Newton, de Locke, de Corneille, de Racine, de La Fontaine, de Boileau. Si le nom de Fleury était grand pour moi, ce serait le nom de l'abbé Fleury [...], et non pas le cardinal de Fleury que j'ai fort connu avant qu'il fût ministre, et qui, quand il le fut, [...] empêcha bénignement, pendant tout son ministère, qu'on ne soutînt les quatre fameuses propositions sur lesquelles est fondée la liberté française dans les choses ecclésiastiques.
> Je ne connais de grands hommes que ceux qui ont rendu de grands services au genre humain.[9]

La mention de Fleury, mort depuis un quart de siècle au moment où Voltaire écrit ces lignes, a pour contexte un plaidoyer pour le progrès adossé aux notions de *tolérance* et d'*indépendance* religieuses. Voltaire fait ici référence au *Mémoire sur les libertés de l'Église gallicane* de l'abbé Claude Fleury (1640-1723), défenseur des quatre articles rédigés par Bossuet en 1682, qui venaient limiter les pouvoirs temporels et spirituels de la Papauté : or, en donnant à la bulle *Unigenitus* force de loi en 1730, Fleury opère un rapprochement avec Rome tout en se donnant de nouveaux moyens de persécuter les Jansénistes.

---

[7] G. Sartori, *Partis et systèmes de partis*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2011, pp. 29-45.

[8] Cf. C. Maire, « Les querelles jansénistes de la décennie 1730-1740 », in *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie*, n°38, avril 2005.

[9] Voltaire à Nicolas-Claude Thiériot, mai 1768, in *Correspondance*, Paris, Baudoin frères, 1828, p. 218.

Mais considérons la liste des « grands noms » de Voltaire : les deux premiers sont anglais, et Locke est le seul penseur politique parmi les six. Ce ne sont pas les hommes d'un temps et d'un lieu, mais des hommes qui ont acquis un statut intemporel (les gens de lettres[10]), ou bien qui ont représenté une rupture intellectuelle ou scientifique (Locke et Newton) qui ne peut se comprendre que dans un temps très long. Non seulement les ecclésiastiques (« *si* le nom de Fleury était grand,... »), mais les politiques, sont écartés, jusqu'au « roi-philosophe » Frédéric II de Prusse[11], et on comprend ainsi qu'aux yeux de Voltaire, Fleury présente ce double défaut d'être ministre de Louis XV et obstacle (bénin, écrit-il, décochant ainsi le coup de pied de l'âne au vieil ecclésiastique) à la liberté religieuse. La critique est sévère : non seulement Fleury est épinglé comme un ennemi de la tolérance, mais comme un ennemi largement impuissant menant un combat d'arrière-garde.

Fleury, la politique et le monde des lettres

Fleury est ordonné prêtre en 1674 ; devenu ministre d'État en 1726, il le restera jusqu'à sa mort en 1743. Ce qui frappe quand on considère cette séquence 1674-1743, c'est que les deux séries d'écrits importants en théorie politique viennent d'Angleterre : ce sont les deux Traités sur le gouvernement civil de Locke et les œuvres de Jeremy Bentham, fondateur du courant utilitariste. Le *Léviathan* paraît certes en 1651, mais Hobbes au même titre que Spinoza fait figure de repoussoir durant tout le XVIIIe s. : sa réhabilitation, encore ambiguë sous la plume des auteurs de l'*Encyclopédie*, sera lente à venir, si bien qu'on peut considérer son influence sur l'honnête homme comme marginale. *L'Esprit des Lois* de Montesquieu n'est publié qu'en 1748, et il faudra attendre 1762 pour voir paraître le *Contrat social* de Rousseau. L'état de la pensée politique est donc bien différent, à l'époque de Fleury, de ce qu'il deviendra sous l'influence de Rousseau, de la Révolution française puis de Kant. L'heure est au libéralisme, même si le mot n'apparaît qu'au XIXe s.[12], et c'est l'Angleterre de John Locke et de la « Glorieuse révolution » (1688-1689) qui semble devoir éclairer l'avenir. Voltaire note que Fleury n'était ni ignorant ni insensible à l'égard de la politique anglaise :

---

[10] La lettre *« Sur la considération qu'on doit aux gens de lettres »* évoque « les ouvrages immortels des Racine, des Corneille, des Molière, etc. » (*Lettres philosophiques*, XXIII, Paris, GF-Flammarion, 1964, p. 151).

[11] Frédéric II écrit dans son *Anti-Machiavel*, publié par les soins de Voltaire en 1740, l'année même où il accède au trône, que « les rois honorent l'humanité lorsqu'ils distinguent et récompensent ceux qui lui font le plus d'honneur », c'est-à-dire « les esprits supérieurs qui s'emploient à perfectionner les connaissances [et qui] se dévouent au culte de la vérité » (*L'Anti-Machiavel*, in N. Machiavel, *Le Prince*, Paris, Garnier, 1968, pp. 203-204).

[12] Sous la plume de Maine de Biran , au sens de « doctrine favorable au développement des libertés » (Journal, 1818).

> Dans [nos] entretiens le cardinal de Fleury convint que la constitution d'Angleterre était admirable. Il me semble qu'il est beau à un cardinal, à un premier ministre de France, d'avoir fait cet aveu. Il ajouta que c'était une machine compliquée, aisée à déranger, et sujette à bien des abus. Je lui répondis que les abus étaient attachés à la nature humaine, mais que les lois n'avaient nulle part rendu la nature humaine plus respectable.[13]

L'éloge ambivalent auquel se livre Fleury est celui d'un praticien de la chose politique, plutôt que d'un homme préoccupé de *principes* : il se méfie des mécaniques trop sophistiquées, des équilibres précaires (en particulier entre le roi et le parlement), qui peuvent occasionner désordres et contestations. Ce fait est sans doute à mettre sur le compte de sa période de formation louis-quatorzienne, mais il est aussi probable que Fleury, au moins sur ses vieux jours dont on a déjà dit qu'ils furent longs, ne se soucie qu'assez peu de philosophie. S'il tient à ménager le monde des lettres, c'est que c'est l'usage parmi l'élite politique de l'époque, sur laquelle une génération d'écrivains de talent exerce une nouvelle et indéniable séduction[14]. Voilà qui explique aussi bien la relative mansuétude dont le Cardinal fait preuve à l'égard des audaces de Voltaire que son incisive remarque de 1726, après la bastonnade subie par l'auteur[15] : *« Voltaire est un fol à qui quelques ducs et pairs ont tourné la cervelle, et l'ont rendu insolent. »* S'il n'y a pas lieu de se méfier d'un « fol », dont l'impudence se retourne contre lui, le Cardinal semble pourtant prêter une attention continue à Voltaire. Le marquis d'Argenson (1694-1757), auteur de *Considérations sur le gouvernement* louées par Rousseau dans *Du contrat social*[16], écrit ainsi en 1740 :

> [Le comte de Camas] célèbre partout avec fadeur les éloges de ce vieux ministre si odieux à tout le monde. Il est tombé à ce point de sottise qu'il a dit du mal de Voltaire : il a dit au cardinal, qui l'a répété à tout le monde, que Voltaire avait été mal reçu du roi de Prusse, tandis que l'on mande de tous côtés que ce poète philosophe a été régalé et traité par le monarque mieux encore que l'antiquité ne dit que le divin Platon n'était traité et familiarisé par Denys le Tyran.[17]

---

[13] Voltaire, Supplément au siècle de Louis XIV, in Œuvres historiques, op. cit., pp. 1242-1243.

[14] J. Sareil, Voltaire et les grands, Genève, Droz, 1978, p. 21.

[15] L'impétueux écrivain avait provoqué le chevalier de Rohan, qui le fit corriger par des hommes de main.

[16] J.-J. Rousseau, Du contrat social, IV, chap. VIII, in Œuvres complètes, t. III, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1964, p. 467.

[17] R. L. de Voyer de Paulmy d'Argenson, *Journal et mémoires*, éd. par E. J. B. Rathery, Paris, tome III, p. 199.

La critique *politique* semble moins intéresser Voltaire : tout juste reproche-t-il au Cardinal un manque de jugement au sujet des « derniers troubles de Genève », où Fleury ne voit qu'une « sédition des halles[18] ». Ses jugements les plus sévères concernent plutôt sa manie de la censure : Fleury aurait ainsi fait censurer *Les Lettres persanes* de Montesquieu, en 1721, sans avoir vraiment lu l'ouvrage. Un passage du *Siècle de Louis XIV* moque un peu *et* Montesquieu *et* le Cardinal :

> La liberté avec laquelle il [Montesquieu] parle du gouvernement, et des abus de la religion, lui attira une exclusion de la part du cardinal Fleury. […] Il fit faire en peu de jours une nouvelle édition de son livre, dans lequel on retrancha ou on adoucit tout ce qui pouvait être condamné par un cardinal et un ministre. M. de Montesquieu porta lui-même l'ouvrage au cardinal, qui ne lisait guère, et qui en lut une partie : cet air de confiance, soutenu par l'empressement de quelques personnes de crédit, ramena le cardinal et Montesquieu entra dans l'académie.[19]

L'attitude de Fleury éclaire, jusque dans ses paradoxes, un aspect de sa singulière biographie : le sujet qui nous réunit pour ce colloque est « Fleury et son temps » – mais le Cardinal était-il vraiment de son temps ? Fut-il bien *dans* son temps ? Comme le souligne un livre déjà ancien, dans un passage suggestif quoique manquant de nuance :

Fleury est devenu chef du gouvernement en 1726, à soixante-treize ans. Ce grand âge [...] donne l'explication de son système de gouvernement : il applique au siècle des lumières les idées qui avaient cours du temps de Louis XIV. Pour lui, le grand ennemi c'est le jansénisme, non la philosophie. Certes, il déteste les impies en tant qu'individus, mais il ne voit pas en eux une menace grave pour les institutions.[20]

Il y a une part d'illusion rétrospective dans un tel jugement, car de fait ce ne sont pas les impies en tant que tels qui ont « menacé les institutions » et grossi les rangs des révolutionnaires, moins d'un demi-siècle après la mort de Fleury. L'historiographie des Lumières fait souvent la part belle à des idées qui ne se sont imposées que bien plus tard et par des canaux qui avaient peu à voir avec la philosophie. Mais il reste que pour fin politique qu'ait été Fleury, il a aussi agi sur la foi de considérations étrangères à son siècle, et n'a probablement pas pris la mesure de la pénétration des idées libérales parmi les élites intellectuelles et politiques de son temps.

---

[18] Voltaire à Ferriol, 13 nov. 1765, in *Correspondance choisie*, op. cit., p. 802.

[19] Voltaire, *Le siècle de Louis XIV*, in *Œuvres historiques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1957, p. 1187.

[20] J. Sareil, *Voltaire et les grands*, op. cit., p. 22

Vices privés et vertus publiques : le commerce et la querelle du luxe

Malgré les menues « persécutions », comme les nomme Voltaire, dont lui-même et d'autres représentants des Lumières ont pu faire l'objet sous Fleury, *L'Encyclopédie* dresse un portrait plutôt élogieux du Cardinal, à l'article « Lodève », sa ville natale :

> Depuis 1726 jusqu'à 1742, tout lui réussit. Il prouva que les esprits doux et conciliants sont faits pour gouverner les autres. Il fut simple et économe en tout, sans jamais se démentir. La distinction de la modestie fut son partage ; et s'il y a eu quelque ministre heureux sur la terre, c'était sans doute le cardinal de Fleury.

On vante généralement la bonne gestion et le sens de la mesure du ministre Fleury[21], pourtant c'est ce qui aura donné un autre prétexte à la critique voltairienne. On ne croit plus, parmi les hommes des Lumières, que les vertus privées soient toujours au service du bien commun, ni même qu'il faille considérer l'*avidité*, l'*inquiétude* ni le caractère *industrieux* de l'homme comme autant de phénomènes pathologiques auxquels il conviendrait de remédier par une saine morale. On accepte peu à peu l'idée que l'homme n'est pas fait pour l'*autarcie* ni pour l'*ataraxie* (« absence de trouble » ou quiétude)[22] et qu'il n'existe pas de hiérarchie *naturelle* des désirs[23] . On en vient même à penser que les vices privés font les vertus publiques, comme le montre la *Fable des abeilles* de Bernard de Mandeville (1670-1733) : sans l'aiguillon de l'égoïsme, de la vanité et du luxe, les abeilles perdent tout intérêt au travail et la ruche sombre dans la misère. Modération et abnégation ne sont donc pas bonnes à tout point de vue. Le travail devient acte d'*appropriation* et de *transformation*, plutôt que simple recherche de *subsistance* ou de *possession*. Il y a une dignité propre à l'*industrie*, à l'acte qui consiste à travailler, à inventer et à générer du profit. Enfin, la prospérité entraîne dans son sillage les activités réputées plus nobles, comme les arts libéraux, la littérature ou la science :

---

[21] D'argenson sait gré à Fleury de « ne point mettre la nation en frais pour courir après des idées chimériques » (*Essais à la manière de Montaigne*, 1736, Bruxelles, Buisson, 1788, p. 129). Il décrit « une politique bourgeoise qui va à la bonne économie, à l'ordre, à la tranquillité » (*Journal*, mars 1737, op. cit., t. I, pp. 254-255).

[22] Ce qui n'empêche nullement Voltaire de déplorer le « tumulte importun » et les « tourbillons » de la vie parisienne (Lettre à Mme de Champbonin, 28 sept. 1739, in *Lettres choisies*, Paris, Libraire Générale Française, coll. « La Pochothèque », 1997, p. 133).

[23] Rousseau constitue l'exception en son siècle : cf. *Fragments politiques*, VII, in *OC III*, op. cit., pp. 517-524 et note 1, pp. 1528-1529. « Le commerce et les arts pourvoyant à quelques besoins imaginaires en introduisent un beaucoup plus grand nombre de réels » (p. 524). *Cf.* aussi p. 526 : « J'avoue que l'argent rend les échanges plus commodes, mais faites mieux : rendez les échanges peu nécessaires, faites que chacun se suffise à lui-même autant qu'il se peut ».

> Quel bien Sparte fit-elle à la Grèce ? Eut-elle jamais des Démosthène, des Sophocle, des Apelle et des Phidias ? Le luxe d'Athènes a fait des grands hommes en tout genre ; Sparte a eu quelques capitaines, et encore en moins grand nombre que les autres villes[24].

La conséquence est qu'un gouvernant bon gestionnaire et bon chrétien ne fait pas toujours un bon politique. La libéralité dont sut faire preuve le Cardinal, ainsi que sa politique du *don*, d'abord destinées à se créer des obligés[25], ne forment pas une économie de la *dépense*. Voltaire, il est vrai, ne se soucie guère de science économique, mais de ce que l'activisme économique permettrait selon lui de prévenir : l'intolérance.

Politique et société de la tolérance

L'article « Tolérance » du *Dictionnaire philosophique* relie explicitement esprit mercantile et tolérance :

> Qu'à la bourse d'Amsterdam, de Londres, ou de Surate, ou de Bassora, le guèbre, le banian, le juif, le mahométan, le déicole chinois, le bramin, le chrétien grec, le chrétien romain, le chrétien protestant, le chrétien quaker trafiquent ensemble : ils ne lèveront pas le poignard les uns sur les autres pour gagner des âmes à leur religion[26]

L'argument pourra paraître usé aujourd'hui ; il ne s'agit pourtant pas d'une simple variation sur le thème déjà présent chez Montesquieu du « commerce [qui] adoucit les mœurs[27] » (à vrai dire une réminiscence d'Hésiode[28]), car Voltaire ne tire pas la tolérance du seul côté de la coexistence pacifique, mais bien de la liberté :

> Le commerce, qui a enrichi les citoyens en Angleterre, a contribué à les rendre libres, et cette liberté a étendu le commerce à son tour ; de là s'est formée la grandeur de l'État.[29]

C'est sans doute la description par Voltaire de la cité d'Amsterdam qui livre le sens politique de cette liberté de commercer dont il fait un éloge appuyé :

---

[24] Voltaire, Dictionnaire philosophique, art. « Luxe », Paris, Gallimard, « Folio », 1994, p. 371.

[25] *Cf.* l'article de S. Rouget dans ce même recueil.

[26] Voltaire, Dictionnaire philosophique, art. « Tolérance », *op. cit.*, p. 492.

[27] Montesquieu, *De l'esprit des lois,* livre XX, chapitre 1, Paris, GF-Flammarion, 1979, vol. 2, p. 9.

[28] Dans *Les travaux et les jours* (v. 11-25), Hésiode distingue deux significations de la « Lutte » (la rivalité et le combat) pour défendre les bienfaits du travail (*Théogonie – Les travaux et les jours – Le Bouclier*, Paris, Les Belles Lettres, 1972, pp. 85-87).

[29] Voltaire, *Lettres philosophiques*, op. cit., p. 66. Montesquieu soutient que « c'est le peuple du monde qui a le mieux su se prévaloir à la fois de ces trois grandes choses, la religion, le commerce et la liberté » (*De l'esprit des lois*, XX, chap. 7, p. 14).

> J'ai vu avec respect cette ville, qui est le magasin de l'univers. Il y avait plus de mille vaisseaux dans le port. De cinq cent mille hommes qui habitent Amsterdam il n'y en a pas un d'oisif, pas un pauvre, pas un petit-maître, pas un insolent. Nous rencontrâmes le Pensionnaire à pied, sans laquais, au milieu de la populace. On ne voit là personne qui ait de cour à faire. On ne se met point en haie pour voir passer un prince. On ne connaît que le travail et la modestie.[30]

On comprend le rôle formateur que doit jouer la liberté : bien sûr l'État assure et garantit les libertés fondamentales (du moins devrait-il le faire), mais sa grandeur lui vient de l'activité de ses membres et de l'esprit de liberté qui se répand parmi eux. Un philosophe comme Spinoza (1632-1677) ne défendait la tolérance qu'au nom de l'intérêt bien compris de l'État[31]. Mais sous l'influence de Locke et de Pierre Bayle, l'idée de tolérance connaît des mutations importantes, pour prendre peu à peu la forme d'une exigence morale qui devrait informer l'existence sociale des individus. « *Qu'est-ce que la tolérance ?* demande ainsi Voltaire. *C'est l'apanage de l'humanité*[32] ». Elle ne peut être la création du seul État ni de sa législation, mais doit correspondre à un type d'existence sociale se substituant au modèle de société que défend encore un personnage comme Fleury, et qui repose sur la logique asymétrique de l'autorité, de la charité et du don. « Ce n'est pas l'inégalité qui est un malheur réel, c'est la dépendance », écrit Voltaire[33] : intolérance et dépendance politique marchent de conserve, et c'est ensemble qu'il faut les réformer. La liberté est donc un bien *politique* qui plonge ses racines dans la *société* elle-même, et jusque dans la religion. D'Argenson relate une conversation avec Voltaire, à qui il aurait soumis l'argumentation suivante : la tolérance permet de ne pas avoir à trancher entre *être un bon citoyen* et *être un bon chrétien*, et ainsi d'éviter la constitution de partis au sein de l'État – autrement dit de parvenir au but visé par Fleury mais par des moyens inadéquats.

> Il n'y a qu'un parti pour un bon citoyen toujours d'accord avec le bon chrétien, c'est celui du tolérantisme destructeur de tout parti en France. Henri IV, par la paix réelle et de fait qu'il maintint entre les deux partis, a donné le coup le plus mortel à l'hérésie ; à sa mort elle n'était plus que politique pour soutenir quelques ambitieux. Jamais il n'y aura de plus belle persécution que la Saint-Barthélemy ; c'est ce qui fit tellement pulluler l'hérésie que tout devint alors calviniste en France.[34]

---

[30] Voltaire, Lettre à la marquise de Bernières, 7 oct. 1722, in *Correspondance choisie*, op. cit. p. 12.

[31] Spinoza, Traité théologico-politique (1670), chap. XX.

[32] Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. « Tolérance », p. 492.

[33] *Ibidem*, art. « Égalité », p. 240.

[34] D'Argenson, *Journal et mémoires, op. cit.*, tome II, pp. 281-282.

La tolérance à la mode libérale, sur fond d'apologie du règne d'Henri IV, n'est toutefois pas universelle ou reste souvent de l'ordre du vœu pieux : chez Locke elle ne s'étend pas jusqu'aux athées[35], et les persécutions dont les Jansénistes font l'objet sous Fleury embarrassent Voltaire plus qu'elles ne l'offusquent[36]. Il semble par ailleurs assez difficile de débrouiller, dans les attaques de Fleury contre les Jansénistes, le *politique* du *théologique* : en 1739 paraît un « miroir du prince », *L'Institution d'un prince* de l'abbé Duguet, que Fleury fait aussitôt interdire [37]. D'Argenson relate l'affaire, comme il en est coutumier, en termes peu amènes à l'endroit du cardinal :

> Le cardinal de Fleury a le front de défendre ce livre et d'en rechercher les exemplaires avec un soin qu'on ne prendrait pas pour Spinoza. Il en reçoit l'affront que tout le monde dit que c'est à cause d'un certain principe qui traite de la honte qu'il y a pour un prince à se donner un premier ministre. Ce chapitre est excellent ; le cardinal y trouve partout son portrait tyrannique[38].

Fleury, homme de quel temps ?

Pour comprendre la relation du Cardinal à Voltaire et aux « philosophes », et ce qui peut ressembler à un contresens historique sur leur rôle, il faut revenir brièvement sur le statut problématique de la philosophie politique elle-même. Chez les fondateurs Platon et Aristote la politique est la destination et le couronnement de la philosophie elle-même – non seulement parce que l'homme est un « animal politique » mais parce que le sage est l'ami des dieux, fait société avec eux. La « philosophie politique » n'est donc pas un champ particulier de la philosophie (comme il y a une « philosophie des sciences ») ni un domaine étranger sur lequel s'exercerait la réflexion philosophique (comme il y a une « philosophie de l'art »). Or cette conception cosmologique ou « naturaliste » de la politique, qui de loin en loin a pu servir de soubassement à la constitution de la monarchie absolue, fait l'objet, à l'époque qui nous occupe, de critiques bien installées dans le paysage intellectuel, et qui émanent de deux sources distinctes : un courant anti-humaniste chrétien dit *augustinien* (représenté notamment par Pascal et le courant janséniste) d'une part, et un courant *contractualiste* d'autre part, qui après une première naissance chez les sophistes et les atomistes de

[35] J. Locke, *Lettre sur la tolérance* [1686], Paris, GF-Flammarion, 1992, p. 206.

[36] La disgrâce de Voltaire auprès de Fleury aurait pour origine, selon d'Argenson, la demande expresse du Cardinal de rédiger un pamphlet contre les jansénistes. Après s'être essayé à écrire « quelque chose dans le goût d'anti lettres provinciales », Voltaire aurait finalement brûlé son manuscrit, de crainte de passer pour « plume mercenaire » (*Journal*, t. II, p. 281). L'authenticité de l'anecdote est généralement considérée comme douteuse.

[37] Cf. R. Trousson, éd., Thèmes et figures du Siècle des Lumières, Genève, Droz, 1980, pp. 143-144.

[38] D'Argenson, *Journal et mémoires, op. cit.*, tome III, p. 75.

l'Antiquité, renaît sous une forme plus ambitieuse[39] avec Hobbes puis avec les premiers philosophes « libéraux » et assimilés (Spinoza, Locke, Bayle). Ces deux mouvements partagent une même volonté de limiter le domaine d'extension du politique, et contestent la conception « architectonique[40] » du politique héritée d'Aristote. L'absolutisme louis-quatorzien, son centralisme et sa propension à étendre le rôle du politique au-delà de ce qui était d'usage, entrent en contradiction avec l'un comme l'autre de ces deux mouvements. Mais ce qui aura sans doute échappé à Fleury, c'est que dans cette contestation le courant libéral était peu à peu en train de prendre la place de l'augustinisme, et qu'à attaquer l'un il ne faisait qu'ouvrir la voie à l'autre. On peut donc se demander si le politique qu'il a été aura bien pris la mesure du temps dans lequel il a vécu et exercé ses fonctions de ministre – et on peut hasarder cette hypothèse, que celui qui gouverne est toujours plus ou moins tributaire des catégories, des combats et des illusions de sa jeunesse.

[39] Cf. L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, « Champs », 1986, pp. 154-155 : le courant contractualiste antique ne formait pas une « tradition politique » au sens fort, soucieuse du « bien public ».

[40] Il s'agit de l'idée selon laquelle il reviendrait au politique d'assigner une place aux activités qui par ailleurs ne sont pas en elles-mêmes politiques (le commerce, par exemple).