



HAL
open science

Le rebut et la cendre : économie politique du cloître dans *La Religieuse*

Christophe Martin

► **To cite this version:**

Christophe Martin. Le rebut et la cendre : économie politique du cloître dans *La Religieuse*. Florence Magnot-Ogilvy; Martial Poirson. *Économies du rebut : poétique et critique du recyclage dans la fiction au XVIIIe siècle*, Desjonquères, 2012, 978-2843211416. hal-02915869

HAL Id: hal-02915869

<https://hal.science/hal-02915869>

Submitted on 16 Aug 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Christophe Martin,

« **Le rebut et la cendre : économie politique du cloître dans *La Religieuse*** »
dans *Économies souterraines, anti-économismes et recyclages dans la littérature française du dix-huitième siècle*, éd. Fl. Magnot et M. Poirson, Paris, Desjonquères, 2012, p. 61-73.

Conformément à une tradition littéraire bien établie, le cloître est souvent considéré, au siècle des Lumières, comme un repaire de parasites à l’abri des besoins et vivant aux crochets de la nation, et plus particulièrement du peuple laborieux. Non sans paradoxe, à une époque où les monastères ne sont plus guère des lieux d’opulence et où certains ordres sont très industriels (les cisterciens par exemple), la représentation du cloître reste alors marquée par le souvenir des ordres mendiants et par la tradition des fabliaux au point d’étendre le grief de parasitisme à l’ensemble du monachisme. C’est ainsi que, dans les *Lettres persanes*, Montesquieu décrit les effets désastreux de ce parasitisme qui gangrène les sociétés catholiques :

C’est une société de gens avarés, qui prennent toujours et ne rendent jamais; ils accumulent sans cesse des revenus pour acquérir des capitaux. Tant de richesses tombent, pour ainsi dire, en paralysie : plus de circulation, plus de commerce, plus d’art, plus de manufactures [...]. Le commerce ranime tous chez [les protestants] et le monachisme porte la mort partout chez [les catholiques]¹

En accumulant les biens matériels et en les soustrayant au principe de la libre circulation des richesses, le cloître paralyse l’ensemble du corps social et le menace de pétrification. Une telle analyse dépasse largement, on le voit, le topos du moine parasite. Mais dans la fiction du XVIIIe siècle, ce lieu commun reste lui-même très vivace, comme l’attestent, parmi bien d’autres exemples, les propos de la fée Brillantine, dans les *Anecdotes de la cour de bonhomie* de la Solle, au sujet des « maisons de filles » : désignation ironique suggérant une analogie malveillante avec les maisons publiques, les deux institutions ayant en commun de vivre aux dépens des ressources de leurs pensionnaires :

[Dans le royaume de Teurosy], on trouve aussi plusieurs maisons de filles qui vivent ensemble en parasites, et dont toutes les espérances sont fondées sur la bonne volonté

¹ *Lettres Persanes*, CXIII [118], OC, t. I, 2004, p. 450.

du public ; elles ont outre cela le soin d'élever de jeunes demoiselles qui leur paient de grosses pensions pour faire mauvaise chère, au moyen de quoi l'argent des pensionnaires fait vivre toute la maison².

De fait, les portraits de mères supérieures intéressées ne sont pas rares dans la fiction de la période. C'est ainsi que la prieure du couvent à laquelle s'adresse Marianne chez Marivaux commence par faire entendre à la jeune fille que sans pension, elle ne saurait trouver refuge dans sa « maison » : « notre maison n'est pas riche ; nous ne subsistons que par nos pensionnaires, dont le nombre est fort diminué depuis quelque temps. Aussi sommes-nous endettées³... ». De ce point de vue, Diderot dans *La Religieuse*, accentue encore cette avidité traditionnelle des mères supérieures qui emblématise le parasitisme de l'institution conventuelle : si les mères des novices accueillent les jeunes pensionnaires qu'on leur confie, c'est, dit Suzanne, « pour un millier d'écus qu'il en revient à leur maison⁴ ». Motivation basement financière que Diderot met en lumière par l'intense convoitise dont la dot de la jeune femme fait l'objet. C'est cette dot qui lui permet d'entrer à Sainte-Marie, et à Longchamp ce sont même ses talents vocaux qui sont mis à profit. Et si à Sainte-Eutrope, « l'économie de la maison » (p. 178) est gravement affectée par l'instabilité pathologique de la supérieure, c'est manifestement au sens étymologique (l'administration et le gouvernement - *nomos* - de la maison - *oikos*) et nullement financier du terme : Mme ***, si évaporée soit-elle, ne manque pas d'intenter un procès au couvent de Longchamp pour récupérer la dot de Suzanne. Les trois couvents du roman obéissent de ce point de vue à la même logique : ils ne s'ouvrent à de nouvelles pensionnaires qu'en échange d'espèces sonnantes et trébuchantes.

C'est bien dans cette perspective aussi qu'il convient de mesurer le soin pris par Diderot à écarter de son roman les ordres monastiques dont la règle prévoyait des activités de bienfaisance (le couvent Saint-Eutrope d'Arpajon accueillait notamment des malades hydropiques) : « en s'en tenant aux seuls ordres contemplatifs, le Philosophe rend plus évidente l'antithèse avec la philosophie des Lumières, et plus indiscutable le verdict de condamnation⁵ ».

² La Solle, *Anecdotes de la cour de bonhomie*, Londres, 1752, t. 2, p. 36.

³ *La Vie de Marianne*, éd. Fr. Deloffre, Paris, Garnier, 1963, p. 153.

⁴ *La Religieuse*, éd. R. Mauzi, Paris, Folio, 1972, p. 53 (les références paginales entre parenthèses renvoient toutes à cette édition).

⁵ René Pomeau, « Sur la religion de *La Religieuse* », *Travaux de linguistique et de littérature*, 13 (2), 1975, p. 562.

Pourtant, ce parasitisme des couvents n'est nullement la cible principale de Diderot dans *La Religieuse*. Loin de mettre en lumière une aberration économique où l'avidité monachique vampiriserait sans contrepartie et à pure perte les richesses de la société monarchique, *La Religieuse* montre la partie liée de l'institution du cloître et du régime absolutiste et dévoile la logique économique d'une véritable collusion d'intérêts entre l'ordre familial et les ordres religieux, entre l'Église et le monde. Le thème des vocations forcées était certes banal au moment où Diderot compose son roman. Depuis la fin du XVII^e siècle, bien des nouvelles avaient pris déjà pour héroïnes des jeunes filles placées de force au couvent par des parents malveillants⁶. Et à cet égard, dès 1720, les revendications d'originalité de Brunet de Brou, dans la préface de *La Religieuse malgré elle* (« quoiqu'il n'y ait dans ces couvents que trop de ces victimes qui aient été forcées d'embrasser l'état religieux, aucun auteur n'a encore écrit sur cette matière, que l'intérêt a rendu commune⁷ ») pouvaient sembler assez abusives. Mais dans ces nouvelles, le thème des vœux forcés était exploité avant tout pour son évidente efficacité narrative (comme péripétie contrariant la réalisation de l'amour, il offrait un obstacle idéal au développement d'une intrigue amoureuse) et sa puissance pathétique. Ses implications économiques et politiques n'étaient, en revanche, guère mises en lumière. En imputant le scandale des vocations forcées au préjugé aristocratique ou à la malveillance de parents dénaturés, ces fictions reléguent à l'arrière-plan une réalité plus fondamentale liée à la mise en place de la monarchie absolue, la coalition de familles oppressives et de couvents impécunieux n'y étant quasiment jamais montrée comme surdéterminée par des pressions financières émanant de l'Etat lui-même.

Diderot, dans *La Religieuse*, n'ignore certes pas cette veine romanesque puisqu'il en exploite jusqu'à l'outrance tout le potentiel pathétique. Mais il s'emploie surtout à prolonger, sur le plan « philosophique », la critique libertine des cloîtres qu'on trouvait énoncée en particulier dans *La Religieuse en chemise* (plus connue sous le titre de *Vénus dans le cloître*) dès 1683⁸. Dans les premières pages de son roman, Chavigny de la Bretonnière avait développé, en effet, une théorie de la claustration sous la forme d'une genèse fictive de l'institution monastique comprise comme dégradation du cénobitisme primitif. Comme Angélique l'explique à Agnès, la chaîne de complicités qui conduit au scandale des vocations forcées dérive d'une volonté « politique ». Les couvents sont originellement des institutions

⁶ Voir René Godenne, « Les Nouvellistes des années 1680-1750 et *La Religieuse* », *Diderot Studies*, n° 16, 1973, p. 55-68.

⁷ Brunet de Brou, *La Religieuse malgré elle, histoire galante, morale et tragique* (1720), p. VI.

⁸ Jean Sgard a montré ce que *La Religieuse* devait au roman de Chavigny de la Bretonnière (voir « Diderot et *La Religieuse en chemise* », *RDE*, 43, 2008, p. 49-56).

religieuses créées par des ascètes vertueux n'ayant d'autre vue que le salut des âmes. Mais ces institutions se sont vite dégradées : « cette innocence primitive et ce beau caractère de dévotion » n'ont pu se conserver longtemps, et « la politique » a dû alors s'en mêler :

La politique, qui ne peut rien souffrir de défectueux dans un état, voyant l'accroissement de ces reclus, leur désordre et leur dérèglement, a été obligé d'y mettre la main ; elle en a banni plusieurs, et retranché des constitutions des autres ce qu'elle n'a pas cru nécessaire à l'intérêt commun. Elle aurait bien voulu se défaire entièrement de ces sangsues qui, dans une oisiveté et une fainéantise horribles, se nourrissaient du labeur du pauvre peuple ; mais ce bouclier de la religion, dont ils se couvraient, et l'esprit du vulgaire dont ils s'étaient déjà emparés, ont fait prendre un autre tour, pour que ces sortes de compagnies ne fussent pas entièrement inutiles à la république.

La politique a donc regardé toutes ces maisons comme des lieux communs où elle se pourrait décharger de ses superfluités ; elle s'en sert pour le soulagement des familles que le grand nombre d'enfants rendrait pauvres et indigents, s'ils n'avaient des endroits pour les retirer, et afin que leur retraite soit sans espérances de retour, elle a inventé les vœux, par lesquels elle prétend nous lier et nous attacher indissolublement à l'état qu'elle nous fait embrasser, elle nous fait même renoncer aux droits que la nature nous a donnés, et nous sépare tellement du monde, que nous n'en faisons plus une partie⁹.

Cette véritable « archéologie » du cloître analyse le détournement séculier de l'institution conventuelle : faute de pouvoir s'en débarrasser, le pouvoir aurait fait des cloîtres l'instrument d'une police sociale et politique. Il aurait investi le monachisme d'une fonction régulatrice purement profane permettant la concentration des richesses et l'élimination des rebuts de la société civile (en l'occurrence, les filles cadettes et les laides) par le système des vœux monastiques. Quelques lignes plus loin, Angélique répète la formule tant elle la trouve « plaisante » (de fait, sa propre situation constitue une illustration exemplaire de cette logique économique : envoyée au cloître avec une dot de 14000 livres, la jeune fille est sacrifiée à la nécessité d'avantager un frère aîné), en rendant plus explicite encore l'image du déchet et de l'excrément : « les cloîtres sont *les lieux communs où la politique se décharge de ses ordures*. Il me semble qu'on ne peut pas en parler d'une manière plus basse et plus humiliante¹⁰ ».

Dans *Les Illustres Françaises*, cette fonction quasi cloacale du couvent est fugitivement indiquée par Robert Challe dans l'« Histoire de M. de Terny et de Mlle de Bernay » au moment où Terny fait la rencontre de l'héroïne, et s'adresse en ces termes au frère de la jeune fille : « vous m'aviez parlé en venant ici de vos deux sœurs, comme de deux

⁹ *La Religieuse en chemise*, éd. J. Sgard, PU Saint-Étienne, 2009, p. 99 (nous soulignons).

¹⁰ *Ibid.*, p. 100 (en italiques dans le texte).

filles qui n'étaient propres que dans un couvent ; et vous ne m'aviez pas dit que mademoiselle est belle comme un ange? Ce ne sont que les laides et les contrefaites qu'il faut séquestrer [...] mais, une fille belle, bien faite et aussi spirituelle que Mademoiselle paraît l'être, c'est un sacrilège tout pur¹¹ ». Tentant de corriger le blasphème, Mlle de Bernay réplique qu'il serait sacrilège de n'offrir à Dieu que « le rebut du monde ». Moyen pour Challe d'énoncer incidemment la logique profonde de l'institution des cloîtres.

Dans *La Religieuse*, c'est bien d'abord une redoutable logique économique et politique qui est en cause. Pour Diderot comme pour Chavigny de la Bretonnière, « le système monastique est foncièrement carcéral et ses administrateurs, supérieurs et abbesses, sont les représentants de la monarchie absolutiste¹² ». Dans une situation que Diderot a manifestement voulue exemplaire (Suzanne est l'archétype de la « religieuse malgré elle »), le malheur de l'héroïne trouve son origine hors du couvent, dans sa famille, et résulte d'un jeu complexe et plus ou moins occulte de facteurs sociaux, économiques, politiques. La culpabilité de la mère et la sourde haine du père pour l'enfant illégitime enclenchent un mécanisme implacable où Suzanne se voit confrontée à une coalition de forces (la famille, l'entourage, l'Église, puis même des dévotes inconnues...) qui se liguent pour l'obliger à prononcer ses vœux. Par delà la mise en cause probable d'un certain milieu et d'une certaine idéologie janséniste, austère et culpabilisante (que Diderot permet d'identifier par divers indices¹³), c'est bien tout un ordre familial et social dénaturé qui est mis en évidence. En arrière-plan de la hantise de la faute et du souci de la réputation, les calculs d'intérêts et les enjeux économiques sont essentiels. Les sœurs de Suzanne en particulier s'activent pour « dépouiller » celle-ci sans scrupule et la priver de tout héritage, comme elle l'apprend elle-même de la bouche du père Séraphin (p. 67). Après cette révélation et dans l'espoir que ses sœurs ne s'opposent pas à sa sortie en faisant échouer son procès, Suzanne multiplie les promesses de leur laisser « la possession entière et tranquille de la succession de [leurs] parents » (p. 154). En vain.

La convoitise que suscite la dot de Suzanne n'est donc, on le voit, qu'un aspect somme toute secondaire d'une logique économique où l'exclusion des indésirables justifie d'en payer le prix. Tout se passe, à cet endroit, comme si Diderot avait détecté l'équivalence symbolique, mise en lumière par l'analyse freudienne, entre l'argent et l'excrément. C'est du moins ce que suggère l'image oratoire saisissante sur laquelle s'achève le premier mémoire de M. Manouri stigmatisant l'atroce fonction sociale du couvent : « c'est la sentine où l'on jette le rebut de la

¹¹ Robert Challe, *Les Illustres Françaises*, éd. F. Deloffre et J. Cormier, Paris, Livre de Poche, 1996, p. 202.

¹² J. Sgard, art. cité, p. 54.

¹³ Voir R. Pomeau, art. cité, p. 560.

société » (p. 154). Faisant écho à la formule qu'Angélique trouvait si « plaisante » dans *La Religieuse en chemise*, et à celle de Mlle de Bernay dans *Les Illustres Françaises*, la métaphore se fait ici plus précise : terme de marine, comme l'indique l'*Encyclopédie*, la sentine est l'endroit d'un bateau où se reçoivent toutes les eaux et désigne, par métonymie, « l'eau puante et croupie qui s'y corrompt ». Autrement dit, le cloître est le réceptacle de l'immondice (et, figurément, du vice, selon l'emploi que signale le *Dictionnaire de Trévoux* à propos d'une ville où l'on donne retraite à toutes sortes de gens : « c'est la sentine de tous les vices »). L'économie politique du cloître apparaît bien, dans *La Religieuse*, comme une économie du rebut et du déchet.

Et c'est bien la volonté de mettre en lumière cette économie souterraine du cloître qui explique l'omniprésence de deux hypotextes un peu méconnus dans le roman de Diderot : *Cendrillon* et *Peau d'Âne* de Perrault. Dans les premières pages du récit, l'analogie de situation entre Suzanne et Cendrillon est évidente et a été souvent signalée : aux prises avec une figure maternelle (mère ou marâtre) hostile, toutes deux font l'objet d'un traitement inique au bénéfice de deux sœurs (ou demi-sœurs) qui pourtant ne les valent en rien, au moral comme au physique. Le souvenir du conte de Perrault est même encore plus précis : ce n'est pas en dépit mais *en raison même* de ses « bonnes qualités¹⁴ » que Suzanne, à l'image de Cendrillon, pâtit de la comparaison avec ses sœurs : « Certainement je valais mieux que mes sœurs par les agréments de l'esprit et de la figure, le caractère et les talents ; et il semblait que mes parents en fussent affligés. Ce que la nature et l'application m'avaient accordé d'avantages sur elles devena[ît] pour moi une source de chagrins » (p. 46). Comme Cendrillon, Suzanne « souffr[e] tout avec patience¹⁵ » et pousse la vertu jusqu'à révéler à sa mère l'intérêt que lui porte l'amant d'une de ses sœurs.

La réécriture du conte de Perrault devient moins visible dans la suite du récit, mais son empreinte n'en est pas moins profonde. Par le biais d'une dissociation des séquences narratives, d'une démultiplication de la figure maternelle (les mères supérieures prenant le relais de la mère biologique) et d'un remarquable processus d'*amplification* (à la fois par extension thématique et expansion stylistique), c'est bien le traitement infligé à Cendrillon par sa Belle-mère que Suzanne est amenée à revivre : « elle la chargea des plus viles occupations de la maison : c'était elle qui nettoyait la vaisselle et les montées, qui frottait la chambre de Madame et celles de Mesdemoiselles ses filles ; elle couchait tout au haut de la maison, dans

¹⁴ « [La Belle-mère] ne put souffrir les bonnes qualités de cette jeune enfant, qui rendaient ces filles encore plus haïssables » (Perrault, *Contes*, éd. G. Rouger, Garnier, 1967, p. 157).

¹⁵ Perrault, *Contes*, p. 157.

un grenier, sur une méchante paille¹⁶ ». Sur le plan de l'extension thématique, on retrouve dans *La Religieuse* cette même économie symbolique du rebut et du déchet élargie à l'échelle du roman tout entier :

Cependant l'on ouvrit avec de grosses clefs la porte d'un petit lieu souterrain, obscur, où l'on me jeta sur une natte que l'humidité avait à demi pourrie. Là, je trouvai un morceau de pain noir et une cruche d'eau avec quelques vaisseaux nécessaires et grossiers. (p. 103)

Enfermer Suzanne dans cette « sentine » qu'est le cloître consiste bien à répéter le geste de la Belle-mère reléguant Cendrillon dans un grenier, la vouant aux tâches les plus « viles » de la maison, l'obligeant à se confiner dans un recoin obscur (« lorsqu'elle avait fait son ouvrage, elle s'allait mettre au coin de la cheminée, et s'asseoir dans les cendres, ce qui faisait qu'on l'appelait communément dans le logis Cucendron. La cadette, qui n'était pas si malhonnête que son aînée, l'appelait Cendrillon »).

La valeur matricielle de ces quelques lignes du conte dans le roman de Diderot se manifeste aussi et surtout dans un phénomène d'expansion stylistique et de dissémination textuelle où ce sont les mots mêmes de Perrault qui font retour dans la longue séquence des persécutions de Suzanne à Longchamp. En témoigne en particulier la description des premiers châtiments qu'elle subit, peu de temps après l'arrivée de la sœur Sainte-Christine : « on me condamna des semaines entières à passer l'office à genoux, séparée du reste, au milieu du chœur ; à vivre de pain et d'eau ; à demeurer enfermée dans ma cellule ; à *satisfaire aux fonctions les plus viles de la maison* » (p. 93). Pendant toute la durée de son procès, les sévices infligés à Suzanne deviennent de plus en plus atroces. Mais au prix d'une contamination avec un autre conte de Perrault, le texte de Diderot ne fait en un sens que développer et aggraver les souffrances endurées par Cendrillon en les combinant avec les humiliations infligées à l'héroïne de *Peau d'Âne*¹⁷ : « Si je passais sous des fenêtres, j'étais obligée de fuir, ou de m'exposer à recevoir les immondices des cellules. Quelques sœurs m'ont craché au visage. J'étais devenue d'une malpropreté hideuse. [...] Je vivais donc entre quatre murailles nues, dans une chambre sans porte, sans chaise, debout, ou *sur une paille*, sans aucun des vaisseaux les plus nécessaires » (p. 127-128).

¹⁶ Perrault, *Contes*, p. 157.

¹⁷ « Pleine d'ordure » et le visage « couvert d'une vilaine crasse », *Peau d'âne* devient une « souillon » reléguée au fond d'une cuisine et persécutée par les valets (*Peau d'Âne* in *Contes*, p. 65 et sv.).

Mais c'est bien sûr l'obligation faite à Suzanne d'absorber l'élément qui donne son nom à l'héroïne de Perrault, la cendre, qui prolonge le plus nettement le processus d'identification implicite des deux personnages : alors que la bonne mère de Moni avait défendu « d'altérer les aliments avec de la cendre » (p. 90), c'est au contraire ce traitement que la sœur Sainte-Christine fait subir à Suzanne : « on me jetait les mets les plus grossiers, encore les gâtait-on avec de la cendre et toutes sortes d'ordures » (p. 127).

René Démoris a montré comment, dans *Peau d'Âne*, une lecture littérale du conte permettait de révéler derrière le faste monarchique un modèle économique où tout se marchande (même le désir et l'amour), dans un royaume au centre duquel trône l'âne, vil animal, producteur d'or en lieu et place d'ordure¹⁸. Pour Diderot, dans *La Religieuse*, il s'agit de démasquer la supposée fonction spirituelle des couvents pour révéler leur abjecte fonction sociale. En régime absolutiste, la société monarchique tout entière ne saurait subsister sans ces couvents, indispensables à son (mauvais) fonctionnement. Mais elle entend surtout ne rien savoir de ce qui s'y trame (tout au plus se plaît-elle à assister à quelques concerts et surtout au spectacle émouvant de la prononciation des vœux) et de ce qu'y deviennent celles et ceux qu'elle y a enfermés. Tel est bien, à l'inverse, le projet de Diderot, de « porter le flambeau » précisément en ces obscurs recoins¹⁹.

Encore faut-il mesurer que si, dans *La Religieuse*, l'économie souterraine du cloître apparaît bien comme la face obscure et presque le refoulé de l'ordre sociopolitique d'Ancien Régime, elle est aussi le symptôme et même l'emblème de ses principaux dysfonctionnements. Le cloître développe en son sein des interactions et des rapports de pouvoir certes pathologiques (rivalités malsaines, dénonciations calomnieuses, espionnages réciproques...) mais qui ne font qu'exprimer crûment l'état contre nature de la société qui produit des couvents. La claustration conventuelle est en elle-même entièrement conditionnée par la perversion d'une société dénaturée et quasi despotique. Et de ce point de vue, l'utilitarisme économique et politique que l'héroïne de Chavigny de la Bretonnière décelait dans son archéologie du cloître est implicitement dénoncé à son tour comme un leurre dans *La Religieuse*. Si pour la société monarchique, le prix à payer pour se débarrasser des indésirables peut sembler d'abord dérisoire au regard des bénéfices économiques et

¹⁸ Voir René Démoris, « Du littéral au littéraire dans *Peau d'Âne* de Perrault », *Revue des sciences humaines*, n° 166, avril-juin 1977, p. 261-279.

¹⁹ Pour reprendre l'image employée par Diderot au sujet de l'art de Richardson : « c'est lui qui porte le flambeau au fond de la caverne » (*Eloge de Richardson*, in *Contes et romans*, éd. M. Delon et al., Gallimard, 2004, p. 899).

symboliques attendus (concentration des fortunes, ensevelissement dans l'oubli des scandales familiaux, etc.), il doit apparaître, à la lecture du roman, finalement exorbitant. Ainsi, Diderot ne manque-t-il pas de mettre en cause ce bénéfice symbolique en suggérant d'abord l'absurdité du principe au nom duquel la mère de Suzanne veut contraindre sa fille à entrer au couvent puisqu'il s'agit avant tout de dissimuler au père une vérité qu'il n'ignore nullement : la bâtardise de Suzanne. *La Religieuse* souligne en outre à l'envi le coût humain que représente l'institution monastique pour la société : « Où est-ce que la nature, révoltée d'une contrainte pour laquelle elle n'est point faite, brise les obstacles qu'on lui oppose, devient furieuse, jette l'économie animale dans un désordre auquel il n'y a plus de remède ? » (p. 151-152). Or, pas plus qu'avec la nature sociable de l'homme, on ne saurait jouer impunément, en effet, avec ses « fonctions animales » : à vouloir, dans les couvents, effacer les corps pour le salut des âmes, le corps se venge en s'emparant des âmes par l'hystérie ascétique, le lesbianisme, la folie, le désespoir. La sexualité étant selon la nature, on ne la brime pas sans entraîner de graves dérèglements dans « l'économie animale ».

Contrairement à ce que pourrait laisser penser une lecture sans doute hâtive du roman, Suzanne n'échappe nullement à ces dérèglements. Au-delà du répertoire de « névroses » et de symptômes hystériques sécrétés par le cloître dont Robert Mauzi a fait l'inventaire dans *La Religieuse*²⁰, une monstruosité plus insidieuse se révèle en effet : celle qui affecte Suzanne elle-même et qui se manifeste en particulier dans sa froideur de complexion et son inaptitude à se situer en sujet de désir. Se souvenant sans doute de l'histoire de Tervire dans *La Vie de Marianne*²¹, Diderot met en scène avec Suzanne une incapacité à accéder à l'amour et au désir, un effort pour éliminer la sexualité, liée à la faute originelle de la mère²². La fameuse description ingénue de l'orgasme de la supérieure de Sainte-Eutrope révèle ainsi en Suzanne « le pur et effrayant produit de l'idéologie conventuelle : non plus corps désirant, mais corps absent, regard lisse et myope²³ ». La monstruosité de la vie conventuelle consiste peut-être avant tout, dans le roman de Diderot, en ce qu'elle oblige Suzanne à se confiner dans une posture de dénégation de son identité désirante, à se replier constamment sur des attitudes régressives qui la maintiennent dans une zone indécise, à mi-chemin de l'enfance et de l'âge adulte : « Je ne sais rien, et j'aime mieux ne rien savoir, que d'acquérir des connaissances qui

²⁰ Voir R. Mauzi, éd. citée, p. 41 et sv.

²¹ Sur cet épisode, voir R. Démoris, « Tervire ou la réparation impossible », in *Marivaux et l'imagination*, éd. F. Gevrey, EUS, 2002, p. 213-227.

²² J'ai développé cet aspect dans mon ouvrage sur *La Religieuse* (Paris, Gallimard, coll. Foliothèque, 2010, p. 123 et sv.)

²³ J. Goldzink, *Histoire de la littérature française, XVIII^e siècle*, Bordas, 1988, p. 178.

me rendraient peut-être plus à plaindre que je ne suis. Je n'ai point de désirs, et je n'en veux point chercher que je ne pourrais satisfaire » (p. 209).

A cet égard, la société dénaturée ayant institué les cloîtres trouve son antithèse exacte dans *Le Supplément au voyage de Bougainville*, dans lequel Orou le Tahitien célèbre « le plaisir innocent auquel la nature, la souveraine maîtresse, nous invite tous, de donner l'existence à un de [nos] semblables » avant d'apprendre avec stupeur de l'Aumonier (en une allusion transparente à *La Religieuse*, alors toujours inédite) l'existence, en Europe, de « moines femelles » qui « plus renfermées » encore que les moines mâles, « sèchent de douleur et périssent d'ennui ». Si, comme le remarque Orou, ces dérèglements constituent une vengeance de la nature, la société, elle, risque de n'y pas trouver son compte. Si la société absolutiste est obscurément solidaire de l'exclusion conventuelle, les monastères constituent pour elle une menace qu'elle ignore. La tirade de M. Manouri (telle qu'elle est censée être retranscrite par Suzanne) indique ainsi que la logique pseudo-rationnelle du rebut et de l'exclusion des indésirables recouvre un péril monastique : « Quel besoin a l'époux de tant de vierges folles, et l'espèce humaine de tant de victimes ? Ne sentira-t-on jamais la nécessité de rétrécir l'ouverture de ces gouffres, où les races futures vont se perdre ? » (p. 151). On sait, au moins grâce aux *Lettres persanes*, à quel point cette crainte d'une dépopulation hante l'imaginaire du siècle des Lumières²⁴. Au reste, c'est bien à Montesquieu que Diderot rend ici hommage en lui empruntant une métaphore ô combien éloquente. Pour souligner le péril démographique que représente l'institution monastique, Usbek écrivait en effet : « Le nombre de gens faisant profession de célibat est prodigieux [...]. On voit, dans chaque maison religieuse, une famille éternelle, où il ne naît personne, et qui s'entretient aux dépens de toutes les autres. Ces maisons sont toujours ouvertes, comme autant de gouffres où s'ensevelissent les races futures²⁵ ». De cette formule d'Usbek, Diderot fait surgir les implications fantasmatiques en remplaçant l'idée d'ouverture par celle de rétrécissement, et en tissant un réseau métaphorique très dense entre le discours oratoire de M. Manouri, les considérations amères de Dom Morel, se demandant quand « les hommes reviendront de l'extravagance d'enfermer dans les sépulcres de jeunes créatures toutes vivantes » (p. 251), et le récit exemplaire de Suzanne, qui éprouve à quel point il est plus facile d'entrer en religion que d'en sortir et qui, littéralement happée par cette bouche d'ombre qu'est le couvent, se présente d'emblée comme « une enterrée vive » (p. 49).

²⁴ C'est seulement en 1798, avec le traité de Malthus, que la crainte s'inverse.

²⁵ *Lettres persanes*, éd. J. Starobinski, Gallimard, 1973, p. 265.

Là est bien la faute majeure du cloître aux yeux de Diderot, comme à celui de nombre de ses contemporains. L'injonction tacite à ouvrir les portes des cloîtres vise moins à en faire sortir des sujets libres que des candidats à l'échange sexuel, c'est-à-dire avant tout matrimonial. C'est bien déjà ce que Diderot laissait entendre dans *Les Bijoux indiscrets* (1748) avec l'histoire de Sélim. Déguisé en jeune veuve, Sélim s'introduit dans « un monastère peuplé des plus rares beautés ». Après avoir établi sa réputation, il s'attache à une jeune vierge qui ne cesse de l'interroger sur les « plaisirs des époux » : « de questions en questions, je la conduisis jusqu'à la pratique des leçons que je lui donnais. Ce ne fut pas la seule novice que j'instruisis ; et quelques jeunes nonnains vinrent aussi s'édifier dans ma cellule. Je ménageais les moments, les rendez-vous, les heures, si à propos que personne ne se croisait : enfin [...] la pieuse veuve se fit une postérité nombreuse²⁶ ». Dans la logique libertine du premier roman de Diderot, il suffit que le loup entre dans la bergerie pour qu'aussitôt le couvent se métamorphose en un voluptueux sérail, puis en une sorte de vaste maternité clandestine. Manière de punir le couvent là où il pêche. Le scandale du cloître, c'est bien d'abord en effet le sacrifice qu'il implique de toute fécondité. Diderot le souligne dans le célèbre article JOUISSANCE de l'*Encyclopédie* : « la propagation des êtres est le plus grand objet de la nature. Elle y sollicite impérieusement les deux sexes, aussitôt qu'ils ont reçu ce qu'elle leur destinait de force et de beauté²⁷ ». Le couvent était bien déjà dénoncé selon une logique avant tout économique : il est un gâchis de corps féminins et masculins, un gaspillage de leur potentiel érotique et procréateur. D'où, dans cette perspective, l'efficacité à la fois narrative et polémique de l'immixtion secrète d'un élément mâle dans le couvent de femmes : condition nécessaire et suffisante pour inverser ce gaspillage en une économie érotique d'un rendement optimal.

Prenant acte de ce péril démographique au siècle des Lumières, de « cette sorte d'obsession collective qui, durant tout le siècle a conduit tant d'intelligences à se leurrer », Robert Favre se demandait pourquoi, dans la dénonciation des vocations forcées, c'est d'abord et « parfois exclusivement » l'argument d'un risque de freinage du « développement de la nation » qui est avancé avant celui « qui se fonde sur la défense de la liberté

²⁶ *Les Bijoux indiscrets* (1748), in *Contes et romans*, p. 180.

²⁷ *Encyclopédie*, t. IX, 1765

personnelle²⁸ » ? Ce paradoxe s'éclaire peut-être si on le rapproche d'un phénomène contemporain : celui de la « naissance de la prison », analysé naguère par Michel Foucault : « L'idéal serait que le condamné apparaisse comme une sorte de propriété rentable [...]. Pourquoi la société supprimerait-elle une vie et un corps qu'elle pourrait s'approprier²⁹ ? » De même que le corps des condamnés n'est plus « la chose du roi » mais un « bien social » devant faire l'objet « d'une appropriation collective et utile », de même le corps monastique (*a fortiori* lorsque ce corps est féminin) n'est plus la « chose de Dieu » mais un rebut de la société absolutiste qu'il faut désormais impérativement s'approprier pour le réintégrer dans le circuit des échanges sexuels et surtout matrimoniaux³⁰. Mais si ce recyclage était encore fantasmé comme un possible libertin dans les *Bijoux indiscrets*, le couvent apparaît, dans *La Religieuse*, comme une institution si profondément *aliénante* que Suzanne ni aucune autre cloîtrée ne saurait être réintégrées dans le régime des échanges et de la rentabilité généralisés. Dès lors, nulle autre solution ne saurait être envisagée que celle dont Suzanne s'étonne ingénument qu'elle ne vienne point à l'esprit d'une religieuse désespérée, quoique ce soit la chose la plus facile à exécuter : celle de « mettre le feu à la maison » (p. 96).

²⁸ Robert Favre, *La Mort dans la littérature et la pensée françaises au siècle des Lumières*, Lyon, PUL, 1978, p. 401.

²⁹ Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 111.

³⁰ Cette exigence visant à réintégrer le corps des condamnés, des pauvres, des exclus et des reclus dans une logique sociale de rentabilité généralisée est à resituer dans le contexte épistémologique décrit récemment par Grégoire Chamayou : *Les Corps vils : expérimenter sur les êtres humains aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Paris, La Découverte, 2008.