

Yves CITTON

Université de Grenoble 3 Stendhal – UMR *LIRE*

## Le consommateur planétaire au miroir de l'ambivalence voltairienne

L'image de « Voltaire, homme d'argent » est fortement surdéterminée par une quantité de facteurs à la fois tangentiels et centraux dans sa personne publique. La légendaire opposition avec Rousseau, « homme du peuple » et chevalier de l'égalité, a souvent fait de lui « la voix des nantis »<sup>1</sup>. Son génie à gérer sa petite entreprise éditoriale de façon à lui donner une visibilité maximale, ses aventures micro-capitalistes tendues entre Ferney et la Compagnie des Indes, ses déclarations provocatrices sur le luxe, son cynisme à propos des mécanismes de domination qui structurent la plupart des sociétés connues, son ton qui joue plutôt sur la palette du grinçant que sur celui du pathétique – tout cela a contribué à répandre de lui un portrait de capitaine d'industrie scripturaire, confortablement assis sur son trésor de guerre et l'utilisant sans scrupule dans les luttes idéologiques ou commerciales où il juge bon d(e s)'investir. Alors que Rousseau sentirait bon les herbes rares, l'amitié chaude, la campagne pauvre et bucolique, la sympathique fraternité des ouvriers-artisans, Voltaire, comme l'argent, n'aurait pas d'odeur : un cerveau méfiant, une intelligence toujours tactique, et une plume froide, acerbe, acérée, qui tranche sans pitié ni remord dans les problèmes d'un monde réduit à un spectacle (ridicule) de marionnettes, dont on se moque avec un sourire supérieur d'arriviste et avec un rire parfois cruel d'hyper-conscience critique déshumanisée et déshumanisante...

L'image correspond-elle à la réalité (de l'individu Arouet) ? Peu importe (à mes yeux). Ce qui compte, c'est de casser un peu les clichés pour (faire) entendre de nouvelles virtualités signifiantes dans les textes publiés aujourd'hui sous le nom de Voltaire. Ou alors de rappeler d'*autres* clichés, qui prennent à contre-pied ceux qui nous viennent le plus spontanément à l'esprit lorsqu'on s'imagine le PDG de Ferney and Co. Je lancerai ce travail à partir d'une comparaison entre trois textes du XVIII<sup>e</sup> siècle, ainsi qu'à partir de quelques questions posées par un excellent ouvrage récent dont un chapitre est consacré à Voltaire (investisseur, auteur, penseur). Dans les deux cas, il s'agira non pas d'énoncer une vérité factuelle sur Arouet, mais de réfléchir sur la signification de ses écrits dans notre monde actuel. Et dans les deux cas, il s'agira de mesurer la complexité du statut d'« homme d'argent » qu'impose l'image commune d'un Voltaire apologiste du luxe, justificateur des nantis, investisseur enrichi par la sueur des exploités et par la souffrance des esclaves.

---

<sup>1</sup> Pour un bon rappel succinct de cette opposition devenue mythique, ainsi que pour l'opprobre moral touchant la richesse dans les mentalités du XVIII<sup>e</sup> siècle (tel que le manifeste par exemple l'article « Richesse » de l'*Encyclopédie*), voir l'avant propos au beau volume édité par Jacques Berchtold et Michel Porret, *Être riche au siècle de Voltaire*, Genève, Droz, 1996.

## LE CONSOMMATEUR PLANETAIRE

La comparaison de textes portera sur le thème du *consommateur planétaire*. Dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, certains esprits sensibles ont conscience que leurs gestes quotidiens tirent des fils qui se prolongent sur l'ensemble de la planète, qui les font toucher (de près ou de loin) à l'ensemble de l'humanité, comme on pourrait s'en apercevoir si nos capacités d'analyse et d'intellection étaient assez fines pour suivre nos actes dans leurs plus petites et plus lointaines conséquences. Léger-Marie Deschamps, à la fin des années 1760, parlera de *la Parisianité universelle* pour désigner ce phénomène : que nous vivions sur l'île de la Cité, l'île de Canarie, en Pologne ou en Chine, nous sommes tous (plus ou moins) parisiens, dans la mesure où ce que nous faisons peut affecter ce qui se passe à Paris et où, en retour, ce qui se passe à Paris peut affecter ce qui se passe chez nous<sup>2</sup>. Dans les cas évoqués : le prix du vin (de Canarie), la qualité des récoltes de blé (polonais) et les dessins sur porcelaine (chinoise) relie tous (subtilement) le destin des Parisiens-de-proximité (ceux qui consomment leurs calories et ravissent leurs sens autour du Châtelet) à celui des Parisiens-à-distance (ceux qui s'affairent sur le reste de la planète pour fournir aux premiers l'objets de leurs besoins et de leurs désirs).

Voltaire a donné la formulation la plus célèbre de ce statut de consommateur planétaire dans la *Défense du Mondain ou Apologie du luxe* (1737). Je rappelle ces vers bien connus, issus du dialogue entre le poète et « un maître cafard » qui lui reproche d'avoir « prêché le luxe », « vanté la mollesse » et soutenu qu'il vaut mieux « Vivre à présent qu'avoir vécu jadis » :

*Disant ces mots, son gosier altéré  
Humait un vin qui, d'ambre coloré,  
Sentait encore la grappe parfumée  
Dont fut pour nous la liqueur exprimée.  
Un rouge vif enlumina son teint.  
Lors je lui dis : « Pour Dieu, monsieur le saint,  
Quel est ce vin ? d'où vient-il, je vous prie ?  
D'où l'avez-vous ? – Il vient de Canarie ;  
C'est un nectar, un breuvage d'élus :  
Dieu nous le donne, et Dieu veut qu'il soit bu.  
– Et ce café, dont, après cinq services,  
Votre estomac goûte encore les délices ?  
– Par le seigneur il me fut destiné.  
– Bon ; mais, avant que Dieu vous l'ait donné,  
Ne faut-il pas que l'humaine industrie  
L'aille ravir aux champs de l'Arabie ?  
La porcelaine et la frêle beauté  
De cet émail à la Chine empâté,  
Par mille mains fut pour vous préparée,  
Cuite, recuite, et peinte, et diaprée ;  
Cet argent fin, ciselé, goudronné,  
En plat, en vase, en soucoupe tourné,  
Fut arraché de la terre profonde,  
Dans le Potose, au sein d'un nouveau monde.  
Tout l'univers a travaillé pour vous,  
Afin qu'en paix, dans votre heureux courroux,  
Vous insultiez, pieux atrabilaire,  
Au monde entier, épuisé pour vous plaire.*

---

<sup>2</sup> Léger-Marie DESCHAMPS, *Oeuvres philosophiques*, Paris, Vrin, 1993, p. 365.

On connaît la suite de la tirade : au lieu de vous plaindre des méfaits du luxe et de la façon futile dont les riches gaspillent leur argent surabondant (alors que des pauvres manquent de tout), apprenez à penser l'économie comme une *circulation*. Une circulation dans laquelle « Le riche est né pour beaucoup dépenser » et où « Le pauvre est fait pour beaucoup amasser », leur commerce prenant la forme de ces « cascades » dont les « flots », comme des « nappes d'argent, vont inonder » les « humbles prés » avoisinants, rendant toute la terre « plus belle et plus féconde ».

*Ainsi l'on voit en Angleterre, en France,  
Par cent canaux circuler l'abondance.  
Le goût du luxe entre dans tous les rangs :  
Le pauvre y vit des vanités des grands ;  
Et le travail, gagné par la mollesse,  
S'ouvre à pas lents la route à la richesse.*

Bien avant Adam Smith, Frédéric Bastiat, Friedrich Hayek, Milton Friedman (et leurs émules néolibéraux, de Thatcher et Reagan à Berlusconi et Sarkozy), c'est Bernard Mandeville qui, autour de sa *Fable des abeilles*, avait mis au goût du jour cet argument et cet imaginaire de la *richesse dégouttante* (*trickle down economics*). C'est aussi chez Mandeville que Voltaire a pu trouver son portrait du consommateur planétaire. On peut lire en effet, dans l'un des essais ajoutés à la *Fable des Abeilles* en 1723, une remontée aux sources allant de l'étoffe luxueuse d'un rouge vermeil (*fine Scarlet or Crimson Cloth*) dont se pare la vanité des galantes londoniennes jusqu'aux marins qui ont dû risquer leur vie sur les océans pour ramener un peu de teinture des Indes et du Nouveau Monde.

*Lorsque nous prenons la mesure de toute la variété de peines et de travaux, de douleurs et de calamités qui doivent être encourus pour atteindre le but dont je parle [produire une étoffe de luxe vermeil], et quand nous prenons en considération les risques et périls énormes qui accompagnent ces voyages, ainsi que le fait que peu d'entre eux se déroulent sans nuire non seulement au portefeuille, mais à la santé et au bien-être, voire même à la vie, de beaucoup de gens; lorsque, dis-je, nous prenons tout cela en considération, il est à peine possible de concevoir un Tyran aussi inhumain et éhonté [a Tyrant so inhumane and void of shame] tel qu'il puisse – en considérant les choses de ce point de vue – exiger des services aussi effrayants de la part de ses innocents esclaves [exact such terrible Services from his innocent Slaves]; et en même temps, qu'il puisse oser avouer qu'il ne leur a imposé tout cela que pour la seule raison de la satisfaction qu'un homme reçoit de porter un habit de tissu vermeil. Mais à quelle hauteur de luxe doit en arriver une nation pour que non seulement les officiers du Roi, mais également sa Garde, et jusqu'à ses simples soldats, puissent avoir des désirs aussi impudents !<sup>3</sup>*

---

<sup>3</sup> Bernard Mandeville, *Fable of the Bees* (1723), London, Penguin, 1989, p. 359 (ma traduction). Mandeville, bien entendu, retourne aussitôt cette vision d'enfer de tyrannie esclavagiste en un chemin ouvert en direction d'un paradis libéral : « mais si nous renversons notre perspective, et regardons toutes ces peines comme autant d'actions volontaires, propres à différents métiers et vocations, dans lesquels les hommes ont été instruits pour s'assurer un revenu, et dans lesquels chacun travaille dans son propre intérêt, tout en paraissant travailler pour autrui; si nous constatons que même les marins qui affrontent les plus grands périls – et même au retour d'un voyage qui se sera achevé par un naufrage – cherchent et demandent de l'emploi sur un autre navire aussitôt qu'ils sont arrivés à terre; si, dis-je, nous regardons les choses sous cette autre perspective, nous découvrirons alors que le travail des pauvres est tellement loin de leur être un poids et une imposition, que d'avoir de l'emploi est pour eux une bénédiction, pour laquelle ils prient dans les demandes qu'ils adressent au Ciel – et nous découvrirons aussi que de procurer de l'emploi à la majorité d'entre eux est l'objet du plus grand soin de toute législation. »

Voltaire (apologiste des) homme(s) d'argent ne fera rebondir le thème du consommateur planétaire dans sa *Défense du Mondain* – sous une forme édulcorée par le goût du vin et l'atmosphère salonnrière – que pour le voir réapparaître chez nombre de penseurs ultérieurs. Galiani confirmera « qu'il y a plusieurs personnes à Paris qui font broder, qui font même faire leurs habits à la Chine »<sup>4</sup>, tandis qu'Isnard, dans son *Traité des richesses*, a lui aussi conscience de vivre dans un monde où « le commerce fait travailler l'habitant de Péking pour l'habitant de Paris » et où « la richesse du commerçant de Genève ou de Berne peut être le mobile du commerce entre Marseille et Stockholm »<sup>5</sup>. Je me contenterai de citer plus longuement un texte de 1768 de l'abbé Nicolas Baudeau, qui reste très proche de la situation mise en scène par Voltaire puisqu'il s'agit là aussi de se poser des questions sur l'origine planétaire de ce qu'on boit et mange dans le moment même où l'on agite des sujets de morale et d'économie.

*Vous voyez, Madame, dans un simple déjeuner, réunies sous vos yeux et sous vos mains, les productions de tous les climats et des deux hémisphères. La Chine a vu former ces tasses et ce plateau; ce café naquit en Arabie, le sucre dont vous l'assaisonnez fut cultivé en Amérique par de malheureux Africains; le métal de votre cafetière vient du Potose; ce lin, apporté de Riga, fut façonné par l'industrie hollandaise, et nos campagnes ne vous ont fourni que le pain et la crème.*<sup>6</sup>

La comparaison entre la *Défense du Mondain* et les façons dont les textes de Mandeville (en amont) et Baudeau (en aval) mettent en scène l'imaginaire du consommateur planétaire me semble intéressante en ce qu'elle permet de mieux « cerner » la manière dont Voltaire cadre l'articulation du luxe, de la mondialité, de la richesse, de l'économie et de la morale. Mandeville commençait par donner de la mondialisation commerçante une vision hautement pathétique et apocalyptique qui n'aurait pas déplu au plus sévère des altermondialistes d'aujourd'hui, mais pour en neutraliser aussitôt les effets en retournant la Tyrannie apparente du marché en une somme de « préférences » individuelles qui suffisent à légitimer et à « blanchir » les morts et les souffrances endurées pour satisfaire les caprices du chaland londonien. Réinvesti par le discours physiocratique, l'image de la circulation mondiale des richesses devient une pure affaire de technique de calcul. Baudeau déploie une grande virtuosité pédagogique pour rendre le *Tableau économique* imaginé par son maître François Quesnay accessible à une honnête femme : il construit patiemment les différents modules de ce premier des modèles macro-économiques d'équilibre général, amenant à chaque fois son interlocutrice à être en mesure elle-même de calculer ce qui se gagne et ce qui se perd, d'une année sur l'autre, dans chaque opération, de façon à lui faire aboutir en fin de compte sur le chiffre magique du « produit net » (à traduire pour nous comme correspondant très précisément à nos points de croissance du PIB). Si l'abbé convoque dans son discours didactique la table de déjeuner qu'ils ont sous les yeux (et les ramifications planétaires qui l'insèrent dans un commerce déjà mondialisé), c'est simplement pour en conclure que « l'art du négoce ou du trafic » mérite « un honnête salaire », qu'il faudra intégrer dans les calculs d'équilibre général. Ce n'est que très marginalement que l'adjectif « malheureux » adossé aux Africains cultivateurs de sucre introduit une résonance éthique dans cette circulation des biens, des valeurs et des corps sur la surface de la planète – comme un fantôme qui rôde, l'âme en peine, dans le champ si riche et si inhumain de la mathématisation économique.

---

<sup>4</sup> Ferdinand Galiani, *Dialogues sur le commerce des blés*, Paris, Fayard, 1984, p. 144.

<sup>5</sup> Achille Nicolas Isnard, *Traité des richesses*, Londres, 1781, p. XVIII & 155.

<sup>6</sup> Nicolas Baudeau, *Explication du Tableau Economique à Madame de \*\*\**, publié dans les *Éphémérides du citoyen*, 1767-1768, mais republié en ouvrage indépendant, Paris, Delalain, 1776 (disponible sur Gallica), p. 90-91.

## LA PLAISANTERIE TRAGIQUE

Ces deux points de comparaison nous permettent de mieux saisir la spécificité de la mise en scène opérée par Voltaire dans la *Défense du Mondain* (ainsi que dans plusieurs autres de ses œuvres). Je relèverai d'abord que si les phénomènes de circulation planétaire des objets de consommation ressortent effectivement « blanchis » de l'argumentaire développé par le texte (comme chez Mandeville), puisque les dépenses luxueuses des riches sont nécessaires à l'emploi (et à l'enrichissement progressif) des pauvres ouvriers, on se trouve toutefois très loin du type de discours adopté par les physiocrates : non seulement le but n'est pas d'apprendre au lecteur à manipuler expertement des matrices de calcul du produit net, mais c'est bien sur un arrière-fond de *questionnement éthique* que Voltaire inscrit le geste de recul réflexif opéré sur nos habitudes de consommation (de boissons exotiques). Si Baudeau élargit le cadrage en ce qui concerne les objets évoqués et les réseaux de commerce impliqués – on passe de la boisson et des services aux nourritures solides, on ajoute la Hollande et Riga à l'arc qui se tendait de Potosi (en Bolivie) jusqu'à la Chine –, il restreint en revanche considérablement le champ des problèmes suscités par nos habitudes de consommation planétaire. Même si les physiocrates réfléchiront par ailleurs abondamment sur le luxe (pour en condamner certaines formes), la porcelaine de Chine et l'argent fin de Potosi ne posent chez Baudeau qu'une question de coûts de déplacement, alors qu'ils engageaient encore chez Voltaire des questions essentielles sur notre rapport à l'Histoire, à une éventuelle transcendance et à ce que nous nous devons les uns aux autres (ainsi qu'à nous-mêmes).

Entre le pathétique de la Tyrannie du marché exagérément dénoncée par Mandeville et l'approche purement technocratique des physiocrates, le ton propre à l'écriture voltairienne est bien illustré par la *plaisanterie tragique* dont ressort le *retournement de projecteur* opéré par la *Défense du Mondain*. Comment Voltaire (homme d'argent) met-il en scène son dialogue avec le « maître cafard » jouant à « Monsieur le saint » ? Même si le texte est célèbre, reprenons quelques-uns de ses mécanismes constitutifs et de ses détails, que je résumerai en cinq points :

1° Le mouvement textuel repose fondamentalement sur le geste de présenter *un miroir* dans lequel le discoureur sera forcé à devoir reconnaître une vérité constitutive dont il faisait mine de ne rien savoir : *vous critiquez le comportement P* (se livrer aux « délices » des consommations de luxe) chez les autres, mais regardez dans mon miroir et vous verrez que *vous pratiquez P vous-même* (vous avez en main un verre de vin, vous goûtez les délices de cinq tasses de café)!

2° Face à des plaisirs (pour vous) faciles, demandez-vous *quelles sont leurs causes productrices et leurs conditions de production*. Ce vin, « d'où l'avez-vous » ? Et ce café ? La suggestion est radicale de la part d'un auteur souvent présenté comme un chantre inconditionnel de la propriété privée : ce que nous « avons » (nos propriétés), insinue ici Voltaire, ne vient pas de nous, mais (toujours) d'Ailleurs et d'Autrui. Autant que de savoir ce que nous possédons, il convient de se demander *d'où avons-nous ceci ou cela*. C'est-à-dire : du travail de qui ?

3° Au-delà de la source immédiate (le vin vous vient d'une bouteille dont le contenu a été versé dans votre verre), et en-deçà des origines ultimes (Dieu ou le hasard vous le destine), apprenez à regarder la zone intermédiaire de la production des biens qui touche à la *multitude de peines* constitutives de « l'humaine industrie » : « mille mains » ont dû « ravir » le café aux champs de l'Arabie et « arracher » l'argent de la mine du Potose. Vos délices ne vous ravissent que parce que le monde « s'épuise à vous plaire ».

4° Après vous être rendu compte que « tout l'univers travaille pour vous », sue, peine et parfois meurt pour ravir et arracher de quoi produire vos délices, *reconsidérez un peu vos*

*affects*. N'est-il pas honteux de voir (dans le miroir) un jouisseur jouer au « saint », un privilégié comblé des plaisirs de la belle vie prendre des airs de « pieux atrabilaire » (au lieu de tenir son vrai rang de bon vivant) ? Rien n'est sans doute pire que l'insolence de boire avec délices « une liqueur rouge vif exprimée pour vous » de la sueur et du sang d'autrui – rien sinon l'affectation de faire en même temps la grimace du donneur de leçons qui regrette les mœurs du temps passé et prône le rigorisme. Il y a sans doute de quoi pleurer en considérant les souffrances qu'a causées la production de cette liqueur, mais dès lors qu'elle est dans votre verre et passe par votre gosier, ayez au moins la décence d'en profiter pleinement : *jouissez-en, foutredieu !* Vos lèvres pincées et vos scrupules déplacés ne font que redoubler l'injustice dont sont victimes les producteurs, en lui ajoutant l'injure faite au produit de leurs peines, que vous ne goûtez qu'avec une retenue aussi coupable que l'est votre insouciance envers eux.

5° Aux « maîtres cafards » qui nous menacent de l'enfer, vomissent contre le temps présent et vivent dans le ressentiment, le poète mondain oppose un miroir qui révèle certes la tragédie quotidienne (lointaine) dont se nourrit leur vie de délices, mais qui enveloppe cette révélation dans un dispositif relevant de la plaisanterie. Après avoir écouté le Mondain faire briller son « discours honnête », « Monsieur le saint » ne se retire pas pour une séance de flagellation, mais se prend à « rire » (tout en continuant à boire). Reconsidérer ses affects passe par un moment incertain, riche de bifurcations imprévisibles, où *le miroir reflète à la fois une tragédie et une plaisanterie*. La tragédie seule nous ferait tomber dans un pathétique d'apparat, ridicule parce que boursoufflé, et inefficace parce que ridicule (prétentieux, puritain, rigoriste). Une simple plaisanterie ferait insulte aux injustices qui structurent « l'industrie humaine » à tous ses niveaux, du plus local au plus global, du plus anodin (ma table de déjeuner) au plus horrible (l'esclavage). La *plaisanterie tragique* constitue un double défi, mais elle peut aussi espérer éviter les deux écueils : ébranler les bonnes consciences d'une façon charmante sans se donner de lourds airs moralisateurs, communiquer l'inconfort en faisant sourire sans jouer au fâcheux, susciter simultanément l'horreur et le rire en un mixte déflagrant et irrésistible.

Le mode de la plaisanterie tragique caractérise ainsi assez précisément le cadrage particulier que choisit Voltaire pour présenter la figure du consommateur planétaire. La *Fable des abeilles* est plutôt un paradoxe qu'une plaisanterie, et les physiocrates n'ont jamais voulu passer pour des rigolos. Ni Mandeville ni Baudeau ne sont non plus (réellement) « tragiques » – même si la Tyrannie du marché a de quoi nous effrayer chez le premier, et même si les « malheureux Africains » du second ont de quoi hanter la mauvaise conscience de nos imaginaires colonialistes. Le propre de Voltaire, homme de plume, c'est peut-être précisément de nous faire sentir ce que la *légèreté* de l'homme d'argent peut avoir d'*insoutenable*.

### **L'INSOUTENABLE LEGERETE DE L'ETRE-RICHE**

Il est sans doute des tragédies et des horreurs avec lesquelles il est incongru de plaisanter. Se moquer des faux dévots est de bon ton ; nous renvoyer l'image amusée de nos diverses hypocrisies est salutaire ; traiter les crimes indicibles de l'esclavage sur le mode de la plaisanterie apparaîtrait difficilement justifiable. On ne saurait de fait accuser Voltaire de légèreté dans sa célèbre esquisse du « nègre de Surinam ». C'est un haut-le-cœur, bien plus qu'un éclat de rire, que suscite ce fameux épisode du chapitre 19 de *Candide* où le héros, que son nom suffit à dénoncer comme « l'homme blanc » par excellence, rencontre le malheureux esclave africain, qui a perdu une main dans la machine à broyer le sucre et une jambe pour avoir tenté de s'échapper de son enfer. C'est bien une question d'argent que met en scène cette rencontre qui arrache des larmes au protagoniste (et des frissons d'horreur au lecteur) :

« c'est à ce prix que vous mangez du sucre en Europe ». Se montrer « léger » face à une pareille horreur serait bien entendu « insoutenable »...

On peut toutefois se demander si cette insoutenable légèreté de l'être-riche et de l'être-blanc n'est pas précisément ce qui fait la force de Voltaire, homme de plume. Au-delà de l'esclavage, ce sont bien entendu toutes les horreurs rencontrées par Candide qui font l'objet d'un traitement au goût amer de tragédie rendue par des moyens de plaisanterie (de la boucherie héroïque qui empile les cadavres, aux viols en série qui martyrisent les jeunes femmes, en passant par les auto-da-fé de l'Inquisition). Ce qui nous transperce à chaque fois, c'est le même alliage insupportable d'un ton plaisant et ridicule (celui d'un personnage conditionné à trouver que tout est pour le mieux) mobilisé pour dépeindre des souffrances humaines qui ne peuvent pas ne pas remuer les entrailles du lecteur. Ce procédé stylistique – « l'ironie voltairienne » – nous a été tellement souvent pointé du doigt, depuis la petite école, que nous sommes tous conditionnés à trouver que tout y est pour le mieux dans le meilleur des livres. Cet « optimisme » de l'histoire littéraire traditionnelle ne va pourtant pas de soi, et il vaut la peine d'essayer de prendre envers lui quelque distance critique.

Un admirable livre récent nous aide grandement à le faire. Dans *The French Atlantic Triangle. Literature and Culture of the Slave Trade*, Christophe L. Miller, l'une des grandes voix des études littéraires américaines, spécialiste de la littérature francophone et de la réflexion postcoloniale, reprend de façon à la fois synthétique et fouillée la question de la façon dont la littérature et la culture française ont représenté l'horreur esclavagiste au cours des trois derniers siècles. Évitant à la fois le ton moralisateur et la condescendance, l'auteur n'en pointe pas moins avec insistance les cécités qui ont caractérisé la façon dont la France métropolitaine (n') a (pas) représenté les réalités humaines de l'esclavage. Le premier tiers (consacré au XVIII<sup>e</sup> siècle) de ce livre riche, nuancé et complexe établit qu'à quelques exceptions près, les philosophes les plus importants des Lumières françaises « n'ont pas trop dérangé le commerce d'esclaves [did not trouble the slave trade too much] : Rousseau, concentré sur des problèmes européens, l'a ignoré presque entièrement, et Voltaire en a fait l'objet d'investissements, tout en faisant des commentaires spirituels et ironiques sur l'inhumanité de l'ensemble. L'application à l'Afrique de ces notions des Lumières que sont la liberté et l'auto-détermination auront encore longtemps à attendre, jusqu'à ce que les mouvements d'indépendance s'emparent de l'idée d'auto-détermination et se l'approprient au XX<sup>e</sup> siècle. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, le commerce d'esclaves et l'esclavage ont persisté pour le profit d'une classe qui se considérait cultivée »<sup>7</sup>.

La lecture proposée par Christopher Miller est bien plus fine qu'une simple accusation de silence coupable et de profits hypocrites. S'il est vrai que les habitants de la métropole ont bénéficié économiquement des richesses « revenues » des colonies esclavagistes (de façon directe ou indirecte), s'il est vrai que les ouvrages littéraires consacrés à la dénonciation militante des inhumanités de la traite sont rares (et surtout le fait d'auteurs femmes écrivant à la charnière du XVIII<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> siècle), le critique s'attache surtout à nous faire réfléchir sur les enjeux anthropologiques, éthiques et politiques de certains *choix stylistiques* et de certains *paradoxes communicationnels*, qui relèvent tous de mécanismes de *dissociation mentale*. C'est là le point le plus novateur de ses analyses, aussi finement littéraires que fermement historiques – et c'est là ce qu'il convient de regarder plus en détails, puisque la figure de Voltaire (homme de plume et d'argent) y occupe une place considérable.

Cet angle d'approche permet en effet de réconcilier les deux grands frères ennemis de la philosophie des Lumières, dans la mesure où tous les deux se livrent à une *scotomisation par métaphorisation* de la traite. Miller a parfaitement raison de nous faire dresser l'oreille à une

---

<sup>7</sup> Christopher L. Miller, *The French Atlantic Triangle. Literature and Culture of the Slave Trade*, Durham & London, Duke University Press, 2008, p. 81. Ma traduction – il serait bon qu'un éditeur français entreprenne rapidement la traduction de cet ouvrage capital.

phrase de Rousseau dont le caractère profondément dénégationnel a largement échappé à ses commentateurs français : « *Pour vous, peuples modernes, vous n'avez point d'esclaves, mais vous l'êtes* » (p. 69)<sup>8</sup>. Rousseau parle sans cesse d'esclavage, mais c'est – à quelques rarissimes exceptions près – sous la forme d'une métaphore (puisque les Français sont « sujets » d'un Roi et non « esclaves » d'un maître) qui va chercher dans le temps passé (l'esclavage antique) ce qu'elle dénie ici explicitement dans la géographie présente (puisque les peuples modernes « avaient » bien du vivant de Rousseau des esclaves dans les Amériques). Voltaire, de son côté, se révèle présenter une forte tendance à métaphoriser « *les chaînes* » de « *l'immense machine* » qui fait tenir ensemble « *tous les peuples de l'univers* » et à travers laquelle « *nous faisons du bien à la Guinée et la Guinée nous en fait à son tour* »<sup>9</sup> : les « rouage, poulie, corde, ressort » de la grande « chaîne des êtres » recouvrent et rendent mieux séant le « bien » des « retours » (sur investissement) que rapporte l'imposition très concrète (et très cruelle) de chaînes métalliques attachées au cou et aux chevilles des Africains (p. 7). Dans les deux cas, « *la métaphoricité même de cet usage [...] devient un obstacle à la considération par les Lumières de l'esclavage réel* » (p. 65).

En une autre section aussi originale que stimulante, intitulée « *Voltaire and the Theater of Slavery* » (p. 71-82), Christopher Miller tente de comprendre les implications de la représentation qui a réellement eu lieu de la tragédie *Alzire*, durant l'été 1766, sur le navire esclavagiste le *Comte d'Hérouville*, en l'endroit de la planète où la traite devait apparaître comme la plus immédiatement dramatique, l'île de Gorée, au large de l'Afrique, où les victimes montaient sur leur bateau-prison (et souvent tombeau). Même si l'intrigue d'*Alzire* se situe au Pérou, et même si Voltaire paraît faire attention de ne pas introduire le commerce triangulaire dans l'image qu'il donne ici de ce pays, c'est bien la cruauté de l'esclavage (et la possibilité du marronnage) qui est représentée sur scène – laquelle est posée en l'occurrence sur le pont même du bateau en train de charger sa cargaison d'esclaves. La pièce sera aussi jouée au moins une douzaine de fois à Saint Domingue entre 1765 et 1782, devant un parterre comprenant sans doute des maîtres et des gérants de plantations. La question que pose (très bien) Christopher Miller en suivant « les pérégrinations triangulaires d'*Alzire* » (p. 79) est celle de l'unité psycho-éthique (ou de l'état de dissociation mentale) de ceux qui entrent en contact avec cette tragédie (spectateurs, acteurs, auteur) : comment peut-on à la fois pleurer devant les malheurs et les injustices de l'esclavage scénarisés par la tragédie *et*, le même jour ou le lendemain, charger sa soute d'esclaves, les faire fouetter dans ses plantations ou profiter à distance des revenus de leur travail ?

Tel est le problème sur lequel revient sans cesse la réflexion proposée par le livre : « *Est-ce bien le même Voltaire* » (p. 75) qui soulève l'indignation de son lecteur devant le prix d'un sucre maculé de sang et d'horreurs, qui paraît justifier ailleurs l'esclavage et la traite sur les bases d'une anthropologie raciste, qui investit sa fortune dans la Compagnie des Indes, ou qui s'inquiète en tant que consommateur de la « cherté » de ce même sucre – comme le rappelle Jean-François Lopez dans sa contribution à ce numéro – « *lorsqu'un ouragan frappe la Martinique alors qu'il attend le retour d'un navire, à Bordeaux, chargé de produits coloniaux, ou lorsque la pénurie d'esclaves consécutive à la brutale diminution des armements de traite, durant la guerre de sept ans, menace la production dans les îles* »<sup>10</sup> ? Comment être en même temps dénonciateur et complice, accusateur et caution – noir et blanc ? Comment dire à la fois oui et non ?

Il serait trop facile de brandir *l'ironie* en réponse à ces questions. Certes cette figure permet de dire à la fois oui (selon le sens littéral) et non (selon la visée illocutoire). Certes les

---

<sup>8</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, livre III, chapitre 15, Paris, Gallimard, Folio, 1963, p. 253.

<sup>9</sup> Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, article « Chaîne des événements », Paris, GF, 1964, p. 110.

<sup>10</sup> Voir ici même Jean-François Lopez, « Les investissements de Voltaire dans le commerce colonial et la traite négrière: clarifications et malentendus ».

clichés de l'histoire littéraire ont fait de Voltaire le plus grand virtuose dans l'usage de cette figure. Certes elle convient parfaitement à une écriture militante soumise à un régime de persécution, face auquel on pourra toujours feindre de s'abriter derrière le sens littéral pour reporter sur le lecteur la responsabilité d'y trouver un sens second. Ce que met bien en lumière le livre de Christopher Miller, de même que l'article de Jean-François Lopez cité à l'instant, c'est que les plaisanteries tragiques à travers lesquelles Voltaire rend compte de son être-riche et de son insertion dans le commerce planétaire sont à inscrire dans un mode de pensée dissocié où un (bon) sens illocutoire ne se substitue jamais vraiment complètement au (mauvais) sens littéral, mais où le noir et le blanc, la dénonciation et la complicité, entrent dans un tourniquet infini.

Christopher Miller relève que certains lecteurs n'ont pas saisi – ou n'ont pas voulu saisir – l'ironie de la justification que Montesquieu donnait de la traite esclavagiste dans l'*Esprit des lois*. Autant que de les accuser de bêtise ou de mauvaise foi, il faut les mettre en série avec les spectateurs d'*Alzire* sur le navire négrier ancré à Gorée, avec Rousseau affirmant que les peuples modernes n'ont point d'esclaves, avec l'auteur de *Candide* craignant qu'une diminution de la traite ne fasse augmenter le prix du sucre placé sur sa table de déjeuner. Même si le jugement paraîtra (trop) sévère à certains, Christopher Miller n'a pas tort d'accuser Montesquieu, Voltaire et Rousseau d'« avoir considéré le commerce esclavagiste de leur époque avec indifférence, ironie et ambivalence » (p. 81). *Indifférence*, parce qu'ils se sont finalement très peu exprimés sur cette massive horreur contemporaine dont ils n'ignoraient pourtant nullement l'existence : aucun d'eux n'a mené « un réel combat pour l'abolition de l'esclavage, de la traite esclavagiste ou de l'impérialisme » (p. 80). *Ambivalence*, parce que sitôt qu'on gratte sous la surface des clichés rassurants, on en arrive vite à ne plus très bien savoir de quoi parlent ces philosophes lorsqu'ils évoquent l'esclavage, les Africains, la traite, le commerce colonial ou la consommation planétaire. Malgré leurs différences d'approches, Miller et Lopez convergent à nous faire sentir les multiples valences que peut revêtir une condamnation explicite ou une caution tacite des horreurs coloniales – où se mêlent inextricablement compassion humanitaire, préjugés ethniques, souci de justice et intérêt économique plus ou moins bien entendu. Que l'ironie soit placée par la citation entre cette « indifférence » (relative) et cette « ambivalence » (constitutive) est symptomatique du tourniquet évoqué plus haut : il devient vite impossible de marquer une différence claire et rassurante entre le rejet et l'acceptation ; tout énoncé contient en lui des valorisations incompatibles entre elles, et néanmoins co-existantes au sein de l'œuvre, de la pensée et des comportements des Philosophes.

Plutôt que d'y voir une faiblesse ou un manquement de Voltaire et de ses contemporains – qui se seraient montrés insoutenablement légers devant l'écrasante horreur de la traite esclavagiste (ce qui est sans doute vrai) –, on peut toutefois aussi bien y voir la source d'une *effectivité persistante de leur travail d'écriture*. D'un questionnement sur Voltaire, homme d'argent investissant dans le commerce colonial et auteur « reflétant » la société de son temps, il faut passer pour finir à un questionnement sur la façon dont *le texte* de Voltaire continue à agir sur les hommes et femmes d'argent que nous sommes aujourd'hui au sein d'une économie en voie de globalisation postcoloniale.

## SCHIZOPHRENIE DE L'HOMME D'ARGENT ET CONSISTANCE A VENIR

Comment agit un texte de Voltaire sur celui qui lit aujourd'hui, au sein d'un pays riche, l'*Apologie du Mondain* ou le chapitre 19 de *Candide* ? La structure en cinq points esquissée plus haut pour décrire la plaisanterie tragique garde toute sa force : 1° le texte nous incline à reconnaître que nous *critiquons un comportement P* (l'esclavage, l'exploitation, le néo-

esclavagisme) auquel nous avons toutefois partie liée ; 2° le texte nous tend ainsi un miroir demandant, à propos de nos richesses, *D'où avons-nous ceci* (l'argent du Potose) *ou cela* (le sucre du Surinam) ? 3° Il nous invite par là même à voir ou à imaginer la *multitude de peines* constitutives de « *l'humaine industrie* » qui amène dans nos supermarchés des tomates espagnoles cultivées par des néo-esclaves marocains, des chaussures issues de *maquiladoras* mexicaines, ou des habits de tissu vermeil importés de *sweatshops* asiatiques. 4° Face à de tels objets, il nous force à *reconsidérer un peu nos affects* : à quel prix nous livrons-nous aux joies hypocrites de la consommation planétaire (comme le maître cafard de *l'Apologie du Mondain*) ou aux larmes pathétiques (et impuissantes) de Candide (« l'homme blanc ») devant le nègre de Surinam ? 5° Entre des sentiments mêlés d'innocence et de culpabilité, le texte (mêlé lui-même de plaisanterie et de tragédie) révèle en chacun de nous *une ambivalence constitutive du fait d'être riche* dans un monde structuré par l'inégalité et l'injustice distributive.

Inscrire le prix du sucre de Surinam dans la série du vin de Canarie et des autres objets de luxe mis en scène par la *Défense du Mondain*, cela revient donc à déplacer l'enjeu de notre lecture, depuis la question (passée) la traite esclavagiste vers la question plus générale (et toujours actuelle) de la richesse et de ses usages. Deux cents cinquante ans après Candide, chaque lecture du texte de Voltaire nous fait encore partager son malaise devant l'horreur des mutilations imposées à nos frères humains afin d'abaisser le prix du sucre, des tomates, des chaussures ou des tissus vermeil – dont on ne se soulage que très partiellement en pointant un doigt accusateur vers les Vanderdendur de tout temps. Quelle que soit la rapacité des dirigeants de Del Monte, de Nike ou d'Union Carbide, nous savons qu'en dernière analyse c'est au nom de notre intérêt doublement candide de consommateurs et d'actionnaires potentiels (par l'intermédiaire de nos fonds de pension) que ces dirigeants mettent ainsi sous pression les conditions de travail et de rémunération de nos néo-esclaves postcoloniaux lointains.

On peut certes regretter que Voltaire n'ait pas mené « *un réel combat pour l'abolition de l'esclavage, de la traite esclavagiste ou de l'impérialisme* ». Il n'en reste pas moins que l'ironie et l'ambivalence des textes qu'il a publiés il y a deux siècles et demi continuent à nous tendre un miroir qui nous accuse au moins autant que lui (si c'est sur le mode de l'accusation qu'on juge bon de les lire) : qui d'entre nous mène « *un réel combat pour l'abolition* » des injustices et des horreurs du marché planétaire actuel – à commencer par le commerce des armes, dont les USA, l'Angleterre, la France sont, avec la Russie, les principaux bénéficiaires ? L'historien des siècles à venir ne pourra-t-il pas, par exemple, dire de chacun de nous que nos travaux académiques n'ont « pas trop dérangé le commerce actuel des armes » (*did not trouble the arms' trade too much*) ? Il pourrait sans doute démontrer que nos fonds de pensions font fructifier une partie de nos retraites dans des placements qui ne sont guère moins sanguinolents que ceux de la traite négrière, et qui se drapent dans l'hypocrisie très réaliste du même type d'argumentaires – si nous ne le faisons pas nous-mêmes (vendre de la chair humaine, des canons, des bombes, des fusils, des centrales nucléaires), d'autres (les Anglais hier, les Chinois aujourd'hui) le feront dans des conditions encore pires...

L'intérêt du livre de Christopher Miller n'est ni de nous amener à « condamner Voltaire » à partir d'une position de justicier anachronique, ni de nous plonger dans les lamentations et le ressentiment d'un devoir de mémoire, dont l'auteur affirme lui-même qu'il « *ne saurait être fétichisé comme une panacée pour les crimes de l'histoire* » (p. 38). Son intérêt principal est de nous faire toucher du doigt la schizophrénie qui hante notre rapport à la richesse. À des titres plus ou moins comiques, plus ou moins tragiques, nous tenons tous du « faux dévot, véritable mondain » mis en scène par Voltaire, nous incarnons tous la situation

absurde des négriers du *Comte d'Hérouville* pleurant sur l'injustice de l'esclavage péruvien tout en chargeant leurs cales des atrocités de Gorée.

On a pu faire de cet état de dissociation mentale une caractéristique inhérente au *capitalisme* : contrairement aux modes de production antérieurs, celui-ci implique une dissociation de plus en plus marquée entre le geste producteur et son produit, entre l'investisseur et le travailleur, entre la finalité d'usage et la visée de profit. Dès lors que l'ajustement des productions aux besoins est censé se faire automatiquement, à travers la magie régulatrice des prix, l'agent économique n'a plus à se préoccuper lui-même de la source ni du devenir ultime des biens qui passent entre ses mains : se contentant d'optimiser l'étape particulière du processus productif où se situe son intervention, il est amené à restreindre son attention sur des « ajustements » éminemment localisés – sans être en mesure de concevoir la « justice » (ou l'injustice) globale du système productif. D'où l'utilité (et le choc) d'une scène qui nous rapporte du Surinam l'image de la source lointaine de notre sucre. D'où la schize du négrier qui pleure à Gorée sur la tragédie de l'esclavage péruvien tout en travaillant à maximiser les taux de profits de ses armateurs nantais. D'où nos multiples schizes quotidiennes en régime de capitalisme avancé : celles qui conduisent les plus verts d'entre nous à prendre des vols intercontinentaux (avec leurs énormes conséquences polluantes) pour assister à des colloques sur le réchauffement climatique ; celles qui amènent des ouvriers à se faire mettre à la porte de leur usine au nom de la maximisation du profit de leurs propres fonds de pension ; ou celles qui nous rendent hyper-sensibles au bien-être de nos chats tout en remplissant nos (et leurs) assiettes de viandes issues de pratiques agro-industrielles d'une cruauté sans précédent pour les animaux qui en sont les victimes.

À ces multiples dissociations mentales que favorise la médiation productive du capital s'ajoutent les contradictions inhérentes à tout homme d'argent vivant dans un univers idéologique prônant l'égalité (qu'il s'agisse de l'égalitarisme des premiers christianismes ou de celui de l'humanisme démocratique moderne). Dès lors que le riche ne vaut pas mieux (en tant qu'être humain) que le pauvre, pourquoi son luxe ne devrait-il pas être redistribué pour satisfaire les besoins premiers des défavorisés qui l'entourent ? De Saint François à l'abbé Pierre et de Jean-Jacques Rousseau à John Rawls, de multiples discours sont venus hanter l'homme d'argent (Voltaire hier, comme tout habitant des pays riches d'aujourd'hui) pour scinder sa conscience entre les joies plaisantes de son luxe et les misères tragiques qu'il peut difficilement ne pas voir aux frontières de son environnement.

J'aimerais pourtant conclure en faisant de la schizophrénie du riche non pas *un état induit* par sa condition d'homme d'argent, par tel conflit idéologique ou par tel mode de production, mais *la donnée constitutive* des réalités mentales inter-humaines. Au lieu de considérer l'unité et la cohérence comme des données originelles, à l'égard desquelles les contradictions, inconsistances, dissociations et autres schizes apparaissent comme autant de Chutes et de Fautes (dont on peut faire reproche au sujet, en l'occurrence Voltaire), une ontologie plus constructiviste et pragmatiste nous invite à penser notre réalité comme un donné *hétérogène*, à l'égard duquel tout effort de consistance est méritoire et où toute mise en cohérence interne relève d'un petit miracle. En mettant en pleine lumière la schize du « maître cafard » buvant son vin de Canarie tout en dénonçant le luxe, en creusant jusqu'aux larmes la contradiction entre les horreurs du monde et l'optimisme de Candide, en poussant jusqu'à l'insoutenable la légèreté d'un ton chargé de peindre les plus oppressantes atrocités, Voltaire *exacerbe l'hétérogène* du donné pour nous inviter, si possible, à construire un niveau de réalité supérieur, plus consistant, capable de dépasser de telles disparations<sup>11</sup>. Christopher

---

<sup>11</sup> Pour une discussion plus substantielle de ces questions de « disparation » (concept emprunté de Gilbert Simondon) et de reconfiguration de la notion d'auteur à partir d'une ontologie fondée sur l'hétérogénéité du réel, je renvoie à mes articles « Le chantier de la vérité. Disparation, individuation et vitesse fictionnelle chez Rousseau », revue *Europe*, No 930, spécial « Jean-Jacques Rousseau », octobre 2006, p. 161-176 et « Gémir en

Miller et Jean-François Lopez contribuent au même travail en nous rendant sensibles aux schizes et aux superpositions de niveaux contradictoires qui marquent les écrits, la pensée et les comportements de Voltaire homme d'argent.

Plutôt que de nous engager à *juger* un individu (coupable ou innocent) à l'aune d'un principe de cohérence irréaliste et abstrait, les deux études nous invitent à mesurer les poussées divergentes qui structurent un positionnement subjectif au sein de la circulation de flux de désirs et de croyances (articulée elle-même à des circulations d'argent, de biens et de services) qui caractérise une période historique. Au sein de cette circulation des forces hétérogènes qui nous traversent et nous constituent, on évitera de faux débats en se rappelant que l'exigence de cohérence ne peut porter que *sur l'avenir*, et que les vertus propres à chaque individu sont moins à mesurer aux consistances qu'il *incarne* (dans sa personne) qu'à celles qu'il contribue à *catalyser* (dans le champ social). De ce point de vue, et par comparaison avec tant d'autres « hommes d'argent » de son siècle (et du nôtre), Voltaire paraît moins devoir rougir de ses faits et gestes que nous inspirer à suivre son exemple.