



HAL
open science

Individus et communautés à l'époque des Lumières

Laurent Loty, Yves Citton

► **To cite this version:**

Laurent Loty, Yves Citton. Individus et communautés à l'époque des Lumières. Dix-Huitième Siècle (41), pp.2-338, 2009. hal-04110755

HAL Id: hal-04110755

<https://hal.science/hal-04110755v1>

Submitted on 30 Dec 2024

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.

INDIVIDUS ET COMMUNAUTÉS À L'ÉPOQUE DES LUMIÈRES

Numéro spécial en forme de dictionnaire, illustré par vingt dessins de David pour *Le Serment du Jeu de Paume*, proposé par Yves Citton et Laurent Loty

Notre présent hérite des transformations qui ont reconfiguré les rapports entre *individus* et *communautés* dans les pratiques sociales, la pensée, l'art et la littérature de l'époque des Lumières et de la Révolution. Pour mesurer la complexité de ce moment historique ainsi que ses enjeux actuels, il faut saisir *l'individuation* et *le commun* dans leurs complémentarités, leurs interpénétrations et leurs solidarités, bien plus que dans leur opposition. S'écartant des évidences trompeuses véhiculées par les mots d'« individualisme », de « communisme » ou de « communautarisme », les dix-huit articles rassemblés dans ce dossier pratiquent, chacun à sa manière et sur des objets d'étude volontairement *excentrés*, une démarche caractérisée par *l'indisciplinarité* et par une perspective d'*actualisation* des problèmes abordés.

Les contributions réunies forment elles-mêmes une sorte de communauté, riche d'une diversité agencée sous la forme d'un dictionnaire tressant de multiples renvois d'une entrée à l'autre. Sous les auspices de l'ébauche du *Serment du Jeu de Paume* par David, dont l'inachèvement et le destin mouvementé (davantage encore que la scène représentée) peuvent servir d'emblème à ce dossier, ce sont des processus d'émergence et de constitution, de délitement et de ravau-dage qu'analyse cette ébauche d'abécédaire, à l'occasion des entrées *Avatars d'un tableau*, *Communion (républicaine)*, *Divorce*, *Esprit de corps*, *Essaim*, *Fraternité*, *Inoculation*, *Isolement*, *Métempsyose*, *Mœurs (État de)*, *Polype*, *Public*, *Réseau*, *Sensibilité*, *Solitaires*, *Université* et *Utopie (des femmes)*, précédées d'un *Avant-Propos* qui problématise la définition de quelques termes de base.

La seconde partie de cette livraison propose un ensemble de 20 articles portant sur l'histoire, l'histoire des idées, la littérature (notamment 4 études sur Sade) et les sciences.

Des *Notes de lecture*, portant sur près de 200 ouvrages récents consacrés au 18^e siècle, en forment la troisième partie.



ISBN : 978-2-7071-5790-4 Prix TTC : 44 €

Individus et communautés

DIX-HUITIÈME
SIÈCLE n° 41 2009

DIX-HUITIÈME SIÈCLE n° 41 2009



Individus et communautés

DIX-HUITIÈME SIÈCLE

revue annuelle

publiée par

la Société française d'étude du 18^e siècle,
soutenue par l'Institut des sciences humaines
et sociales du CNRS

41

2009



La Découverte

Toutes les photographies de dessins extraits du *Serment du Jeu de Paume* de David ont été fournies par l'agence photographique de la Réunion des Musées Nationaux.

INDIVIDUS ET COMMUNAUTÉS À L'ÉPOQUE DES LUMIÈRES

*Numéro spécial
en forme de dictionnaire,*

*illustré par vingt dessins de David
pour Le Serment du Jeu de Paume*

et proposé par

Yves CITTON & Laurent LOTY

avec

Basile BAUDEZ

Marie-Françoise BOSQUET

Philippe CORNO

Olivier DELERS

Pierre HARTMANN

Antoine HATZENBERGER

Erik LEBORGNE

Rudy Le MENTHEOUR

Anne-Rozenn MOREL

Paul PELCKMANS

Jean-François PERRIN

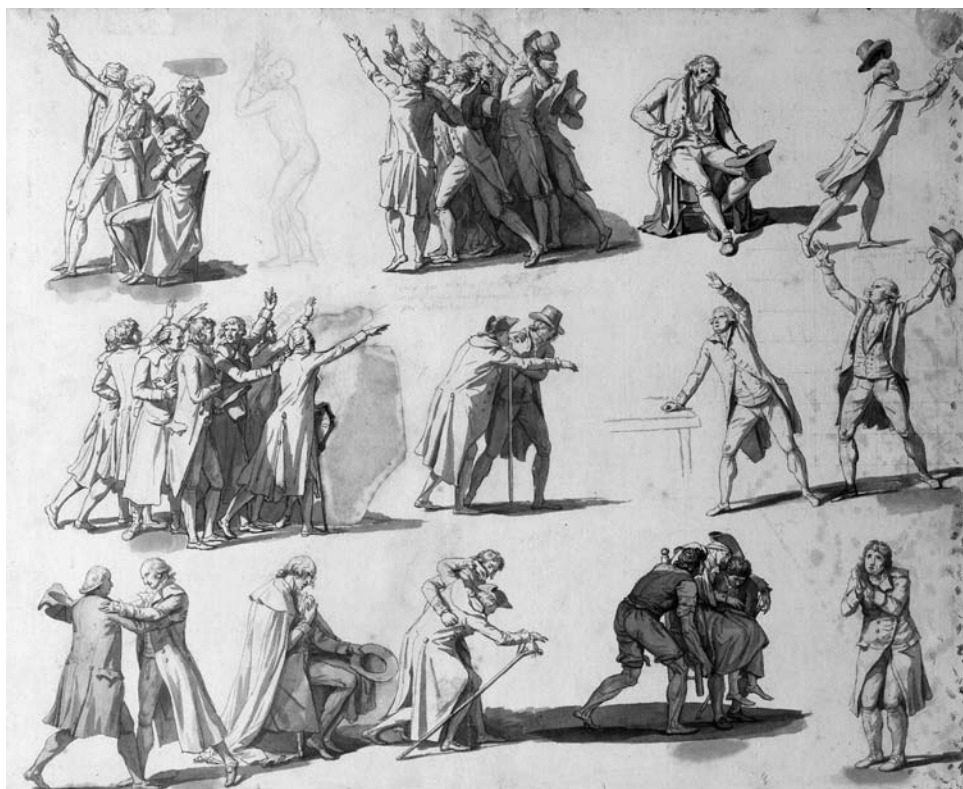
Martial POIRSON

Éric PUISAIS

Anne SAADA

Catriona SETH

Charles WOLFE



David, Quatorze études pour *Le Serment du Jeu de Paume*, 1790-1791, plume et encre noire, lavis gris, sur traits de crayon, 0,49 m x 0,60 m, Versailles, châteaux de Versailles et de Trianon.

AVANT-PROPOS

PENSER ENSEMBLE LES RAPPORTS ENTRE INDIVIDUS ET COMMUNAUTÉS À L'ÉPOQUE DES LUMIÈRES

Avertissement des éditeurs

Ce dossier de *Dix-Huitième Siècle* rassemble une quinzaine d'études participant d'une réflexion collective sur les modes d'existence et de production des individus et des communautés dans les pensées et les sociétés de l'époque des Lumières. Cet ensemble d'articles croise les regards de diverses disciplines (l'histoire des institutions, l'histoire des sciences, l'histoire de l'art, la philosophie, les études littéraires) autour du thème commun de l'articulation du singulier et du collectif. Il fait intervenir des auteurs appartenant à diverses générations (avec une forte représentation de jeunes chercheurs) et en provenance de divers pays – même si l'ensemble est généralement centré sur la France, un quart des contributions propose des incursions dans les domaines germaniques et anglo-saxons.

Quoiqu'il respecte la tradition commune aux numéros passés de *Dix-Huitième Siècle*, ce dossier se singularise toutefois en se donnant la forme d'une ébauche de *dictionnaire*¹. Dictionnaire éminemment

1. Pour une autre présentation singulière, dont nous croyons qu'elle n'est pas sans rapport avec la diversité de nos enjeux d'ordre épistémologique et politique, au sens large du terme, voyez le numéro spécial de *Dix-Huitième Siècle* intitulé « Problèmes actuels de la recherche » (n° 5, 1973), problèmes posés *conjointement*, comme le spécifie la page de garde, par Jacques Proust et par la communauté des chercheurs réunis par le numéro. Nous espérons contribuer aussi à répondre à l'appel lancé par Michel Delon dans le numéro qu'il a dirigé sous le titre « Bilan et perspectives de la recherche » (n° 30, 1999), dont la présentation se référerait au même numéro 5 de 1973, et analysait avec inquiétude la relative disparition des débats intellectuels, des réflexions épistémologiques ou des entreprises interdisciplinaires,

lacunaire, bien entendu, puisqu'il ne saurait être question de faire le tour (encyclopédique) des questions soulevées par notre thème dans les limites d'une quinzaine d'articles. Dictionnaire volontairement *excentrique*, par ailleurs, puisque l'un de nos partis pris a consisté à esquiver les problématiques, les auteurs et les textes de référence qui viennent immédiatement à l'esprit lorsqu'on envisage « l'individualisme » des Lumières : on ne trouvera pas d'entrée consacrée à la loi Le Chapelier, au *Contrat social*, au boulangier égocentré d'Adam Smith, à la statue de Condillac ou à la constitution idéale de Montesquieu. Même s'il reste bien entendu beaucoup à dire sur ces objets canoniques, nous avons invité les contributeurs à revisiter notre thème sous des angles *inattendus* produisant des effets d'éclairage excentrés : on aura ainsi l'occasion d'envisager des pratiques relevant de la socialité académique, de l'autopromotion d'une ville universitaire ou de la domestication du parterre théâtral, des auteurs comme Marguerite de Lubert, Crébillon fils, Dom Deschamps, Marmontel ou Hölderlin, des genres comme le conte merveilleux ou le drame matrimonial de l'époque révolutionnaire, et des corpus comme le discours physiologiste ou les débats sur l'inoculation. Plutôt qu'une encyclopédie synthétisant – en survol et en surplomb – les grands classiques de « l'individualisme des Lumières », ce dossier offre donc un abécédaire fragmentaire de quelques micro-études qui proposent autant de *sondages* à travers les multiples couches qui font la complexité, la richesse et les nuances toujours locales des nouages esquissés au cours du 18^e siècle entre l'individuel et le collectif.

Si la forme du dictionnaire nous a semblé la plus apte à rendre compte du travail réalisé à l'occasion de ce dossier, c'est non seulement parce que l'*ordre alphabétique* contribue à produire des rapprochements inattendus et suggestifs, traversant les cloisonnements et les chapitrages disciplinaires, tout en laissant toujours ouverte une place intercalaire pour des interventions supplémentaires², mais c'est surtout parce qu'elle offre *l'image suggestive d'un mode*

non sans vouloir donner « l'illustration d'une véritable recherche, c'est-à-dire d'un mouvement collectif et inquiet pour déterminer des objets qui nous aident à mieux comprendre le passé et à travers lui le présent ».

2. Voyez *Dix-Huitième Siècle*, n° 38 : « Dictionnaires en Europe », numéro spécial sous la direction de Marie Leca-Tsiomis, 2006.

exemplaire d'articulation du singulier et du collectif. L'ensemble de ce dossier est en effet le résultat de conversations et d'échanges poursuivis sur trois ans entre les divers participants, depuis la proposition d'un texte programmatique jusqu'aux multiples révisions des textes rédigés, en passant par une riche séance de discussions tenue lors du Congrès de la Société Internationale d'Étude du 18^e siècle à Montpellier en juillet 2007. Le jeu de *renvois* que nous proposons au sein de cet Avant-Propos de même qu'à la fin des articles ne signale que quelques-uns des nombreux fils dont s'est tissé le texte commun de cette ébauche de dictionnaire. Comme ce fut notoirement le cas dans l'entreprise coordonnée par d'Alembert et Diderot (quoique bien entendu sans comparaison avec elle), ces fils tirent souvent dans des directions très diverses, qui sont parfois même contradictoires entre elles. L'habit d'Arlequin que revêt inmanquablement un dictionnaire issu de la collaboration de plusieurs plumes correspond bien à l'image d'une pensée à la fois *commune* et *individualisante* : l'ensemble de ce dossier ainsi que chacune de ses contributions particulières sont effectivement le résultat d'un effort de réflexion éminemment *collectif*, dont nous espérons qu'il aura permis à chacun des auteurs – et qu'il permettra à chacun des lecteurs – d'affiner sa pensée *singulière*.

**Commun(e), Communi(qu)er,
Communauté, Communisme, Communautarisme,
*Communitarianism***

L'expression « Individus et communautés » invite à penser la diversité des interactions possibles entre chacun des deux termes, tandis que l'évidence de leur différence suscite le désir de dépasser cette opposition et de chercher en quoi l'individu n'est pas si radicalement insécable ou singulier, ou en quoi la communauté peut elle-même s'individualuer (*voyez* INDIVIDUATION). Cependant, la réflexion sur « Individus et communautés » au 18^e siècle reste surdéterminée par l'histoire des usages de ces deux termes. Elle est traversée par des questionnements actuels sur le Communautarisme (et le rapport de l'Individu à la Nation, à la République ou à l'Universel qui peuvent lui être ou non opposés). Elle est marquée par des interrogations contemporaines sur l'Individualisme (et avec

lui, le Libéralisme qui lui est attaché, et le Communisme qui leur est opposé : voyez INDIVIDUALISME). Prendre conscience de ces pré-occupations est une des meilleures voies pour comprendre le passé, ainsi que le présent qui motive l'enquête historique, et qui hérite de ce passé alors même qu'il en diffère. Or, le 18^e siècle nous propose des usages de ces mots qui pourraient inviter à penser (et dire) autrement notre histoire, notre présent, et notre futur.

Le 18^e siècle est-il une période où l'on se détache des *communautés* traditionnelles? Difficile de répondre à cette question, compte tenu de l'importance juridique des communes, villes affranchies du pouvoir féodal, des communautés villageoises (dont la puissance varie selon les pays³), des communautés religieuses ou professionnelles (voyez l'article de jurisprudence COMMUNAUTÉ de l'*Encyclopédie*). On peut constater la progression des procès sur l'usage des communaux, ou prendre acte des réflexions romanesques sur l'exode rural⁴. Une certitude : la Révolution française, poursuivant des mouvements de longue durée, créant aussi des ruptures inattendues, engage une reconfiguration juridique radicale des « communautés » : suppression des couvents, loi permettant de rompre la communauté conjugale (voyez DIVORCE), brève suppression de l'esclavage dans les colonies, etc. On assiste, sur fond d'universalité de l'humanité et de la citoyenneté, à la création d'une communauté nationale, qui tend à dissoudre les formes de communautés préexistantes. Le vieux mot « communier » employé pour l'eucharistie, n'a désigné une union affective laïque qu'en 1849⁵,

3. Voyez Hugues Neveux, « Communauté villageoise », *Dictionnaire européen des Lumières*, sous la direction de Michel Delon, Paris, PUF, 1997.

4. Voyez Pierre Hartmann, « La parabole de la communauté perdue : une lecture du *Paysan* et de la *Paysanne perversis* », *Rétif de la Bretonne et la ville, Travaux du Centre d'études des Lumières de l'Université de Strasbourg*, n° 6, Presses Universitaires de Strasbourg, 1993 ; ainsi que son livre à venir sur le sujet *Rétif de la Bretonne : Individu et communauté*.

5. Voyez le *Dictionnaire historique de la langue française* (sous la direction d'Alain Rey, Paris, Le Robert, 1992) qui a nourri cette réflexion de nombreuses références d'histoire sémantique, avec le *Trésor de la langue française*, publié sous la direction de Paul Imbs puis Bernard Quemada, Paris, Éditions du CNRS, Institut de la langue française, puis Gallimard, 1971-1994 ; et le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* d'André Lalande (1902-1923 ; éd. augmentés de 1926 à 1972), Paris, PUF, 13^e éd., 1980.

mais l'union républicaine et fraternelle est d'actualité dès 1789 (*voyez* COMMUNION (RÉPUBLICAINE) et FRATERNITÉ). C'est alors qu'est renouvelé le sens politique de l'ancien mot « commune » : hérité du pluriel latin *communia* (communauté de gens), le terme désigne en 1138 une association de bourgeois d'une ville (et le territoire urbain) ; l'anglais avait emprunté au français en nommant *House of commons* (1621) sa « Chambre des communes » (1690), mais la « Commune de Paris » crée une rupture, confirmée par la désignation de la « commune insurrectionnelle » à l'origine de la République le 10 août 92, à laquelle fera écho la « Commune » de 1871. Enfin, c'est autour de cette période qu'apparaissent des néologismes pour désigner le système de « communauté des biens » et leurs partisans : « communiste » est forgé en 1785 par Hupay de Fuveau, correspondant de Rétif (« auteur communiste ») ; Babeuf emploie « communautiste » en 1793 ; « communisme » est créé et érigé en système par Rétif en 1797, dans sa *Politique*⁶.

L'histoire de cette famille de mots permet de repenser les débats actuels sur l'individualisme, le communautarisme et le communisme, et d'appréhender différemment leur histoire. « Communauté » (depuis 1130) désigne un groupe ayant un lien en commun, et par abstraction l'état de ce qui est commun à plusieurs personnes (depuis 1344). L'idée de communauté comme groupe, entre individu et totalité d'une communauté plus large ou de l'humanité entière (*voyez* SOLITAIRES), invite à analyser la question du communautarisme en termes d'échelle, et à interroger un débat entre communautarisme et universalisme qui structure fortement l'histoire de l'espérance politique. L'idée de communauté comme qualité de ce qui est mis en commun a elle aussi fortement pénétré l'histoire des idéaux politiques, tout en étant focalisée, du fait du marxisme, sur le communisme comme propriété commune des moyens de production et de distribution. Au croisement des deux, le comble de la simplification est probablement atteint avec l'idée

6. *Voyez* Laurent Loty, « Le peuple et la populace chez les philosophes des Lumières et chez Restif de la Bretonne (le projet de réforme utopique de l'*Anthropographe* et l'analyse de son impossibilité historique) », *Études rétiviennes*, n° 8, juin 1988, p. 33-42 ; et « La philosophie de l'Histoire et les choix politiques de Rétif après la Terreur », *Études rétiviennes*, n° 11, décembre 1989, p. 25-39.

que l'utopie, comme lieu d'un bonheur réputé impossible, ne pourrait être qu'isolée (traduisez : communautariste) et communiste⁷.

« Communautaire » date de 1842, « communautarisme » de 1951 et « communautariste » de 1989. Nulle trace de « communautarisme » dans le *Petit Robert* de 1984, année de la création de SOS Racisme par le Parti socialiste, qui marque la prise de conscience d'un problème hérité du colonialisme mais aussi un déplacement d'analyse de l'idée de classe sociale vers ce que la langue anglaise appelle les « *racés* » (l'usage d'« *ethnie* » étant d'ailleurs lui aussi d'origine raciste). En 2009, le *Petit Robert* donne : « COMMUNAUTARISME, n. m. 1951, « Système qui développe la formation de communautés (ethniques, religieuses, culturelles, sociales...), pouvant diviser la nation au détriment de l'intégration. « *Marre des tribus!* » Une déclaration contre les communautarismes et pour le métissage » (Le Nouvel Observateur, 2003). CONTR. Individualisme; universalisme. » Le parti pris révèle les tensions qui traversent actuellement la communauté nationale. Les acquis des républiques quant à la Nation, l'égalité juridique de tous les citoyens et la laïcité semblent mis en danger, dans le contexte d'une forte immigration, du discrédit qui pèse sur l'idée de classe sociale, du progrès de forces économiques et politiques infra- et supranationales (les Régions, la Communauté Économique Européenne devenue Union, la Mondialisation).

Or, le progrès d'une idéologie communautariste est lui-même imputé en France à l'influence des États-Unis d'Amérique. En américain, « *community* » est effectivement neutre ou positif, cependant que le français « communautarisme » n'a pas vraiment d'équivalent, sinon peut-être l'expression d'« *identity politics* », politique identitaire qui serait perçue comme négative, alors que l'*affirmative action*, qui a toujours été l'objet de débats, emporte de moins en moins l'adhésion, et ceci bien avant l'élection de Barack Obama.

7. Pour une autre idée de l'utopie, voyez Anne-Rozenn Morel, *Modèles de société égalitaires et libéraux dans les utopies du 18^e siècle*, mémoire de D. E. A. sous la direction de Laurent Loty, Université Rennes 2, 2000, 192 p.; et Laurent Loty, « Which Utopias for Today? Historical Considerations and Propositions for a Dialogical and Paradoxical Alterrealism », *6th International Conference of the Utopian Studies Society*, dans *Spaces of Utopia. An Electronic Journal*, n° 1, Spring 2006, 19 p. (http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/74_9.pdf).

La « *community* », c'est d'abord l'ensemble des personnes qui vivent ensemble, dans le voisinage, le quartier, la ville ; à défaut d'un puissant système national d'aide sociale, l'entraide se pratique d'abord dans un espace de proximité, et « *community spirit* » peut avoir pour synonyme « *solidarity* ». « *Communitarianism* » désigne depuis 1840 un système fondé sur la création de petites communautés autogérées, et depuis 1984, en américain, une idéologie valorisant la responsabilité collective⁸.

L'enquête sur les usages présents doit remonter au 18^e siècle. Les États-Unis d'Amérique ont fondé leur liberté contre le Royaume-Uni sur le droit des communautés religieuses à s'exprimer librement, quand la France révolutionnaire a fondé la sienne sur la suppression du pouvoir politique du catholicisme d'État. Les individualismes et les libéralismes américains et français n'ont pas le même rapport à l'État. La question raciale dans les deux pays dépend d'histoires du colonialisme spécifiques, cependant que les deux cultures et langues n'ont cessé d'échanger leurs mots en témoignant par là d'une certaine communauté de leurs valeurs et de leur histoire, mais aussi d'influences réciproques faites de malentendus et de faux-amis. Ces deux pays et ces deux langues expriment avec une intensité exceptionnelle, pour eux-mêmes et auprès de pays tiers, un attachement à des valeurs conçues comme émancipatrices et universelles (à commencer par la liberté de l'individu), et présentent avec la même intensité une histoire faite de paradoxes, d'hypocrisies, de contradictions ou pour le moins d'ambivalences. L'une des pistes majeures pour penser la question du « communautarisme » aujourd'hui consiste à en faire l'histoire au moins depuis le 18^e siècle, et passe très probablement par une histoire comparée des pratiques et des mots français et anglais, elle-même reliée à l'histoire comparée et croisée des deux révolutions, américaine et française⁹.

8. Voyez l'*Oxford English Dictionary*, en ligne.

9. C'est l'un des axes de recherche de l'Institut des Amériques de Rennes. Merci à Julia V. Douthwaite et Mary B. Campbell, membres de l'IDA-Rennes, pour les discussions et enquêtes communes dans ce domaine. Voyez Serge Bianchi, *Des révoltes aux révolutions. Europe, Russie, Amérique (1770-1802). Essai d'interprétation*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004 ; et *Dix-Huitième Siècle*, n° 33 : « L'Atlantique », numéro spécial sous la direction de Marcel Dorigny, 2001.

Qu'en est-il du *communisme*? En 1706, une occurrence isolée de « communiste » signifie « qui a le souci du bien commun », tandis que le terme a aussi été employé au 18^e siècle pour dire « membre d'une communauté » (en concurrence avec le vieux nom « communier »), ou pour signifier en 1769 « copropriétaire¹⁰ ». Ces quelques exemples précédant l'invention du sens actuel – comme d'ailleurs toute l'histoire du mot et de la chose « communauté » – invitent à penser que même dans des systèmes économiques où la propriété privée joue un rôle central, de nombreux biens ont été, sont, pourraient être à l'avenir communs. Une manière d'ouvrir des perspectives est de constater la pluralité des formes possibles de « communisme », comme les historiens spécialistes du libéralisme distinguent une grande diversité de libéralismes. Le mot polémique « ultralibéralisme » a été inventé durant la Restauration par des monarchistes qui dénonçaient les partisans de la république libérale, avant d'être utilisé depuis les années 1970 pour dénoncer le choix d'une économie de marché minimisant le rôle de la régulation. Le terme est insuffisamment réfléchi, l'anglais *neoliberal* n'est guère meilleur, mais son usage aujourd'hui fréquent donne envie de diffuser par analogie « ultracommunisme », qui présuppose que certaines formes de mise en commun sont profondément bénéfiques¹¹. Mais la réflexion doit surtout passer par l'oubli des usages dominants du mot « communisme » aux 19^e et 20^e siècles, qui ont fini par empêcher de penser la diversité des mises en commun possibles. À ce titre, la Révolution française, tout en affirmant le droit de propriété comme un droit de l'homme essentiel, est un grand moment d'institutionnalisation de la mise en commun : structures d'enseignement, de santé, de décision politique, etc. Ce que Condorcet espère que le futur instituera comme bien de tous pourrait s'appeler aujourd'hui instruction publique, sécurité sociale, organisme européen de recherche scientifique, structure de

10. Voyez Jacques Grandjanc, « Quelques dates à propos des termes *communiste* et *communisme* », *Mots. Les langages du politique*, n° 7, octobre 1983, p. 143-148.

11. « Ultracommunisme » est attesté en 1977 par le *Trésor de la langue française*, à propos d'un gauchisme inspiré du modèle chinois.

prêt bancaire¹², etc. La Nation établit non seulement une propriété commune mais aussi une organisation politique commune, elle s'accompagne du développement d'une opinion publique, d'un partage de valeurs et d'émotions (*voyez* AVATARS D'UN TABLEAU, PUBLIC, SENSIBILITÉ).

Ce sont les deux derniers siècles qui ont progressivement imposé l'idée très discutée qu'un système de relations entre les individus doit être pensé exclusivement ou presque à partir de la question de la propriété ou des relations dites économiques (elles-mêmes réputées dissociées d'autres modes de relations humaines) : le primat de l'économique a été imposé par une certaine forme de libéralisme, et conforté par le marxisme, qui ont tous deux empêché de penser la complexité des relations interindividuelles et de ce qui peut relever du *commun*. Remonter en deçà de ce qui est censé inaugurer notre modernité, revenir au 18^e siècle, ou analyser le tournant du siècle¹³ constituent autant de moyens de prendre une distance critique à l'égard du présent, voire la condition nécessaire pour comprendre la genèse de ce présent et des idées par lesquelles nous pensons aujourd'hui l'individuel et le commun¹⁴. Ce retour en arrière permet de repenser l'histoire du « communisme », avant que cette histoire ne soit occultée par la croyance en l'autonomie de la science économique, tout en permettant de repérer aussi dès le 18^e siècle les prémices de cette autonomisation¹⁵. Il s'agit d'étudier l'origine de l'idée que

12. Condorcet, *Tableau historique de l'esprit humain. Projets, Esquisse, Fragments et Notes (1772-1794)*, édité sous la direction de Jean-Pierre Schandeler et Pierre Crépel par le groupe *Condorcet*, Paris, INED, 2004, XVI-1320 p.

13. *Voyez Dix-Huitième Siècle*, n° 14 : « Au tournant des Lumières : 1780-1820 », numéro dirigé par Simone Balayé et Jean Roussel, 1992, et de nombreux travaux de Roland Mortier et Michel Delon.

14. *Voyez* le double sens de l'expression « après 89 » (1789, chute de la Bastille, ou 1989 chute du Mur) dans Isabelle Brouard-Arends et Laurent Loty, « Repenser la littérature et l'engagement après 89 », dans *Littérature et engagement pendant la Révolution française, essai polyphonique et iconographique* sous la direction d'I. Brouard-Arends et L. Loty, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007.

15. *Voyez Dix-Huitième Siècle*, n° 26 : « Économie et politique », numéro dirigé par Gérard Klotz et Catherine Larrère, 1994 ; ainsi que Jean-Claude Perrot, *Une Histoire intellectuelle de l'économie politique (17^e-18^e siècle)*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1992 et Yves Citton, *Portrait de l'économiste en physiocrate. Critique littéraire de l'économie politique*, Paris, L'Harmattan, 2001.

la communauté des biens est l'unique solution à tous les malheurs, d'enquêter sur la prégnance du rousseauisme dans la diffusion de cette idée, de repérer le moment symbolique du néologisme rétivien « communisme » et de l'organisation babouviste, avant le succès du mot « communisme » lors du premier « banquet communiste » de juillet 1840, avant la reprise du mot et de l'idée par Cabet ou Proudhon, puis par le marxisme. Il est alors possible de repenser l'idée de mise en commun – avec, à côté, ou contre Marx, c'est un autre problème – mais sans se laisser mystifier par un siècle et demi d'une histoire des mots et des idées qui a fini par faire croire que l'individualisme et le libéralisme sont identifiables au capitalisme, ou que l'ensemble des relations interindividuelles ne peuvent se penser que dans l'alternative entre capitalisme et communisme. Dans ces conditions, l'histoire – et singulièrement l'histoire des mots – peut faire redécouvrir non seulement le passé mais aussi bien l'avenir. [LL]

Effets des textes

Il y a des textes qui rendent solitaires, et des textes qui rendent solidaires. Que penser de l'*Encyclopédie*? De la *Nouvelle Héloïse*? De la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*? D'une revue savante?

Individualisme

Il est sans doute aussi largement admis que fondamentalement correct de considérer l'époque des Lumières comme celle de l'émergence de l'*individualisme* qui caractérise le mode de civilisation cultivé au cours des derniers siècles par « la modernité occidentale ». Les transformations sociales et idéologiques qui se sont mises en place entre 1650 et 1800 ont sans doute contribué à détacher les hommes des communautés et des traditions qui avaient jusqu'alors défini leur identité à l'aide d'ancrages collectifs qui se sont progressivement érodés, au point de paraître s'être aujourd'hui totalement liquéfiés¹⁶. La généalogie intellectuelle de ce grand et long bouleversement

16. Voyez les publications récentes de Zygmunt Bauman, *Le Présent liquide*, Paris, Seuil, 2007 ou *La Vie liquide*, Rodez, Éditions du Rouergue, 2006.

anthropologique a été retracée par d'importants travaux classiques qui continuent à nourrir les analyses actuelles soucieuses de montrer comment la figure de « l'individu » a émergé du fond des appartenances communautaires pour prendre progressivement une consistance sociologique, politique, juridique, psychologique ou narratologique propre.

En retraçant la naissance de l'économie politique (mise en contraste avec la société de castes indienne), les beaux ouvrages de Louis Dumont ont ainsi conduit à opposer les sociétés *hiérarchiques* (« traditionnelles »), dans lesquelles une structure immuable assignerait à chaque membre du corps social une place et une fonction prédéterminée, aux sociétés *égalitaires* (« modernes », « libérales »), dans lesquelles différents mécanismes juridiques, politiques et économiques reconnaissent à chacun (en principe, sinon en fait) le droit de façonner sa propre trajectoire au sein de l'ensemble social¹⁷. Dumont prenait en quelque sorte le relais de la distinction classique articulée par Ferdinand Tönnies entre la forme organique (chaude) de la *communauté* (*Gemeinschaft*), modelée sur l'unité « naturelle » et étroite de la famille, du sang, de la proximité villageoise ou paroissiale, et la forme chimique (froide) de la *société* (*Gesellschaft*) juxtaposant des individus essentiellement séparés, calculateurs de leur intérêt égo-centré, se rassemblant ou s'éloignant selon les forces d'attraction ou de répulsion définies par leurs rapports de collaboration, d'alliance et de concurrence¹⁸.

Entre les deux auteurs, C.-B. MacPherson proposait pour sa part au début des années 1960 un modèle de *l'individualisme possessif*, selon lequel, à partir de Hobbes et surtout de Locke, l'homme occidental en serait venu à se considérer comme « propriétaire » de son corps, de son énergie, de son temps et de son travail, et comme appelé à intégrer ce type de possession dans la circulation marchande des autres formes de propriétés (mobilières, immobilières, financières¹⁹).

17. Voyez Louis Dumont, *Homo Aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1985 et *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983.

18. Voyez Ferdinand Tönnies, *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure* (1887), Paris, PUF, 1944.

19. Voyez Crawford B. Macpherson, *La théorie politique de l'individualisme possessif. De Hobbes à Locke* (1962), Paris, Gallimard, Folio, 2004.

Dans ses cours de la fin des années 1970, Michel Foucault approfondira cette intuition en décrivant la logique néolibérale comme conduisant chaque individu à se considérer comme *l'entrepreneur de soi-même*²⁰. Dans ses fameux travaux sur la sphère publique et sur l'agir communicationnel, Jürgen Habermas tentait pour sa part de penser l'émergence de nouveaux mécanismes capables de réguler (rationnellement) les interactions de tels individus possesseurs non seulement de leur propriété économique mais aussi de leur initiative politique et de leur pensée propre²¹.

Même si ce thème de l'émergence de *l'individualisme*, entre le 17^e et le 18^e siècle, s'est parfois fossilisé autour d'oppositions trop abstraites (entre communauté et société, tradition et modernité, État et marché, gouvernement et société civile, égalité et liberté, jacobinisme et libéralisme), il a généré de nombreuses études admirables, dont les plus intéressantes l'exploraient par ses marges plutôt que par ses grands axes (observant par exemple comment les sentiments d'appartenance ou d'amitié peuvent trouver leur place dans un univers individualiste²²). Au sein de notre dossier, l'article INOCULATION observe ce que les premières explications médicales des contagions et des vaccinations révèlent des nouages perçus alors entre ces deux pôles traditionnels de la problématique individualiste que sont l'intérêt individuel et le bien commun ; l'article COMMUNION (RÉPUBLICAINE) propose une reconfiguration originale de

20. Voyez Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Paris, Seuil, 2004, ainsi que, pour une relecture récente de ce thème, Maurizio Lazzarato, *Le gouvernement des inégalités. Critique de l'insécurité néolibérale*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008.

21. Jürgen Habermas, *L'espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise* (1963), Paris, Payot, 1988.

22. On peut citer à ce titre – parmi bien d'autres – Pierre Rosanvallon, *Le libéralisme économique. Histoire de l'idée de marché* (1979), Paris, Seuil, 1989 ; Gian Mario Cazzaniga et Yves-Charles Zarka (éd.), *L'individu dans la pensée moderne, 16^e-17^e siècles*, Pise, Edizioni ETS, 1995 ; Michel Condé, *La genèse sociale de l'individualisme romantique*, 1986, disponible en ligne sur <http://users.skynet.be/conde.michel/Roman-table.html> ; Jean-Pierre Dupuy, *Libéralisme et justice sociale. Le sacrifice et l'envie* (1992), Paris, Hachette, 1997, ainsi que *Individu et justice sociale : autour de John Rawls*, Paris, Seuil, 1988 ; Hélène Merlin, *Public et Littérature en France au 17^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1994 ; Philip Knee, *Penser l'appartenance. Enjeux des Lumières en France*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1995 ; Svein-Eirik Fauskevåg, *Philosophie de l'amitié*, Paris-Oslo, L'Harmattan-Solum Forlag, 2008.

cette problématique inspirée par une relecture de textes visionnaires de Hölderlin, dans lesquels la communauté nationale est tendue entre le lien d'amitié et l'horizon d'une Église universelle ; l'article FRATERNITÉ observe comment les utopies de la période révolutionnaire hésitent à définir ce qui fait des individus (concitoyens ou non) autant de « frères » ; l'article SENSIBILITÉ analyse comment le roman sentimental du 18^e siècle situe cette communauté sur le plan des « âmes sensibles », rachetant ainsi par la communion sentimentale la séparation des individus en gestionnaires calculateurs ; quant à l'article SOLEMENT, il fait entrevoir à travers l'exemple de l'imaginaire marivaudien la figure remarquablement suggestive d'un *individualisme dépossessif*, dans lequel toute appartenance sociale se voit si radicalement liquidée que le sujet finit par se sentir dépossédé de lui-même, et incapable de profiter des joies promises à la possession. Chacun à sa manière, ces articles font donc d'ores et déjà apparaître, dès cette période d'émergence de l'individualisme, une profonde aspiration à en dépasser la logique auto-mutilante. [YC]

Individuation

En même temps qu'elle peut (très légitimement) être lue comme celle du premier triomphe de l'individualisme, l'époque des Lumières peut également apparaître comme celle des premières *dénonciations* de l'individualisme – voire, plus radicalement, comme celle qui fraie les voies d'un *dépassement de l'opposition moltaire* entre « individu » et « communauté²³ ». Lorsque Diderot, dans le *Rêve de d'Alembert*, s'adresse aux « pauvres philosophes » pour les inviter à « laisser là vos individus²⁴ », il déplace par avance le problème des rapports entre individus et communautés du terrain de la sociologie (encore à naître) vers celui de l'ontologie (s'inscrivant dans une

23. Voyez Yves Citton, *Portrait de l'économiste en physiocrate. Critique littéraire de l'économie politique*, op. cit. (chapitres XVIII et XIV), ainsi que *L'Envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006 (chapitres V et VI).

24. Denis Diderot, *Le Rêve de d'Alembert* (1769), dans *Le Neveu de Rameau et autres dialogues philosophiques*, Paris, Gallimard, « Folio », 1972, p. 196. Sur la position de Diderot relative à ces questions, voyez les riches articles de Sophie Audidière et al., *L'Encyclopédie du Rêve de d'Alembert*, Paris, CNRS Éditions, 2006, ainsi que Colas DUFLU, *Diderot philosophe*, Paris, Champion, 2003.

tradition théologico-philosophique remontant au moins à Duns Scot, mais marquée plus récemment par les écrits de Spinoza, de Leibniz et de Locke²⁵) – et il nous invite de ce fait à décentrer notre perspective pour passer des débats sur *l'individualisme* à une problématique de *l'individuation*²⁶.

Au lieu d'opposer *l'individu* à *la* communauté (tous deux mis au singulier et substantialisés), les problématiques relevant de *l'individuation* commencent par décomposer les deux pôles que *l'individualisme* se donnait pour acquis : d'un côté, ce qui se présentait comme un tout insécable (la personne humaine comme individu *indivisible*) apparaît comme une petite société pluraliste, dont la vie dépend d'une suite d'actions et de réactions entre ses parties constituantes ; de l'autre côté, les groupements humains (couples, familles, villes, communautés, sociétés) apparaissent comme dotés d'une individualité propre (formant certains « corps », animés d'un certain « esprit » ou d'une certaine « âme »), comparable (jusqu'à un certain point) à l'identité que nous reconnaissons aux personnes humaines. « Quand vous donnerez le nom d'individu à cette partie du tout, c'est par un concept aussi faux que si, dans un oiseau, vous donniez le nom d'individu à l'aile, à une plume de l'aile²⁷. » Non contentes de voir *une composition continue* de parties en tous (partiels), depuis la molécule jusqu'à ce « grand individu » que forme l'ensemble de l'univers, les problématiques de *l'individuation* nous invitent également à rejeter l'idée implicite que *l'identité* d'un individu puisse jamais être *donnée* dans la réalité : ce sont seulement les

25. Pour de bonnes introductions à cette problématique chez les quatre philosophes évoqués, voyez Gérard Sondag, Introduction à Duns Scot, *Le principe d'individuation*, Paris, Vrin, 1992, p. 7-84 ; Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza* (1969), Paris, Minuit, 1988 ; Christiane Frémont, *Singularités : individus et relations dans le système de Leibniz*, Paris, Vrin, 2003 ; et Étienne Balibar, Introduction et commentaire à *Identité et différence. L'invention de la conscience. John Locke*, Paris, Seuil, 1998, ainsi que, du même auteur, *Spinoza : Il transindividuale*, Milan, Edizioni Ghibli, 2002.

26. C'est bien sur le plan de l'ontologie (et, malgré ses dénégations explicites, sur celui du vieux problème scolastique de l'individuation) que *l'Encyclopédie* se situe dans l'article « INDIVIDU » en affirmant qu'un sujet « est un *individu* suivant l'étymologie [dès lors] qu'on ne peut plus le diviser en nouveaux sujets qui aient une existence réellement indépendante de lui. L'assemblage de ses propriétés est tel que prises ensemble elles ne sauroient convenir qu'à lui ».

27. Diderot, *Rêve*, p. 196.

besoins et les limites de nos capacités mentales qui nous conduisent à voir « des individus » (dotés d'un certain isolement dans l'espace et d'une certaine stabilité dans le temps) là où en réalité il n'y a que *des processus infinis et pluriels d'individuation*. Autant dire qu'un être ne se définit pas par les limites de son corps, mais par *les relations qui le constituent* ou, pour reprendre encore une fois les formulations du *Rêve de d'Alembert*, par « la somme d'un certain nombre de tendances » se manifestant par et à travers « une suite d'actions et de réactions ».

Si certaines pensées de l'*individuation* ont débouché sur des conclusions très dangereuses en considérant les sociétés humaines comme des tous « organiques », sur le modèle de la ruche, de la fourmilière ou du « corps » animal, assignant ainsi à chacun de leurs « membres » (citoyens, sexes, classes, races) des fonctions spécifiques prétendument « naturelles », toute une tradition issue du libertinage érudit, de l'épicurisme, du spinozisme et du matérialisme des Lumières inscrit les processus d'*individuation* dans un univers composé non pas d'essences immuables ou d'équilibres stables, mais d'événements innovateurs et imprévisibles affectant des systèmes fondamentalement « métastables » (c'est-à-dire dynamisés par des tensions internes et par des relations externes qui les poussent nécessairement à sortir de leur état passé et présent). Émergé au siècle de Cyrano de Bergerac et de Spinoza, puis développé par les ténors des Lumières radicales (Meslier, Diderot, Holbach ou Deschamps) – et repris à la fin du 20^e siècle par Gilles Deleuze, Roland Barthes, Toni Negri, Isabelle Stengers, Paolo Virno ou Bernard Stiegler – ce long courant de pensée a sans doute trouvé sa formulation la plus riche et la plus originale dans l'œuvre de Gilbert Simondon (1924-1989), qui représente les *processus d'individuation*, depuis la formation des cristaux jusqu'à celle du psychisme personnel et des sociétés humaines, comme faisant émerger des modes d'existence *individuels* à partir d'une réserve de relations « *préindividuelles* » (constitutives du « milieu ») et toujours au sein de réalités « *transindividuelles* » (nourries par la participation à un « commun ») en dehors desquelles l'*individuation* serait impossible²⁸.

28. L'œuvre de référence de Gilbert Simondon est sa thèse de 1963, enfin publiée dans sa forme intégrale sous le titre *L'individuation à la lumière des notions de formes et d'information*, Grenoble, Jérôme Millon, 2005. Pour une introduction

Ce survol trop rapide de l'histoire et du cadre de réflexion proposé par les pensées de l'*individuation* permet de cerner l'originalité – et de justifier l'excentricité – des contributions sélectionnées dans ce dossier de *Dix-Huitième Siècle*. Ce sont les premiers pas (hésitants et souvent contradictoires) de la réflexion sur l'*individuation* que retracent quatre de ces contributions. L'article ESSAIM analyse des textes issus du vitalisme montpelliérain se demandant si la « grappe d'abeilles » (chère à Diderot) constitue un « organisme » à part entière ou un simple mode d'« organisation » collective. L'article POLYPE suit pour sa part le fil d'échanges épistolaires entre Bonnet et Haller portant sur les implications politiques du type d'identité qu'on attribuera au fameux polype d'eau douce, dont la reproduction par simple scission fait douter s'il faut voir en lui un « individu » (antérieur à la division) ou une « multitude » (en devenir). C'est un problème similaire, quoique relevant d'un genre littéraire totalement différent, que se pose l'article MÉTEMPSYCOSE en étudiant (à la lumière de Locke) des contes merveilleux dans lesquels une « même personne » se voit investie par une multiplicité d'« âmes », parfois rivales entre elles. Et c'est au métaphysicien des Lumières radicales le plus extrémiste en la matière, Léger-Marie Deschamps, qu'est consacré l'article MŒURS (ÉTAT DE), proposant un alignement de l'*individuation* personnelle sur l'*individuation* collective (au risque d'abolir toute trace d'individualité).

Quoique sans rapport explicite avec cette tradition de pensée, ce sont encore des questions d'*individuation* que se pose l'article PUBLIC lorsqu'il analyse, à travers Mercier, La Harpe ou Marmon- tel, comment la multitude du « parterre » des spectacles théâtraux a été conduite à abandonner ses comportements de *foule* (traversée de contagions incontrôlables) pour s'individualiser en petits spectateurs disciplinés, embourgeoisés, assis et silencieux. C'est aussi un processus d'*individuation* (particulièrement velléitaire) que reconstitue l'article UNIVERSITÉ en observant comment la ville de Göttingen

à la pensée de Simondon, voyez Muriel Combes, *Simondon. Individu et collectivité*, PUF, 1999 ; Jean-Hugues Barthélémy, *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*, Paris, L'Harmattan, 2005, 2 vol., ainsi que le dossier *Politiques de l'individuation : penser avec Simondon*, proposé par le n° 18 de la revue *Multitudes* (automne 2004), disponible en ligne sur <http://multitudes.samizdat.net/-Majeure-Politiques-de-l-.html>.

s'est inventé une image de capitale universitaire européenne ainsi qu'une clientèle d'étudiants issus de la plus haute noblesse. Ce sont encore deux modes très différents d'*individuation* que met en lumière l'article ESPRIT DE CORPS en comparant les formes de socialité académique pratiquées des deux côtés de la Manche – comme c'est à la recherche d'un mode d'*individuation* propre au couple et à la famille de l'époque révolutionnaire qu'est consacré l'article DIVORCE.

Bien davantage que des conflits ou que des contradictions entre « l'individu » et « la communauté », ce sont également des modes d'*individuation* que découvrent les articles ISOLEMENT, RÉSEAU, SENSIBILITÉ, SOLITAIRES et UTOPIE (DES FEMMES) au cœur de leurs analyses littéraires : l'anthropologie marivaudienne de l'indigent philosophe illustre une certaine construction parallèle (douloureuse) de l'individu isolé et de la société atomisée ; les chaînes et les réseaux que forment les libertins crébilloniens décrivent précisément un mode d'existence qui circule de projet en projet en ne se supportant dans l'être que par cette circulation même ; les âmes sensibles en quête d'une communauté inaccessible s'individuent pour leur part autour de ce manque et de cette aspiration, qui donnent sens aussi bien à leur circulation dans les réseaux de la socialité qu'à leur éventuel refus d'y circuler ; le récit d'*Émile et Sophie* suit l'élève de Rousseau au moment où son *individuation* n'est plus assurée ni par un gouverneur surplombant ni au sein d'un couple protecteur, mais s'expose aux aléas d'un monde d'esclavage dont les résistances permettent d'entrouvrir de fragiles zones d'autonomie temporaire ; quant aux conteuses utopistes, c'est justement du sein de l'*individuation* par couple amoureux qu'elles essaient de tirer l'antidote à l'*individuation* sérielle régissant la zone de rationalité éternelle fantasmée par certains utopistes masculins.

Toutes ces contributions font apparaître des *processus constitutants* – nécessairement inachevés, voyez AVATARS D'UN TABLEAU – au fil desquels les individualités (les sujets, les agents sociaux, les protagonistes romanesques, les narrateurs) et les collectivités (du couple à la famille, au cercle d'amis, à la bande de pirates, à la cité, à la nation et jusqu'à une République européenne des Sciences²⁹

29. Voyez sur ce point le n° 40 de *Dix-Huitième Siècle* dirigé par Irène Passeron, avec la collaboration de Siegfried Bodenmann et René Sigrist : « La République des Sciences » (2008), où était exploré à travers quelles modalités institutionnelles

ou à une Église universelle) sont amenés à *s'individuer ensemble*. Chacune de ces études nous aide donc à sentir le fond de relations *transindividuelles* – le « commun » – nécessaire à l'émergence de figures individualisées. Deux articles nous donnent également *les pôles extrêmes* entre lesquels se tendent ces processus constitutifs : MŒURS (ÉTAT DE) fournit avec Deschamps le pôle dans lequel le commun anticiperait et résorberait spontanément tout mouvement singularisateur, tandis qu'ISOLEMENT offre l'exemple d'une singularisation rendue impossible par l'absence même de tout commun – sinon sous sa forme la plus emblématique qu'est le langage commun, qui, malgré l'indigence des relations sociales, donne toutefois au philosophe-écrivain de quoi s'individuer à travers son énonciation même. [YC]

SUPPLÉMENTS À LA THÉORIE DE L'INDIVIDUATION – On ajoutera quelques suppléments à cette perspective dont la force et les faiblesses se trouvent précisément dans sa puissance unificatrice. *Premier supplément* : certains usages (indument harmonieux) de l'individuation pourraient négliger l'importance des *conflits*, et la vertu explicative de visions du monde fondées sur leur prise en compte. Au cœur de la pensée de l'individuation, l'idée que « l'univers dans son ensemble » forme un « seul grand individu » laisse bien supposer que les oppositions locales se résolvent dans une unité ultimement pacifiée. Comment reconnaître à ce grand tout une unité *conflictuelle*? Faire (comme Simondon) de la *tension* le moteur du devenir ne constitue sans doute pas une réponse parfaitement satisfaisante. *Second supplément* : jusqu'où aller dans l'analogie de fonctionnement entre l'individu (au sens courant du terme) et le collectif, comme entre le naturel et le social? Réfléchir à partir de l'idée d'individuation exige aussi d'interroger les éventuelles *différences de nature* entre l'individuation d'un être humain (par ce qu'on appelle la conscience) et l'individuation d'une communauté par les institutions (ou par cette mémoire qu'est l'écriture de l'histoire). Des articles comme ESSAIM et POLYPE invitent à opérer le rapprochement entre les processus qui agissent dans ce qu'on appelle la nature et ceux qui sont à l'œuvre dans ce qu'on appelle la société, et incitent en même temps à s'en défier : car si la société est pensée sur le

et quelles formes de subjectivation les érudits et les penseurs de l'Europe des Lumières se sont individués en tant que savants.

modèle de la nature, cela peut être que la nature est préalablement pensée sur le modèle de la société – cependant que l'imprévu *naturel*, comme la régénération du polype, mais aussi l'imprévu *social*, comme la « régénération » de la Révolution, perturbent heureusement les modèles préconçus. En cela, l'indisciplinarité ne doit pas valoir comme assimilation, mais comme réflexion sur des relations, et comme évaluation du caractère fondé (ou fallacieux) de telle ou telle frontière disciplinaire. *Dernier supplément* : par comparaison avec la théorie, l'histoire permet de raconter des déroulements et des processus, plutôt que d'en formuler les lois. Ce faisant, plutôt que de viser le fonctionnement général, elle met l'accent sur une histoire toujours singulière, sur le passé spécifique de tel présent précis (*voyez* AVATARS D'UN TABLEAU). Autrement dit : les processus d'individuation relèvent toujours de devenir concrets, qu'une théorie (forcément abstraite) de l'individuation ne peut que trahir dans leur singularité. De plus, l'ontologie et la métaphysique sont susceptibles d'éloigner de la politique, quand l'histoire en rapproche. [YC et/ou LL]

Méthode (indisciplinarité et actualisation)

Ce dossier fait travailler ensemble des « spécialistes » du 18^e siècle pour ébaucher un dictionnaire à la fois commun et nourri des singularités de chacun. Il s'inscrit aussi sous un double effort d'*indisciplinarité* et d'*actualisation*. Il s'est agi à la fois de mobiliser tout le savoir accumulé par les approches disciplinaires pour se poser des questions qui se situent *en deçà*, ou *au delà*, des divisions entre les disciplines – et, parallèlement, de mobiliser des connaissances précises des pratiques et des textes du 18^e siècle pour nous aider à mieux nous repérer *aujourd'hui* au sein des problèmes que nous pose notre actualité.

Le parti pris d'*indisciplinarité*³⁰ repose sur le fait que les nouages de l'individuel et du commun relèvent de problèmes qui doivent

30. *Voyez* sur ce point Laurent Loty, « Pour l'indisciplinarité », *The Interdisciplinary Century; Tensions and convergences in 18th-century Art, History and Literature*, Julia Douthwaite et Mary Vidal ed., Oxford, Studies on Voltaire and the Eighteenth Century 2005, 04, Voltaire Foundation, 2005, p. 245-259 ; et « Les savoirs et les mots : effets mystificateurs de la dénomination disciplinaire, de

être *pensés ensemble* sur un fond de réalité antérieur aux découpages disciplinaires, ou *repensés ensemble* contre les effets pervers de la disciplinarisation des savoirs : c'est ainsi que l'étude littéraire des contes merveilleux s'enrichit d'un dialogue avec la philosophie lockienne (*voyez MÉTEMPSYCOSE*) ou que des analyses relevant de l'histoire de la physiologie débouchent sur la mise à jour d'imaginaires politiques rivaux (*voyez ESSAIM* et *POLYPE*). Face au thème qui est le nôtre, il ne suffit toutefois pas de croiser des méthodes déjà constituées au sein des cloisonnements disciplinaires (selon les mots d'ordre traditionnel de pluri-, d'inter-, ou même de transdisciplinarité), mais d'inventer des méthodes inédites qui fassent apparaître l'unité profonde (et profondément *in-disciplinaire*) des nouages que les savoirs constitués commencent par séparer. La visée de ce dossier consiste donc à ébaucher – parmi bien d'autres travaux – *un plan commun de réflexion* au sein duquel puissent entrer en communication des objets aussi divers que la production de socialité par les mécanismes des institutions académiques (*voyez ESPRIT DE CORPS*) ou par le sentiment amoureux (*voyez UTOPIE (DES FEMMES)*), la gestion de la cohésion sociale par l'imaginaire matrimonial (dans ses formes juridiques et dramaturgiques, *voyez DIVORCE*) ou par la lutte contre la variole (*voyez INOCULATION*). Ce plan d'intégration réflexive nous force à poser la question éminemment indisciplinaire de comprendre ce qu'est « un individu » et ce qui le rattache à « un commun » à *travers, grâce à*, ou *s'il le faut malgré* les différentes formes et strates de savoirs (métaphysique, physiologique, psychologique, sociologique, éthique, politique) dont on dispose pour en saisir les manifestations particulières.

Le parti pris d'*actualisation*³¹ implique que notre connaissance du passé n'exige d'être infiniment affinée que pour nous aider à cerner plus efficacement les problèmes qui se posent *dans notre présent*. Que la question des articulations complexes régissant la production simultanée et parallèle des individus et de leurs communautés

la Renaissance au présent de l'historien », *Le Français préclassique (1500-1650)*, n° 10, Actes du colloque international « La dénomination des savoirs en français préclassique (1500-1650) », coordonné par Philippe Selosse avec la collaboration de Volker Mecking et Marthe Paquant, Champion, mars 2007, p. 21-35.

31. *Voyez* sur ce point Yves Citton, *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi les études littéraires?*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007.

relève d'une actualité quotidienne en notre début de troisième millénaire n'a guère besoin d'être souligné. Certains contributeurs à ce dossier ont explicitement balisé le jeu de va et vient qui dynamise notre lecture des textes passés à la lumière de nos réflexions contemporaines – par exemple en éclairant Crébillon fils par des notions tirées du *Nouvel esprit du capitalisme* (voyez RÉSEAU) ou en informant une analyse d'*Émile et Sophie* de Rousseau par des suggestions émanant de Marcus Rediker ou de Deleuze et Guattari (voyez SOLITAIRES). D'autres ont tout mis en place pour que les lecteurs soient spontanément amenés à sentir à quel point les discours et les problèmes rencontrés il y a trois siècles résonnent encore dans nos préoccupations contemporaines (voyez UNIVERSITÉ). Que de telles lectures actualisantes soient ouvertement revendiquées comme telles ou qu'elles constituent le fond discret sur lequel se détache l'analyse, c'est toujours dans la perspective de *la pertinence* du détour par le 18^e siècle pour mieux saisir notre présent qu'a été constitué ce dossier, que cette pertinence tienne aux similitudes entre le passé et le présent, à leurs différences remarquables (et par là éclairantes) ou à l'enquête sur les processus complexes qui mènent de ce passé à notre présent. [YC et LL]

Vingt et unième siècle

Tandis que se répandent dans les médias des appropriations primaires et stéréotypées des « Lumières », réduisant la « Modernité » à une opposition simpliste entre la citoyenneté égalitaire rêvée par Jean-Jacques Rousseau et le marché libre inspiré d'Adam Smith, entre l'étatisme jacobin et le moralisme kantien, il nous semblait important d'inviter des « spécialistes » du 18^e siècle à mobiliser leurs connaissances précises de cette époque pour faire voir quelques-unes des nuances, des richesses, des contradictions et des complexités qui en travaillent la pensée et les pratiques institutionnelles. Présenter les Lumières et « la modernité occidentale » comme signifiant « le triomphe de l'individualisme » ou, au contraire, faire remonter au « jacobinisme » l'émergence des étatismes « totalitaires », c'est en effet *à la fois* s'appuyer sur quelques évidences difficilement contestables *et* risquer de perpétuer un aveuglement éminemment dommageable. En ne prenant en compte qu'une seule face des racines idéologiques

de notre modernité (qu'il s'agisse de sa face d'individualisme menant à une « déliquescence du tissu social » ou de sa face de formation institutionnelle des consciences individuelles), on s'empêche généralement de mesurer *les modes particuliers d'agencement du singulier et du collectif* qu'imaginent et que commencent à mettre en pratique les hommes et les femmes du 18^e siècle. Les pensées prétendument « individualistes » des Lumières nous invitent en effet non seulement à valoriser notre individualité, ainsi que la liberté qui est la condition de son développement : du même mouvement, elles nous appellent également à concevoir (et à consolider) *un commun* qui nous constitue comme *sujets* humains (à travers des notions comme l'intérêt général, l'« humanité » ou la langue partagée) et à instituer *des collectifs* (selon des procédures de sélection, d'élection, d'éducation et de formation faisant l'objet de choix intentionnels). Ce dossier espère montrer que nous avons tous intérêt à profiter de la distance que nous donne le détour par le 18^e siècle pour mieux comprendre en quoi la production de l'humain (au sein de la nature) consiste en une production de *singularités* fondée sur une structuration institutionnelle de *solidarités* multiples, et pour mieux *penser ensemble les virtualités d'autres agencements possibles entre l'individuel et le commun* dans le 21^e siècle qui s'ouvre devant nous. [LC et/ou YL]

YVES CITTON

Université de Grenoble et UMR LIRE – CNRS 5611

LAURENT LOTY

*Centre de Recherches Historiques de l'Ouest
(CERHIO, UMR 6258, CNRS et Université Rennes 2)*

AVATARS D'UN TABLEAU

L'INACHÈVEMENT EMBLÉMATIQUE DU *SERMENT DU JEU DE PAUME*

David n'a jamais achevé le *Serment du Jeu de Paume* que l'Assemblée nationale lui avait commandé. Le 20 juin 1789, le serment quasi unanime que prêtent les députés, de ne pas se séparer avant d'avoir donné une Constitution au royaume, est un moment majeur de l'émergence de la communauté nationale. À l'état d'ébauche (cette ébauche que nous reproduisons sur notre couverture), la toile inachevée est profondément révélatrice. Elle témoigne de la complexité des relations entre individu et Nation qui se sont nouées, au fur et à mesure des processus qui ont mené à l'événement de 1789, à la commande du tableau en 1790, à l'exposition du dessin préparatoire en 1791, puis à l'abandon de la toile entre 1792 et 1801. L'ébauche démystifie l'illusion d'un achèvement du chef d'œuvre de David, entretenue par les gouvernements qui ont suivi la Restauration. Par son allure étrange, elle fait écho à de nombreuses questions posées par notre réflexion collective sur « individus et communautés », réflexion qui s'élabore en un moment de fortes interrogations sur les idées et les réalités que recouvrent les mots Nation, Constitution, Mondialisation, Individu, Communauté, Individualisme ou Communautarisme (*voyez AVANT PROPOS*).

Entre le 17 et le 27 juin 1789, les députés du tiers état ont réussi à mettre fin à la division en trois ordres et ont dès lors donné naissance à une nouvelle communauté nationale. Depuis le début des états généraux réunis en mai à Versailles, le tiers état exige le vote par tête et non par ordre. Quelques membres du clergé ont rejoint le tiers entre le 13 et le 16 juin. Le 17 juin, sur proposition de Sieyès, le tiers se déclare « Assemblée nationale ». Le 19, le clergé vote la réunion au tiers par 149 voix contre 137. Le roi

décide alors de tenir une séance royale et suspend les assemblées. Le 20 juin, le président du tiers, Bailly, refuse de se soumettre, Guillotin suggère de se réunir non loin, à la salle du Jeu de Paume. Tandis que Sieyès propose de monter à Paris, Mounier met tout le monde d'accord en proposant un arrêté qui engage les députés à prêter serment de rester unis (« partout où ses membres sont réunis, là est l'Assemblée nationale »), « jusqu'à ce que la constitution du royaume soit établie et affermie sur des fondements solides ». Le 23 juin, le roi casse l'arrêté mais le tiers refuse de quitter la salle, Mirabeau déclarant « que nous sommes ici par la volonté du peuple et que nous n'en sortirons que par la puissance des baïonnettes ». Le 27 juin, le roi cède et le 9 juillet l'Assemblée se proclame Assemblée nationale constituante, cependant que le roi continue à réunir des troupes autour de Paris.

Les serments du 17 et du 20 juin sont le moment symbolique de suppression des trois ordres. Ceux-ci n'étaient pas des communautés au sens strictement juridique d'Ancien Régime (notamment parce qu'ils n'avaient pas le droit de s'assembler sans la permission du roi, voyez l'article COMMUNAUTÉ dans l'*Encyclopédie*, III, 1753), mais la nouvelle communauté nationale les érige *a posteriori* en cidevant communautés anti-nationales. Le 20 juin est aussi le jour de naissance d'une idée neuve de la Constitution, non plus un ensemble de lois fondamentales et coutumières, mais un texte qui doit organiser la Nation, établir une harmonieuse combinaison entre tous les individus et toutes les parties de ce Tout et, selon les espérances d'un Condorcet, mettre en place une dynamique de leurs interactions favorable au bien-être de chacun et de tous. Il s'agit bien du moment historique de transfert de la souveraineté¹.

Mais le serment des députés s'oppose à des forces puissantes, habituées à user de fortes représentations symboliques. Le 4 février 1790, la monarchie tente de présenter comme fondateur le serment de respecter la nouvelle constitution prononcé par les députés en présence du roi. C'est probablement la raison pour laquelle l'intérêt des révolutionnaires se déplace de la célébration

1. Voir Timothy Tackett, *Par la volonté du peuple. Comment les députés sont devenus révolutionnaires* [*Becoming a Revolutionnary. The Deputies of the French National Assembly and the Emergence of a Revolutionary Culture (1789-1790)*, 1996 en anglais], Paris, Albin Michel, 1997.

du 17 juin vers celle du 20 juin (c'est l'assemblée souveraine qui a été à l'origine de la Constitution²), et c'est sans doute aussi la raison pour laquelle David se voit commander le tableau du *Serment du Jeu de Paume*, par le club des Jacobins puis par l'Assemblée.

Les questions de l'origine politique de la commande et de l'identification des députés dans la composition d'ensemble mettent en évidence les tensions entre individu(s) et communauté(s) qui sont en jeu dans l'élaboration du *Serment*. Après que David a probablement déjà conçu le projet du *Serment* au printemps 1790³, le 28 octobre 1790, Dubois de Crancé dépose au club des Jacobins une motion pour en appeler à peindre le Serment, et propose David, qui accepte en intervenant ainsi pour la première fois aux Jacobins. Or, le projet suscite immédiatement la question de la visibilité des individus qui ont participé à ce serment collectif et unanime. Le député Dillon qui n'avait pu être présent ce jour-là demande à y figurer ; le noble Noailles espère être peint dans le lointain ; un autre Jacobin intervient en faveur des députés suppléants ; un quatrième souhaite qu'on supprime du tableau ceux qui ont « déserté la bonne cause⁴ ». Le club charge aussi Mirabeau de rédiger une adresse à l'Assemblée, qui est lue le 6 novembre 1790, et approuvée par le président Barnave. Enfin, le 29 décembre, les Jacobins lancent auprès des membres de tous les clubs affiliés aux Jacobins une souscription de 3 000 actions de 24 Livres pour la gravure du *Serment*, qui doit financer le tableau, le cadre et la gravure. David promet une deuxième planche « pour faciliter l'explication du tableau » avec « les noms des députés qui y sont représentés⁵ ». La commande provient donc à la fois

2. Claude Langlois, *Les sept morts du roi*, Paris, Anthropos, 1993.

3. Voir l'ouvrage passionnant de Philippe Bordes, mine d'informations historiques et iconographiques pour toute cette étude : *Le Serment du Jeu de Paume de Jacques-Louis David : le peintre, son milieu et son temps, de 1789 à 1792*, Paris, Éditions de la Réunion des musées nationaux, 1983, 265 p.-[117] p. de planches ; ainsi que Fernand EVRARD, « Le Serment du Jeu de Paume dans l'œuvre de David » (*Revue de l'histoire de Versailles et de Seine-et-Oise*, 26^e année, 1924), Versailles, M. Mercier, 1926, pag. séparée, 27 p. ; et Armand Brette, *Le Serment du Jeu de Paume*, Paris, 1893.

4. Voir Philippe Bordes, œuvre citée, p. 49.

5. Voir Fernand Evrard, œuvre citée, p. 7.

d'individus, d'un groupe appelé à devenir un *parti* majeur de la Révolution, et de l'Assemblée nationale. David se fait soutenir par Dubois-Crancé, Mirabeau et Barnave, trois des quatre têtes peintes sur l'ébauche finale, mais il est compréhensible d'accorder une place importante aux deux derniers, les plus grands orateurs de la Constituante. David est soutenu par les Jacobins, mais en automne 1790, si La Fayette et Sieyès les ont déjà quittés, le mot « jacobinisme » n'existe pas encore, la scission avec les Feuillants n'a pas encore eu lieu, et le club réunit aussi bien Mirabeau et Barnave, qui n'ont pas encore été déclarés traîtres à la Nation, que Pétion et Robespierre, dont David ne se rapprochera que plus tard. Les Jacobins, c'est encore le nom que le club breton a pris en octobre 1789 lorsque, transformé en « Société des Amis de la Constitution », il s'est installé dans le réfectoire de l'église des Jacobins.

De novembre 1790 à mai 1791, David travaille à la fois à la composition d'ensemble et aux détails des groupes et des individus. David va-t-il représenter un collectif ou des individualités, une Nation unie ou des factions? Va-t-il peindre des anonymes, des héros devenus traîtres, des absents qui méritent de la Patrie? Deux des trois carnets de croquis ont été conservés. Par confrontation avec le dessin d'ensemble, ils révèlent que David a dessiné des portraits d'individus remarquables, en s'inspirant d'ailleurs de Raphaël, Michel Ange ou Poussin⁶ : Bailly prêtant serment debout sur une table, Barère prenant des notes pour *Le point du jour*, Grégoire, le père Gérard, Prieur de la Marne, Dupont de Nemours, Mirabeau, Sieyès assis, quelques autres encore. Mais la question de l'identification, esthétiquement et politiquement problématique, est loin d'être tranchée lorsque David achève son dessin préparatoire, qu'il expose dans son atelier fin mai 1791, puis au Salon de septembre en précisant : « L'artiste, dans ce dessin, n'a point eu en vue de rendre les vraisemblances qu'il réserve pour le tableau, mais de donner une juste idée de la composition totale du morceau qu'il doit exécuter⁷. » Selon Philippe Bordes, « en septembre 1791, lors de l'exposition

6. Voir Virginia Lee, « Jacques-Louis David : The Versailles Sketchbook I » et « Jacques-Louis David : The Versailles Sketchbook II », *The Burlington Magazine* 111, n° 795, 1969.

7. Philippe Bordes, œuvre citée, note 136, p. 104.

du dessin achevé, un grand nombre d'identifications, même parmi les plus importantes, sont toujours disponibles » (p. 44).

Pour préparer le tableau final, David a composé un dessin monochrome, à la plume et à l'encre brune, avec quelques reprises à l'encre noire, avec lavis brun et rehauts de blanc, de 66 cm de haut sur 101,2 cm de large. L'image se prête à de nombreuses variations de la focalisation du regard, qui peuvent moduler le sens du Serment, selon qu'on appréhende le dessin dans sa totalité, qu'on se concentre sur plusieurs de ses parties, ou que l'on ajuste son regard sur des détails. Le dessin préparatoire fait voir de nombreuses choses qui n'existent pas sur la toile inachevée, à commencer par la composition d'ensemble : un assemblage complexe de figures individuelles, de petits groupes discernables au premier plan, et d'une masse de centaines de représentants de la Nation qui occupent la grande salle jusqu'aux bords des trois murs de la scène. La plupart des députés ont le bras levé en direction du président de l'Assemblée, Bailly, au centre du dessin, debout sur une table, qui prête lui-même serment et s'intègre donc dans la communauté ainsi formée. L'impression d'unanimité n'empêche pas le repérage de postures singulières d'individus ou de groupes, si bien qu'il y a à la fois unité d'action et liberté individuelle. Le serment « lie des énergies », et « c'est du fond de chaque vie individuelle que monte la parole dite en commun⁸ ».

En représentant la scène comme la formation d'une volonté générale par l'agrégation de toutes les volontés individuelles, David crée une rupture dans l'esthétique de la peinture d'histoire contemporaine, en la faisant échapper à un ordonnancement propre à la célébration d'une transcendance, qu'il s'agisse de Dieu ou d'un Roi éclairé par le divin ou les Lumières. Considérées dans cet ensemble, les figures individuelles échappent aussi à l'usage courant de l'allégorie. Finalement, non sans rapport avec la peinture célébrant la révolution américaine, David déplace l'idéalisation néoclassique, à l'occasion d'un événement qui inaugure une nouvelle ère de l'idée de Héros, de Peuple et de Patrie. Le dessin fait voir aussi ce que David prévoyait de reproduire sur les parties découpées puis perdues de la toile restée à l'état débauche : la moitié haute et environ un tiers de sa largeur. À la droite du dessin, David représente

8. Jean Starobinski, 1789. *Les emblèmes de la Raison* [1973 en italien], Paris, Flammarion, 1979, p. 65 et 66.

Martin Dauch, l'unique député qui avait refusé de prêter serment (*voyez* ISOLEMENT), et qui avait écrit « opposant » à côté de sa signature : fait divers et représentation paradoxale, exception qui souligne la liberté avec laquelle tous les autres députés ont prêté serment à l'unisson (*voyez* PUBLIC, ESSAIM et SOLITAIRES). À la gauche du dessin, David représente un vieillard qui prête serment, soutenu par l'unique homme du peuple représenté dans la salle, portant le bonnet phrygien des futurs sans-culottes (le 20 juin, deux députés malades s'étaient fait transporter au Jeu de Paume). Derrière le vieillard, dans une galerie, on distingue des spectateurs, moins visibles toutefois que ceux qui, de chaque côté de l'immense mur vide qui occupe la moitié haute du dessin, assistent au Serment, du haut des fenêtres en haut à gauche et à droite. Ce sont eux qui pourront communiquer la nouvelle en premier. C'est là que l'on voit ceux qui sont absents de la représentation de la Nation : des pauvres, des femmes – *voyez* UTOPIE (DES FEMMES) – ou des enfants incarnant les citoyens futurs, que David place à la diagonale du vieillard. C'est aussi d'une des fenêtres que David fait voir la chapelle royale de Versailles (en réalité invisible depuis la salle), qui est frappée par la foudre, tandis que le vent agite puissamment les rideaux. Enfin, l'ébauche ne peut pas faire prendre conscience de l'artifice que David utilise pour l'ensemble de la composition : placer Bailly au centre de la salle, face aux spectateurs de l'œuvre, les quelques individus reportés sur l'ébauche de la toile étant placés devant lui, mais tous les autres députés de la salle se trouvant dans son dos, alors que le 20 juin 1789, Bailly s'adressait aux députés qui, face à lui, remplissaient toute la salle. L'ébauche, elle, dispose seulement à la craie les quelques figures qui sont placées au premier plan devant un Bailly lui-même quasi imperceptible, le tout dans un étrange halo de blanc et de gris, d'où surgissent quatre têtes peintes.

Entre l'achèvement du dessin préparatoire et son exposition au Salon a eu lieu la fuite du roi à Varennes (du 20 au 21 juin 1791), une scission au club des Jacobins et la création du club des Feuillants (le 16 juillet), l'organisation par les Cordeliers d'une pétition (que signe David) pour la déchéance du roi au Champ-de-Mars le 17 juillet, journée qui s'achève par un massacre, La Fayette, envoyé par Bailly, ayant fait tirer sur la foule. Un critique du dessin exposé



David, Dessin préparatoire, esquisse du *Serment du Jeu de Paume*, 1791, lavis, plume, rehauts de blanc, 0,66 m x 1,01 m, Versailles, châteaux de Versailles et de Trianon.

au Salon trouve que « toutes les têtes sont parlantes, quoiqu'elles ne ressemblent pas », un autre accuse son anti-monarchisme, un troisième au contraire n'admire que la figure qui incarnerait Robespierre et dénonce ce « faquin » de Barère⁹. Est-ce parce que Barère (qui sur le dessin prend des notes pour *Le point du jour*) s'en prend à Marat (que David représente à la fenêtre avec *L'ami du peuple*) ? Barère sera pourtant soutenu plus tard par Robespierre quand les Jacobins le dénonceront pour sa modération. Mais c'est que les temps ne sont plus à l'unanimité du 20 juin 1789, même si le même Barère obtient, deux jours avant la dissolution de la Constituante, le 28 septembre 1791, l'adoption d'un décret de l'Assemblée pour que le futur tableau de David soit financé par le Trésor, et placé à l'Assemblée.

David a commencé à travailler au tableau définitif. La toile de plus de six mètres sur dix est confectionnée à l'automne. Le 4 octobre 1791, *Le Moniteur* publie l'appel suivant : « M. David prie les députés qui se seront trouvés à Versailles au Serment du Jeu de Paume dont il n'a pu peindre la figure, de bien vouloir lui envoyer leurs portraits gravés, à moins qu'ils ne fassent un voyage à Paris dans l'espace de temps qu'il sera à faire son tableau, qu'il présume être de deux années. Dans ce cas, ils auraient la bonté de venir le trouver à son atelier aux Feuillants. » Dupont de Nemours, Rabaut Saint-Étienne, Grégoire, Prieur de la Marne ou Barère sont venus à l'atelier. David a reproduit quatre têtes sur la toile : Michel Gérard, dit le père Gérard, est ce laboureur arrivé aux états généraux en costume de paysan breton, salué par le roi le 2 mai 1789 d'un « Bonjour, bonhomme ! », devenu une figure populaire et que David représente les mains jointes, comme si cette incarnation du Peuple reconnaissait le caractère sacré du moment. Les trois autres têtes peintes, posées sur des corps héroïques, sont celles de Dubois-Crancé, Mirabeau et Barnave. Les deux derniers ont été consacrés comme héros de la Nation (le corps de Mirabeau entre au Panthéon le 4 avril 1791), mais sont peu à peu considérés comme vendus à la cour (lors de la dépanthéonisation de Mirabeau, remplacé par Marat, le 21 septembre 1794, David déclarera : « Que le vice, que l'imposture fuient du Panthéon. Le peuple y appelle

9. Philippe Bordes, œuvre citée, p. 70.

celui qui ne se trompa jamais. »). L'évolution de David semble dater d'avril 1792, quand son ami André Chénier dénonce désormais « la démence du stupide David » qu'il a loué auparavant.

Le 10 août 1792, jour de la République, c'est une toile toujours inachevée qui a été détériorée par sept coups de baïonnettes alors qu'elle était au Louvre. Le 17 septembre 1792, David est élu à la Convention. Certes, il demande en 1793 des nouvelles de la souscription (il ne reçoit que 993 Livres après les 5 631 collectées en juin 1791), et prépare une gravure avec Vivant Denon revenu à Paris fin 1793, mais l'ébauche semble abandonnée. À la chute de Robespierre, dont il s'est rapproché avant de devenir le grand ordonnateur des fêtes de la Convention, David passe environ un an en prison. En octobre 1795, David demande un local pour achever le *Serment*, et lors de la résurgence néo-jacobine du Directoire, des amis l'exhortent à finir le grand œuvre ; David envisage alors de substituer aux insignifiants ceux qui se sont illustrés, mais le gouvernement refuse de le subventionner, cependant que des souscripteurs n'ont pas oublié la promesse d'une gravure.

Finalement, le 3 décembre 1801, David déclare dans la presse qu'il renonce à peindre le *Serment*. Il se consacrera à la célébration de l'Empereur (voyez MÉTEMPSYCOSE) : en 1807, le « Premier peintre » de l'Empire achève *Le Sacre de Napoléon* et en 1810, *La distribution des Aigles*, serment de fidélité des chefs de l'armée à l'Empereur. Le régicide fidèle à Napoléon s'exile en 1815. Il meurt en 1825 à Bruxelles, non sans avoir permis la confection d'une gravure par Jazet en 1823, à partir d'une *Esquisse peinte du Serment du Jeu de Paume*, de la taille du dessin et dont David pourrait éventuellement être l'auteur¹⁰. Les historiens du *Serment* invoquent diverses raisons de l'inachèvement du tableau que David considérait comme son projet le plus ambitieux : son accaparement par les missions politiques, le temps passé en prison, l'échec de la souscription, sa critique finale des œuvres de circonstances, une commande perçue comme trop exclusivement jacobine. Il vaut mieux retenir le rôle que joue le rythme de production d'un tel tableau (environ deux ans, prévoit David), rythme trop lent par rapport au rythme de la transformation de la société, des individus et de leurs relations.

10. Philippe Bordes, œuvre citée, p. 88.

Les événements et les sensibilités changent trop vite pour que le *Serment* soit achevé durant la première République. En revanche, l'attachement aux événements de début 1789 et au moment fondateur de la Nation explique que, de la Monarchie de Juillet à toutes les républiques qui ont suivi, de nombreuses choses ont concouru à laisser croire que le célèbre tableau de David était achevé. Le dessin préparatoire a suscité de nombreuses gravures et copies peintes. David a lui-même réalisé en 1823, avec Prieur de la Marne, un *Indicateur du Serment du Jeu de Paume* qui ajoute à la confusion en faisant croire que les portraits des principaux individus qui ont prononcé le serment sont identifiables sur un tableau qui n'a pourtant jamais été peint. *L'Esquisse peinte*, actuellement au Carnavalet, est attribuée à David. La salle du Jeu de Paume contient aujourd'hui *Le Serment du Jeu de Paume* d'après le dessin, aux dimensions du tableau commandé par l'Assemblée, en grisaille mais rehaussée par des couleurs... qui est en fait un tableau de Luc-Olivier Merson, commandé par Jules Ferry pour l'inauguration du Musée de la Révolution française, le 20 juin 1883, dans la salle restaurée pour l'occasion. Merson a d'ailleurs cherché à la Bibliothèque nationale les portraits authentiques des députés pour les reproduire sur la toile. Enfin, le « tableau du *Serment du Jeu de Paume* de David » a été cité et reproduit pour des commémorations, sur des timbres, dans des manuels d'histoire, et sur Internet.

Ainsi, l'histoire de l'inachèvement du tableau témoigne des processus historiques complexes d'émergence de la Nation, et particulièrement des tensions entre individu et communauté à travers les possibles distorsions entre, d'un côté, unité collective, et de l'autre, individualisation héroïque, ou dissociation en factions et partis (*voyez* DIVORCE, ESPRIT DE CORPS et INOCULATION). L'histoire du *Serment* resté à l'état d'ébauche révèle l'écart entre la complexité des relations économiques et politiques et les théories abstraites du libéralisme ou de la démocratie; elle fait voir la différence entre la réalité historique et la théorie théologico-économique d'une harmonie sociale fondée sur la liberté et l'autonomie de chacun des individus, qu'elle provienne de la *Monadologie* et de la *Théodicée* de Leibniz, ou de la *Fable des abeilles* de Mandeville (*voyez* INDIVIDUALISME dans l'AVANT-PROPOS); elle atteste l'intérêt des réflexions de Bernard Groethuysen sur l'opposition



INDICATEUR DU SERMENT DE JEU DE PAUME

- | | | | | |
|--|-----------------------|-----------------------|--------------------------------------|--------------------------------------|
| 1. BAILLY | 10. ROSEGRENADE | 21. LA RÉVÉLÈME-JEPAN | 32. LAURENT, CURÉ DE CISEVAUX | 41. LE CHAPELIN |
| 2. SÉVÉS | 11. LE P. CÉLARD | 22. DIEUX DE CRANCE | 33. GOULTES, CURÉ D'ANGEL-
LIÈRES | 42. ÉPÉRIÉCIAN |
| 3. OREGOIRE, CURÉ D'EMER-
MÉNIL | 12. MAREAU | 23. BERGASSE | 34. RAÏNE DE VÉLIZAC | 43. LAVOUREUX |
| 4. MABAU-SANT-ÉTIENNE, NO-
SISTE PROTESTANT | 13. BARREAU | 24. THOUVERT | 35. REVELL | 44. LANTILLE-L'-MORT |
| 5. DON GÉLÈ, CHARTREUX | 14. ZROUCHET | 25. TARBET | 36. TRÉBAUT, CURÉ DE SOU-
FÈS | 45. KANEL |
| 6. PÉTON | 15. CANIS | 26. LABOURE-MÉNIVILLE | 37. MACPÉTTI, DE LA MARENNE | 46. CÉZIE DE LA TOUCHE |
| 7. LEZOUT | 16. MARTIN D'ACCH | 27. PISON DE CALAND | 38. MUGUET DE NANTHOU | 47. REGAUD DE SAINT-JEAN
D'ASGÉLY |
| 8. MENLIN | 17. GUILHERMY | 28. MOUNER | 39. GOUY D'ANCY | 50. PHÉDIP, DE LA MARNE |
| 9. BEPONT DE NEMOURS | 18. LÉGLAND | 29. TRÉLELAND | 40. MALOÛET | |
| | 19. KROEGER | 30. CHULLOTIN | | |
| | 20. ZANZAT GALTHER DE | 31. POUCHÉ | | |

Pierre-Louis Prieur de la Marne, Jacques-Louis David,
 Indicateur pour l'identification des personnages du *Serment du Jeu de Paume*, 1823, héliogravure.

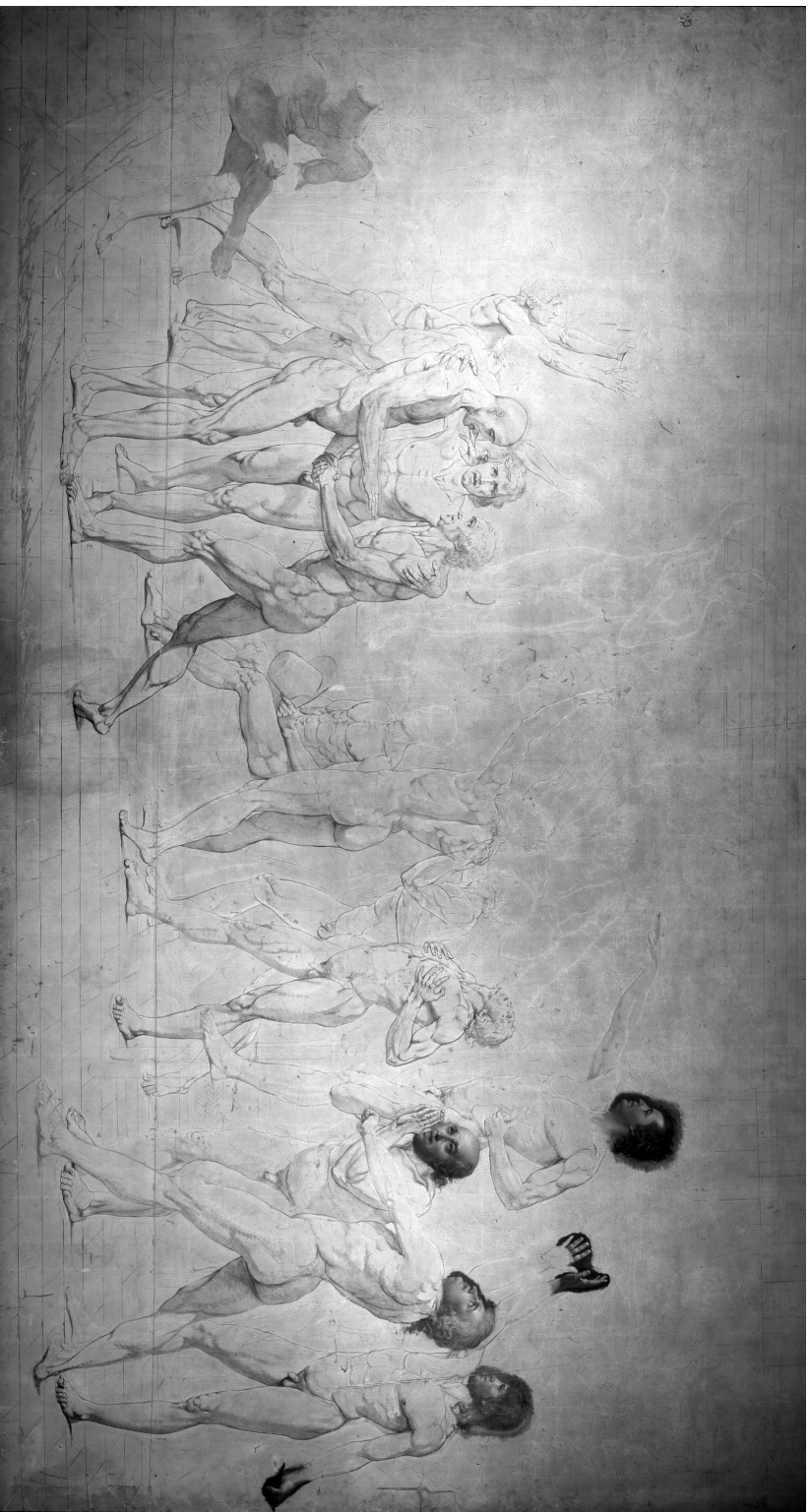
dialectique de la communauté et de l'individu et l'importance du surgissement, au cœur du citoyen et du bourgeois, de l'homme de parti¹¹ ; elle rend compte du caractère mythique de la volonté générale, ou de l'extrême fragilité de cet individualisme que Georg Simmel reconnaît chez Kant et Rousseau, un individualisme qui associe liberté et égalité par identité de tous les hommes dans le cadre d'un universalisme abstrait, cependant qu'avec l'émergence de l'individualisme qualitatif du 19^e siècle « concurrence et division du travail » paraissent ainsi les projections économiques des aspects métaphysiques de l'individu social¹² ». D'où la remarque de Simmel sur la fraternité : « c'est seulement grâce à l'abnégation issue d'une volonté morale, telle que l'exprimait ce dernier concept, qu'on devait cacher que la liberté était accompagnée par l'exact contraire de l'égalité¹³ » (*voyez FRATERNITÉ*).

La grande ébauche a été achetée en 1835 par la liste civile, et déposée au Louvre qui, en juin 1921, la transmet au Musée d'Histoire de France de Versailles que Louis-Philippe a créé en 1833. Sans les parties manquantes qui ont été perdues, la toile mesure 358 cm sur 648 cm. Elle a été recouverte d'une couche blanche, puis de peinture grise pour reporter des figures du dessin, à l'aide d'un quadrillage et à la craie blanche avec de fines lignes de peinture grise. Les personnages ont été dessinés habillés, puis David les a redessinés nus, tout en prévoyant de les rhabiller. On discerne les traits d'une douzaine de corps masculins, dans leur nudité à l'antique. Le tracé du corps surélevé de Bailly est si peu perceptible que

11. Voir Bernard Groethuysen, *Dialectique de la démocratie* (1932), traduction française par Bernard GANDOIS, dans *Philosophie et histoire*, Paris, Albin Michel, 1995 ; et Mireille Delbraccio, « La crisi della democrazia moderna secondo Bernard Goethuysen », dans *Patologie della politica. Crisi e critica della democrazia tra Otto e Novecento*, a cura di Maria Donzelli e Regina Pozzi, Roma, Donzelli Editore, 2003, p. 75-93 (version en français en ligne sur http://dogma.free.fr/txt/MD_Groethuysen.htm).

12. Georg Simmel, *Philosophie de la modernité : la femme, la ville, l'individualisme*, introduction et traduction de l'allemand par Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Payot, 1988, p. 299. Voir aussi l'analyse riche et passionnante de Fabrice Lascar dans « Les métamorphoses de l'individu », *Histoire de la France littéraire*, sous la direction de Michel Prigent, vol. 2, *Classicismes : 17^e-18^e siècle*, dirigé par Jean-Charles Darmon et Michel Delon, Paris, PUF, 2006, p. 341-378.

13. Georg Simmel, *Philosophie de la modernité*, œuvre citée, p. 299.



David, Ébauche peinte du *Serment du Jeu de Paume*, 1792, craie blanche, pierre noire et huile sur toile, 4 m x 6,6 m, Versailles, châteaux de Versailles et de Trianon.

la scène n'a presque plus de centre, mais trouve son équilibre par l'assemblage de deux groupes principaux, et de quelques individus qui se font échos. À gauche se trouve un groupe ternaire : deux hommes se serrent la main et un troisième les unit en les tenant par l'épaule et en faisant face au spectateur ; cette idéalisation abstraite semble constituer le retour d'un refoulé esthétique et politique, sous la forme d'une allégorie de la fraternité, entre trinité religieuse, rappel des trois ordres et union libre d'hommes régénérés (cependant que les croquis permettent d'identifier le moine chartreux Dom Gerle, l'abbé Grégoire et le pasteur Rabaut Saint-Étienne). À droite se trouve un groupe de quatre corps nus, vivement animés, trois d'entre eux par le geste éloquent du serment, le quatrième par le geste pieux de la prière : quatuor individualisés par leur tête peinte à l'huile, de gauche à droite, le militaire Dubois-Crancé une main au pommeau de son épée, le père Gérard, Mirabeau et Barnave. L'ébauche comporte encore deux corps assis et sans tête : celui de gauche devait accueillir la tête de Barère historiographe de la scène ; le corps du centre, la tête de Sieyès en penseur et auteur de cet événement qui découle de son *Qu'est-ce que le tiers état ?* Si l'on entrevoit encore ceux que l'*Indicateur* identifiera comme Guillotin à gauche du trio, et Pétion et Merlin à droite de Sieyès, une treizième figure frappe par son absolue singularité : l'homme se tient la poitrine des deux mains et tourne le regard vers le haut, enthousiaste (voyez COMMUNION (RÉPUBLICAINE) et MŒURS (ÉTAT DE)). Alors que le dessin du visage n'a rien de ressemblant et que la posture serait peu authentique, dès le Salon de 1791, des critiques y reconnaissent Robespierre, ce que le l'*Indicateur* maintiendra en 1823.

Étrange et fantasmatique, l'ébauche est à la fois le signe de l'événement, de la volonté politique de le représenter et de l'histoire de son inachèvement. Emblématique pour notre réflexion sur les rapports entre individu et communauté, elle fait voir l'émergence du tableau à jamais inachevé, de la peinture, de la couleur, d'une nouvelle esthétique d'idéalisation de l'actuel (au moment où le contemporain se déshabille à l'Antique avant de se rhabiller pour incarner une naissance de la Modernité). Elle présente en histoire de l'art une nouvelle articulation entre académisme et originalité. Elle dévoile l'émergence d'individus comme corps eux-mêmes composés de plusieurs parties (voyez POLYPE), corps inachevés, corps en mouvement,

corps singuliers, corps en communication, corps en communion (*voyez* RÉSEAU et SENSIBILITÉ). La toile montre le moment d'émergence de l'individualité, de la fraternité, de l'unité, du corps social de la Nation. Par son inachèvement, elle rend visible en quoi tout individu et toute communauté est émergence, processus, dialectique, tension, mouvement, conflit, harmonisation, interaction (*voyez* INDIVIDUATION et SUPPLÉMENTS À LA THÉORIE DE L'INDIVIDUATION dans l'AVANT-PROPOS). Fragments en suspension sur la toile d'un Serment suspendu dans le temps, l'ébauche atteste que le *Serment du Jeu de Paume* de David est à jamais inachevé, comme sont à jamais inachevés l'harmonie promise par le libéralisme, l'idéal démocratique, l'unité nationale ou la fraternité humaine.

Cette image, nous la reproduisons en couverture de la revue de notre Association, en un moment précis : celui d'intenses débats sur la Nation française, sur son identité, sur ce qu'il convient de considérer comme une propriété nationale et commune (*voyez* UNIVERSITÉ) ; un moment de profondes hésitations quant aux modalités d'intégration des nations européennes par une « constitution » ; une période de profondes transformations géopolitiques et géoculturelles, qui mettent en jeu les idées de mondialisation, de civilisation(s), d'individu et d'individualisme, de communauté et de communautarisme, de communisme et de bien(s) commun(s). Cela ne doit pas être par hasard si au moment où nous venait l'idée d'illustrer ainsi nos questionnements, le Musée d'Histoire de France de Versailles a ouvert une exposition intitulée *Le Serment du Jeu de Paume. Quand David récrit l'Histoire*, exposition qui restitue elle aussi l'histoire de cette œuvre mythique et significativement restée à l'état d'ébauche¹⁴.

LAURENT LOTY

*Centre de Recherches Historiques de l'Ouest
(CERHIO, UMR 6258, CNRS et Université Rennes 2)*

14. Sur cette exposition (14 octobre 2008-11 janvier 2009) du Musée d'Histoire de France, qui dépend de l'Établissement public du musée et du domaine national de Versailles, voir *Le Serment du Jeu de paume ou quand David récrit l'histoire*, textes de Juliette Trey et Antoine de Baecque, préface de Pierre Arizzoli-Clémentel, postface de Philippe Bordes, Coédition Château de Versailles – Éditions Art-Lys, 64 p. (40 ill.).



David, Carnet de croquis pour *Le Serment du Jeu de Paume* :
groupe de soldats nus et casqués tournés vers la gauche, mise au carreau à la sanguine,
0,192 m x 0,125 m, Versailles, châteaux de Versailles et de Trianon.

COMMUNION (RÉPUBLICAINE)

LA COMMUNAUTÉ SELON HÖLDERLIN

Présenter une contribution sur Hölderlin dans le cadre d'un volume collectif dévolu à la déclinaison du motif de la communauté dans la pensée et la littérature des Lumières ne va pas de soi, pour deux raisons au moins : d'abord, le sujet mériterait un livre ; ensuite et surtout, il a été fait un tel usage du nom et de l'œuvre de Hölderlin qu'il serait illusoire de prétendre tenir sur une telle matière un propos candide. La communauté selon Hölderlin est le type même du sujet piégé par une vaste littérature secondaire aux lourdes implications idéologiques. Au centre d'attraction de cette littérature se dresse, comme un massif aussi hérissé qu'impénétrable, le commentaire heideggérien, donné par son auteur comme un « éclaircissement » (*Erläuterung*), le terme étant lui-même fortement connoté dans la langue de qui « la poésie est le langage primitif d'un peuple historial¹ ». Que l'ensemble du commentaire heideggérien tourne autour de la thématique ici retenue, j'en veux pour seule illustration la phrase suivante, dont les arêtes définissent un espace herméneutique aussi pertinent dans son repérage qu'inacceptable tant dans sa formulation que dans sa visée sous-jacente : « Persistant en lui-même comme le suprême isolé qu'individualise sa destination propre, le poète œuvre en vérité pour son peuple en le représentant, et par là œuvre en vérité » (*Ibid.*, p. 61). On aimerait dire que tout dans cette phrase est à la fois juste et foncièrement biaisé par une idéologie qui ne parle à découvert que pour autant qu'elle se situe dans l'axe ouvert par le romantisme allemand, tout en se gardant précautionneusement d'explicitier ses implications politiques immédiates ; si bien que l'on a pu interpréter l'abscons éclaircissement heideggérien à la fois comme un

1. Martin Heidegger, « Hölderlin et l'essence de la poésie », texte recueilli dans *Approche de Hölderlin*, Tel Gallimard, 1973, p. 55.

accaparement (un « arraisonnement ») national-socialiste du poète et, contradictoirement, comme la manifestation feutrée d'une prise de distance à l'endroit d'un compagnonnage récusé *in petto* (peut-être, pensent d'aucuns, parce que les nazis n'auraient pas été assez radicaux dans la révolution historique rêvée par le philosophe, qui se considérerait comme son lointain mais sûr « éclairé »). S'il n'est guère possible d'ignorer le vaste champ polémique suscité par le commentaire heideggérien, il s'offre du moins une voie permettant un tout autre accès au texte hölderlinien, dont on a pu remarquer qu'elle était presque entièrement négligée par le philosophe allemand. C'est donc délibérément et en pleine connaissance de cause que je me détournerai ici de l'œuvre proprement poétique de Hölderlin, en restreignant mon propos à ces écrits moins frayés (y compris, curieusement, par les critiques les plus virulents de l'approche heideggérienne, tel Adorno) que sont le roman *Hypérion* et la tragédie de *La mort d'Empédocle*. Là se découvre en effet une pensée de la communauté dont la double inscription, historique et générique, la rend moins ductile aux opérations idéologico-herméneutiques qui ont vu le jour dans le sillage du commentaire heideggérien.

Sans doute n'est-il guère de pensée ou de tropisme communautaire qui ne s'ancre dans l'expérience personnelle de l'enfance ou de l'adolescence. Avant d'en venir aux œuvres précitées, il ne devrait donc pas sembler oiseux de faire un bref détour par le massif de la correspondance, où le thème de la communauté se colore d'implications biographiques. Rendons grâce aux éditeurs du volume de la Pléiade consacré au poète, non seulement pour y avoir intégré sa correspondance, mais pour avoir eu l'intuition de choisir comme texte introductif le fragment d'un poème intitulé « Les Miens ». *Les miens*, c'est d'abord le cercle restreint de la famille où s'épanche dans son premier jet le pathos communautaire hölderlinien. Communauté affective originaire, mais aussi communauté-refuge devant les déboires de la vie, comme le souligne telle adresse au frère élu au rôle de confident : « Je cherche le repos, mon frère ! Je le trouverai près de ton cœur et auprès de notre chère famille². »

2. Lettre de Hölderlin à son frère, datée du 14 mars 1798. Toutes les citations hölderliniennes proviennent de l'édition procurée à la Bibliothèque de la Pléiade par son maître d'œuvre, Ph. Jacottet (en l'occurrence, p. 436).

Avec la sœur, la tonalité se fait à l'occasion plus ouvertement nostalgique : « de tout ce que nous conservons de notre jeunesse, rien ne reste aussi durable et vivant que l'affection entre frères et sœurs et envers les autres parents » (p. 732). Mais c'est à sa propre mère que le poète fait le mieux sentir l'importance du havre familial : « Quand on a vécu quelque temps dans la froideur du monde, on éprouve vraiment le besoin d'une affection stable, comme celle qui existe entre parents, enfants et frères. Telle est du moins mon expérience » (p. 741).

À la nostalgie avouée de la *communauté substantielle* (Hegel) se superpose cependant la sphère non moins chaleureuse des amitiés électives. Du frère élevé au rang de confident à l'ami choisi, nulle solution de continuité, comme en témoigne cet *incipit* d'une lettre adressée à Neuffer : « tu as raison, frère de mon cœur³ ! ». Aussi la correspondance hölderlinienne fait-elle une large place aux lettres amicales, préfigurant ainsi l'importance ultérieurement prise par le thème de l'amitié dans *Hypérion*. Au même Neuffer, Hölderlin expose cette dialectique de l'amitié à la faveur de laquelle chacun découvre dans l'autre le vecteur de son propre épanouissement personnel : « Voilà pourquoi il importe tant de faire cause commune, voilà pourquoi nous nous faisons tort à nous-mêmes lorsque, par une misérable rivalité, nous nous séparons et nous isolons, car l'appel de l'ami nous est indispensable pour nous réconcilier avec nous-mêmes » (p. 449). On sait par ailleurs que le jeune Hölderlin eut la chance de rencontrer des amis d'une envergure exceptionnelle : au fameux *Stift* de Tübingen, il eut pour condisciple Schelling et Hegel, entretenant avec ce dernier une relation amicale qui ne viendra se briser que sur l'écueil de la folie. Avec ces êtres d'exception appelés à jouer le rôle que l'on sait dans le développement de la culture européenne, l'amitié s'élève d'emblée de la sphère restreinte des affections juvéniles à l'idée d'un lien intellectuel et spirituel, voire d'un *pacte* rendu nécessaire par l'adversité. Avec eux comme avec Ebel, partisan enthousiaste de la Révolution française, Hölderlin utilise un langage codé dont la coloration messianique

3. p. 90 – relevons derechef l'intuition qui présida au florilège des poèmes de jeunesse dans notre édition de référence : au poème « Les Miens » (adressé au frère), succède celui débutant par le vers « Amis! amis qui si fidèlement m'aimez! ».

renvoie de toute évidence aux événements contemporains : « Les esprits doivent communiquer entre eux, afin que de cette union, cette Église invisible et combattante donne naissance au grand Fils des Temps » (p. 367). Un similaire encodage religieux se retrouve dans une lettre contemporaine adressée à Hegel et débutant par le paragraphe suivant : « Je suis sûr que tu as parfois pensé à moi depuis que nous nous sommes quittés sur ce mot de ralliement – Royaume de Dieu. À ce mot de ralliement nous nous reconnaitrions, je crois, dans n'importe quelle métamorphose » (p. 314). Dans le livre qu'il a consacré à *Hegel secret*, Jacques d'Hondt souligne fortement le caractère idéologico-politique de l'amitié unissant Hegel et Hölderlin ; le mot-clé de cette relation est celui de *Bund* (lien, association, alliance, pacte), qui apparaît à deux reprises dans le poème *Eleusis*, dédié par le premier au second⁴. Dans une lettre datée de 1810, Isaac de Sinclair, en compagnie duquel Hölderlin faillit être inculpé pour conspiration, rappelle au souvenir de son destinataire Hegel le temps de « l'alliance de nos esprits » (*der Bund unserer Geister*⁵).

Il ressort de ces exemples que la communauté amicale ne doit en aucune façon être tenue pour une communauté exclusive, une communauté par soustraction. Elle n'épouse pas la figure du repli, mais celle de la projection : le *Bund* amical se veut une anticipation, une préfiguration de *l'Église universelle*, c'est-à-dire de la communauté générale des hommes. Si pacte il y a entre un nombre restreint d'individus choisis, alliance entre des âmes d'élite, c'est en vue de « l'idéal de toute société humaine, de l'Église esthétique » (p. 713). Ce projet grandiose possède tout à la fois sa scène primitive et son document fondateur. La scène primitive est célèbre : c'est celle qui voit les trois disciples marqués du sceau de la génialité aller planter un arbre de la liberté sur les bords du Neckar, le 14 Juillet 1793. Quant au texte fondateur, il est connu sous le titre de *Plus ancien programme systématique de l'idéalisme allemand*, bref manifeste où se trouve consigné le projet d'un dépassement de l'État (« car tout État est obligé de traiter l'homme libre comme un

4. Jacques d'Hondt, *Hegel secret*, PUF, 1968 (la section consacrée au terme de *Bund* se lit entre les pages 236 et 247). Elle est suivie d'une section non moins révélatrice dévolue au terme comme à la pratique du serment.

5. *Ibid.*, p. 244-245.

rouage mécanique, et c'est ce qu'il ne faut pas ; il doit donc disparaître », en direction de « l'idéal de tout société humaine, l'Église esthétique », puisque aussi bien « l'acte suprême de la raison est un acte esthétique⁶ ». Quelque signification que l'on veuille donner à semblables propositions, elles attestent une perception aiguë de l'historicité du temps présent, saisi comme le moment d'une décision fondamentale quant à la notion même de communauté : « Il n'existe au monde qu'un seul litige, celui de savoir si c'est le tout ou le particulier qui prédomine », écrit Hölderlin (p. 996) dans la proximité de la paix de Lunéville, par ailleurs célébrée dans l'hymne *Fête de la Paix*. « L'essentiel, c'est qu'en toute chose l'esprit de communauté prévaudra », avait-il déjà été avancé dans une lettre précédente (p. 986).

Le mouvement expansif de la communauté amicale à la communauté politique conçue comme une « alliance nouvelle » (p. 957) se poursuit chez Hölderlin dans une direction qui lui est propre, et que résume le constat personnel selon lequel son cœur « est toujours pressé de fraterniser avec tout ce qui vit et existe sous la lune » (p. 677). C'est qu'au-delà même de l'universelle communauté des hommes visée par le cercle des *conspirateurs* (conspirer, c'est respirer ensemble, rappelaient en leur temps de jeunes rebelles italiens), il y a le grand Tout de la nature, hors de l'inscription duquel il ne saurait y avoir de communauté humaine bien comprise. Au plan intellectuel, la marque du temps est bien que s'y déploie « une nouvelle philosophie qui insiste essentiellement sur l'intérêt universel des choses » et qui, prenant le contre-pied de l'injonction cartésienne, se propose « d'amener l'homme, dont l'activité dépend de la matière que lui offre la Nature, qui fait partie de son organisation infinie, à ne pas se considérer comme le maître et seigneur de celle-ci » (p. 712). Or, comme le *Plus ancien système* postule que « seule la poésie survivra à toutes les autres sciences et à tous les arts », et que c'est par ailleurs la poésie « qui rapproche et unit les hommes » tout en préservant « les particularités vivantes de l'individu » (p. 691), c'est bien au poète que revient la tâche assignée

6. Le *Plus ancien système*... se lit aux pages 1157-1158 de notre édition de référence. La formule s'inscrit dans la droite ligne des *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, auxquelles Hölderlin avait songé à donner un prolongement (Lettre à I. Niethammer, du 24 février 1796, p. 380 de notre édition de référence).

par Schiller d'une éducation esthétique de l'homme en vue de la liberté politique. Dès lors, tout paraît lié dans une chaîne dont Hölderlin ne cessera de tenir fermement les bouts : pas de liberté subjective (pas de « particularités vivantes de l'individu ») sans une authentique communauté humaine, mais pas davantage de véritable communauté politique sans une réinsertion de l'homme civilisé dans le Tout de la nature auquel Rousseau a montré qu'une vectorisation catastrophique de l'Histoire l'a durablement aliéné. Cette articulation doublement indispensable de la notion de communauté, nous la verrons maintenant à l'œuvre tant dans le roman d'*Hypérion* que dans la tragédie d'*Empédocle*⁷.

Hypérion ou l'ermite de la Grèce : le titre même de l'œuvre semble la situer dans une perspective diamétralement opposée à celle qui fait l'objet de notre étude. Or cette monodie épistolaire épouse la forme d'une narration rétrospective : non seulement le héros éponyme n'est un ermite que par défaut, mais il n'est pas assuré, nous le verrons en conclusion, que ce soit là sa vocation dernière. Sans doute l'œuvre s'inscrit-elle d'emblée dans le genre du *Bildungsroman*, dévolu par principe à la représentation d'une maturation individuelle : « la grande transition de l'adolescence à l'âge adulte, de la vie affective à la raison, du règne de l'imagination à celui de la vérité et de la liberté » en était le sujet initial, tel qu'il se laisse par ailleurs entrevoir à travers une première ébauche, publiée en 1794 dans la revue de Schiller *Thalia*⁸. Mais le projet n'en inclut pas moins une préoccupation politique énoncée dans une lettre à Hegel datée du 26 janvier 1795 (p. 341 : « l'idéal d'une éducation du peuple me préoccupe depuis longtemps ») doublée d'une option communautaire développée tout au long dans le fragment intitulé *La Jeunesse d'Hypérion* : « Voilà précisément ce qui me trouble, poursuit Diotima, qu'il semble plus indiqué de vivre pour soi. Je porte dans mon âme une image de la sociabilité : grands dieux ! comme elle fait paraître plus beau d'être ensemble que d'être seuls. Si l'on ne tirait joie, pensais-je souvent, que des choses qui sont chères à tous les cœurs humains, si le sacré qui est en nous tous

7. Sur l'importance de Rousseau pour la pensée hölderlinienne, je renvoie à l'ouvrage de Jürgen Link, *Hölderlin-Rousseau, retour inventif*, Presses universitaires de Vincennes, 1995.

8. Lettre à Neuffer, du 10 octobre 1794 (p. 323-324).

se transmettait par la parole, l'image et le chant, si tous les esprits communiaient en une seule vérité, se reconnaissaient en une seule beauté, ah ! si l'on courait ainsi main dans la main à la rencontre de l'infini ! – O Diotima ! m'écriai-je, si je savais où la trouver, cette communauté divine, aujourd'hui encore je prendrai le bourdon du pèlerin, je volerais à la rapidité de l'aigle me réfugier dans la patrie de notre cœur. » (p. 1148). De fait, le roman achevé décrit la trajectoire d'un individu qui ne se réfugie dans la solitude qu'au terme de la quête avortée d'un idéal communautaire dont le roman décrit les étapes comme celles de l'amitié virile, de l'amour et de l'action politique⁹.

L'histoire de l'ermite est d'abord celle d'une suite de rencontres décisives : aussi disposé qu'il paraisse à la vie solitaire, c'est au contact d'autrui que se forme et se développe le jeune homme. Chacune de ces rencontres porte un nom et correspond à une expérience singulière, dont la synthèse viendra garantir la cohérence de l'idéal poursuivi. Adamas (le premier homme) est le père substitutif, l'éducateur, l'éraсте conçu sur le modèle socratique : « Sais-tu de quel amour furent unis Platon et son bien-aimé ? C'est un bonheur que les semblables s'unissent, mais qu'une âme grande en élève à elle de plus modestes est divin. » (p. 141). L'éducation du jeune homme est effusive, elle opère dans un climat de ferveur qui accorde toute sa place aux vibrations de la vie affective, tout en sublimant l'inégalité native de la relation en un harmonieux accord : « Et moi, n'étais-je pas la résonance de sa tranquille ferveur ? » (p. 142). Mais du fait même de son asymétrie, une telle relation porte en elle la nécessité de sa dissolution : une fois sa tâche accomplie, l'éducateur se doit de disparaître pour laisser germer la graine qu'il a semée. Les lettres d'Hypérion disent à la fois le désarroi momentané du disciple laissé à lui-même (p. 145 : « je n'ai pas de force en moi qui puisse affronter pareille séparation ») et l'élargissement de son champ de vision résulté de l'éducation accomplie. C'est alors le temps des voyages et de la découverte du monde, le temps de la vie en société, dans la grand-ville. Or cette dernière expérience est vécue et décrite selon le paradigme

9. Sur l'oscillation entre solitude et communauté, je me permets de renvoyer à mon article « Désir de solitude et tentation politique chez Rousseau et Hölderlin », *Solitudes, écriture et représentation*, Grenoble, ELLUG, 1995.

rousseauiste de la culture comme facteur de dissolution du lien communautaire : « Il me semblait, au milieu de ces gens cultivés, que la nature humaine se fut dissoute » (p. 150). Aussi la prochaine rencontre décisive ne peut-elle avoir lieu qu'en dehors du territoire urbain, au contact retrouvé avec la nature. La communauté amicale débute là où se refuse la fausse communauté des hommes « délabrés et dégradés », avilis par une « urbanité » factice et dont les « visages avenants » ne sont que « hiéroglyphes » trompeurs.

La rencontre du héros avec Alabanda met en présence deux êtres en rupture de ban : « Lui, jeté hors de son foyer au milieu d'étrangers [...]; moi, déjà si profondément disjoint de toutes choses, si totalement étranger et solitaire parmi les hommes¹⁰ ». D'une double déréliction à l'union fusionnelle des nouveaux « Dioscures », la métaphore filée chargée d'exprimer la relation amicale puise dans le champ sémantique de la nature pour ouvrir son destin aux plus larges horizons : « Nous confluâmes comme deux torrents de montagne, qui dans un saisissement égal, unis en un fleuve majestueux, commencent leur course vers la mer. » Quelle est cette mer vers laquelle convergent ces êtres sublimes ? Le texte ne laisse pas longtemps la question en suspens : « Oui ! par ton âme superbe, ami ! tu sauveras avec moi la patrie ». Avec Alabanda, le destin d'Hypérion s'inscrit dans l'ordre politique ; mais une politique eschatologique, indexée sur l'advenue de « la nouvelle Église » qui doit surgir des « formes désuètes et souillées » du temps présent. Quant au contenu d'une telle politique, il commence par se définir négativement, tout comme dans le *Plus ancien projet*, où se lisait déjà une critique de l'État comme forme inappropriée de la communauté humaine : « L'État dont l'homme a voulu faire son ciel s'est toujours changé en enfer ». Or Alabanda est précisément l'homme de cette politique qui fait la part trop belle à l'État : « tu concèdes à l'État trop de pouvoir », lui objecte le héros, qui découvre avec effroi que l'ami qu'il croyait exclusif fait partie d'une ligue de conspirateurs nihilistes, s'il est permis d'user d'un tel anachronisme (« nous sommes là pour nettoyer la terre »). La réaction d'Hypérion au surgissement de ces êtres de l'ombre est aussi prompte que salutaire : « ce sont des imposteurs ». De toute évidence, Hölderlin a voulu représenter

10. La liaison avec Alabanda fait l'objet d'une lettre unique, p. 151 à 165.

dans cette association d'« étranges personnages, maigres et pâles, calmes avec je ne sais quoi dans l'aspect d'effrayant », la fraction terroriste des révolutionnaires français, celle qui, en mettant la Vertu révolutionnaire à l'ordre du jour, « prétend faire de l'État l'école des mœurs ». Toujours est-il que la découverte de ce *Bund* maléfique met un terme brutal à la communauté amicale, Hypérior exprimant son refus d'entrer dans la conjuration en des termes d'une résonance étonnamment moderne : « Mieux vaut bâtir sa maison dans l'innocence que régner avec les maîtres du monde, hurler avec les loups, gouverner les nations et se salir les mains à cette matière impure ». C'est dire assez clairement qu'une politique visant à une communauté authentique ne saurait emprunter une voie étrangère à la fin qu'elle se propose.

La troisième rencontre décisive est celle de Diotima, personnage par le biais duquel le héros découvre la sphère de l'amour *stricto sensu*. Mais cet amour est aussitôt saisi et représenté selon des modalités atypiques qui, loin de le confiner à la sphère privée, ouvrent derechef sur un nouvel horizon politique; si bien que la rencontre avec Diotima ne vient pas annuler, mais seulement corriger le tropisme communautaire du héros. C'est en effet au personnage féminin que le romancier confie le soin d'explicitier l'horizon eschatologique du sentiment amoureux : « Un temps meilleur, un monde plus beau, voilà ce que tu cherches » (p 190). Et c'est cette même Diotima, dont on se souvient que le *Banquet* faisait la dépositaire du vrai savoir sur *Eros*, qui ne cessera de rappeler à son amant la vocation transcendante de l'amour; c'est elle qui l'incitera à faire de son sentiment le tremplin de l'action politique : « T'imagines-tu vraiment au but? Veux-tu t'enfermer dans le ciel de ton amour et laisser le monde, qui a besoin de toi, se dessécher et se glacer à tes pieds? » (p. 209). Pour l'amant de Suzette Gontard, la lutte pour la constitution d'une véritable communauté humaine ne trouve pas dans la femme un obstacle, mais bien plutôt son meilleur allié. Cependant, cette même quête fait bientôt l'objet d'un débat interne au couple, où s'énonce l'enjeu central du roman.

La première voie est la voie classique de la guerre de libération nationale; c'est Alabanda qui s'en fait le promoteur, et c'est à cette tendance que succombe le héros, en arguant que « la sainte théocratie du Beau doit s'établir dans un État libre ». À quoi Diotima

oppose un argument dirimant : « Tu conquerras, et tu oublieras pourquoi tu as conquis. Tu obtiendras par la force un État libre, et tu te demanderas en vue de quoi tu l'as édifié » (p. 215). Si la démonstration tourne court, le propos n'en est que plus concluant : Hypérion parvient certes à libérer Mistra occupée par les Turcs ; mais sitôt la ville prise, elle est mise à sac par une troupe indisciplinée et prompte à la rapine : « L'étrange projet d'employer une bande de brigands à la fondation de mon Élysée ! » se lamente tardivement (p. 234) celui qui s'est imprudemment rallié au point de vue étriqué des révolutionnaires professionnels, oublieux du programme à lui tracé par son amante : voyager et s'instruire, en vue de se faire « l'éducateur de [son] peuple » (p. 210).

Rien de moins gratuit, on le pressent, que de tels ingrédients romanesques : en illustrant de la sorte deux options politico-idéologiques concurrentes, Hölderlin ne fait que transposer au plan de la fiction un débat qui traverse l'intelligentsia allemande confrontée à la Révolution française. Lui-même disciple de Schiller et auditeur du cours professé par Fichte à Iéna, Hölderlin est assurément bien placé pour exposer le dilemme à ses lecteurs. Entre l'option étatiste-révolutionnaire incarnée par Alabanda et le préalable d'une éducation esthétique souhaitée par Diotima, il choisit à l'évidence la seconde¹¹. C'est que le véritable enjeu de ce roman est métapolitique : au-delà de la question particulière de la libération de la Grèce du joug ottoman (qui transpose de façon complexe et décalée celle de la liberté allemande face à la *Grande nation* révolutionnaire), c'est bien la question plus essentielle de la juste configuration de la communauté politique qui se trouve ainsi posée. Pour Schiller et son disciple, cette question a reçu en France une réponse de nature à tempérer l'enthousiasme communément ressenti à l'annonce des premiers événements

11. La critique allemande s'est depuis longtemps avisée de l'ancrage historique de ce débat d'apparence abstraite : « Schiller voyait dans la diffusion de la culture la condition du progrès politique ; Fichte et les jeunes gens de Iéna et Tübingen poussaient à un changement de l'état des choses. C'est sur cette opposition que repose la crise décrite dans le roman. » Ludwig Strauss, « Das problem der Gemeinschaft in Hölderlins *Hyperion* » (1933), repris dans *Schriften zur Dichtung*, Gesammelte Werke, Band 2, Göttingen, Wallsteinverlag, 1998, p. 234 (traduction personnelle).

révolutionnaires. La vertu républicaine imposée par la Terreur, puis la substitution par le Directoire de la doctrine des frontières naturelles à celle de la guerre révolutionnaire promue par les Girondins ont fini par désabuser les sympathisants allemands de la Révolution. Dans les toutes dernières années du 18^e siècle et jusqu'à la paix de Lunéville célébrée dans l'hymne *Fête de la Paix*, c'est le programme schillérien qui paraît s'imposer en Allemagne. Il en résulte que la communauté nationale à laquelle aspirent les Allemands doit être définie au plan culturel, en termes d'éducation de la raison et de la sensibilité, plutôt que de façon immédiatement politique, à la manière française. Le roman d'*Hypérion* enregistre cette évolution en lui fournissant sa première expression littéraire.

Mais cette expression est plus désabusée qu'euphorique. La tonalité générale de l'œuvre est funèbre, c'est à une élegie que nous avons affaire, qui chante douloureusement l'échec d'un beau projet (en dernière analyse, l'échec de la Révolution, des deux côtés du Rhin). Au plan de la fiction, toutes les communautés particulières un instant envisagées sont entraînées dans la ruine générale. La communauté familiale d'abord, le héros se voyant renié par son père et « chassé sans recours de la maison de [sa] jeunesse » (p. 236) ; la communauté amicale ensuite, puisqu'après avoir sauvé son ami, Alabanda se résigne à le quitter pour s'aller livrer en victime expiatoire à la redoutable « Ligue de Némésis » ; la communauté amoureuse enfin, car le héros demande lui-même à Diotima de renoncer à celui qui a failli dans sa mission (« devrais-je recevoir ton amour en aumône ? ») et que l'héroïne se meurt de consommation à l'annonce du désastre. C'est d'ailleurs à elle comme à la plus sûre incarnation des valeurs communautaires que revient d'énoncer le commun motif de ces renoncements individuels : « quiconque a l'âme tout entière meurtrie ne peut plus trouver le repos dans les joies particulières » (p. 245). À parcourir ce sombre tableau, on se méprendrait pourtant à penser qu'il sonne le glas de toute communauté possible. Subsistent en effet tant un espoir qu'une réalité irréfragable. L'espoir est tout à la fois personnel et politique, dans l'un et l'autre cas fondé en raison. Du fait même qu'il a connu son épiphanie (« le bien suprême était là, dans le cercle des choses et de la nature humaine »), l'amour peut renaître et rencontrer un nouvel objet digne de celui irrémédiablement perdu : « il fut dans le monde, il y peut revenir, il y est maintenant

qu'un peu plus caché » (p. 177¹²). Quant à la vie politique, elle relève elle-même de la palingénésie naturelle : Hypérion a beau se représenter comme « un étranger sur la terre », seulement à la recherche d'un « asile », il n'est pas exclu que les circonstances historiques lui permettent quelque jour, « dans les nouveaux temples, dans les nouvelles assemblées de [son] peuple, d'effacer par de grandes joies [son] grand chagrin » (p. 265). Restreinte ou générale, érotique ou politique, la communauté s'inscrit en permanence dans l'horizon du possible. Mais elle est aussi réellement présente, à tout moment, comme le grand Tout de la nature où chacun peut trouver refuge, fut-ce dans la mort. C'est là le *motto* de Diotima, dans sa dernière lettre à Hypérion : « Je me suis élevée au-dessus de ces fragments à quoi se réduit toute œuvre humaine, j'ai senti la vie de la nature [...]. Comment sortirais-je de l'alliance qui unit toutes les créatures ? Nous ne nous séparons que pour être plus intensément unis, plus divinement accordés à toute chose et à nous-mêmes » (p. 262). C'est aussi la conclusion panthéiste de l'œuvre, placée dans la bouche du héros éponyme : « Tout n'est qu'une seule vie, brûlante, éternelle ».

Entre le roman et la tragédie, Hölderlin a produit une idylle versifiée intitulée *Les Fiançailles d'Émilie*. Quoiqu'il s'agisse d'une œuvre mineure, fruit d'une commande éditoriale, la thématique n'en est pas étrangère à notre propos. L'intrigue met en scène un jeune Allemand (Edouard) qui s'expatrie pour s'engager aux côtés de Pascal Paoli dans la lutte pour l'indépendance de la Corse. L'arrière-plan politique est donc similaire à celui du roman, tandis qu'un même tropisme géographique (insulaire et méditerranéen) relie les trois œuvres en question. L'essentiel réside pourtant dans le choix de la Corse comme lieu non fortuit de l'intrigue. Comme l'a bien remarqué l'un des critiques récents ayant le mieux contribué à la réinsertion du poète allemand dans le paysage idéologique de la fin du 18^e siècle, « le réseau symbolique Corse-Rousseau-Napoléon doit être conçu comme la dominante structurelle de l'œuvre¹³ ». Sans entrer dans le détail de l'appréciation hölderlinienne des agissements du général de la République et du premier

12. Sur la thématique amoureuse dans *Hypérion*, je me permets de renvoyer aux pages afférentes de mon livre sur *Le Contrat et la séduction*, Champion, 1998, p. 409 à 415.

13. Jürgen Link, *op. cit.*, p. 153.

Consul, je me contenterai de rappeler que Rousseau a laissé un *Projet de constitution pour la Corse* dont l'enjeu central réside dans l'exploration des conditions de possibilité d'une république insulaire conçue comme une communauté de citoyens égaux en droits et en fait. S'il est fort improbable que Hölderlin ait pu prendre connaissance d'un texte resté à l'état d'ébauche, il n'est guère douteux qu'il en ait connu l'existence : l'implication de l'auteur du *Contrat social* dans les affaires corses était de notoriété publique, et participait de la légende rousseauiste ayant pris corps dans toute l'Europe éclairée. À travers la question de la liberté du peuple corse, qui sert de toile de fond à l'idylle, c'est derechef la problématique de la communauté qui se trouve posée à son niveau le plus élevé, celui de la communauté nationale dans l'empan fixé par Rousseau comme seul susceptible d'une véritable constitution démocratique.

Si le roman et l'idylle sont des genres principalement dévolus à l'expérience individuelle, la tragédie est depuis sa naissance le genre le mieux apte à représenter des conflits engageant une communauté entière. Tel est bien le cas de *La Mort d'Empédocle*, dont le héros éponyme ne prend sens et relief que par le conflit qui l'oppose à la collectivité des citoyens d'Agrigente. Dès l'abord, la tragédie hölderlinienne en réfère aux deux pôles de l'expérience du poète : la Nature impliquée dans la catastrophe et la question politique qui fait le nœud de la pièce. Tel qu'il l'a conçu, le personnage d'Empédocle tient en effet les deux bouts de la chaîne : il est à la fois le citoyen éminent dont ne peuvent se passer ses compatriotes, et le philosophe hautain et distant qui n'a pour interlocuteur que la nature et les dieux. Entre les deux sphères a priori si distinctes de la politique humaine et d'une nature divinisée, Hölderlin a pourtant jeté un pont, ou plutôt construit une homologie sans la perception de laquelle il ne paraît guère possible de conférer un sens unitaire à cette œuvre hors norme. Cette homologie est parfaitement exprimée dans le texte théorique connu sous le nom de *Fondement d'Empédocle* : le héros, y est-il précisé, « vit dans ce rapport de dépendance, dans cette intimité avec les éléments qui constitue le ton fondamental de son caractère. Mais son lien intime avec la vie des éléments est aussi celui qui l'unit avec son peuple » (p. 666). Pour autant que la tragédie continue d'être conçue sur le mode aristotélicien, comme la représentation d'une crise à son acmé, la crise tragique procède en l'occurrence d'une double exclusion

dont le héros s'avère simultanément la victime : il se voit tout à la fois exclu de cette intimité avec la nature « qui constitue le ton fondamental de son caractère », et banni de la communauté des Agrigentins. De ces deux exclusions, la seconde se laisse analyser selon les critères classiques propres au genre tragique ; l'autre est d'un abord plus difficile, car indexée sur une représentation du monde qui appartient en propre à son auteur.

Le choix du héros tragique ne saurait être fortuit : Empédocle est connu selon la tradition pour ce philosophe ayant opéré la synthèse des quatre éléments légués par la tradition ionienne dans un grand poème malheureusement perdu dont l'ambition résonne dans le titre, *De la nature de l'univers*. À son protagoniste, Hölderlin donne significativement pour interlocutrice féminine le personnage fictif de Panthéa. En nombre de ses vers, souvent admirables, la tragédie hölderlinienne est une célébration mystique de la nature dont le héros est un « familier », un « ami », celui qui dès sa naissance n'a cessé de percevoir « l'unisson de la grande nature », dont il est par suite devenu le « préféré », le « prêtre¹⁴ ». Favori de la nature, Empédocle est aussi celui qui « aura été très aimé des dieux » (A, I, 3), celui qui aura vécu nativement dans leur proximité : « mon oreille n'avait pas encore perçu la langue de mes ancêtres que dans mon premier souffle et mon premier regard je la percevais déjà, leur voix » (A, II, 4). Sur ce versant panthéiste de l'œuvre, la crise résulte de la perte de cette double proximité, perte sur le motif de laquelle les différentes versions de la pièce entretiennent un certain flottement mais que l'helléniste passionné que fut Hölderlin n'a pu manquer d'interpréter comme le châtement de la faute tragique par excellence, de la « démesure d'esprit », de l'*hubris*. Si les dieux se sont retirés, c'est que leur place a été usurpée par celui-là même qui en était le desservant, « à l'heure mauvaise où lui-même s'est fait dieu » (A, I, 2). Cela posé, la signification mystique du dénouement se comprend de soi : en se jetant dans le cratère du volcan, c'est au grand Tout qu'Empédocle aspire à se fondre, dans un geste sacrificiel annulant l'exclusion dont il s'est lui-même rendu coupable en s'égalant imprudemment aux dieux.

14. Je cite le texte dans la traduction proposée par Robert Rovini dans l'édition de référence. La lettre renvoie aux trois versions de l'œuvre, le chiffre romain à l'acte et le chiffre arabe à la scène. En l'occurrence : A, I, 4.

Selon les principes philosophiques propres à cet idéalisme allemand auquel Hölderlin a contribué de si décisive façon, le sacrifice individuel est réconciliation, réintégration à ce qui fait depuis toujours le socle commun de l'humanité, la nature et les dieux.

Le second versant de la crise est celui du bannissement politique, dont la raison consonne avec la précédente; et c'est au prêtre Hermocrate qu'il appartient de convertir en ostracisme ce retrait du divin dont le héros éprouve le ressentiment intime, au motif que « cet homme s'est dit un dieu en présence de tout le peuple » (A, I, 4). L'ostracisme qui frappe le philosophe présomptueux paraît alors la réplique haineuse d'un bannissement plus fondamental, celui qui l'exclut par sa propre faute de la nature matricielle :

Malheur! ainsi rejeté, ô dieux? et ce prêtre
 A-t-il sans âme et sans vocation imité
 Ce que vous, célestes, m'infligez? vous m'avez
 Laisseé solitaire, moi qui vous ai outragés, cléments!
 Et lui de ma patrie m'expulse, et de la plèbe
 La bouche, en écho mesquin, me renvoie
 La malédiction que j'ai prononcée moi-même? (A, I, 8)

Le prêtre impie est ici dénoncé comme le véritable responsable du bannissement politique; c'est lui qui, conformément à une tradition bien établie et une agonistique rodée de longue date, manipule un peuple versatile en obtenant l'éviction de « l'homme sacré » (A, I, 4) dont l'aura menace son prestigieux statut d'intermédiaire entre les dieux et les hommes. C'est lui qui dévoie la communauté agrigentine en obtenant l'expulsion de celui-là seul qui pouvait lui donner consistance. C'est pourquoi le second aspect de la crise reçoit une résolution parallèle à la première. Avant de retourner à la Nature en se précipitant dans le cratère de l'Etna, Empédocle se voit réintégré à la communauté des citoyens par cette même versatilité plébéienne qui l'en avait précédemment exclu. Pénétrés de leur injustice et rendus lucides sur les agissements d'Hermocrate, les Agrigentins entreprennent en effet de rappeler leur grand homme pour lui offrir le trône. Et c'est alors qu'éclate sans ambiguïté la signification politique de la pièce. À l'invite pressante qui lui est faite d'accéder au pouvoir royal, Empédocle oppose un refus catégorique dont la formulation lapidaire ne le rend que plus frappant : « Voici que le temps des rois est passé » (A, II, 4). « Incompréhensible est la parole que tu as dite, Empédocle » ; il va donc

falloir l'expliciter : « soyez honteux, vous, de vouloir encore un roi [...] il n'est aide qui tienne, si l'aide ne vient de vous ». On l'aura compris, le refus d'accéder au trône n'est pas une dérobade, mais une posture républicaine fermement assumée, comme en témoigne le « conseil » donné au peuple en guise de testament politique : « Tendez-vous la main, donnez-vous votre parole et partagez votre bien ». Le propos n'est pas seulement républicain, mais proprement *communiste*, selon l'acception du terme alors en vigueur¹⁵.

Prenons enfin garde au fait qu'Empédocle ne va pas s'immoler parce que rejeté par son peuple, mais bien *après* avoir réintégré la communauté civile et s'être vu proposer en son sein la place la plus éminente. Le suicide d'Empédocle n'enregistre donc pas l'échec d'un tropisme communautaire attesté à plusieurs reprises¹⁶, mais indique inversement l'assomption de la communauté à son plus haut niveau, celui où il importe que son guide s'efface pour lui permettre d'exercer sa souveraineté en toute indépendance. Conformément à la leçon rousseauiste énoncée dans le célèbre chapitre du *Contrat social* qui doit servir ici d'intertexte (II, 7 – Du Législateur : « Cet emploi, qui constitue la république, n'entre point dans sa constitution »), Empédocle choisit de quitter son peuple après lui avoir donné sa loi, la loi de sa souveraine liberté (« votre héritage, votre acquis, histoires, leçons de la bouche de vos pères, lois et coutumes, nom des dieux anciens, oubliez-les hardiment »). Au rigoureux dispositif politique imaginé par Rousseau, Hölderlin ajoute seulement cette admonestation de son crû, qui lie une dernière fois dans la plus haute poésie le parti pris pour la communauté humaine et l'aspiration à la communion panthéiste : « Il doit s'en aller à temps, celui par qui l'esprit a parlé, afin que le divin ne tourne pas à quelque œuvre d'homme. Laissez-le mourir, s'immoler aux Dieux par amour. Telle est ma part » (A, II, 4).

15. Cf. par exemple son utilisation strictement contemporaine par Rétif de la Bretonne, notamment dans la « Politique de M. Nicolas ». Je me permets de renvoyer sur ce point à mon ouvrage à paraître sur *Rétif de la Bretonne : individu et communauté*, Dejonquières, 2009.

16. Empédocle « vécut parmi nous, sublime *et ami* » : la copule unis l'axe vertical de l'extase à l'axe horizontal de la communauté civique. Dans la présentation initiale du personnage, confiée à Panthia, il est à la fois « l'éternel étranger » et celui « qui sort se mêler au peuple, aux jours où la foule en clameurs s'emporte et que d'un dominateur elle a besoin dans son tumulte irrésolu » (A, I, 1).

L'image qu'une postérité paresseuse a retenu de Hölderlin est celle d'un poète solitaire incapable d'affronter les aléas de la vie, tombé précocement dans la folie et reclus pendant un tiers de siècle dans une tour emblématique de son isolement tant physique que spirituel. Dans la superbe biographie, empathique mais informées consacrée à son héros, Pierre Bertaud a fait justice de cette image d'Épinal en mettant en pleine lumière l'ancrage du poète dans son époque, l'importance de ses relations amicales, sa proximité avec les intellectuels les plus prestigieux de son temps, ses affinités avec les partisans de la Révolution française, les causes enfin de sa réclusion définitive¹⁷ – tous éléments qui entrent en résonance avec le propos adornien selon lequel, « chez l'auteur d'*Empédocle*, c'est le *principium individuationis* qui est essentiellement négatif, qui est souffrance¹⁸ ». On espère avoir montré, dans ce modeste article, que l'avèrs de cette caractérisation pertinente du pathos hölderlinien consiste dans le tropisme communautaire qui n'a cessé d'informer la vie et l'œuvre d'un poète dont une critique tendancieuse est parvenue à reléguer à l'arrière-plan la production romanesque et dramatique, nullement inférieure et en tout état de cause moins ésotérique et de ce fait moins manipulable que l'œuvre proprement poétique. Comme il appert en bien des cas, le génie de Hölderlin fut de parvenir à relier ses tendances subjectives les plus profondes au mouvement de la grande Histoire, en l'occurrence, à donner à son rejet instinctif du *principium individuationis* une expression littéraire adéquate à cette quête passionnée d'une forme enfin satisfaisante de l'humaine communauté qui reste la marque de l'époque révolutionnaire, de toutes les époques révolutionnaires.

PIERRE HARTMANN
Université de Strasbourg

Voyez FRATERNITÉ, MŒURS (ÉTAT DE), SENSIBILITÉ,
 SOLITAIRES, UTOPIE (DES FEMMES).

17. Pierre Bertaud, *Hölderlin ou le temps d'un poète*, Gallimard, 1983.

18. Theodor Wilhelm Adorno, « Parataxe », article repris dans le recueil des *Notes sur la littérature* (Champs-Flammarion, 1984, p. 326 pour la citation ci-dessus).



David, Groupe de Martin Dauch, détail du Dessin préparatoire, esquisse du *Serment du Jeu de Paume*, Versailles, châteaux de Versailles et de Trianon.

DIVORCE

LA LOI RÉVOLUTIONNAIRE DU DIVORCE ET SES REPRÉSENTATIONS THÉÂTRALES : DU DROIT À LA MORALE, UNE PENSÉE DE L'APPARTENANCE FAMILIALE¹

Il est fréquent d'ancrer l'individualisme contemporain dans un siècle des Lumières qui aurait fondé et inauguré une pensée de l'individu, et qui aurait ainsi conduit à détacher progressivement les personnes des réseaux communautaires auxquels elles appartenaient de longue date. Le 18^e siècle aurait donc profondément contribué à ce lent glissement depuis des formes de sociabilité fondées sur le lien et l'appartenance de l'individu à des communautés ancestrales vers d'autres formes de sociabilité plus instables et davantage définies par le contrat et la négociation inter-individuels. Cette mutation fondamentale dans laquelle s'origineraient les modes de pensée actuels serait attestée par un certain nombre d'indices comportementaux, juridiques ou culturels. Pour autant qu'une telle lecture soit assez largement justifiée, elle réclame néanmoins de se pencher plus attentivement sur les tensions qui traversent le 18^e siècle et qui traduisent parfois une *redéfinition* du rapport entre les individus et les collectivités qui les incluent plutôt qu'un simple *effacement* des communautés et de leur rôle, qui demeure profondément structurant dans la manière dont les individus se perçoivent face aux autres, et par là pensent eux-mêmes leur identité, leur liberté et les valeurs qui les sous-tendent. Faire l'économie d'un tel questionnement risque fort

1. Cette réflexion est directement inspirée de mon travail de thèse, qui porte sur le divorce dans le théâtre de la Révolution française : *Le Théâtre et la loi du divorce pendant la Révolution française – Moralisation et politisation d'un mariage désacralisé*, sous la direction d'Isabelle Brouard-Arends et de Laurent Loty, université Rennes 2, 2007, 2 vol.

d'écraser les perspectives et de nourrir une perception sinon mythique, du moins lacunaire et simplificatrice de ce qui se joue alors.

Nombreux sont les domaines dans lesquels les transformations de la relation de l'un aux autres peuvent être interrogées; de l'économie à la philosophie, de l'organisation administrative à la pensée scientifique, de la politique à la justice, il est peu d'aspects de la vie sociale et intellectuelle qui ne soient concernés par ce questionnement sur ce qu'est un individu (un corps, un sujet, un justiciable, etc.), et sur les modes de son intégration à de plus vastes ensembles, eux-mêmes tout à fait divers (nations, corporations, religions, etc.). Pour ma part, je m'intéresserai spécifiquement à un type de communauté particulier, la famille, et à la manière dont l'institution du mariage la constitue. Plus précisément, mes réflexions se concentreront sur la dissolubilité juridique du mariage instaurée par l'Assemblée législative le 20 septembre 1792 et sur la fragilisation, voire la destruction, de la communauté familiale d'Ancien Régime qui semble en découler. Une étude du théâtre révolutionnaire consacré à cet enjeu social et juridique nous conduira à relativiser cette conséquence, tant cette littérature dramatique témoigne d'une refondation morale plutôt que d'une simple disparition de cette conception communautariste de la famille fondée en partie sur le mariage indissoluble – ce qui nous invite à repenser les ambitions régénératrices des législateurs révolutionnaires de 1792.

Avant d'évoquer les questions soulevées par l'introduction du divorce légal dans le droit français, et pour bien saisir en quoi ce changement radical semble résolument marquer le passage d'un régime de l'appartenance fondé sur l'aliénation de l'individu à sa famille à un régime de la contractualisation fondé sur une libération de l'individu – libération potentiellement subversive pour la communauté familiale à laquelle il participe – il convient de rappeler brièvement les modes de fonctionnement de la famille sous l'Ancien Régime. Avant la Révolution, la famille constitue assurément en France une *communauté* au sens plein du terme. On peut comprendre par ce terme toute collectivité d'individus dont la stabilité est assurée par un ensemble de règles soumettant chacun des membres qui la constitue – et est ainsi constitué par elle – à un intérêt qui le dépasse, et dont la permanence dans le temps dépend de modalités de reproduction également réglées. De ce point de vue, force est de constater que, sauf les cas particuliers

des enfants naturels ou illégitimes, tout individu est au 18^e siècle intégré par sa naissance dans une descendance au destin de laquelle il est d'emblée associé. Il ne se définit alors bien souvent que par son appartenance à un nom, à une famille qui reproduit à une moindre échelle la structure socio-politique de la France, le père étant dans son foyer le représentant du roi, qui lui-même incarne l'autorité de Dieu sur terre. À ce titre, le *pater familias*, dont le pouvoir s'appuie sur un ensemble de règles juridiques auxquelles les siens ne sauraient déroger sous peine de sanctions lourdes (patrimoniales mais aussi pénales), assure l'existence et la survie de sa famille, aux destinées de laquelle il préside. C'est assurément au niveau du mariage, moyen institutionnel de constitution et de continuation de la communauté familiale, que cette aliénation des individus se révèle la plus prégnante. Parce que le destin conjugal des filles et des fils de famille renvoie au moment où deux lignées familiales se renouvellent en s'associant, il ne saurait leur appartenir en propre ; il relève, bien au contraire, d'une politique familiale conduite par l'autorité paternelle. Les enfants à marier n'existent pas comme sujets autonomes, maîtres de leurs désirs et de leur mise en œuvre ; leur volonté individuelle est contrainte de s'abolir au nom de stratégies matrimoniales complexes respectant les rapports de rang et de fortune, susceptibles de maintenir voire d'augmenter la puissance symbolique ou économique de leur famille ; ils ne se marient donc pas pour eux-mêmes, par inclination, mais pour leur communauté familiale, dont ils servent, parfois bien malgré eux, les intérêts.

Cette conception de la famille ne saurait bien entendu résumer la réalité et la diversité de relations familiales et de pratiques conjugales parfois très différentes, rien n'empêchant un père de laisser à ses enfants la liberté du choix ; elle ne définit que le modèle juridique qui, en plus d'attester une norme sociale dominante, permettait concrètement à la puissance paternelle, incarnation de la voix de sa lignée, de garantir son autorité contre des enfants éventuellement rebelles, plus à l'écoute de leurs désirs singuliers qu'à celle des intérêts de leur famille. Ainsi, pour se marier, tous les hommes de moins de 30 ans et les femmes de moins de 25 ans ont besoin du consentement de leurs parents – consentement du père ou, à défaut, des parents investis de son autorité – sous peine de nullité. En plus de cette annulation, les mariages de mineurs conclus sans le

consentement parental, considérés comme des rapt de séduction, peuvent également entraîner l'exhérédation des enfants indisciplinés, la révocation des différentes donations dont ils ont bénéficié, voire la peine de mort pour le séducteur, dont le crime est assimilé à un enlèvement. Même passé cet âge, pour pouvoir convoler dans les règles, les enfants sont redevables à leurs parents d'une triple sommation. Ils ne s'avèrent jamais totalement dégagés de l'autorité familiale dans la mesure où, selon les circonstances du mariage laissées à l'interprétation des parlements, l'arsenal législatif permet aux parents d'exhérer des enfants majeurs qui auraient commis à leur égard une injure grave et déshonnête en se mal-mariant. À ces moyens puissants de coercition, il faut ajouter la possibilité pour les parents de famille noble de condamner une partie de leur descendance à des ordres religieux ou militaires, et ainsi de leur imposer le célibat afin de privilégier l'aîné, chargé de continuer seul la lignée familiale. Les familles roturières, bien que ne disposant pas de ce privilège de primogéniture – exception faite de certains droits coutumiers –, parviennent néanmoins, par divers procédés, à des résultats souvent identiques. Notons enfin que les lettres de cachet demeurent un moyen radical pour ramener à la raison familiale les filles ou les fils récalcitrants (non nécessairement aristocrates).

Une fois mariés, les conjoints n'en restent pas moins soumis aux impératifs de stabilité de la communauté familiale, alors garantis par une indissolubilité du lien conjugal² dont le fondement religieux – l'homme ne pouvant dénouer sur terre ce qui a été uni au ciel – sert ici parfaitement les intérêts des familles en empêchant les époux de rompre une union plus ou moins imposée, leur interdisant ainsi de s'approprier rétroactivement un pouvoir qu'ils ne possédaient pas au moment de leur mariage. Et si la loi permet tacitement aux fils devenus époux de trouver une compensation à cette conjugalité forcée dans les bras d'amours adultérines³, tout est fait pour protéger la famille des femmes, que leur caractère naturellement passionnel, et donc instable, pourrait fragiliser, voire détruire. La situation des femmes ne change donc guère avec le mariage. Alors que les fils

2. Seule existe la séparation de corps qui ne permet pas aux époux de se remarier.

3. La loi ne condamne l'époux adultère qu'à la condition qu'il reçoive sa maîtresse dans le foyer familial. Le *Code civil* saura s'en souvenir.

sont conduits à leur tour à exercer la charge de père de famille, elles demeurent totalement soumises à la puissance masculine, devenue maritale. En droit – sauf le cas particulier des veuves –, elles sont des éternelles mineures, passant des mains de leur père à celles de leur mari sans jamais acquérir une forme d'autonomie susceptible de leur conférer un pouvoir de décision dans la conduite de leur ménage ou dans celle de leur vie. Et si, d'aventure, elles tentent d'échapper à cette autorité en écoutant la voix impérieuse de leurs désirs ou de leurs sentiments, leurs époux disposent de tous les moyens juridiques nécessaires pour les ramener dans le giron de leurs devoirs, fût-ce au prix d'une mort civile qui n'entame pas en profondeur la cohérence de la communauté familiale : là où l'adultère de l'épouse risque de faire entrer un héritier illégitime dans la communauté familiale et ainsi d'en brouiller l'identité, l'enfermement provisoire voire définitif⁴ de l'infidèle ne fait qu'amputer la famille d'un de ses membres devenu nuisible...

Sous l'Ancien Régime, le droit conjugal qui organise les familles en fait donc bien des communautés en ce sens où les individus qui les composent ne peuvent se choisir leur propre destin matrimonial mais le subissent du groupe auquel ils appartiennent et avec lequel ils ne peuvent rompre ; l'individualité des désirs s'efface alors totalement derrière les intérêts de la lignée et l'indissolubilité du mariage garantit la famille d'un déchirement qui l'abolirait comme communauté.

La Révolution française et le droit privé qu'elle invente vont profondément modifier ces cadres juridiques et, par conséquent, cette structure familiale et conjugale propre à l'Ancien Régime ; parmi l'ensemble des lois votées lors des assemblées législatives révolutionnaires, celles de septembre 1792⁵ occupent une place privilégiée en raison de leur importance tant symbolique que strictement juridique. Elles redéfinissent tout d'abord les conditions du mariage qu'elles libéralisent au profit des filles et des fils de famille. Par elles, l'autorité paternelle, garante de la pérennité de la communauté familiale d'Ancien Régime, se trouve profondément

4. Si le mari ne rappelle pas l'épouse infidèle au bout de deux ans, son enfermement conventuel devient définitif.

5. Cette loi qui détermine le mode de constater l'état civil des citoyens et la loi sur les causes, le mode et les effets du divorce.

amoindrie – la puissance paternelle étant légalement supprimée le 28 août 1792. Les pères de famille perdent en particulier leur capacité à décider presque à eux seuls du devenir conjugal de leur descendance ; dorénavant, passés 21 ans, les enfants peuvent se marier sans autre condition que leur propre volonté. Cette réforme s'adosse par ailleurs à un ensemble de mesures qui en assurent l'effectivité ; ainsi sont décrétées la suppression de tous les vœux perpétuels qui permettaient de concentrer sur un enfant l'héritage patrimonial et symbolique constitutif de la lignée (13 février 1790), l'abolition du droit de primogéniture (15-18 mars 1790), l'égalité successorale entre les enfants légitimes (puis entre les enfants légitimes et les enfants naturels) qui empêche les pères de famille de sanctionner patrimoniallement les enfants rétifs à leur autorité (en particulier les lois du 8 avril 1791 et du 6 janvier 1794). Désormais, sous le régime juridique familial révolutionnaire, les enfants majeurs des deux sexes (au-delà de 21 ans) se trouvent donc totalement libérés de la tutelle de leur famille, qui n'a plus la capacité juridique de s'opposer à leurs désirs conjugaux ou, éventuellement, de punir leur réalisation ; la loi ne considère manifestement plus le mariage comme devant relever d'abord de stratégies matrimoniales servant la lignée plutôt que les époux concernés ; l'union conjugale semble devenue l'affaire des deux époux qui s'engagent à travers elle en tant qu'individus autonomes.

Plus novatrice encore, la loi sur le divorce atteste du changement radical dans la manière d'envisager le mariage : autrefois sacrement indissoluble, il est proclamé union révocable par le divorce, décision qui ne fait que formaliser un principe déjà présent en germe dans la *Constitution* de 1791 qui définit le mariage comme un « contrat civil », ce qui le rend de fait dissoluble dès lors que seul le dogme catholique faisait loi contre le divorce. Cette altération substantielle de la nature même de l'union conjugale confirme le glissement de l'autorité familiale en matière matrimoniale au profit des enfants qui se sont mariés. Dorénavant, les époux peuvent divorcer⁶ sans l'aval de leurs parents, dont le rôle se

6. La loi prévoit trois modes de divorce : le divorce par consentement mutuel, le divorce pour incompatibilité d'humeur ou de caractère, et le divorce pour cause déterminée (sept causes possibles sont envisagées). Les deux premiers sont les plus aisés à obtenir : de droit, ils peuvent rendre deux époux au célibat en un peu plus de deux mois pour le premier et de six mois pour le second.

limite à celui de conseillers bienveillants dans le cadre de tribunaux et d'assemblées de famille, et sans distinction de sexe, dès lors que les femmes peuvent y prétendre au même titre que les hommes. Ainsi, eu égard à l'inspiration individualiste, égalitariste et libérale de la loi du divorce, il est clair que non seulement le contrôle familial des mariages n'est plus organisé par la loi, mais qu'en plus il reste toujours la possibilité aux enfants de dissoudre une union qui leur aurait été imposée par la force ou la ruse.

1789 n'a donc pas seulement apporté une liberté politique, mais aussi une liberté *matrimoniale* aux Français : dorénavant, les individus des deux sexes s'avèrent également libres de conclure et de rompre leurs mariages, indépendamment des vœux de leurs aïeux, pourvu qu'ils respectent les cadres du droit qui les organisent. Cette refonte du droit de la famille modifie très perceptiblement, voire supprime, les conditions juridiques d'existence de la famille considérée comme une communauté. Dès lors que la communauté familiale perd toute forme de maîtrise sur la conjugalité de ses enfants, c'est-à-dire sur ce qui la constitue et la perpétue, la question de sa survie se pose inévitablement ; peut-on en effet encore parler de communauté familiale quand les conjoints sont juridiquement affranchis des règles matrimoniales imposées par le groupe et peuvent définir et inventer leurs propres destins matrimoniaux ?

À lire les textes des lois révolutionnaires, cette nouvelle situation juridique – inédite en France en ce qu'elle crée les conditions du mariage d'amour réclamé avec une vigueur croissante pendant tout le siècle, en particulier dans la littérature romanesque et dramatique – marque la fin (au moins provisoire) de la communauté familiale d'Ancien Régime. Les règles qui en assuraient la stabilité contre les désirs anarchiques des enfants et des femmes ne reposant plus sur des cadres juridiques coercitifs capables de garantir sa permanence, cette communauté n'existe plus en tant que telle. L'union conjugale, de l'association définitive de deux familles par laquelle chaque lignée se continuait, est devenue une association contractualisée à durée indéterminée entre deux individus ; la nature et la durée du lien conjugal ne dépendent désormais plus de la famille incarnée dans la voix de son chef mais du bon vouloir de chacun des époux. À un régime matrimonial de *l'appartenance* dans lequel la famille primait sur l'individu s'est substitué un régime de *la contractualisation* et de *la négociation* entre des époux

qui ne s'effacent plus derrière une communauté familiale, mais au contraire peuvent affirmer la prééminence de leurs volontés et de leurs désirs sur les intérêts de cette dernière.

Forts de ce constat de la destruction juridique d'une communauté familiale séculaire, les adversaires de la loi sur le divorce, et plus largement la Contre-Révolution et l'historiographie qui la continue jusqu'à aujourd'hui, accusent d'ailleurs les membres de la Législative et de la Convention⁷ d'avoir voulu détruire la famille. Ces lois sur le mariage et le divorce seraient les indices en même temps que les symboles d'un individualisme conquérant, sans égard pour les anciens modes de régulation qui permettaient de ne pas abandonner l'institution familiale, dont l'ordre conditionne celui de la société toute entière, aux désirs égoïstes et par là transgressifs des individus. Elles seraient le signe des errements d'une volonté révolutionnaire qu'heureusement le *Code civil* de 1804 serait venu corriger, en réintégrant les (futurs) conjoints dans une communauté familiale rétablie, à laquelle leur devenir se trouve de nouveau assujéti. Pour autant, ce reproche et donc cette interprétation – trop attachés à l'histoire du droit et à la lettre de la loi – s'avèrent discutables. Pour en prendre conscience, un détour par le théâtre révolutionnaire peut s'avérer sinon nécessaire, du moins fort éclairant.

Que le théâtre révolutionnaire se soit saisi de cet enjeu juridique et social ne présente en soi rien de surprenant tant le mariage constitue un sujet récurrent dans la littérature dramatique, et tant le théâtre de la période se montre particulièrement réactif à l'actualité socio-politique. Au cours de mes recherches, j'ai ainsi pu rassembler quelques 60 pièces écrites pendant la période révolutionnaire qui, abordant plus ou moins longuement le problème du divorce, mettent en question la manière dont le mariage dissoluble modifie la nature du groupe familial auquel appartiennent les conjoints. Ce théâtre du divorce met en scène dans un cadre fictif des époux confrontés à une rupture de leurs vœux conjugaux ; par ses intrigues,

7. Si les législateurs révolutionnaires sont pour la plupart favorables au divorce, qu'ils facilitent par plusieurs décrets, jusqu'en 1795, un reflux idéologique commence à se faire sentir dès l'été 1795 ; la méfiance au sujet de cette loi ne cessera plus de s'amplifier jusqu'au *Code civil* qui renouera de ce point de vue avec l'esprit patriarcal et phallogratique de l'Ancien Régime.

il interroge le sens et les fondements de la loi révolutionnaire de 1792 ; il en met à jour les tensions mais en dévoile également les non-dits ; il en questionne l'esprit sans se cantonner à sa lettre, qu'il imagine d'ailleurs parfois plus qu'il ne paraît la connaître. À ce titre, ces œuvres me paraissent tout à fait intéressantes pour évaluer la pertinence de la lecture du droit révolutionnaire du mariage précédemment esquissée. Ma démarche relève donc ici d'une stratégie du détour, qui considère que la fiction dramatique permet de mettre en lumière et en valeur ce que les textes de loi, par leur souci d'efficacité pragmatique mais aussi peut-être par leurs propres pré-supposés philosophiques, ne permettent pas de percevoir immédiatement. Dès lors que le théâtre constitue un lieu dans lequel une société (avec les valeurs qui la fondent) se donne en spectacle à elle-même, dès lors qu'il représente pendant la période révolutionnaire une tentative formidable et massive de transformation des mentalités et d'éducation du peuple par la fiction, il peut nous informer sur la morale de la famille qui s'élabore alors. Compris ainsi comme une sorte de laboratoire expérimental, de dispositif spectaculaire dans lequel se transmettent mais aussi s'inventent et se construisent de nouvelles manières d'être à soi et aux autres, de nouvelles façons de vivre ensemble dans l'espace conjugal et familial, ce théâtre du divorce peut servir à une meilleure intelligence des fondements et des fins des lois de septembre 1792.

Face à cette libéralisation juridique du mariage qui, par l'effet de la loi sur le divorce, est devenu un lien toujours potentiellement en crise, toujours sur le point d'être rompu, le théâtre du divorce se positionne de manière originale. Eu égard à la remise en cause apparente, par le droit privé révolutionnaire, de la famille comme communauté, on pourrait s'attendre *a priori* à deux réactions possibles de ce théâtre face à ces lois qui desserrent l'emprise des groupes familiaux sur les désirs des individus : soit il cautionne le passage d'une approche institutionnaliste de la famille à une approche plus individualiste, et il paraît donc approuver les lois qui le permettent, soit au contraire il prend position contre ces mêmes lois, au nom d'une défense de la communauté familiale d'Ancien Régime qu'elles mettraient en péril. Pourtant, à étudier les différentes œuvres, il faut bien remarquer que le plus souvent les choses ne se présentent pas aussi simplement et qu'aucune des deux propositions précédentes ne peut en rendre compte de

manière satisfaisante. C'est déjà là l'indice qu'il existe d'autres façons d'appréhender ces lois révolutionnaires sur le mariage et le divorce, que nous avons trop vite enfermées dans une alternative exclusive entre institutionnalisme et individualisme. De fait, si le théâtre du divorce ne s'oppose pas, dans sa très grande majorité, au principe de la loi sur le divorce, qu'il cautionne souvent explicitement, il ne fait pas pour autant l'apologie d'une libération individuelle que rien ne saurait remettre en cause. En réalité, malgré leur défense réitérée du principe d'une dissolubilité légale et libérale de l'union conjugale, ces œuvres dramatiques se placent assez distinctement dans la perspective d'une défense de l'institution familiale, d'une communauté familiale dont les règles ne seraient plus tant juridiques que morales. Ce discours moral – voire moralisateur – porté sur les scènes révolutionnaires s'avère tout particulièrement perceptible à trois niveaux, qui touchent à autant de domaines profondément transformés par les lois de 1792.

Le premier concerne *le rapport des époux à leurs parents*. J'ai souligné combien les lois matrimoniales de 1792 altèrent substantiellement l'autorité paternelle et, plus largement, l'autorité familiale sur les choix conjugaux des enfants. Devenus majeurs, ces derniers n'ont plus à obtenir pour se marier l'autorisation de leurs parents, qui en retour ne peuvent plus réprimer leur volonté de s'émanciper ou leur manquement aux vues de la famille. Pourtant, loin de montrer des enfants qui se dressent, armés de leurs nouveaux droits, contre les volontés tyranniques de leurs parents, le théâtre du divorce met plus volontiers en scène des fils de famille qui finissent par divorcer, comme dans *Le Libertin fixé*⁸ de Rétif de la Bretonne, pour satisfaire les projets conjugaux familiaux, ou des filles de famille qui, traversant des difficultés conjugales, s'abandonnent à leurs pères ou à des figures paternelles qui prennent en main leur destin matrimonial pour le plus souvent parvenir, par la menace d'un divorce, à ramener l'époux fautif dans le droit chemin de la vertu maritale. Ainsi, dans la comédie de Prévost, *L'Utilité du divorce*⁹, Clarice, malheureuse en mariage, s'en

8. Rétif de la Bretonne, *Le Libertin fixé*, Neufchâtel, s. n., 1790, Genève, Paris, Slatkine Reprints, 1998, tome 3-5, p. 4-104.

9. Abbé Prévost, *L'Utilité du divorce*, Paris, Fages, an X, 34 p., première représentation : 1798.

remet-elle totalement aux volontés de son père plutôt que de se saisir elle-même de la possibilité de divorcer d'un époux qu'elle n'a pas choisi. Ce faisant, ces pièces plaident sans détour pour une soumission acceptée et intériorisée des époux aux volontés d'une famille qui, loin de se trouver totalement mise à l'écart au nom de leur émancipation légale, conserve un pouvoir capable de sauver le mariage de ses enfants d'une crise pouvant provoquer son éclatement. Le simple fait que ces œuvres conduisent fort rarement à séparer plutôt qu'à réconcilier les conjoints dont le mariage a été décidé par leurs parents suffit d'ailleurs implicitement à légitimer le choix de leur famille, tout à fait susceptible finalement de les conduire au bonheur. C'est là retrouver un des principaux leviers garantissant la pérennité de la communauté familiale d'Ancien Régime, à la nuance près (essentielle) qu'il ne relève plus du droit mais d'une morale librement consentie, ou du moins parfaitement intériorisée, par les enfants.

Le second point qui doit ici retenir l'attention regarde *les rapports des sexes dans le mariage*. Alors qu'auparavant la stabilité de la communauté familiale reposait en partie sur la soumission quasi absolue des femmes, l'institution hiérarchique de la famille disparaîtrait sous des lois révolutionnaires ne permettant plus ce contrôle d'un sexe prétendument dangereux, et conférant même aux épouses le droit de rompre leur mariage, ce qui leur donne le pouvoir juridique de faire front aux prétentions absolutistes de leurs époux. Pourtant, telle n'est pas l'image qu'en donne le théâtre du divorce, qui adopte de ce point de vue une logique assez proche de celle évoquée au sujet du rapport des enfants à leurs parents. En effet, sans jamais remettre explicitement en cause les acquis des lois de septembre 1792, qu'elles ne contestent pas, les œuvres dramatiques sur le divorce défendent dans leur grande majorité une conception des rapports des sexes dans la conjugalité qui, pour se fonder sur une égalité de principe, ne valorise pas moins une soumission acceptée des épouses à leurs maris, pourvu que ces derniers ne fassent pas montre d'une autorité despotique. Tant que les époux n'adoptent pas un comportement tyrannique inacceptable au regard des principes révolutionnaires de liberté et d'égalité, les épouses sont invitées à se mettre d'elles-mêmes au service du bonheur de leur mari. Le modèle de l'épouse vertueuse perceptible dans ce théâtre est celui de l'épouse aimante, toujours au service

de son mari et indulgente face à ses écarts de conduite ; la bonne épouse, comme en témoignent *Les Mœurs ou le divorce*¹⁰ de Pigault-Lebrun ou *Le Mari coupable*¹¹ de Villeneuve, est celle qui, plutôt que de reprocher à son mari ses déportements, redouble au contraire d'affection pour rendre le foyer familial plus agréable afin de le conduire à renoncer de lui-même à ses erreurs. De plus, à cette minoration des adultères masculins, qui ne sauraient porter à conséquence, correspond la gravité extrême de l'adultère féminin, dont la condamnation sévère est présentée comme légitime. Et si les œuvres conduisent parfois un mari à pardonner les écarts de son épouse, comme dans *L'Autre Tartuffe ou la Mère coupable*¹² de Beaumarchais, il faut bien remarquer que les difficultés d'un tel geste constituent le signe évident de l'immensité de la faute. Ainsi, derrière l'appel à la réconciliation et à l'entente conjugale, un discours moral profondément inégalitaire se fait entendre, qui affirme que les femmes sont garantes du bonheur de leurs époux et qu'à ce titre elles doivent se soumettre à leurs désirs, leur pardonner leur infidélité pour les regagner par la douceur et leur demeurer attachées par une fidélité exemplaire. De nouveau, les principes qui fondaient la communauté familiale au 18^e siècle, bien qu'abolis sur un plan strictement juridique, se retrouvent presque à l'identique dans cette morale de la famille prodiguée par ce théâtre du divorce.

Enfin un dernier élément de ce théâtre du divorce souligne combien il œuvre, malgré sa défense plus ou moins explicite des lois matrimoniales de 1792, à protéger l'institution familiale en édictant des règles morales supérieures aux désirs individuels et capables de garantir la stabilité du devenir de la famille. Il concerne *la nature du lien qui fait l'union conjugale*. Le droit révolutionnaire, en libéralisant le mariage et le divorce, paraît fonder la matrimonialité sur l'amour partagé des conjoints, et ainsi soumettre

10. Pigault-Lebrun, *Les mœurs ou le divorce*, Paris, Barba, an III, 46 p., première représentation : 1794.

11. Pigault-Lebrun, *Le Mari coupable*, Paris, Barba, an III, 51 p., première représentation : 1794.

12. Pigault-Lebrun, *L'Autre Tartuffe ou la Mère coupable*, Paris, Maradan, an II, IV-100 p., réédition Paris Rondonneau, 1797, XIII-128 p., première représentation : 1792.

le fondement et la fin de l'union conjugale à la durée du sentiment qui les attache l'un à l'autre. Ainsi appréhendé comme union des cœurs, le mariage – et les destins familiaux qui s'y jouent – se trouverait soumis aux vicissitudes des désirs individuels et perdrait toute assise susceptible de lui garantir une quelconque permanence. Ce serait là le prix de cette liberté individuelle dont un engagement conjugal irrévocable signifierait l'abolition. Mais de nouveau, le théâtre du divorce ne se retrouve pas dans cette alternative. En effet, bien que presque toujours favorables au principe de la dissolubilité légale du mariage, ces œuvres dramatiques plaident sans conteste pour la stabilité familiale et mettent en garde leurs spectateurs contre les dangers d'une matrimonialité abandonnée aux aléas d'une passion amoureuse par trop versatile et imprévisible. Pour ce faire, ce théâtre défend dans ses intrigues le modèle moral d'une amitié conjugale qui, loin de dépendre des impulsions du désir, se construit à partir de ce dernier pour le consolider, le renforcer et le protéger contre sa propre instabilité. Parfois même, cette amitié conjugale sert, plutôt qu'à inscrire le désir amoureux dans le temps durable d'une union stabilisée, à se garantir contre les assauts de la passion, assauts subversifs dès lors qu'ils incitent un conjoint à divorcer pour satisfaire une jalousie excessive et infondée, comme dans les différentes versions dramatiques révolutionnaires de la *Paméla mariata*¹³ de Goldoni, ou qu'ils le poussent à rechercher le bonheur et l'amour dans d'autres bras, comme dans *La Double réconciliation*¹⁴ de Dupont de Lille. Ces pièces invitent donc à substituer à la passion amoureuse une relation plus apaisée, basée sur une amitié faite d'attention et de bienveillance mutuelles, pouvant résister au temps et aux vivacités du désir.

Il faut noter que, dans ce théâtre, l'affection parentale participe également très fortement à cette consolidation d'un lien

13. Castaing, *Paméla mariée*, 202 p., dans *Théâtre de J. Castaing*, s. l., s. n., tome troisième, 1792; Amar du Rivier, *Paméla mariée*, dans *Les Chefs-d'œuvres de Goldoni, traduits pour la première fois en français [...]*, Lyon, Reyman, an XI, t. II, p. 1-207; Pelletier de Volméranges et Cubières-Palmézeaux, *Paméla mariée ou le triomphe des épouses*, Paris, Barba, an XII, 76 p., première représentation : 1804.

14. Dupont de Lille, *La Double réconciliation*, Paris, Michel, an VII, 56 p., première représentation : 1796.

conjugal potentiellement fragilisé par sa rénovation juridique. Les personnages enfants, plus ou moins jeunes, y occupent une place essentielle, au point d'être souvent les véritables moteurs de la réconciliation des couples en crise et ainsi d'une stabilisation matrimoniale fondée sur l'amour que les conjoints doivent à leur descendance. Parents avant que d'être amants, les personnages de ces œuvres valorisent par leur propre trajectoire – qui aboutit presque systématiquement à un refus du divorce – l'importance d'une affection parentale capable de les faire renoncer à l'impétuosité de leurs désirs. Comme le dit l'un des personnages de la pièce de Demoustier, *Le Divorce*¹⁵ : « L'époux n'a plus raison dès que le Père a tort. » Si la loi du divorce de 1792 autorise un mariage dépendant non plus tant d'impératifs familiaux qu'individuels et affectifs, le théâtre du divorce, qui y est plutôt favorable, prend néanmoins clairement soin d'en équilibrer les effets libérateurs en proposant à ses spectateurs une morale conjugale dans laquelle le désir passionnel doit s'effacer derrière une affection matrimoniale et un amour parental plus mesurés mais plus durables. Ce faisant, cette littérature dramatique fait assez explicitement le choix de la stabilité et de la pérennité d'une institution familiale qu'elle ne souhaite pas abandonner aux seuls individus.

En professant une telle morale conjugale dans laquelle les enfants sont invités à demeurer soumis aux volontés de leurs parents, dans laquelle les épouses sont priées d'accepter la domination de leurs maris, et dans laquelle la passion amoureuse doit faire place à l'amitié conjugale et à l'amour parental, ce théâtre du divorce se place assez distinctement dans la perspective d'une défense de la communauté familiale d'Ancien Régime et de son maintien – contre les individus, contre leurs aspirations et surtout contre les conséquences potentiellement atomisantes des nouvelles lois qui les libèrent. Tout en défendant le principe d'une libération légale du mariage, il œuvre à construire une norme morale capable de prendre le relais des règles juridiques qui garantissaient préalablement la permanence des familles en soumettant les désirs de ses membres aux volontés des chefs de famille. En ce sens, il atteste l'existence pendant la période révolutionnaire d'une pensée morale

15. Demoustier, *Le Divorce*, Paris, Maradan, an III, p. 24, première représentation : 1791.

de la communauté familiale, compatible avec un droit du mariage particulièrement libéral. Ce constat doit inciter à réévaluer l'idée selon laquelle le droit révolutionnaire serait profondément individualiste et par là assez hostile à la communauté familiale. Il ne s'agit bien entendu pas d'appréhender ici le théâtre comme un reflet immédiat des mentalités des législateurs révolutionnaires, mais simplement de comprendre grâce à lui que la défense d'une libéralisation du mariage peut tout à fait masquer une morale favorable à la famille et qu'ainsi une simple approche de la lettre des lois de 1792 ne saurait suffire pour comprendre les positions des législateurs vis-à-vis de la famille comprise comme communauté.

En réalité, si, forts de cette conviction, nous réexaminons de manière plus approfondie les enjeux idéologiques des lois de 1792, sans borner la perspective à leurs seuls effets juridiques immédiats, et en s'attachant aux débats législatifs qui les ont précédées ainsi qu'au détail des lois elles-mêmes, il apparaît que, loin d'être contraire aux vues des législateurs, le théâtre du divorce en exprime plutôt les ambitions profondes. De fait, jamais les députés n'ont eu réellement l'intention de faire disparaître l'institution familiale en abandonnant le mariage aux seules motivations individuelles des conjoints ; bien au contraire, leur projet juridique trouve naissance dans leur volonté de régénérer la communauté familiale d'Ancien Régime, sans la détruire mais en l'épurant de tout ce qu'elle pouvait posséder de despotique et donc de contraire aux nouveaux principes politiques de liberté et d'égalité. Ils attendaient de sa libéralisation son renforcement. En autorisant légalement le divorce, ils espéraient le rendre rare, de même qu'en libérant juridiquement les enfants de la tutelle de leurs parents, les femmes du pouvoir de leur mari et l'amour de la contrainte des mariages imposés, ils attendaient une soumission légitime – car non plus imposée par la loi mais choisie, fondée sur la liberté – des enfants à la bienveillance de leurs parents, des épouses à l'autorité de leurs conjoints et des amants à des sentiments conjugaux et parentaux moins instables que leurs propres désirs. Les propos du député Aubert-Dubayet, prononcés à l'Assemblée le 20 août 1792, en témoignent parfaitement, en particulier pour ce qui concerne les femmes :

Non, Messieurs, nous voulons que toutes les unions reposent sur le bonheur, et nous parviendrons à ce but, en déclarant que le divorce est permis. (*Vifs*

applaudissements.) [...] Loin de rompre ainsi les nœuds de l'hyménée, vous les resserrez davantage : dès que le divorce sera permis, il sera rare. [...] On supporte plus facilement ses peines quand on est maître de les faire finir. Nous conserverons dans le mariage cette inquiétude heureuse qui rend les sentiments plus vifs. Une jeune épouse maltraitée par celui qu'elle avait choisi, sûre que ses liens seront rompus aussitôt qu'elle aura déposé sa plainte devant un juge, redoublera de patience, et fournira à son époux l'occasion d'un retour : mais si à l'injustice il joint la fréquence des procédés odieux, par malheur trop communs, tout exige que de pareils liens soient rompus¹⁶.

La place importante réservée dans les procédures de divorce aux assemblées et tribunaux de famille paraît aller dans le même sens, dans la mesure où ces derniers constituent autant de lieux dans lesquels la famille des conjoints, qui y siège, peut leur opposer une morale familiale garante de leur communauté, morale à laquelle il n'est pas toujours aisé pour les enfants de résister, même si la loi le leur permet. Ainsi, ces assemblées de famille illustreraient parfaitement cette aspiration des législateurs de 1792 à trouver une voie médiane entre une assise juridiquement coercitive de la communauté familiale et un total désengagement de la loi au profit des seuls individus ; elles témoigneraient de leur volonté, sans doute idéaliste, d'une institution familiale dont l'existence serait garantie non par une contrainte légale despotique mais par une morale familiale librement intériorisée. Dans cette perspective, le droit de la famille des premières années de la Révolution française n'abolit pas tant la communauté familiale d'Ancien Régime qu'il ne cherche à la régénérer en modifiant la nature de ses règles qui, pour devenir morales, n'en demeurent pas moins contraignantes pour les individus.

Abordé du point de vue de ses effets juridiques immédiats, le droit révolutionnaire engage directement le principe même de la survie de la communauté familiale d'Ancien Régime : il pose en effet la question de ce qu'est une famille et celle de son rôle structurant pour l'individu comme pour le corps social tout entier ; il soulève le problème d'une liberté qui, faisant apparemment le jeu du désir individuel aspirant à s'incarner dans un mariage libre et dissoluble à l'envi, mettrait en péril un ordre social auparavant fondé sur un ordre familial dans lequel les contraintes matrimoniales, pensées comme lois régulatrices du groupe, en conditionnaient

16. *Archives parlementaires* [...], Paris, Dupont, 1913, t. 17, p. 61.

la stabilité et la permanence. De ce point de vue, il ferait idéalement le lien entre un présent, dans lequel le nombre croissant des divorces est parfois présenté comme l'indice d'un individualisme triomphant, et un 18^e siècle qui, introduisant pour la première fois la dissolubilité légale du mariage, en poserait les premiers jalons.

Pourtant, ce rapprochement s'avère trop simple pour ne pas être piégé. Il faut en effet se méfier ici d'une lecture qui ne prendrait pas suffisamment en compte la singularité d'un projet révolutionnaire plus complexe qu'une simple approche juridique peut le laisser supposer : la lettre d'une loi ne saurait prendre son sens qu'à la lumière de l'esprit qui la fonde. Dans ce cadre, s'intéresser aux représentations théâtrales du divorce permet, par une approche oblique, de mieux comprendre ce qui se joue derrière cette rénovation révolutionnaire du droit de la famille, de mieux saisir les enjeux d'une loi libérale qu'il ne faut pas trop vite envisager comme le signe patent d'une dérégulation des normes garantissant l'existence d'une communauté familiale, ou comme l'indice d'une réaction individualiste contre une famille qui se construit au détriment des désirs de ses membres, qu'elle organise et que parfois elle étouffe. Le théâtre du divorce permet de mettre en valeur une autre pensée de la famille, qui n'est pas simplement abandonnée à une dérégulation qui l'abolirait comme communauté; par là, il invite à reconsidérer les ambitions et les motivations des législateurs révolutionnaires qui, en dépit d'une logique juridique individualiste, ne sont pas moins soucieux, comme les dramaturges eux-mêmes, d'une préservation de la communauté familiale. Ce théâtre permet de comprendre comment ils ont tenté de rendre possible ce projet proprement révolutionnaire d'une communauté familiale reposant sur une adhésion sincère et acceptée de règles non plus imposées mais induites par une régénération des relations familiales et conjugales, le projet d'une communauté familiale qui ne se construirait plus *contre* les individus qu'elle absorberait mais *par* les individus eux-mêmes qui en seraient dès lors les premiers gardiens.

PHILIPPE CORNO

Université Rennes 2 CELAM

Voyez MŒURS (ÉTAT DE), RÉSEAUX,
SENSIBILITÉ, SOLITAIRES, UTOPIE (DES FEMMES).



David, Groupe de Martin Dauch extrait des Quatorze études pour *Le Serment du Jeu de Paume*, 1790-1791, Versailles, châteaux de Versailles et de Trianon.

ESPRIT DE CORPS

INDIVIDUALISME BRITANNIQUE ET ESPRIT DE CORPS FRANÇAIS DANS LES ACADÉMIES ARTISTIQUES : UN EFFET DES INSTITUTIONS POLITIQUES ?

Nous nous proposons de nous interroger sur les liens entre individus et communauté dans deux des plus importantes communautés artistiques du siècle des Lumières : la Royal Academy of Arts de Londres et l'Académie royale d'architecture de Paris. Ce choix s'explique par le fait que toutes deux, contrairement à l'Académie royale de peinture et de sculpture par exemple, constituent des communautés closes. En effet, l'Académie d'architecture fondée en 1671, tout comme la Royal Academy née en 1768, suivait le modèle de l'Académie française en n'acceptant qu'un nombre restreint de membres, quarante pour la seconde, de vingt-six à trente-trois pour la première. On ne pouvait entrer au sein de l'institution qu'à la mort, la démission ou l'exclusion d'un académicien. Il s'agit donc dans les deux cas d'une communauté d'artistes particulièrement restreinte. De notables différences existaient cependant entre les deux institutions. L'Académie royale d'architecture était issue d'un conseil architectural mis en place par Louis XIV et Jean-Baptiste Colbert pour pallier l'absence de premier architecte. Sa principale vocation était de servir le souverain. La Royal Academy of Arts n'était qu'un avatar des multiples sociétés d'artistes qui fleurirent dans la Londres du premier 18^e siècle afin de renforcer le prestige et la position sociale de ses promoteurs au sein de la société des Lumières. Cependant, chacune des deux institutions – Académie royale d'architecture et Royal Academy – se définissait à la fois comme une école et comme une communauté d'artistes distingués de leurs confrères par un titre faisant référence au patronage royal. Les analyses détaillées de ces deux institutions tendront à démontrer

dans la différence entre deux modes d'inviduation, deux conceptions des institutions, deux modes de fonctionnement des corps collectifs tels qu'ils se définissent dans l'Europe des Lumières.

Chacune des deux institutions tâcha de multiplier les liens qui permettaient de souder ses membres en une communauté visible par le pouvoir politique et le public naissant. Le premier de ces signes réside dans la terminologie employée par les institutions. Le choix du mot « académie » relève d'un parti pris idéologique et intellectuel puisqu'il faisait référence à une somme d'expériences développées dans toute l'Europe à partir de l'Italie de la Renaissance. Comme cela a été récemment bien montré, la création de la Royal Academy résultait d'un long processus d'acclimatation du modèle institutionnel continental aux spécificités anglaises¹. La différence essentielle avec l'Académie royale d'architecture de Paris résidait dans la situation politique dans laquelle évoluait l'institution londonienne. La monarchie parlementaire anglaise ne prévoyait pas de contrôle de la production artistique du pays alors que la direction générale des Bâtiments du roi de France héritait d'un système organisé des arts en place dès la seconde moitié du 17^e siècle qui visait à glorifier la politique royale : les académiciens parisiens se trouvaient insérés dans une administration qui les rétribuait, contrôlait les conditions de leurs réunions et tendait à leur réserver les postes les plus prestigieux dans l'administration des Bâtiments du roi².

Les deux académies instituèrent progressivement un certain nombre de manifestations extérieures d'unité qui permettaient de souder la communauté à l'intérieur et d'en faire la publicité à l'extérieur. Cette publicité devait pallier l'incapacité marquée par ces deux institutions au 18^e siècle à publier les résultats de leurs

1. Ilaria Bignamini, *The Accompaniment to Patronage. A Study of the Origins, Rise and Development of an Institutional System for the Arts in Britain, 1692-1768*, PhD, University of London, 1988 ; « Art Institutions in London, 1689-1768. A Study of Clubs and Academies », *Walpole Society*, Londres, 1988, t. LV, p. 1-148 ; Isabelle Baudino, « La Royal Academy of Arts n'est pas née en 1768 », *Études anglaises*, Paris, t. LVI, n° 3, 2003, p. 412-425 ; Isabelle Baudino, Jacques Carré, Frédéric Ogée, *Art et nation. La fondation de la Royal Academy of Arts 1768-1836*, Paris, Armand Colin, 2004, 153 p.

2. Pour cette question, voir Basile Baudéz, *Pouvoir et architecture dans l'Académie des Lumières : Paris au regard de Rome et Madrid, 1750-1800*, thèse de doctorat s. dir. Jean-Michel Leniaud, Paris, École pratique des hautes études, 2006, 3 vol.

travaux, à l'inverse des académies scientifiques ou historiques. Par ce fait, le corps constitué n'obtenait aucune visibilité dans le domaine littéraire ou scientifique. De même, l'Académie royale d'architecture n'utilisa pas la presse pour assurer la publicité de ses travaux, contrairement à sa consœur, l'Académie de peinture et de sculpture. En effet, si les architectes utilisaient souvent les journaux comme le *Mercure de France* pour faire part de leurs réalisations au public ou exposer des controverses, l'Académie en tant que corps ne tenta pas de construire son image par ce biais. De 1672 à 1791, seuls treize articles concernaient l'Académie royale d'architecture contre cent trois pour l'Académie royale de peinture et de sculpture³. Quatre de ces articles relataient la distribution des médailles aux concurrents vainqueurs des grands prix, ceux de 1765, 1771, 1772 et 1776⁴ et la forme en était toujours particulièrement concise. En deux occasions – décembre 1772 et décembre 1777 – l'Académie fit paraître l'annonce de ses cours dans le *Mercure*⁵. L'institution faisait imprimer des placards publicitaires, comme le signale le procès-verbal de la séance de rentrée de novembre 1744 : « Messieurs les professeurs ont présenté à l'Académie les affiches pour les leçons qu'ils doivent donner aux élèves pendant le cours de cette année⁶ ». Chaque année, en novembre, le secrétaire envoyait au directeur général des Bâtiments le programme des cours afin de le faire imprimer et afficher une semaine avant la rentrée⁷. Cette publicité s'explique par le fait que, contrairement aux séances de distribution des prix, les cours d'architecture et de mathématiques étaient ouverts au public. Autre moyen publicitaire, l'*Almanach royal* annuel fournissait à ses lecteurs la liste des membres de l'Académie royale d'architecture comme celle de toutes les sociétés savantes de

3. Étienne Deville, *Index du Mercure de France 1672-1832 donnant l'indication par ordre alphabétique de toutes les notices concernant les beaux-arts et l'archéologie* [Paris, 1910], Genève, Slatkine Reprint, 1973, 268 p.

4. Février 1766, p. 159-160 ; octobre 1771, p. 201 ; décembre 1772, p. 157 ; octobre 1776, p. 204.

5. *Mercure de France*, décembre 1772, p. 157 ; décembre 1777, p. 162-163.

6. Séance du 16 novembre 1744. *P. V.*, t. VI, p. 18. Certaines de ces affiches sont conservées aux Archives de l'Institut de France, Académie royale d'architecture, B 27.

7. Lettre de Charles-Louis-Étienne Camus au marquis de Marigny, 7 novembre 1753. Arch. nat., O1 1930/1.

la capitale. La notice, rédigée par le secrétaire académique, faisait l'objet d'une attention scrupuleuse de la part des membres de la compagnie. En novembre 1767 par exemple, Charles de Wailly se plaignit en vain au marquis de Marigny que son nom n'apparaissait qu'à la fin de la liste des académiciens de première classe⁸. À la suite des nombreuses erreurs qui se glissèrent dans la liste de 1777, les académiciens rappelèrent en janvier au secrétaire qu'il devait leur soumettre son projet avant de l'envoyer à l'éditeur⁹; en août, il fut décidé que le secrétaire mettrait « sous les yeux de l'Académie la liste future de l'*Almanach* afin que chacun vît et composât son article d'après son rang, ses qualités et sa demeure¹⁰ ». On le voit, la liste publiée par l'*Almanach royal* constituait un enjeu non négligeable pour les membres de la communauté.

Cette faible présence dans la presse n'était pas compensée par une présence physique de la communauté dans la ville. Les cérémonies publiques étaient particulièrement rares. Les seules occasions où la compagnie française apparaissait en corps constitué dans l'espace public survenaient lors des célébrations d'événements royaux. L'Académie royale d'architecture accomplissait dans son église des pères de l'Oratoire les rites de fidélité monarchique, comme lors de la guérison de Louis XV en septembre 1744 :

L'Académie étant assemblée, on a délibéré pour faire chanter un *Te Deum* en action de grâce pour la convalescence du roy, et l'on est convenu unanimement que tous les académiciens seraient avertis par une lettre circulaire d'envoyer chacun trente livres au secrétaire pour faire les frais de l'église et de la musique. L'Académie ayant toujours éprouvé les bontés du roi, qui l'a toujours honorée de sa protection, ne peut pas mieux lui marquer sa reconnaissance qu'en se portant avec ardeur pour n'être pas la dernière à remercier Dieu de l'heureuse convalescence de Sa Majesté par un *Te Deum* qu'elle est venue de faire chanter le plus tôt qu'il sera possible dans l'église des révérends pères de l'Oratoire, rue Saint-Honoré¹¹.

8. Lettre de Charles de Wailly du 8 novembre 1767 et réponse du marquis de Marigny du 13 novembre. Arch. nat., O1 1931, pièces 14 et 15.

9. Séance du 7 janvier 1777. Henry Lemonnier éd., *Procès-verbaux de l'Académie royale d'architecture 1671-1793*, Paris, Jean Schemit, Armand Colin, 1911-1926, t. VIII, p. 286 et rapport de janvier 1778 sur Richard Mique, Archives de l'Institut de France, Académie royale d'architecture, B 4.

10. Séance du 18 août 1777. *Procès-verbaux de l'Académie royale d'architecture*, op. cit., t. VIII, p. 312.

11. Séance du 7 septembre 1744. *Procès-verbaux de l'Académie royale d'architecture*, op. cit., t. VI, p. 17.

L'Académie royale d'architecture communiait ici dans ce grand moment de ferveur monarchique en faisant preuve d'un esprit d'émulation avec les autres corps constitués. La compagnie tenait à organiser la cérémonie à ses frais en exigeant de ses membres une participation financière de trente livres. Ce type de célébrations ne rassemblait pas seulement les membres de la compagnie, mais également des personnes extérieures, comme le précise le procès-verbal d'août 1752 à l'occasion de la célébration de la convalescence du dauphin : « On fera imprimer des billets d'invitation pour avertir Messieurs les académiciens et leurs amis¹² ». Il ne s'agissait cependant pas d'en faire un événement mondain à l'image des banquets annuels de la Royal Academy que nous verrons plus bas ou des cérémonies de remise des prix au Capitole organisées par l'Académie romaine de Saint-Luc. Aucun personnage important n'était invité, il s'agissait juste d'« amis ». Si l'Académie célébrait les événements heureux par des *Te Deum* – le dernier étant celui de la naissance du dauphin en novembre 1781 –, elle prenait part aux deuils monarchiques en organisant des messes solennelles, comme à l'occasion du décès du dauphin Louis en janvier 1766, de la reine Marie Leszczynska en août 1768 ou de Louis XV en juin 1774¹³.

La communauté agissait également en corps lorsqu'elle adressait les traditionnels vœux à son supérieur hiérarchique au commencement de l'année civile, ainsi que les événements heureux ou malheureux qui survenaient dans la vie de ce dernier, en lui députant plusieurs de ses membres désignés par un vote en séance. Dans ces cas, la communauté ne se déplaçait jamais en corps, mais se faisait représenter. Ainsi, le 30 avril 1764, huit académiciens, quatre de première classe – Pierre Contant d'Ivry, Michel Chevotet, Jacques-Germain Soufflot et Claude Guillot Aubry – et quatre de seconde classe – Barthélémy-Michel Hazon, François Franque, Maximilien Brébion et Jean-Rodolphe Perronet – allèrent présenter leurs condoléances au marquis de Marigny pour la perte de sa

12. Séance du 21 août 1752. *Procès-verbaux de l'Académie royale d'architecture*, *op. cit.*, t. VI, p. 184.

13. Séances des 20 janvier 1766, du 30 août 1768 et du 20 juin 1774. *Procès-verbaux de l'Académie royale d'architecture*, *ouvr. cité*, t. VII, p. 237 ; t. VIII, p. 28 et 196-197.

sœur, la marquise de Pompadour¹⁴. La position de cette dernière explique le nombre important des membres de la délégation car, habituellement, la compagnie ne dépêchait que quatre des siens. En février 1767, pour le mariage du marquis de Marigny, furent désignés un académicien de première classe, Pierre Contant d'Ivry, et trois de seconde classe¹⁵. La composition de ces délégations ne répondait pas à des règles fixes puisqu'on ne retrouve pas un nombre constant de membres de chaque classe, ni les doyens de chacune d'elles. Le directeur de l'Académie n'y participait jamais, pas plus que les membres honoraires associés libres. Ces députations contribuaient à perpétuer un usage de politesse et de sociabilité propre à toutes les sociétés savantes d'Ancien Régime.

La rareté des cérémonies publiques et des déplacements en corps constitué à Paris n'était pas compensée par une ouverture des lieux au public. L'absence de locaux adéquats rendait difficile la réception du public, et les académiciens architectes n'organisaient pas d'exposition annuelle de leurs œuvres contrairement à leurs collègues peintres, sculpteurs et graveurs et aux Londoniens. Le roi de France ne vint qu'une seule fois, en 1719, et l'Académie ne reçut qu'un seul visiteur important durant la seconde moitié du siècle, l'empereur Joseph II le 7 mai 1777 : « Le mercredi 7 mai entre midi et une heure, Joseph II, empereur, est venu à l'Académie, accompagné de M. le comte d'Angivillers : il a vu les salles, les modèles et l'école, dont les élèves étaient alors en concours du prix d'émulation du mois, et il a paru satisfait¹⁶ ». La rapidité et la concision avec lesquelles cette visite fut consignée dans les procès-verbaux permettent de mesurer le faible intérêt des académiciens pour ce type de manifestation. En effet, les séances académiques étaient réservées aux membres de la compagnie qui n'admettaient qu'avec beaucoup de difficulté des personnes extérieures au sein des salles de réunion. À l'inverse de leurs confrères de l'Académie de peinture et de sculpture, les membres de l'Académie royale d'architecture

14. *Procès-verbaux de l'Académie royale d'architecture*, ouvr. cité, t. VII, p. 171.

15. Les trois académiciens de seconde classe étaient François Franque, Barthélémy-Michel Hazon et Louis de Règemortes. Séance du 3 février 1767. *Procès-verbaux de l'Académie royale d'architecture*, op. cit., t. VII, p. 268.

16. Séance du 12 mai 1777. *Procès-verbaux de l'Académie royale d'architecture*, ouvr. cité, t. VIII, p. 303.

n'admirent des non-professionnels dans leurs rangs qu'à partir de 1775, lorsque furent créées des chaires d'amateurs honoraires.

Si la Royal Academy of Arts se caractérisait également par une faible ouverture de ses locaux au public, elle avait institué deux événements qui lui donnaient une visibilité que ne possédait pas l'académie parisienne. D'un côté, le banquet annuel permettait aux académiciens de tisser des liens avec le monde des élites politiques, de l'autre, l'exposition annuelle des œuvres des membres de la compagnie assurait à l'institution un succès public et financier incomparable. L'histoire des expositions annuelles de la Royal Academy est bien connue¹⁷, celle de ces agapes annuelles l'est moins. L'institution londonienne prit l'habitude d'organiser un banquet la veille de l'ouverture de son exposition annuelle à partir du 23 avril 1770, jour de la Saint-George¹⁸. L'abandon de la date de la fête de Saint-Luc choisie dans un premier temps révèle une volonté de se placer dans un cadre patriotique, plus proche du pouvoir politique : George était à la fois le saint patron de l'Angleterre et le prénom du souverain régnant. La Royal Academy of Arts suivait le modèle parisien du Salon qui ouvrait ses portes le 25 août, jour de la Saint-Louis et fête de la dynastie.

L'organisation de banquets, pratique courante du monde des corporations et des sociétés artistiques européennes, n'était pas de mise à Paris. L'institution des banquets fut spécifiquement condamnée lors de la création des académies parisiennes dans le but avoué de se détacher des pratiques en cours dans les corporations en général et dans la Maîtrise des peintres en particulier. Les académies ne revinrent jamais sur cette interdiction prononcée au nom de la décence et de la dignité du nom d'artiste¹⁹. À Londres, le banquet servait à la fois à resserrer les liens entre les différents individus formant la communauté académique et à promouvoir la compagnie auprès des cercles du pouvoir.

17. Brandon Taylor, *Art for the Nation. Exhibitions and the London public, 1747-2001*, Manchester, Manchester University Press, 1999. David Solkin (dir.), *Art on the Line. The Royal Academy Exhibitions at Somerset House, 1780-1836*, New Haven/Londres, Yale University Press, 2001.

18. Sidney Hutchinson, *History of the Royal Academy*, ouvr. cité, p. 39.

19. Voir Nathalie Heinich, *Du peintre à l'artiste, artisans et académiciens à l'âge classique*, Paris, Éditions de Minuit, 1993 ; Antoine Schnapper, *Le Métier de peintre au Grand siècle*, Paris, Gallimard, 2004.

L'étude des listes d'invités au banquet annuel révèle les stratégies de communication de la Royal Academy. En 1778, il y avait soixante-quatre couverts²⁰ ; on comptait soixante-quatorze invités en 1782 en sus des académiciens²¹. Les invités étaient répartis en deux listes : la première – la plus importante en nombre – présentait les personnes invitées d'office, la deuxième présentait une liste de noms élus par les académiciens. En 1782, sur soixante-quatorze noms, quarante et un avaient été choisis à l'issue d'un vote²². Cette année-là, outre la famille royale et tout particulièrement le prince de Galles, futur George IV, ainsi que dix membres de sa cour, furent conviés d'office les titulaires des deux sièges archiépiscopaux les plus importants du pays, Canterbury et York, les membres du gouvernement (le lord chancelier, le lord président du conseil, le chancelier de l'échiquier, le *speaker* de la Chambre et les deux secrétaires d'État), mais également le lord maire de Londres et son prédécesseur, le lord maire honoraire ainsi que l'alderman John Boydell, futur maire de Londres. Dix ambassadeurs des cours étrangères étaient conviés au banquet. L'académie invita également les représentants des corps constitués les plus prestigieux : le président de la Royal Society, celui de l'Antiquarian Society et le président du Collège royal des médecins. En 1788, les académiciens ajoutèrent à cette liste les noms du chambellan de la reine, du premier lord de l'Amirauté, du secrétaire à la Guerre ainsi que du vice-lord grand chambellan, responsable de la police intérieure du royaume²³. La pratique institutionnalisée des toasts permettait d'intéresser à la survie de l'institution les figures les plus puissantes du pays. À la suite du toast porté en l'honneur de l'Angleterre, du roi, de la famille royale, les convives buvaient à la santé de la Royal Academy of Arts. De plus, les artistes se posaient en commensaux de la famille royale et du gouvernement, rehaussant le statut social de leur profession.

20. Sidney Hutchinson, *History of the Royal Academy*, ouvr. cité, p. 39.

21. Conseil du 30 mars 1782. Royal Academy Archives, Council's Minutes, II, p. 22.

22. Conseil du 30 mars 1782. Royal Academy Archives, Council's Minutes, II, p. 22.

23. Conseils des 27 mars et 7 avril 1788. Royal Academy Archives, Council's Minutes, II, p. 54 et 56.

La manière dont chacune des deux institutions décida de célébrer l'anniversaire de sa fondation permet de saisir la différence fondamentale de positionnement de la communauté face au pouvoir politique. En 1771, l'Académie royale d'architecture fêtait un siècle d'existence. Les académiciens décidèrent d'instituer un concours extraordinaire, en plus du concours annuel du Grand Prix, afin de commémorer l'évènement. En cela, l'académie faisait de l'organisation de son enseignement le signe le plus visible de son action au service du pouvoir. Le sujet proposé aux élèves marquait également les liens forts unissant l'institution au pouvoir politique dont elle dépendait directement : « Un plan et une seule élévation d'un monument d'architecture orné de statues et de bas reliefs qui désignent d'une manière historique et allégorique les différens règnes de Henri IV, de Louis XIII, de Louis XIV et de Louis XV²⁴ ». L'Académie ne célébrait pas le temps de son existence, mais celle de la dynastie de son actuel protecteur.

Toute différente fut la réaction de la Royal Academy of Arts. En 1793, l'institution londonienne s'apprêtait à célébrer ses vingt-cinq années d'existence. Un large débat prit place au sein de la compagnie. En décembre 1793, un comité composé de six personnes fut chargé de soumettre un certain nombre de propositions au roi²⁵. Le journal que tenait le secrétaire de l'institution, le peintre paysagiste Joseph Farington, nous renseigne sur les propositions évoquées par le président de l'académie, Benjamin West, et sur les discussions qui s'ensuivirent²⁶. Le comité proposait d'organiser un dîner de tous les académiciens dans les salles de Somerset House, de rédiger une lettre signée par tous les académiciens rappelant leur loyauté et affection pour le roi et la famille royale, leur gratitude pour sa protection et son patronage, leur zèle pour l'honneur et l'intérêt de l'institution. Parallèlement la Royal Academy ferait frapper une matrice pour l'occasion, dont on tirerait

24. Jean-Marie Pérouse de Montclos, « *Les Prix de Rome* », *concours de l'Académie royale d'architecture au 18^e siècle*, Paris, Berger-Levrault, ENSBA, 1984, p. 111.

25. Ce comité était formé de Benjamin West, président de la Royal Academy, William Tyler, John Singleton Copley, Joseph Farington, William Hodges et John Richards. Royal Academy Archives, General Assemblies, I, p. 314-316.

26. Kenneth Garlick & Angus MacIntyre (dir.), *The Diary of Joseph Farington*, New Haven, Yale University Press, 1978, t. I, p. 105-107.

quatre médailles d'or, une pour le roi, une pour la reine, une pour le prince de Galles et la dernière pour la princesse royale ; des médailles d'argent seraient distribuées à tous les membres de la Royal Academy. Les discussions achoppèrent sur l'utilisation des salles de Somerset House dans un but non prévu par les constitutions accordées par le roi. Les dépenses prévues effrayaient le secrétaire de l'académie et bon nombre de membres de la compagnie. Richard Boswell, secrétaire pour la correspondance extérieure, indiqua qu'il fallait à tout prix que la célébration portât la marque de l'académie, aussi bien dans l'utilisation des locaux que dans celle des fonds débloqués, sinon on donnerait au public l'image d'un club célébrant son anniversaire²⁷.

La volonté manifeste de se détacher de ce modèle de sociabilité ancré dans la société britannique poussait certains des académiciens à vouloir inventer de nouvelles formes de célébrations. Benjamin West proposa alors d'organiser une exposition publique des œuvres des académiciens décédés et vivants, d'organiser une soirée dans Somerset House au cours de laquelle une ode serait déclamée et un discours prononcé par le président de l'Académie²⁸. Le second point d'achoppement concernant cet anniversaire survint lorsque fut abordée la question des rapports de l'institution avec le roi, point central de la vie académique²⁹. Benjamin West, ami personnel de George III et défenseur du rôle du souverain au sein de l'institution, rapporta le 10 décembre 1793 à ses collègues qu'il avait obtenu lors d'une audience la permission royale de célébrer cet événement, ce à quoi réagit vivement le peintre James Barry. Joseph Farington rapporte ses propos : « Barry s'éleva avec véhémence contre la référence malavisée au roi, faisant observer qu'un tel précédent forcerait la société dans le futur à ne proposer aucun

27. « As to the mode of commemoration Mr. Boswell made a very good speech on the necessity of doing it in a becoming manner, and he thought unless it was altogether an academical act to be recorded, to be celebrated in the Rooms of the Academy and the expence borne by the fund, it would be little better than a Club commemoration. » *Ibid.*, p. 106.

28. Réunion du 17 décembre 1793. *Ibid.*, p. 116.

29. Holger Hoock, *The King's Artists. The Royal Academy of Arts and the Politics of British Culture, 1760-1840*, Oxford, Oxford University Press, 2003 ; Basile Baudéz, « La Royal Academy of Arts au 18^e siècle : une académie royale ? », *Livraisons d'histoire de l'architecture*, n° 10, second semestre 2005, p. 123-136.

vote avant que ne soit connue la volonté de Sa Majesté et par conséquent cela mettrait un terme à l'indépendance du corps³⁰ ».

James Barry occupait une position assez marginale au sein de l'Académie, malgré son titre de professeur de peinture ; sa voix reflétait cependant le principal point de tension existant au sein de la communauté sur les liens exacts que devait avoir le corps avec le roi. Finalement, la majorité des membres de la communauté académique préféra commémorer cet évènement par la frappe de médailles, une adresse au roi et un simple dîner au Bedford Coffee-house³¹. Le nombre de toasts fut même voté en assemblée générale : trois toasts seraient portés en l'honneur du roi puis un à la reine, au prince de Galles, à la princesse royale et au reste de la famille royale, un au duc d'York et à l'armée, un au duc de Clarence et à la marine, trois à la prospérité de la Royal Academy, un à Sir William Chambers pour son rôle dans la création de la Royal Academy, un au succès de la prochaine exposition et enfin un au président de l'académie³². L'Académie recevait ainsi autant de toasts que le roi, ce qui contentait en partie les adversaires du parti royal. Le dîner eut lieu le dernier jour de l'année 1793, sans la présence des deux académiciennes, Angelica Kauffmann et Mary Loyd Moser³³. Le président avait convié des musiciens pour un concert, ce qui déplut à la plupart des convives, car, comme l'écrivit Joseph Farington, « il s'agissait plus d'un concert avec des intervalles qu'une réunion au cours de laquelle la conversation pouvait prendre place³⁴ ».

Certains des membres de la compagnie ressentaient le besoin d'une plus grande visibilité sociale. En 1793, le secrétaire académique Joseph Farington proposa à ses collègues d'adopter un

30. « Barry spoke vehemently against the injudicious reference to the king, observing that such a precedent w[oul]d tie up the society in future from passing any vote till His Majesty's will sh[oul]d be known and consequently the independence of the body would be at an end », *The Diary of Joseph Farington, op. cit.*, t. I, p. 112.

31. Le Bedford Coffee-House était un des cafés littéraires les plus célèbres de Londres au 18^e siècle. J. et L. Pelzer, « Coffee Houses of Augustan London », *History Today*, octobre 1982, p. 40-47.

32. *The diary of Joseph Farington*, ouvr. cité, p. 127.

33. Il s'agissait en effet d'une sociabilité toute masculine, celle des académies, bien éloignée de celle des salons qui, eux, se déroulaient dans des lieux privés et clos, et non dans des espaces publics comme des tavernes ou des auberges.

34. *The diary of Joseph Farington, op. cit.*, p. 129.

vêtement uniforme lors de leurs réunions. Ceci aurait eu un double avantage : « leur donner une respectabilité impressionnante et d'une manière agréable les distinguer comme un corps³⁵ ». La proposition fut sèchement rejetée, mais cette tentative d'uniformisation des membres du corps révèle une certaine frustration devant le manque de reconnaissance de l'institution.

Ainsi, chacune des deux institutions tenta de développer au cours de son histoire des façons propres de « faire corps ». Il fallut attendre le début du 19^e siècle et la militarisation de la société pour voir les académies adopter l'uniforme pour leurs membres, que ce soit à Paris, à Londres ou bien à Rome. Le titre d'académicien du roi demeurait cependant au 18^e siècle le signe de l'appartenance au corps, de même que la célébration du pouvoir souverain. La participation à des événements conviviaux, marque de la sociabilité des métiers, ne caractérisait que l'institution britannique fondée à une époque où les artistes ne ressentaient pas le besoin de se démarquer du monde artisanal de manière aussi vive qu'au siècle précédent.

Si certains académiciens semblent souffrir du manque de visibilité de la communauté en tant que corps constitué, il est évident que la difficulté d'accès à la communauté et le faible nombre de ses membres représentaient une source de fierté qui contribuait à l'attachement de chacun des individus à la compagnie. Ni à Londres, ni à Paris le titre d'académicien ne donnait droit à des avantages matériels conséquents. Pour une institution de droit privé comme la Royal Academy, seul comptait le prestige intellectuel et social que représentaient le titre d'académicien et l'honneur de la référence au souverain. Pour leurs confrères parisiens, il en allait tout autrement puisqu'ils dépendaient directement du pouvoir royal. Il fallut pourtant attendre cinq ans après la fondation de l'Académie royale d'architecture et l'édit du 7 mars 1676 pour que le pouvoir royal réservât le titre d'architecte du roi aux académiciens³⁶. Les peintres et les sculpteurs avaient fondé leur académie pour obtenir ce titre,

35. « An uniform dress [...] would give an impressive respectability to them and in a becoming way distinguish them as a body ». *The diary of Joseph Farington*, ouvr. cité, p. 120.

36. Lors de la séance du 10 février 1676, les académiciens discutèrent du projet soumis par Colbert. Henry Lemonnier le publie partiellement en notes dans les *Procès-verbaux de l'Académie royale d'architecture*, ouvr. cité, t. I, p. 109.

les architectes se voyaient récompensés de leur dévouement par une grâce tardive. Or, ce titre n'était pas le monopole des académiciens puisque le portaient également les détenteurs des vingt-six offices d'architectes experts bourgeois qui limitaient leur pratique au toisé et aux us et coutumes du bâtiment depuis leur création en 1690³⁷. Les académiciens considéraient cependant que le titre d'architecte leur était réservé, car il leur fut progressivement interdit de diriger les entreprises en bâtiment ; la conception devait être rigoureusement séparée de la mise en œuvre³⁸. L'architecte du roi se définissait donc par son activité, ou plutôt par la distance prise avec les aspects considérés comme les plus éloignés de l'idéal académique historique. La question de sa compétence professionnelle ne se posait pas en termes objectifs ; seule la reconnaissance, à la fois de ses pairs et du pouvoir, garantissait son statut. Pourtant, l'idée de validation de savoir et de compétence, incluse dans l'organisation de concours au sein de l'école académique, aurait pu également s'appliquer aux futurs architectes du roi. Les membres de l'Académie royale de peinture et de sculpture devaient fournir des preuves de leur qualification, par la réalisation de morceaux d'agrément, puis de réception, ce à quoi ne furent jamais astreints les architectes. Le port du titre d'architecte du roi se révéla avant tout honorifique, comme celui de « royal academician ». La perception par le public de la dignité de ceux qui le portaient est difficile à mesurer, d'autant plus que les académiciens ne firent rien pour mettre en avant le souvenir de leurs confrères qui les avaient précédés.

La pratique de l'éloge apparut en effet de manière tardive et demeura marginale à l'Académie royale d'architecture, contrairement à ce qui se pratiquait à l'Académie française dès le troisième quart du 17^e siècle, à l'Académie des sciences dès la première décennie du 18^e siècle ainsi qu'à l'Académie des inscriptions

37. Nicolas Lemas, *La Marche oblique. Essai sur les experts-jurés parisiens au 18^e siècle (1690-1791)*, op. cit., p. 146.

38. Par l'édit de 1717, les membres de la première classe de l'Académie royale d'architecture se virent interdit de tenir le rôle d'entrepreneurs en bâtiments, interdiction étendue à l'ensemble des académiciens par l'article VIII de l'édit du 26 janvier 1776.

et dans la majorité des académies provinciales³⁹. L'Académie de peinture et de sculpture multipliait, dans la tradition vasa-rienne, les *Vies* d'artistes et rappelait dans ses procès-verbaux l'ensemble des titres du défunt. La distance entre les deux pratiques peut se mesurer en comparant la manière dont le décès de Jacques-Germain Soufflot fut notifié dans chacune des assemblées. Voici ce que rapporte le procès-verbal de la séance du 2 septembre 1780 de l'Académie de peinture et de sculpture :

En ouvrant la séance, le secrétaire a notifié la mort de Messire Jacques-Germain Soufflot, chevalier de l'Ordre du roy, architecte de Sa Majesté et intendant général de ses Bâtimens, contrôleur général des Bâtimens de la ville de Lion, membre de son académie et de celles de Rome, Marseille et autres, honoraire amateur de cette académie, décédé en cette ville, cour de l'Orangerie des Tuilleries, le 29 août dernier, dans la 68^e année de son âge. Son corps, au moment d'être inhumé à S^t Germain-l'Auxerrois, sa paroisse, a été, par reconnaissance, demandé, au nom de MM. de Sainte-Geneviève, pour être transporté et déposé dans leur église et inhumé ensuite dans leur nouvelle basilique, dont il est l'auteur. Cette demande de la part du chapitre de S^{te} Geneviève étant honorable aux arts, l'Académie a ordonné que cet hommage rendu aux talents fût inscrit dans ses registres⁴⁰.

Les procès-verbaux de l'Académie royale d'architecture, dont il a été un des animateurs les plus actifs et un des donateurs les plus généreux, contiennent cette simple mention : « M. Sedaine a notifié la mort de M. Soufflot, et l'Académie a dit que le jour désigné pour les élections des places vacantes serait indiqué à la rentrée⁴¹ ». Il fallut attendre 1773 pour que l'Académie royale d'architecture s'essayât à l'éloge. Le 11 janvier 1773, Michel-Jean Sedaine fit lecture « de mémoires sur la vie et les travaux de feux MM. Guillot Aubry et Chevotet qu'il avait dressés, chargé par l'Académie⁴² ». Le terme « éloge » apparut quelques mois plus tard lorsque Julien-David Leroy prononça celui de Le Carpentier

39. Daniel Roche, *Le Siècle des lumières en province : académies et académiciens provinciaux 1689-1789*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 1978, p. 166-181.

40. Anatole de Montaiglon éd., *Procès-verbaux de l'Académie royale de peinture et de sculpture*, op. cit., t. IX, p. 34.

41. Séance du 4 septembre 1780. *Procès-verbaux de l'Académie royale d'architecture*, ouvr. cité, t. IX, p. 27.

42. Séance du 11 janvier 1773. *Ibid.*, t. VIII, p. 142.

le 15 novembre 1773, puis celui d'Augustin de Luzy quinze jours plus tard⁴³. Le 19 décembre 1774, il rendait hommage à son prédécesseur à la chaire d'architecture, Jacques-François Blondel⁴⁴. En 1780, Julien-David Leroy lut en séances, entre le 20 novembre 1780 et le 8 janvier 1781, les éloges de Jean-Charles L'Écuyer, décédé en 1776, de Trudaine de Montigny, honoraire associé libre, mort en août 1777, de Soufflot et de Pierre Contant d'Ivry⁴⁵. Jamais publiés, ces éloges cessèrent par la suite.

La Royal Academy ne sacrifia pas davantage à la pratique de l'éloge, cependant elle manifesta de sa cohésion et du respect dû à son membre le plus illustre lors du décès de son président, Sir Joshua Reynolds, en 1792. Il fut décidé que les académiciens porteraient le deuil pendant un mois⁴⁶ et suivraient le convoi funéraire en procession comme les plus proches parents du défunt, juste à la suite de la famille, des porteurs des cordons et des exécuteurs testamentaires⁴⁷. Le roi accorda à l'Académie le droit d'enterrer son président dans la crypte de la cathédrale Saint-Paul, ainsi que ses successeurs, Benjamin West et Sir Thomas Lawrence. Le pouvoir reconnaissait à la fois la dignité de l'artiste, mais également celle du corps tout entier puisque c'est en tant que président de la Royal Academy of Arts que le défunt recevait ces honneurs insignes.

Les deux institutions se distinguent ainsi de la plupart de leurs consœurs du siècle des Lumières par un usage restreint de la célébration de leurs membres. Lorsque la compagnie honorait le souvenir d'un académicien, ce n'était pas ses qualités d'individu et d'artiste qui étaient mises en avant, mais son appartenance à la communauté qui se célébrait elle-même à travers l'hommage rendu à la mémoire du défunt.

La belle unité marquée en 1792 par les membres de la Royal Academy n'était que de façade. Les discussions montrent des dissensions fortes entre les membres de la communauté dans laquelle

43. Séance du 6 décembre 1773. *Ibid.*, p. 175.

44. *Ibid.*, p. 207.

45. Séances des 20, 27 novembre, 11 décembre 1780 et 8 janvier 1781. *Ibid.*, t. IX, p. 28-30 ; 33.

46. Assemblée du 3 mars 1792. Royal Academy Archives, General Assemblies, I, p. 283-285.

47. Motion de William Chambers secondée par James Barry, séance du 29 février 1792. Royal Academy Archives, General Assemblies, I, p. 282.

les individualités s'exprimaient souvent de manière violente aussi bien à Londres qu'à Paris. La nécessaire bonne entente des membres de l'institution avait été rappelée dans les statuts de l'Académie royale d'architecture. L'article XVII des statuts de 1717, repris tel quel en 1776 dans l'article XXXIV, précise que « l'Académie veillera exactement à ce que dans les occasions où les académiciens seront d'opinions différentes, ils n'emploient aucun terme de mépris ni d'aigreur l'un contre l'autre, soit dans leurs discours ou dans leurs écrits ». La politesse et l'urbanité distinguaient le corps savant du monde de l'artisanat et du chantier, et l'unité de la compagnie ne se comprenait que dans une paisible conversation entre membres d'une élite sociale et intellectuelle. Les étudiants devaient être préparés à ces usages s'ils voulaient intégrer la compagnie. Le marquis de Marigny écrivait à Charles-Joseph Natoire, directeur de l'Académie de France à Rome, qu'il désirait « un air d'éducation dans les élèves qu'ils prendront nécessairement avec vous et avec mademoiselle votre sœur⁴⁸ ».

Le monde académique se caractérisait pourtant par sa férocité, notamment à l'Académie française. Jean Le Rond d'Alembert rapporte dans ses *Éloges historiques* la cruauté du milieu littéraire⁴⁹. L'Académie royale d'architecture ne fut pas exempte de ces querelles et de ces haines qui menaçaient souvent la cohésion de la compagnie. Cependant, chaque conflit d'importance fournissait un argument au directeur général des Bâtiments pour intervenir davantage dans les affaires internes de l'institution. Le comte d'Angiviller, soucieux d'assurer sa maîtrise sur les académiciens, prévoyait dans les statuts de 1776 que le directeur de l'Académie devait signaler tout manquement aux règles dont un de ses collègues se serait porté coupable⁵⁰. Les académiciens demandèrent que cet appel fût précédé d'une délibération collégiale, ce que le directeur général

48. *Correspondance des directeurs*, t. X, p. 364. Cité par Janine Barrier, *Les Architectes européens à Rome. 1740-1765. La naissance du goût à la grecque*, Paris, Monum, 2005, p. 53.

49. Voir notamment ses éloges d'Olivet, de Fénelon et de l'abbé de Saint-Pierre. Martine Groult, « L'architecture dans l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert et la *Méthodique* de Quatremère de Quincy », *Dix-Huitième Siècle*, n° 31, 1999, p. 531, n. 8.

50. Article LX des statuts de 1776.

des Bâtiments refusa au titre que le contrevenant pouvait être soutenu par une majorité de ses collègues contre leur directeur⁵¹.

Le rapport de soumission hiérarchique dans lequel se trouvait l'académie parisienne explique en grande partie la différence notable entre l'abondance des témoignages de conflits qui émaillent les procès-verbaux des séances de la Royal Academy of Arts et la discrétion des sources officielles parisiennes. Les comptes-rendus de séance rédigés par le secrétaire parisien étaient destinés en premier lieu au directeur des Bâtiments. La compagnie avait tout intérêt à ne pas donner à son supérieur une raison de plus d'intervenir dans la gestion de ses affaires. Cette préoccupation était absente à Londres. Ainsi, la différence de perception entre les deux sources, si flagrante pour l'historien, doit être remise dans le contexte institutionnel contemporain. Les académiciens français n'étaient sans doute pas moins acariâtres, jaloux, partisans et individualistes que leurs confrères d'Outre-Manche ; leur insertion dans le tissu administratif royal les empêchait d'étaler leurs dissensions dans les textes et comme nous ne disposons malheureusement pas de source équivalente au journal que tint Joseph Farington, secrétaire de l'institution, nous ne pouvons rester qu'au stade des conjectures. L'étude de deux crises majeures qui secouèrent l'histoire de chacune des institutions permet cependant de mettre à jour les effets que l'intervention du pouvoir royal put avoir sur les liens entre communauté et individus.

En 1767, le marquis de Marigny, directeur des Bâtiments de Louis XV, souhaita confier à l'architecte Charles de Wailly le chantier d'une nouvelle salle de spectacle à construire à Paris pour la Comédie française⁵². Pour donner à son favori un statut incontestable, le directeur le fit nommer par le roi directement dans la première classe de l'Académie royale d'architecture, en dépit de tous les usages. Les académiciens s'insurgèrent et un long bras de fer de plusieurs mois s'engagea pour aboutir à la suppression temporaire de l'institution en novembre 1767. Tous les académiciens firent corps derrière leur directeur, Ange-Jacques Gabriel, y compris l'architecte le plus proche du directeur des Bâtiments,

51. Lettre du comte d'Angiviller datée du 10 mars 1776 enregistrée lors de la séance du 11 mars 1776. *P. V.*, t. VIII, p. 258-259.

52. Voir Daniel Rabreau, *Le théâtre de l'Odéon, du monument de la Nation au théâtre de l'Europe*, Paris, Belin, 2007.

Jacques-Germain Soufflot. Ce dernier risqua sa carrière, qui reposait en grande partie sur la faveur qu'il recevait du marquis de Marigny, pour défendre la communauté à laquelle il appartenait. Les lettres postérieures à la crise de 1767 marquèrent une attitude plus distante entre le directeur des Bâtiments et Soufflot. Désormais, le marquis de Marigny ne s'adressait plus à son architecte qu'en l'appelant « Monsieur » et ne le protégeait plus systématiquement des attaques suscitées par ses détracteurs, comme Pierre Patte, sur le projet de l'église Sainte-Geneviève, qu'il lui avait donné dix ans auparavant. L'attaque menée par le pouvoir ministériel contre les privilèges de l'institution française avait eu comme effet de souder la communauté contre sa hiérarchie.

L'intervention du roi dans la vie de la Royal Academy de Londres eut le résultat opposé. En 1805 en effet, deux clans s'opposèrent au sein de l'institution. D'un côté, le président Benjamin West, ami personnel de George III, était paradoxalement soutenu par les partisans d'une autonomie renforcée de l'institution vis-à-vis du souverain. Contre lui se dressait le parti de l'architecte James Wyatt. Joseph Farington rapporte que ce dernier proposait un renforcement considérable des prérogatives royales sur l'académie : « J'allai voir Thomson. Il me dit qu'Opie⁵³ lui avait décrit la situation à l'académie et était d'avis que l'objectif du parti de Wyatt était de jeter tout le pouvoir possible dans les mains de la Couronne afin de bénéficier durant le règne du présent roi du pouvoir sur toutes choses, c'est-à-dire la nomination du président, des officiers, etc. [...]. Il était indigné de leur conduite⁵⁴ ». Cette querelle ne peut se comprendre sans rappeler qu'en 1806 le roi George III ne conservait que peu de moments de lucidité et que, quatre ans plus tard, il était officiellement déclaré inapte à remplir ses fonctions. John Opie semble suggérer que James Wyatt et

53. Henry Thomson (1773-1843), peintre d'histoire, académicien en février 1804. John Opie (1761-1807), peintre d'histoire, académicien en 1788, puis professeur de peinture.

54. À la date du 4 septembre 1804, il écrit : « Thomson I called on. He told me that Opie had spoken to him of the situation of the Academy and was of the opinion that the object of Wyatt's party is to throw all possible power into the hands of the Crown thereby to have during the present king's life the command of everything viz : the appointment of president, officers, etc [...]. He was very indignant at their conduct », *The diary of Joseph Farington*, ouvr. cité, t. II, p. 282.

ses partisans cherchaient avant tout à avoir les mains libres contre leurs adversaires en bénéficiant d'une caution royale facile à obtenir au vu de l'état du souverain. Le roi n'intervenait dans la vie de la Royal Academy qu'en tant que personne privée, il n'existait depuis la création de l'institution en 1768 aucun intermédiaire entre la personne du souverain et le président de l'académie, ce qui explique la peur des adversaires de James Wyatt. Ce dernier réussit à se faire élire président en novembre 1806, mais sa gestion catastrophique de la société fit qu'il fut renversé à son tour l'année suivante et les pouvoirs du roi ne furent pas renforcés⁵⁵.

Ainsi, dans le cas français la volonté d'autonomie poussait la communauté à gérer ses dissensions et ses conflits en interne et à renforcer sa cohésion, particulièrement dans la défense des intérêts du corps. Le pouvoir politique était le seul garant de l'existence de l'institution, mais c'est indirectement qu'il contribuait à sa cohésion. Du côté anglais, les conflits personnels entre les académiciens londoniens n'étaient pas bornés par la peur d'une perte d'autonomie de leur communauté. Le rôle du roi constituait un facteur de dissensions qui menaçaient la vie de l'institution. C'est pourquoi la Royal Academy dut multiplier les signes extérieurs d'unité de la communauté, car l'accord passé entre ses membres constituait le seul ciment de son existence en tant qu'institution. Plus que des notions d'individualisme ou d'esprit de corps, ce que l'étude de ces institutions révèle, c'est la différence entre un mode de fonctionnement démocratique et un système administratif fortement hiérarchisé – différence que manifeste bien le fait que le chef de la communauté soit un artiste élu par ses pairs à Londres, quand il était le premier architecte du roi à Paris.

En effet, la Royal Academy, marquée par le libéralisme et l'individualisme poussé de la société britannique, ne bénéficiait pas de la sécurité offerte par une tutelle politique qui pouvait jouer le rôle d'arbitre. La survie de l'institution en tant que corps ne pouvait se faire qu'à travers une ouverture sur le public que l'on ne retrouve pas à l'Académie royale d'architecture de Paris. La publicité donnée aux travaux des académiciens exposés au Salon, aux événements

55. Joseph Mordaunt Crook, « The Surveyorship of James Wyatt, 1796-1813 », *The History of the King's Works, IV, 1782-1851*, Londres, Her Majesty's Stationery Office, 1973, p. 52.

conviviaux comme les banquets, aux funérailles des présidents permettait d'insuffler un sens de la communauté que le fonctionnement démocratique et l'individualisme des artistes britanniques mettaient à mal. Ainsi, c'est le regard du public et non la menace de l'autorité politique qui permettaient à la communauté de survivre en tant que telle. À l'Académie royale d'architecture, le renforcement de l'esprit de corps se vit aux dépens de l'individu, puisque le garant de la cohésion se trouve être l'autorité hiérarchique politique. À Londres, la communauté se consolide grâce au processus d'individuation qui touche ses membres puisque chaque académicien appartient au corps et contribue à le maintenir en vie de sa propre et libre volonté, aussi fragile fût-elle. L'étude des académies artistiques constitue ainsi pour l'historien un riche terrain d'étude des pratiques politiques des sociétés européennes du siècle des Lumières.

BASILE BAUDEZ

Université Paris-Sorbonne, Paris IV

*Voyez COMMUNION (RÉPUBLICAINE),
FRATERNITÉ, INOCULATION, PUBLIC, UNIVERSITÉ.*



David, Groupe de personnages extrait des Quatorze études pour *Le Serment du Jeu de Paume*, 1790-1791, Versailles, châteaux de Versailles et de Trianon.

ESSAIM

ORGANISATION OU ORGANISME ? L'INDIVIDUATION ORGANIQUE SELON LE VITALISME MONTPELLIERAIN

Cette grappe est un être, un individu¹.

Dans la pensée vitaliste de l'École de Montpellier, au cours de la deuxième moitié du 18^e siècle, un concept s'articule pour penser la nature du vivant : celui d'*organisation*. Cette notion, élaborée pour rendre compte du fonctionnement du corps animal, est des plus riches d'implications dans l'histoire des pensées de l'individuation. Ce qui s'y joue, c'est en effet une articulation très particulière entre l'individu (l'organe, la partie du corps) et la communauté organique qui constitue le corps lui-même. En retraçant les premiers usages du vocabulaire de l'organisme et de l'organisation – qui ne sont pas des synonymes, comme on le verra – on assistera à l'émergence d'une réflexion d'origine médicale dont les implications sont multiples pour notre imaginaire sociopolitique : le type de « Vie » qui est composée de plusieurs « vies », comme dans la célèbre image de l'essaim d'abeilles, est certes une *individualité* au sens d'une entité causalement distincte au sein de l'univers spatio-temporel général, mais n'est pas pour autant une *subjectivité* au sens affirmé et souhaité par toute une philosophie romantique de l'organisme (c'est-à-dire une intériorité qui s'oppose, non seulement à l'univers mécanique mais au reste de la nature).

Le terme d'*organisation* apparaît sous la plume de médecins-théoriciens vitalistes tels qu'Henri Fouquet (1727-1806), Jean-Joseph Ménuret (1739-1815, qui publia sous le prénom de Jean-Jacques, et avec la fausse date de naissance 1733, pour des raisons

1. Diderot, *Rêve de d'Alembert*, in *Ceuvres complètes*, éd. Dieckmann-Proust-Varloot, Paris, Hermann, 1975- (dorénavant DPV), vol. XVII, p. 120.

qui demeurent inconnues), Théophile de Bordeu (1722-1776) et Paul-Joseph Barthez (1734-1806). L'organisation s'oppose à la fois aux modèles mécanistes (le corps est un ensemble de poulies, de cordes, de rouages) et aux modèles animistes (le corps est contrôlé par l'âme). Cette idée d'une position intermédiaire et pragmatique entre deux extrêmes métaphysiquement déterminés remonte au premier « idéologue » de ce courant, Charles-Louis Dumas, qui déclara :

Les différentes tendances en médecine sont nées des applications abusives que les Philosophes ont faites tantôt des sciences physiques, tantôt des sciences métaphysiques à la doctrine de l'homme vivant. Ceux qui ont abusé des sciences physiques ont produit la secte ancienne et nombreuse des matérialistes. Ceux qui ont abusé des sciences métaphysiques ont produit la secte non moins ancienne des spiritualistes. Il existe entre elles une 3^e classe de physiologistes qui ne rapportent tous les phénomènes de la vie ni à la matière, ni à l'âme, mais à un principe intermédiaire qui possède des facultés différentes soit de l'une soit de l'autre, et qui règle, dispose, ordonne tous les actes de la vitalité, sans qu'il soit mû par les impulsions physiques du corps matériel ni éclairé par les affections morales ou les prévoyances intellectuelles du principe pensant².

Ne prenons pas à la lettre cette affirmation d'un principe vital qui ne serait ni matériel, ni spirituel, car, ainsi que nous le verrons, l'état « organisé » du corps vitaliste est fort matériel : les propriétés vitales n'émergent pas à partir de l'interaction de parcelles de matière inerte et morte, mais de petites « vies » (et inversement, ces vies, qui sont en fait les organes, ne sont pas purement spirituelles). Néanmoins, le territoire conceptuel vitaliste est balisé par une double critique médico-théorique : a) les mécaniciens sont incapables de saisir l'unité d'un corps vivant, autrement dit, ce qui fait qu'il est autre chose que la somme de ses parties ; b) les animistes courent trop vite vers une métaphysique dans laquelle on oublie l'explication fonctionnelle des parties du corps.

2. Charles-Louis Dumas, *Principes de physiologie, ou introduction à la science expérimentale, philosophique et médicale de l'homme vivant*, Paris, Crapelet, 1806, vol. 1, p. 296 ; cité par Roselyne Rey, *Naissance et développement du vitalisme en France de la deuxième moitié du 18^e siècle à la fin du Premier Empire*, Oxford, Voltaire Foundation, 2000, p. 386. On considère généralement que Dumas est le premier à employer le terme « vitalisme » (Rey, *op. cit.*, p. 387 ; Elizabeth Williams, *A Cultural History of Medical Vitalism in Enlightenment Montpellier*, Aldershot, Ashgate, 2003, p. 276).

Le vitalisme, à travers des concepts tel que l'organisation, est alors l'approche synthétique qui rassemble la puissance explicative des modèles mécaniques et le dynamisme des modèles animistes. Tout ceci commence à être connu, grâce aux travaux importants de Roselyne Rey, d'Elizabeth Williams et de François Duchesneau, pour ne nommer qu'eux³. De plus, il existe des textes vitalistes représentatifs qui témoignent de cette attitude du « ni-ni », par exemple, l'article fortement programmatique de Ménuret dans l'*Encyclopédie*, intitulé « Economie Animale » :

le corps humain devint entre leurs mains [*des mécanistes*] une machine extrêmement composée, ou plutôt un magasin de cordes, leviers, poulies & autres instruments de mécanique, & ils pensaient que le but général de tous ces ressorts était de concourir au mouvement progressif du sang, le seul absolument nécessaire à la vie [...]. On crut que le mouvement s'y faisait, suivant les lois ordinaires qui ont lieu dans toutes les machines *inorganiques*; on traita géométriquement le corps humain; on calcula avec la dernière sévérité tous les degrés de force requis pour les différentes actions, les dépenses qui s'en faisaient, *etc.* mais tous ces calculs qui ne pouvaient que varier prodigieusement, n'éclaircissent point l'*æconomie animale*. On ne fit pas même attention à la structure *organique* du corps humain qui est la source de ses principales propriétés. (*Enc.* XI, 364b)

Tout est dit : la machine n'est pas l'organisme (ou le mécanisme n'est pas la « structure organique du corps », en tout cas) – une opposition conceptuelle familière et, qui plus est, historiquement fondée. Mais en vérité la situation historique n'est pas si claire, et l'opposition familière entre machine et organisme est, précisément, « déplacée » ou d'une utilité restreinte en territoire vitaliste.

Notamment, les termes « machine », « corps », « organique » ou « organisme⁴ » ont des extensions floues et hybrides. Au 17^e siècle,

3. Roselyne Rey, *op. cit.* (il s'agit d'une version abrégée de sa thèse de doctorat d'État soutenue à l'Université de Paris I en 1987); Elizabeth A. Williams, *The Physical and the Moral : Anthropology, Physiology, and Philosophical Medicine in France, 1750-1850*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994 et son ouvrage plus récent, *A Cultural History of Medical Vitalism, op. cit.*; François Duchesneau, *La Physiologie des Lumières. Empirisme, modèles et théories*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1982 et Duchesneau et Guido Cimino (dir.), *Vitalisms. From Haller to the Cell Theory*, Florence, Leo Olschki, 1997.

4. Le mot « organisme » est encore très rare à cette époque, et souvent employé dans un sens que nous ne reconnaitrions pas, comme dans les articles « Fibre »

« machine » pouvait signifier le corps, selon le *Dictionnaire de l'Académie* en 1694 : « Ensemble des parties, des organes qui constituent un tout, vivant ou non, et produisant des effets déterminés sans transmettre une force au-dehors; organisme, corps⁵ ». Et les physiologies dites mécanistes d'un Descartes ou d'un Boerhaave étaient pétries de langage fonctionnel (nécessaire par exemple pour rendre compte du fonctionnement du cœur), un langage qui ne devrait pas officiellement être employé dans un cadre mécaniste. Le mécanisme se diversifie et subit des hybridations expérimentales et conceptuelles diverses, mettant progressivement à jour une complexité croissante de la machine qui ne s'oppose pas catégoriquement au vivant, comme dans le cas de l'approche « micro-mécaniste » des propriétés spécifiquement organiques telles que l'irritabilité et la sensibilité⁶, ou encore dans le cas de la reconnaissance par Fontenelle qu'il faut du mécanisme *et* de la chimie pour déchiffrer le corps (dans un contexte proto-vitaliste puisqu'il s'agit du fonctionnement de la glande pituitaire) :

Le Corps humain considéré par rapport à une infinité de différents mouvements volontaires qu'il peut exécuter, est un assemblage prodigieux de Leviers tirés par des Cordes. Si on le regarde par rapport au mouvement des liqueurs qu'il contient, c'est un autre assemblage d'une infinité de Tuyaux et de Machines Hydrauliques. Enfin si on l'examine par rapport à la génération de ces mêmes liqueurs, c'est encore un assemblage infini d'Instruments, ou de Vaisseaux Chymiques, de Filtres, d'Alambics, de Récipients, de Serpentina, etc. [...] Le plus grand appareil de Chimie qui soit dans tout le Corps humain, le plus merveilleux Laboratoire est dans le Cerveau. C'est là que se

et « Nutrition », qui évoquent « l'organisme, le mécanisme de ces différentes parties », et expliquent que « ces différentes lésions nuisent considérablement au mécanisme & à l'organisme de la nutrition » (*Enc.* VI, 670 et XI, 290). Il est donc faux d'affirmer, comme le fait Claire Salomon-Bayet dans son (excellent) livre *L'Institution de la science et l'expérience du vivant : méthode et expérience à l'Académie Royale des Sciences, 1666-1793* (Paris, Flammarion, 1978), que le terme « organisme » n'existe pas dans l'*Encyclopédie*; Rey se trompe également quand elle affirme, *op. cit.*, p. 107, qu'« organique » n'y figure pas non plus. Avouons que notre travail a été facilité par les versions électroniques de ces textes!

5. Gaston Cayrou, *Le Français classique. Lexique de la langue du dix-septième siècle*, Paris, Didier, 1948, s. v. « Machine », p. 530.

6. Maria-Teresa Monti, « Les dynamismes du corps et les forces du vivant dans la physiologie de Haller », in *Vitalisms From Haller to the Cell Theory*, Cimino et Duchesneau (dir.), p. 43.

tire du sang ce précieux Extrait, qu'on appelle les Esprits, uniques moteurs matériels de toute la Machine du Corps⁷.

Inversement, que dire de l'autonomie de l'organique par rapport à l'univers de la machine, quand on trouve des auteurs qui séparent l'« organique » de l'« organisé » et soutiennent que le premier dépend du second ; ainsi Louis Bourguet développera une notion de « mécanisme organique » (l'expression est la sienne) qui ne peut exister que dans un « corps organisé⁸ ». Notons enfin que le vitalisme lui-même n'est pas une doctrine monolithique. Le terme « vitalisme » n'apparaît qu'assez tard, après l'essor de l'École de Montpellier ; quand Barthez déclarera qu'il refuse d'être considéré comme le « Chef de la Secte des Vitalistes⁹ », La Caze, Bordeaux, Ménuret, Fouquet et Barthez lui-même ont déjà publié leurs travaux principaux.

Dès lors, on ne gagnera pas une compréhension plus grande des théories vitalistes de l'individuation organique en reproduisant des oppositions classiques entre la machine et l'organisation, la machine et la sensibilité, le matérialisme et le vitalisme, telles qu'on les trouve pourtant sous la plume de chercheurs aussi différents que Roselyne Rey et Joseph Schiller – l'une soulignant les lacunes et les points aveugles du mécanisme, et cherchant à replacer le vitalisme dans l'histoire de la médecine d'où il fut exclu par les historiens tel que Charles Daremberg, l'autre soutenant que toute science expérimentale « productive » est nécessairement mécaniste, y compris dans l'élaboration de la notion d'organisation (les grands hommes de Schiller sont Descartes et Lamarck¹⁰).

7. Bernard le Bovier de Fontenelle, « Sur la glande pituitaire », *Histoire de l'Académie Royale des Sciences pour 1707*, Paris, Martin, Coignard et Guérin, 1730, p. 16.

8. Bourguet, *Lettres Philosophiques sur la Formation des Sels et des Crystaux*, Amsterdam, F. l'Honoré, 1729, p. 149-170.

9. Paul-Joseph Barthez, *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, 2^e édition, Paris, Goujon & Brunot, 1806, p. 98, n. 18.

10. Rey, *Naissance et développement du vitalisme*, p. 176-177 ; Joseph Schiller, *La notion d'organisation dans l'histoire de la biologie*, Paris, Maloine, 1978, p. 51, 96. Selon Schiller, il est impossible pour les vitalistes de se « soustraire à l'emprise du mécanisme qu'ils combattent par ailleurs », par exemple quand Barthez cherche à expliquer le mouvement musculaire par une approche tout à fait quantitative digne des iatomécaniciens de Padoue ; « le fonctionnement de la matière organisée,

Ce qui est totalement absent de ces deux visions du mécanisme (tant négative que positive), c'est sa dimension *heuristique, analogique*, explicitement présente chez un auteur comme La Mettrie, quand il emploie l'image mécaniste la plus classique qui soit : la matière pense comme une horloge marque les heures. Comme l'a montré Timo Kaitaro, ce que La Mettrie cherche à mettre en évidence ici, c'est l'analogie entre penser et marquer les heures en tant que ce sont deux types de propriétés fonctionnelles produites par l'interaction entre un certain type de parties – même si la nature des parties dont l'interaction produit la pensée est différente de la nature des parties dont l'interaction produit le « marquage » de l'heure, la propriété « horodictique¹¹ ».

Néanmoins, quand le vitalisme cherche à saisir ce qui fait l'unité, la cohérence, bref, l'*individualité* d'un être vivant, il ne se contente pas de le décomposer en rouages, ou en organes interprétés de manière purement « spatiale », statique. Par une ironie de l'histoire, on qualifiait souvent ceux que nous appelons « vitalistes », tels que Bordeu, Fouquet ou Ménéuret, d'« organicistes », un contresens révélateur puisque cette doctrine était en fait celle de la Faculté de Médecine de Paris, rivale de Montpellier. L'organicisme soutenait qu'une maladie est le dysfonctionnement d'*un organe particulier*, et non du corps dans son ensemble, alors que les vitalistes mettaient en avant une vision « holiste » de la maladie comme état global du patient¹². Le malentendu (probablement de mauvaise foi quand c'est Barthez qui décrit ses prédécesseurs montpelliérains ainsi) provient du fait que Bordeu refusait les

malgré la vie propre de chaque organe, soumis au vitalisme, ne peut se passer de l'aide du mécanisme ».

11. Julien Offray de La Mettrie, *L'Homme-Machine*, in *Ceuvres philosophiques*, F. Markovits (dir.), Paris, Fayard, coll. Corpus, 1987, p. 63 ; Timo Kaitaro, *Diderot's Holism. Philosophical Anti-Reductionism and its Medical Background*, Francfort, Peter Lang, 1997, p. 88, 93.

12. Dominique Raynaud, « La controverse entre organicisme et vitalisme », *Revue française de sociologie*, vol. 39, n° 4, p. 730 et 723, 1998 ; Christophe Malaterre, « Le « néo-vitalisme » au 19^e siècle : une seconde école française de l'émergence ? », *Bulletin d'histoire et d'épistémologie des sciences de la vie*, vol. 14, n° 1, 2007 ; Thierry Lavabre-Bertrand, *La Philosophie médicale de l'école de Montpellier au 19^e siècle*, Thèse de doctorat, Paris, École Pratique des Hautes Études, IV^e Section, 1992, chap. 5 et ss.

explications de type animiste (stahlien) qui attribuaient à l'âme un rôle causal explicite, et retenait au contraire l'idée d'une force conservatrice dans la matière, *produite par l'organisation coordonnée des organes*. Barthez n'acceptera pas que la Vie (avec un « v » majuscule, « la vie générale ») soit simplement le produit émergent de l'association et de l'interaction des petites vies locales (avec un « v » minuscule, c'est-à-dire des vies correspondant à chaque organe particulier).

Le propre du corps vitaliste, c'est que ses parties sont, non pas des *organes* au sens « solide » habituel, mais des *vies*. Le « consentement des parties¹³ », la « synergie », la « sympathie » et les autres modélisations des rapports entre constituants vivants et actifs, possèdent une dimension *structurelle*, « économique », que la machine ne possède pas tout à fait. Le médecin, dit Fouquet, doit connaître « la structure ou l'organisation de l'homme¹⁴ ». Mais – et on ne le remarque pas assez – le corps vitaliste ne repose pas non plus sur ce que nous nommerions une *subjectivité fondatrice*, un « monarque », un centre, une âme. L'organisation est une *économie*, plus précisément une *économie animale*¹⁵, *œconomia* désignant une forme complexe d'ordre, et notamment un état d'équilibre, de rapport dynamique *entre* les parties, comme dans l'*œconomia naturae* de Linné¹⁶. Que l'économie animale soit un ordre d'*inter*-actions, c'est aussi ce qu'affirme Fouquet quand il définit l'organisation comme étant « l'appareil économique de la vie ou de la sensibilité » (art. « Sensibilité », *Enc.* XV, 41b¹⁷). L'économie animale est

13. Cf. l'article « Consentement des parties (en Économie Animale) » (*Enc.* IV, 33a).

14. Henri Fouquet, *Discours sur la clinique*, Montpellier, Izar & Ricard, an XI, p. 14.

15. Pour une analyse plus approfondie de la notion d'économie animale au sein du vitalisme de Montpellier, voir Charles T. Wolfe & Motoichi Terada, « The Animal Economy as Object and Program in Montpellier Vitalism », in Wolfe (dir.), *Vitalism without Metaphysics? A Reevaluation of Enlightenment Vitalism*, numéro spécial de *Science in Context* (vol. 21, n° 4, déc. 2008). Et Dominique Guillo, *Les figures de l'organisation. Sciences de la vie et sciences sociales au 19^e siècle*, Paris, PUF, 2003, p. 40-41.

16. Carl von Linné, *De Œconomia nature*, 1749; trad. Bernard Jasmin, *L'Équilibre de la nature*, éd. Camille Limoges, Paris, Vrin, 1972.

17. Cuvier associe fréquemment les expressions « économie animale », « organisation », et « économie organique » : voir par ex. son *Rapport historique sur les*

un terme qui recouvre à la fois « la chose », c'est-à-dire le corps vivant (et dans ce sens elle est un synonyme d'« organisation »), et « l'approche de la chose », c'est-à-dire un ensemble d'approches médicales et physiologiques différentes qui forment un tout plus ou moins cohérent (les médecins newtoniens en Angleterre, les épicuriens des deux côtés de la Manche, les mécanistes de Boerhaave et Hoffmann à Haller, et bien sûr les vitalistes ont chacun leur doctrine de l'économie animale).

Certes, l'organisation ne se réduit pas à une pure machine, mais cela ne signifie pas non plus qu'elle soit pleinement synonyme de l'organisme. On tend à confondre ces deux notions, « organisation » ou « économie animale » étant progressivement remplacées par « organisme », mais l'organisme, terme principalement élaboré et « stabilisé » au sein du débat entre Leibniz et l'animiste Stahl, est très rapidement le lieu d'un surinvestissement rhétorique – et, pourrions-nous dire, affectif – qui oppose cette unité, cette totalité, cette irréductibilité, non seulement à l'univers mécanique mais au reste de la nature¹⁸. Comme le dit Denise Leduc-Fayette dans une phrase essentielle pour notre propos : « d'organisation à organisme, il n'y a qu'un pas que la philosophie romantique franchira¹⁹ ». Mais il s'agit d'un grand pas : le jeu de la totalité et de la multiplicité, de l'interaction entre les propriétés des éléments constituants et les propriétés du Tout n'est pas le même dans les deux cas. Nous proposons (et nous tâcherons de le montrer en conclusion) que l'organisation est le *pendant matérialiste* de la notion d'organisme ; sa manière de distribuer les rapports au sein

progrès des sciences naturelles depuis 1789, et sur leur état actuel, Paris, Imprimerie Impériale, 1810, p. 332.

18. Sur la notion d'« organisme », voir Charles T. Wolfe, « La catégorie d'« organisme » dans la philosophie de la biologie », *Multitudes* n° 16, 2004, p. 27-40, en ligne : <http://multitudes.samizdat.net/spip.php?article1370> ; *id.*, « Machine et organisme chez Diderot », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* n° 26, p. 213-231, 1998 ; Tobias Cheung, « From the Organism of a Body to the Body of an Organism : Occurrence and Meaning of the Word "Organism" from the Seventeenth to the Nineteenth Centuries », *British Journal for the History of Science*, vol. 39, n° 3, 2006, p. 319-339 ; pour la dimension métaphorique de l'organisme, Judith Schlanger, *Les métaphores de l'organisme*, Paris, Vrin, 1971.

19. Denise Leduc-Fayette, « La Mettrie et Descartes », *Europe*, n° spécial *Descartes*, p. 45, 1978.

de la Totalité est « transindividuelle²⁰ » et « relationnelle », plutôt que totalisante ou égocentrique, puisqu'elle ne repose pas sur une subjectivité fondatrice mais sur une interaction ou « consentement » des parties de type émergentiste.

Venons-en à un cas concret. Si l'horloge est une des métaphores mécanistes les plus célèbres de l'âge classique, quel est son équivalent vitaliste? *L'essaim d'abeilles*. Cette métaphore circule de texte en texte au milieu du 18^e siècle, notamment chez Maupertuis, Bordeu, Ménéuret et Diderot²¹. Dans l'article « Observation » (*Enc. XI, 319a*), Ménéuret soutient la priorité de Bordeu, qui aurait élaboré l'idée dès 1749, soit deux ans avant 1751, quand Maupertuis publie sa *Dissertatio inauguralis metaphysica de universali naturae systemate*, sous le nom de Dr Baumann (Maupertuis publiera sa traduction d'abord en 1754, puis dans ses *Œuvres* en 1756, sous le titre de *Système de la nature*). Baumann-Maupertuis suggère qu'une armée, « vue d'une certaine distance, pourrait ne paraître à nos yeux que comme un grand animal », et de même, « un essaim d'abeilles, lorsqu'elles sont assemblées et unies autour de la branche de quelqu'arbre, n'offre plus à nos yeux qu'un corps qui n'a aucune ressemblance avec les individus qui l'ont formé²² ».

Mais nous n'avons pas à nous soucier ici de l'attribution de la priorité à un de ces auteurs; notre question demeure : quel type d'unité, quel type d'individualité du vivant est affirmé par le vitalisme au moyen de cette métaphore? Dans les *Recherches anatomiques sur la position et l'action des glandes*, Bordeu, après une longue

20. Pour la notion de « transindividuel » voir Gilbert Simondon, *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 1989, p. 30, 32; le premier à avoir interprété les catégories de la philosophie du 18^e siècle à la lumière de cette notion est Yves Citton, dans « ConcatéNations : L'écriture du corps mondialisé dans la tradition spinoziste », *Textuel* n° 44, n° spécial « Corps politiques, cosmopolitismes », 2004, p. 85-107.

21. Herbert Dieckmann, « Théophile de Bordeu und Diderots *Rêve de d'Alembert* », *Romanische Forschungen* n° 52, 1938; Kaitaro, *op. cit.*, chap. III; Colas Duflo, « Diderot et Ménéuret de Chambaud », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* n° 34, avril 2003, p. 25-44, ainsi que Colas Duflo, « Le moi-multiple. Fondements physiologiques, conséquences anthropologiques » in *Archives de philosophie*, n° 71, 2008-1, p. 95-110.

22. Pierre-Louis Moreau de Maupertuis, *Système de la nature*, § LI, in *Œuvres*, éd. F. Azouvi, Paris, Vrin, 1984, vol. II, p. 170-171.

analyse des rapports entre la circulation « générale » et la circulation « particulière », ainsi qu'entre différents types de vaisseaux, qui formeraient comme des petits cercles à l'intérieur de cercles plus importants, reconnaît explicitement qu'il est obligé de passer à la métaphore (« comparaison ») pour rendre compte de la nature spécifique d'un individu vivant :

§. CXXV. *Façon de concevoir l'action de toutes les parties, leurs départemens, et leurs mouvemens périodiques.*

[...] Pourrions-nous nous servir d'une comparaison qui, toute grossière qu'elle est, peut avoir ses usages?

Nous comparons le corps vivant, pour bien sentir l'action particulière de chaque partie, à un essaim d'abeilles qui se ramassent en pelotons, et qui se suspendent à un arbre en manière de grappe; on n'a pas trouvé mauvais qu'un célèbre ancien ait dit d'un des viscères du bas-ventre, qu'il était *animal in animali*²³; chaque partie est, pour ainsi dire, non pas sans doute un animal, mais une espèce de machine à part qui concourt, à sa façon à la vie générale du corps.

Ainsi, pour suivre la comparaison de la grappe d'abeilles, elle est un tout collé à une branche d'arbre, par l'action de bien des abeilles qui doivent agir ensemble pour se bien tenir; il y en a qui sont attachées aux premières, et ainsi de suite; toutes concourent à former un corps assez solide, et chacune cependant a une action particulière à part; une seule qui viendra à céder ou à agir trop vigoureusement, dérangera toute la masse d'un côté: lorsqu'elles conspireront toutes à se serrer, à s'embrasser mutuellement, et dans l'ordre des proportions requises, elles composeront un tout qui subsistera jusqu'à ce qu'elles se dérangent.

L'application est aisée; les organes du corps sont liés les uns avec les autres; ils ont chacun leur district et leur action; les rapports de ces actions, l'harmonie qui en résulte, font la santé. Si cette harmonie se déränge, soit qu'une partie se relâche, soit qu'une autre l'emporte sur celle qui lui sert d'antagoniste, si les actions sont renversées, si elles ne suivent pas l'ordre naturel, ces changements constitueront des maladies plus ou moins graves²⁴.

23. Bordeu note, au sujet de l'expression *animal in animali*, que les Anciens décrivaient déjà chaque partie du corps comme ayant une forme d'action propre (*Recherches anatomiques sur la position et l'action des glandes* [1751], § CXXVI, in *Œuvres complètes*, 2 vol., Paris, Caille et Ravier, 1818, vol. 1, p. 188). Fouquet, lui, parle de la *vie* propre à chaque organe, et renvoie à Galien (*Discours sur la clinique*, p. 78, note 4). On retrouve la formule dans les *Éléments de physiologie* de Diderot: « l'œil est un animal dans l'animal exerçant très bien ses fonctions tout seul » (DPV, vol. XVII, p. 500).

24. Bordeu, *Recherches anatomiques*, § CXXV, in *Œuvres*, vol. 1, p. 187.

L'essaim ou la « grappe » d'abeilles est un Tout vivant composé de petites vies, liées entre elles par ce que Ménuret nommera, dans sa version de cette image, une « liaison d'actions » :

On pourroit [...] comparer l'homme à une troupe de grues qui volent ensemble dans un certain ordre, sans s'entr'aider réciproquement & sans dépendre les unes des autres. Les Médecins ou Philosophes qui ont étudié l'homme & qui ont bien observé par eux mêmes, ont vu cette sympathie dans tous les mouvemens animaux, cet accord si constant & si nécessaire dans le jeu des différentes parties les plus éloignées & les plus disparates ; ils ont vu aussi le dérangement qui résultait dans le tout du désaccord sensible d'une seule partie. Un médecin célèbre (M. de Bordeu) & un illustre physicien (M. de Mautpurtuis) se sont accordés à comparer l'homme envisagé sous ce point de vue lumineux & philosophique à un groupe d'abeilles qui font leurs efforts pour s'attacher à une branche d'arbre, on les voit se presser, se soutenir mutuellement, & former une espèce de tout, dans lequel chaque partie vivante à sa manière contribue par la correspondance & la direction de ses mouvemens à entretenir cette espèce de vie de tout le corps, si l'on peut appeler ainsi une simple liaison d'actions. (« Observation », *Enc. XI*, 318b-319a.)

Louis de La Caze, le mentor de Bordeu, décrivait la causalité circulaire (non linéaire) qui règne au sein du corps comme un « cercle d'action » dans lequel on ne peut pas démêler les causes des effets²⁵. Mais le degré d'interdépendance est variable : un troupeau de grues est moins unifié qu'un essaim d'abeilles, autrement dit, le degré de *continuité organique* ou de *sympathie* n'est pas le même (et certains auteurs, tel que Buffon, n'accepteront pas de porter leur « holisme » aussi loin²⁶). Comme Ménuret, Diderot emploie au sujet de la grappe d'abeilles, le terme technique de « sympathie », et c'est la seule occurrence de ce terme dans le *Rêve de d'Alembert*²⁷. Mais que le terme employé soit métaphorique

25. Louis de La Caze, *Idee de l'homme physique et moral pour servir d'introduction à un traité de médecine*, Paris, Guérin & Delatour, 1755, p. 66-68.

26. Pour une vision plus réductionniste du Tout formé par un assemblage de petites vies-abeilles, voir la description de la ruche chez Buffon et l'analyse de Rudy Le Menthéour, « De la ruche au polype : figures de l'organisation sociale au 18^e siècle », dans ce numéro de *Dix-Huitième Siècle*. Le Menthéour cite ensuite un passage des *Considérations sur les corps organisés* de Bonnet qui serait comme un « réenchâtement de la ruche ».

27. Diderot, *Rêve de d'Alembert*, DPV vol. XVII, p. 122 ; et dans les *Éléments de physiologie* : « Voilà donc des organes sensibles et vivants, accouplés, sympathisant et concourant à un même but sans la participation de l'animal entier » (DPV vol. XVII, p. 501).

(grappe, essaim), technique (sympathie), ou de statut indéterminé (cercle ou liaison d'actions), il faut bien voir que tous ces auteurs cherchent à articuler *une conception structurelle et relationnelle de l'interaction entre des parties vivantes qui produit des effets au-delà des propriétés de ces parties*. Cette conception mérite d'être considérée comme le *concept scientifique du vitalisme*, y compris dans sa dimension la plus « imagée ». On le voit explicitement, non pas avec la grappe d'abeilles, ni avec le clavecin de Diderot et ses cordes vibrantes, qui serait une image du fonctionnement vibratoire du système nerveux²⁸, mais avec un autre instrument musical, le luth, qui joue un rôle important dans la définition de la médecine du pouls (la sphygmologie), comme l'a montré Motoichi Terada²⁹. En effet, Ménuret est également l'auteur de l'article « Pouls », qui rend exhaustivement compte (sur soixante-dix colonnes !) des idées de la médecine chinoise et de la manière proprement vitaliste de les intégrer dans la médecine occidentale. La métaphore fonctionne ainsi :

L'homme est, suivant les Chinois, par le moyen des nerfs, des muscles, des veines et des artères, comme une espèce de luth ou d'instrument harmonique, dont les parties rendent divers sons, ou plutôt ont une certaine espèce de tempérament qui leur est propre, à raison de leur figure, de leur situation, et de leurs différents usages. Les pouls différents sont comme les sons divers et les diverses touches de ces instruments, par lesquels on peut juger infailliblement de leur disposition, de même qu'une corde plus ou moins tendue, touchée en un lieu ou en un autre, d'une manière ou plus forte ou plus faible, rend des sons différents, et fait connaître si elle est trop tendue ou trop lâche³⁰.

Le système nerveux est un système de résonances, c'est-à-dire de sympathies. Mais surtout, le corps vivant qui intègre ce système nerveux est composé d'organes qui sont comme des vies

28. Sur la différence entre la toile d'araignée, le clavecin ou l'essaim d'abeilles, et la machine, au sens où le premier ensemble de métaphores désignerait le système nerveux dans son activité vibratoire et donc émergente, voir Christopher Lawrence, « Making the Nervous System », *Social Studies of Science*, vol. 14, n° 1, 1984, p. 153-158.

29. Motoichi Terada, « La sphygmologie chinoise et la mise au point d'une nouvelle conception vitaliste de l'économie animale par des vitalistes montpelliérains », *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, vol. 56, n° 156-157, 2006, p. 149-163.

30. Ménuret, « Pouls », *Enc.* XIII, 225a.

« à part » (Bordeu), chacune contribuant à entretenir la vie du Tout (Ménuret). L'organisation, *l'arrangement des parties qui constituent les corps animés* (*Enc.* XI, 629b), est un type d'assemblage, de consentement, de consensus, de sympathie, dans lequel les parties ne sont pas des « pièces », des « rouages » ou des atomes, mais des *petites vies*. Bordeu décrit les fibres comme « des corps singulièrement organisés », qui possèdent l'« animalité³¹ » (on retrouve *l'animal in animali*). Et l'idée que la particularité du corps vivant réside, non pas dans le rôle fédérateur de l'âme, ni encore dans la complexité même de ses parties (« machines à l'infini », comme aurait dit Leibniz), mais dans la nature de ses parties *en tant que vies*, est un leitmotiv du vitalisme. Une thèse médicale de 1776 l'affirme encore : « la vie de chaque organe du corps animé n'est point une vie simple mais elle est réellement le produit d'autant de *vies particulières* qu'il est de *molécules vivantes* qui entrent dans la composition de cet organe³² ».

L'organisation, l'économie animale, bref *l'individualité organique* telle que la conçoit le vitalisme, n'est pas une chose ou un bloc, mais un « système », un rapport dynamique entre des centres vitaux individuels (les petites vies) qui s'agencent au moyen de la sympathie, du consensus ou « consentement », et des diverses formes de réciprocité³³, dans un « cercle d'action ». Un tel système ne peut se concevoir qu'analogiquement, car il n'a aucune existence a priori, étant plutôt le fruit d'interactions particulières. Mais le vivant, en tant qu'il est constitué par les rapports entre les petites

31. Bordeu, *Recherches sur le tissu muqueux*, in *Œuvres*, vol. 2, p. 736-737 et *Recherches sur les maladies chroniques*, in *ibid.*, vol. 2, p. 924-925.

32. Monsieur « D. G. », *Essai sur l'irritabilité*, Avignon, 1776, p. 12, cité par Philippe Huneman, « "Animal Economy" : Anthropology and the Rise of Psychiatry from the *Encyclopédie* to the Alienists », in Larry Wolff & Marco Cipolloni (dir.), *The Anthropology of the Enlightenment*, Stanford, Stanford University Press, 2007, p. 390, n. 2.

33. Stephen Gaukroger, « "The Enlightenment Revolt Against Rationalism" : Critical Notice of Peter Hanns Reill, *Vitalizing Nature in the Enlightenment* », *Australian Review of Public Affairs* 26 (2005). <http://www.australianreview.net/digest/2005/11/gaukroger.html>. Dans ce sens, nous ne voyons pas pourquoi il faudrait opposer la notion d'organisation comme « résultat matériel d'une composition » à celle d'« un système en équilibre dynamique », comme le fait Guillo, *op. cit.*, p. 44.

vies, comme dans un essaim, peut néanmoins être interprété de plusieurs façons. Il peut apparaître d'abord comme « structure des structures » (chaque partie d'un vivant est une structure, ou plus exactement, chaque agencement de ces parties est une structure). Mais on court alors le risque de retomber dans un mécanisme, puisque le vivant est explicité de manière purement « spatiale », ou inversement, de réduire l'organisme à une « pensée » pure, ce que les vitalistes montpelliérains ne font jamais (la situation du néovitalisme un siècle plus tard sera différente). On peut aussi penser le vivant comme une forme de réflexivité au sein de la nature, une intériorité (qu'elle soit caractérisée par la conscience ou par l'existence d'un « sens interne » qui commande aux destinées du corps), une téléologie, forte ou faible.

Nous proposons au contraire de considérer l'unité organique telle qu'elle est définie par les vitalistes montpelliérains, comme étant *émergentiste* au sens où elle est nécessairement le produit de l'interaction entre composantes matérielles. Ceci peut sembler paradoxal, étant donné les critiques explicites du mécanisme que nous avons déjà rencontrées. Mais pour chaque passage qui critique le mécanisme, on en trouve un autre comme ceux-ci, de Ménuret, élaborant ce que nous nommerions un « mécanisme élargi », au sens où on ne peut pas se passer d'une analyse des composants du corps :

il y a tout lieu de croire qu'il en est du corps humain comme de toutes les autres machines dont l'art peut assembler, désunir, & apercevoir les plus petits ressorts; c'est un fait connu des moindres artistes, que dans les machines, même les plus composées, tout le mouvement roule & porte sur une pièce principale par laquelle le mouvement a commencé, d'où il se distribue dans le reste de la machine, & produit différents effets dans chaque ressort particulier. Ce n'est que par la découverte d'un semblable ressort dans l'homme qu'on peut parvenir à connaître au juste & à déterminer exactement la manière d'agir des causes générales de la vie, de la santé, de la maladie, & de la mort. (« *CEconomie Animale* », *Enc.* XI, 362b.)

Et :

Qu'est-ce que l'homme? ou pour éviter toute équivoque, que la méchanceté & la mauvaise foi sont si promptes à faire valoir; qu'est-ce que la machine humaine? Elle paraît à la première vue un composé harmonique de différents ressorts qui, mus chacun en particulier, concourent tous au mouvement général; une propriété générale particulièrement restreinte aux composés organiques, connue sous les noms d'*irritabilité* ou *sensibilité*, se répand

dans tous les ressorts, les anime, les vivifie & excite leurs mouvements; mais modifiée dans chaque organe, elle en diversifie à l'infini l'action & les mouvements; par elle les différents ressorts se bandent les uns contre les autres, se résistent, se pressent, agissent & influent mutuellement les uns sur les autres; cette commixture réciproque entretient les mouvements, *nulle action sans réaction*. De cet antagonisme continuel d'actions, résulte la vie & la santé. (« Spasme », *Enc. XV*, 435b)

Certes, cette « machine humaine » avec ses ressorts s'épuiserait vite et « se détruirait si l'Être suprême qui l'a construite n'avait veillé à sa conservation, en présentant des moyens pour ranimer les ressorts fatigués, & pour ainsi dire débandés, pour rappeler les mouvemens & remonter en un mot toute la machine; c'est-là l'usage des six choses connues dans le langage de l'école sous le nom des six choses non naturelles » (*ibid.*). Mais Ménuret considère néanmoins qu'il y a « nécessairement [...] une analogie [...] entre la machine humaine & les autres que la main des hommes a su fabriquer » (*ibid.*). De même, Bordeu explique souvent les fonctions organiques en termes des dispositions spatiales des parties, par exemple les vésicules séminales : « Toutes les parties ont été ménagées pour favoriser cette convulsion; elles sont extrêmement sensibles et très nerveuses, et elles sont *disposées de manière qu'en se communiquant l'une à l'autre leurs mouvements, elles se soutiennent et se renforcent*³⁴ ». Et bien qu'il loue les travaux de Van Helmont et Stahl, il cite également un iatomécaniste comme Baglivi tout à fait positivement³⁵. En tant que « mécanisme élargi », l'organisation vitaliste n'est donc pas synonyme de l'organisme romantique : elle est composée de « vies » plutôt que d'un centre qui anime un corps passif, ce qui permet de la décrire comme étant « auto-organisée » – tout le contraire du corps pensé dans la séparation corps-âme, qui « ne se modifie en rien lui-même », mais « est seulement agi » (Fénelon³⁶).

34. Bordeu, *Recherches anatomiques*, §§ C, LXXI, in *Œuvres*, vol. 1, p. 157, 125-126 (nous soulignons).

35. Bordeu, *Recherches sur les maladies chroniques*, in *Œuvres*, vol. 2, p. 802.

36. Fénelon, *Traité de l'existence et des attributs de Dieu* (1712), in *Œuvres*, Pléiade, vol. II, 1997, p. 570; cf. Yves Citton, *L'Envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006, p. 266.

Organisation et organisme ont bien en commun l'affirmation de la « continuité » de la chair contre la simple « contiguïté » spatiale, pour employer une distinction chère à Diderot. Mais cette distinction étant posée, elle peut ensuite être développée dans deux trajectoires conceptuelles très distinctes, comme nous l'avons vu plus haut : *l'irréductibilité* de la chair qui serait comme une subjectivité au sein de l'univers naturel (il n'y aurait alors, dans la formule saisissante de Kant, jamais de « Newton d'un brin d'herbe³⁷ »), et *l'émergentisme*, selon lequel l'organisation est un état qui *émerge* à partir de l'interaction entre ses constituants. Si le corps vitaliste (essaim, grappe, économie animale, organisation) n'est pas pris dans un schéma dualiste qui oppose l'âme au corps, ou une force vitale immatérielle à l'univers matériel dans son ensemble, c'est qu'il est un type d'individualité qui *ne repose pas sur une subjectivité fondatrice*, mais est plutôt de nature « transindividuelle ». J'aimerais conclure en explicitant ces trois caractéristiques de l'organisation : elle est émergente ; elle ne repose pas sur un sujet-monarque, et par là même elle est transindividuelle.

La notion d'organisation est émergente, et divers textes du 18^e siècle le reconnaissent explicitement : Condorcet dit de Claude Perrault (précisément un penseur qui se situe, comme Fontenelle cité ci-dessus, dans une zone intermédiaire entre mécanisme et animisme) qu'il a analysé dans sa *Mécanique des animaux* « cette disposition, inconnue, de leurs éléments, qu'on nomme organisation³⁸ ». Le médecin Raymond décrira la nature qui opère en nous pour produire la santé comme étant, non pas « un être spirituel qui agisse en nous ou avec nous », mais au contraire, seulement « le mouvement ou l'action de nos fibres, de nos organes et de nos humeurs [...] ; c'est à ce mouvement libre, égal et en équilibre entre les solides et les liquides, qu'on doit rapporter la santé et la vie³⁹ ». Parallèlement à cela, on lira chez La Mettrie et surtout à la

37. Immanuel Kant, *Critique de la faculté de juger* [1790], trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 2000, § 75.

38. Condorcet, « Éloge de Perrault », in *Éloges des Académiciens de l'Académie Royale des Sciences morts depuis 1666, jusqu'en 1699*, Paris, Hôtel de Thou, 1773, p. 97.

39. Dominique Raymond, *Traité des maladies qu'il est dangereux de guérir*, Avignon, F.-B. Mérande, 1757, Préambule : « De la nature selon les médecins ».

fin du siècle chez Cabanis et Lamarck, que la vie est *le produit de l'organisation*, ou mieux, qu'« il n'y a dans la nature aucune matière qui ait en propre la faculté de vivre⁴⁰ ». Bordeu se pose la question, si la « force conservatrice qui veille sans cesse » sur « toutes les parties qui vivent » est « *de l'essence d'une portion de la matière, ou un attribut nécessaire de ses combinaisons?* », mais il avoue qu'il doit se contenter d'analogies, « d'expressions métaphoriques, de comparaisons » (*Recherches anatomiques*, § 108, in *Œuvres*, p. 163).

À ce titre, la notion d'organisation ne repose pas sur une *subjectivité fondatrice*. Le vitaliste décrira l'organisation par ses *ressorts* et ses *rappports*, par son équilibre interne, comme le fait Ménéuret à propos du pouls (mais en fait à propos de toute forme d'équilibre organique) :

[...] si l'on veut se former une idée de la manière dont les visceres concourent au mouvement & aux contractions des artères, & comment ils le font varier, qu'on imagine des cordes qui partant de chaque viscère, de chaque partie considérable, viennent aboutir à un artère; de la tension uniforme de toutes ces cordes résultera un effort combiné auquel l'artère obéissant exécutera ses mouvements avec uniformité. Si l'on suppose à présent qu'une de ces cordes tire avec plus ou moins de force, l'équilibre sera détruit, il arrivera nécessairement un changement dans l'effort des autres cordes; elles tireront plus ou moins; comme chaque viscère a son mécanisme particulier qui lui est propre, le plus ou moins de tension qu'il imprimera à sa corde sera marqué différemment sur l'artère qu'un autre dérangement, & ce même viscère fera sur le *pouls* un effet différent, suivant l'espece d'altération qu'il éprouvera; telles sont les variétés du *pouls* [...]; ces cordes que nous avons supposées, ne sont point étrangères; transformez-les en nerfs, & vous aurez une idée de la plupart des dérangements de l'économie animale, qui sont tels que la tension d'une partie est produite par le relâchement d'une autre. (*Enc. XIII*, 240a)

Au contraire, le théoricien de l'organisme, tel que Kant, Stahl ou Goethe, défendra l'existence d'un « principe insondable pour nous d'une organisation originaire⁴¹ », c'est-à-dire d'un fondement inaccessible pour la science, fût-elle médicale. L'organisme selon Stahl n'est pas simplement un corps possédant des organes mais un Tout spirituel; en résumé, « la vie est organique, elle est l'âme active au sein des structures et substances du corps, qui est

40. Lamarck, *Discours d'ouverture du cours de 1814*, in *Inédits de Lamarck*, Paris, Masson, 1972, p. 232.

41. Immanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 81.

sa limite et non son essence⁴² ». C'est globalement la position de la *Naturphilosophie* par opposition au vitalisme : l'analyse tue le vivant (voir la réaction horrifiée de Goethe à l'*Essai sur la peinture* de Diderot⁴³). Même Haller, pourtant éloigné des eaux profondes du matérialisme, ridiculise les stahliens et leur foi aveugle en un principe directeur littéralement métaphysique, un pilote au sein d'un navire qui serait le corps, pour reprendre la métaphore aristotélicienne⁴⁴ : le stahlien, dit Haller, soigne la fièvre en refusant tous les remèdes interventionnistes tel que l'opium, le camphre ou les saignements ; comparé au médecin mécaniste, le stahlien face à la maladie est « comme le Germain à moitié nu, à moitié armé », comparé au « légionnaire romain armé et en uniforme⁴⁵ ».

Bien sûr, cette attitude anti-spiritualiste et quasiment anti-subjectiviste du vitalisme n'est pas une constante ; elle correspond à une conjoncture historique et politique particulière. Car au 19^e siècle, l'École de Montpellier, maintenant sous l'influence de disciples de Barthez, défendra bien le dualisme et l'existence de forces inorganiques⁴⁶, dans des textes tels que la *Doctrine des rapports du physique et du moral pour servir de fondement à la métaphysique* de Frédéric Bérard (1823), et plus encore dans les écrits de Jacques Lordat, notamment sur la « dualité du dynamisme humain » (1854). Lordat ira jusqu'à placer derrière l'âme immatérielle, une « âme de seconde majesté » présidant aux phénomènes vitaux. C'est là une traduction très connotée, tant sur le plan politique que religieux, du « principe vital » de Barthez, et

42. Johanna Geyer-Kordesch, « Stahl's Radical Pietist Medicine and its Influence on the German Enlightenment », in *The Medical Enlightenment of the Eighteenth Century*, Andrew Cunningham et Roger French (dir.), Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 69, 77.

43. *Diderots Versuch über die Malerei, Propyläen*, 1799, repris dans Goethe, *Werke*, XLV, Weimar, H. Böhlau, 1900 ; in *Écrits sur l'art*, trad. J.-M. Schaeffer, Paris, GF-Flammarion, 1996.

44. Aristote, *Traité de l'âme*, 414 a12 et s., et Plotin, *Ennéades*, IV, iii, § 21.

45. Haller, compte-rendu de Volters, *Gedancken von Psychologischen Sachen*, in *Göttingischen Gelehrten Anzeige*, 1751, p. 956, cité par Peter Hanns Reill, *Vitalizing Nature in the Enlightenment*, Berkeley, University of California Press, 2005, p. 123-124.

46. Dominique Raynaud, « La controverse entre organicisme et vitalisme », art. cité, p. 737.

l'œuvre de Lordat témoigne d'une collusion plutôt exceptionnelle des questions métaphysiques et doctrinales. Il faut bien se garder d'attribuer rétroactivement aux montpelliérains du 18^e siècle une telle spiritualisation du principe vital, même si Lordat définit ainsi la « tradition » de l'École de Montpellier, par opposition au matérialisme de ce qu'il nomme « l'École Bichato-Cabaniso-Broussaissienne⁴⁷ ».

Au contraire, comme nous l'avons vu, le type d'individuation à l'œuvre dans le concept vitaliste d'organisation est proche d'un « mécanisme élargi » ; cette individuation est émergente, reposant sur les rapports et les communications entre ses parties vivantes ; et à ce titre, elle n'est pas, contrairement à la notion d'organisme, une figure de la subjectivité au sein de la Nature. Alors que l'approche mécaniste décompose le corps en parties et étudie leurs rapports selon une causalité linéaire, l'approche vitaliste (présente également chez des auteurs tels que Buffon et Diderot), prenant un « pli » leibnizien, oppose l'unité des rapports au sein d'un corps vivant, à l'état de simple *agrégat*. L'individu est alors défini par l'unité relationnelle particulière de ses composants (la forme des rapports entre eux), ainsi que par son rapport interactif à un milieu⁴⁸. Comme le formule Yves Citton,

l'essentiel de « l'organisation » n'est pas à chercher du côté de l'homéostasie « organique », mais du côté de champs et de systèmes dont l'équilibre est « métastable, c'est-à-dire recèle une énergie potentielle ne pouvant être libérée que par le surgissement d'une nouvelle structure, qui est comme une résolution du problème⁴⁹.

L'individu-organisation n'est jamais seul ; étant constitué par des rapports, il est de nature « relationnelle ». Dans les termes de Simondon, il « suppose une véritable opération d'individuation

47. Jacques Lordat, *Réponses à des objections faites contre le principe de la dualité du dynamisme humain*, Montpellier, Martel/Paris, J.-B. Baillière, 1854, p. lxx, cité dans Elizabeth Williams, *The Physical and the Moral*, *op. cit.*, p. 200 (sur Lordat voir les p. 198-201).

48. Charles T. Wolfé, « Agrégat », in *L'Encyclopédie du Rêve de d'Alembert*, J.-Cl. Bourdin, C. Duflo, A. Ibrahim *et al.* (dir.), Paris, Éditions du CNRS, 2006 ; Peter Hanns Reill, « Anti-Mechanism, Vitalism and their Political Implications in Late Enlightened Scientific Thought », *Francia*, vol. 16, n° 2, 1989, p. 199.

49. Yves Citton, « ConcatéNations », art. cit., p. 88 (il s'agit d'une citation de Gilbert Simondon).

à partir d'une réalité préindividuelle, associée aux individus et capable de constituer une nouvelle problématique ayant sa propre métastabilité⁵⁰ ». Mais, comme on le voit avec l'essaim d'abeilles, ce processus d'individuation n'est pas l'affirmation d'un moi centralisateur qui serait comme le pilote en son navire. Le « cercle d'action » n'est pas la négation de la causalité à la faveur d'un « monarque », mais l'intégration de niveaux pluriels de causalité.

Si l'individu, l'individuation, la communauté et ses parties sont des concepts inséparablement biologiques et sociopolitiques⁵¹, quelle est la résonance au-delà de la pensée médicale de notre distinction entre l'organisation émergente, structurelle et relationnelle du vitalisme, et l'organisme-subjectivité du romantisme? La petite « vie » est-elle citoyenne? C'est ce que laisse entendre La Caze quand il suggère, non pas une analogie entre l'harmonie du corps biologique et celle du corps social, mais l'existence de rapports à atteindre entre ces deux types de corps, qui dans leur dynamisme composeraient la santé (ce qu'il nomme « le jeu de l'économie animale⁵² »).

Mais à ce titre, l'organisation n'a rien de révolutionnaire : même si, dans son essence, la vision vitaliste n'est pas conservatrice, puisqu'elle met en valeur les notions de consentement des parties et de coopération, de l'assemblage des forces et de leur activité libre – étant ainsi le contraire d'une notion « royaliste⁵³ » –, il demeure que toute forme d'organicisme est, soit neutre, soit problématique (songeons à la « république des réflexes » de Driesch, ou à l'idéal de la cité grecque selon Schiller, décrite comme un État « polypeux », c'est-à-dire naturel et organique, par opposition

50. Simondon, *L'individuation*, *op. cit.*, p. 19.

51. Sur les interactions métaphoriques entre le champ biologique et le champ social et politique, voir Georges Canguilhem, « Le problème des régulations dans l'organisme et la société », in *Écrits sur la médecine*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, notamment p. 104; Alexandre Métraux, « Du républicanisme en physiologie », in *François Dagognet, médecin épistémologue philosophe*, Paris, Synthélabo, 1998 (Métraux parle du « recours à la pensée politique pour effectuer la réanimation discursive de ce que l'inspection anatomique [donne] à voir *partes extra partes* », p. 85); Snaith Gissis, « Interactions between Social and Biological Thinking : The Case of Lamarck », *Perspectives on Science* (à paraître en 2009).

52. La Caze, *Idée de l'homme physique et moral*, ch. VIII, art. VIII, p. 368.

53. Reill, *Vitalizing Nature*, p. 12.

à l'État moderne, artificiel et mécanique⁵⁴) : soit l'analogie organique impose une forme d'ordre, de coopération forcée, soit elle sombre carrément dans une évaluation normative des parties malades et des parties saines, ou du corps propre et des corps étrangers. Finalement, « les pensées politiques convoyant des analogies avec l'organisme animal peuvent aussi bien être exploitées pour inspirer que pour étouffer une réflexion critique sur l'ordre social⁵⁵ ».

Dans ce sens, l'organisation n'est pas foncièrement plus politique ou autrement politique que l'organisme-subjectivité ; mais en tant qu'elle s'inscrit dans l'univers des rapports et qu'elle décrit un individu (une « vie ») toujours *transindividuel*, elle ne court pas le risque de spiritualiser un principe monarchique. C'est dans ce sens que nous avons présenté le concept d'organisation comme le *pendant matérialiste* du concept d'organisme. En effet, Bordeu, Ménuret et – autrement – Diderot ne disent pas que la vie est une propriété émergente et qualitativement distincte d'assemblages de matière neutre, inerte et morte ; ils affirment au contraire que certains types d'assemblage relevant de l'organisation produisent certains types de résultats (un génie, un monstre, un imbécile). Si de l'organisation à l'organisme, il n'y a qu'un pas, c'est un bien grand pas puisqu'il sépare une vision (vitaliste) de l'individu auto-organisé et transindividuel, d'une vision (romantique) d'une belle âme qui anoblit la nature.

CHARLES T. WOLFE
Unit for History and Philosophy of Science,
University of Sydney

Voyez FRATERNITÉ, INOCULATION,
MÉTÉMPYCHOSE, POLYPE, PUBLIC.

54. Friedrich Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, trad. Robert Leroux, Paris, Aubier, 1992, Sixième Lettre, cité par J. Schlanger, *Les Métaphores de l'organisme*, p. 72.

55. Yves Citton, *L'Envers de la liberté*, p. 128.



David, Dom Gerle, Grégoire et Rabaut Saint-Étienne, détail du Dessin préparatoire, esquisse du *Serment du Jeu de Paume*, 1791, Versailles, châteaux de Versailles et de Trianon.

FRATERNITÉ

LE PRINCIPE DE FRATERNITÉ DANS LES FICTIONS UTOPIQUES DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE

Principe politique et anthropologique, la fraternité peut être le moyen de penser l'articulation entre individu et communauté. Il est particulièrement intéressant d'analyser ce principe pendant la Révolution française, période charnière dans la représentation de l'individu et des liens unissant les hommes au sein d'une communauté, puisque l'on tente alors de concilier désir d'union et valorisation des droits individuels, qui sont définis dans la *Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen* de 1789 : « la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression ». Parmi les très nombreux textes révolutionnaires qui engagent une réflexion sur ce qui relie les individus au sein d'une communauté, je limiterai mon analyse aux *fictions utopiques* – utopies et œuvres narratives et dramatiques comportant des épisodes utopiques – qui, contrairement à l'idée reçue, existent en grand nombre tout au long de la Révolution¹. S'inscrivant dans le contexte révolutionnaire de sécularisation, les utopistes participent de la réflexion sur les liens susceptibles d'assurer la cohésion sociale et de résoudre la tension entre indépendance et appartenance. Il ressort de la majorité de ces utopies que seul le principe d'égalité est capable de créer entre les individus les conditions nécessaires à leur union et à leur bonne entente. Toutefois,

1. J'entends par *utopie* tout texte fictionnel qui présente en acte une société imaginaire parfaite ou la plus parfaite possible, présentée comme un modèle politique idéal dans une visée critique et transformatrice. Voir Anne-Rozenn Morel, *Les fictions utopiques pendant la Révolution française : enquête sur les interactions entre réalité révolutionnaire et modèles politiques imaginaires*, thèse de doctorat sous la direction de M^{me} Isabelle Brouard-Arends et de M. Laurent Loty, soutenue le 3 décembre 2007, Université Rennes 2, 741 p. en 2 vol.

conscients de la difficulté à garantir à la fois l'égalité et la liberté politiques, certains utopistes convoquent la fraternité.

Après une brève présentation de cette dernière dans le contexte révolutionnaire, je m'attacherai à analyser le recours au principe de fraternité, qui prend, dans les œuvres utopiques révolutionnaires, des visages différents au fil de la Révolution française, et dont il est difficile de déterminer le statut, entre fondement naturel de la société et finalité à atteindre, entre héritage chrétien et principe profondément renouvelé par une révolution d'ordre politique et anthropologique.

Si, au cours de la Révolution, le principe de fraternité s'adjoint rapidement au couple liberté-égalité, le terme lui-même n'entre jamais dans les textes officiels – il faudra attendre la devise de la Seconde république en 1848 pour que ce soit le cas. Il est cependant présent dans les discours, sur les médailles, sur les estampes et au fronton des monuments peu après le début de la Révolution. Le *Dictionnaire de l'Académie française* en propose la définition suivante : « *Fraternité* : Relation de frère à frère. [...] Il signifie aussi Union fraternelle, amitié fraternelle. [...] Il se dit aussi de la liaison étroite que contractent ensemble ceux qui, sans être frères, ne laissent pas de se traiter réciproquement de frères² ». Les deux éditions de 1762 et de 1798 proposent la même définition. Pour cerner au plus près l'acception du terme pendant la Révolution, on peut citer la définition du *Dictionnaire critique de la langue française* (1787) de l'abbé Fréraud : « *Fraternité*, relation de frère à frère. Union fraternelle. [...] Les nœuds sacrés de la fraternité. "Ils vivent dans une grande fraternité". Il y a fraternité (liaison étroite) entre ces corps, ces deux familles³ ».

Dans son ouvrage intitulé *Fraternité et Révolution française* (1987), Marcel David montre que, sous la Révolution, la fraternité apparaît soit comme une vertu relativement abstraite, soit comme un ensemble de moyens permettant d'établir ou de resserrer les liens entre individus⁴. L'auteur retrace l'évolution du principe de

2. *Dictionnaire de l'Académie française*, quatrième édition, Paris, Vve de Bernard Brunet 1762, p. 781 ; cinquième édition, Paris, J.-J. Smits, an VII-1798, p. 614.

3. Abbé Fréraud, *Dictionnaire critique de la langue française*, Paris, Mossy, tome 1, p. 289.

4. Marcel David, *Fraternité et Révolution française*, Paris, Aubier, 1987, 350 p.

fraternité et distingue trois périodes principales. De mai 1789 à l'avènement de la République, la fraternité, associée au mouvement fédératif, porte une forte charge affective et revêt également un caractère défensif qui permet aux citoyens de s'identifier à la nation en armes. Apparaît déjà une fraternité susceptible d'élargir l'égalité juridique à une égalité à la fois politique et sociale, même si cette idée demeure minoritaire à l'Assemblée nationale. De la République à la chute de Robespierre, elle se réduit aux liens entre les « patriotes » contre les « modérés » et, se transformant en « fraternisation », elle devient, pour les militants des clubs et des différentes sections, une arme contre leurs ennemis. Dans le même temps, la fraternité universelle est largement convoquée afin d'atténuer les conséquences de la Terreur sur les espérances d'une nation sans frontières. Enfin, de la chute de Robespierre à la fin de la Révolution, on assiste à une disparition progressive du recours à l'idée de fraternité, qui s'avère pratiquement inexistante à la fin du Directoire et sous le Consulat.

Dans son étude sur *La devise « Liberté, Égalité, Fraternité »* (1997), Michel Borgetto, expliquant la particularité de la fraternité révolutionnaire, s'attache à définir les liens entre ces trois termes : la distinguant à la fois de la « fraternité *religieuse* » fondée sur la filiation entre Dieu et les hommes et de la « fraternité *philosophique* » reposant sur l'identité de nature entre tous les êtres humains, il y voit « d'abord et avant tout une fraternité *politique* fondée sur l'appartenance à une même collectivité⁵ ». En promulguant l'égalité de droits, la Révolution française permet l'instauration de ce principe de fraternité dans la société réelle à travers la notion de patrie. On comprend aisément que l'on s'éloigne à la fois de la fraternité chrétienne et maçonnique ; selon la formule du serment prêté lors de la fête du 14 juillet 1790, tous les membres de la nation sont unis entre eux « par les liens indissolubles de la fraternité ». Michel Borgetto établit entre le discours utopique et le discours patriotique une distinction intéressante qui repose essentiellement sur la nature du fondement de la fraternité : « Contrairement au discours utopiste qui ne concevait le plus souvent

5. Michel Borgetto, *La devise « Liberté, Égalité, Fraternité »*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 26. Les trois termes sont soulignés par l'auteur.

la liberté et l'égalité que comme la condition d'un retour à une fraternité originelle, extérieure au groupe et préexistant à l'établissement de la Cité idéale, le discours patriotique pose la liberté et l'égalité comme la condition nécessaire non pas tant à la reconquête d'une fraternité originelle censée être antérieure à la société qu'à l'avènement d'une fraternité nouvelle, secrétée par la Patrie et n'ayant d'autre origine que cette même patrie⁶ ».

Dans le chapitre intitulé « Civisme, amour de la patrie, esprit de corps » du *Dictionnaire raisonné de plusieurs mots qui sont dans la bouche de tout le monde, et qui ne présentent pas des idées bien nettes* par M*** (1790), la fraternité est en effet présentée comme une association d'individus qui naît dans la sphère privée pour s'étendre progressivement à la sphère publique :

il y a un autre ordre qui est celui de la société privée, dans lequel les personnes du même ordre sont plus rapprochées. Il y a entre elles un genre de fraternité qui les désigne pour être la société les uns des autres, pour vivre ensemble plus qu'avec des personnes des autres ordres. De cette habitude de vivre ensemble et de converser, il résulte une analogie de principes et de mœurs, dans laquelle il faut espérer qu'il n'y aura que ce qu'il y a de bon qui prendra la consistance de principes communs et avoués; et relativement à ce qu'il y a de bon, il est permis encore d'espérer que les citoyens des autres ordres l'adopteront; d'où il résultera une fraternité plus étendue entre les hommes, parce qu'aucun ordre ne dédaignera et ne méprisera ceux dans lesquels il trouvera ses principes et ses mœurs, quoique placés dans un autre ordre. Et c'est assez ce que nous voyons pratiquer dans la société⁷ [...].

Qu'en est-il dans les fictions utopiques? Il convient de s'interroger à présent sur la place, la fonction et la nature du principe de fraternité au sein des mondes utopiques : est-il un moyen d'assurer la cohésion sociale ou bien représente-t-il la finalité de la société? Est-il préexistant à la société et présent dans la nature humaine ou créé par les institutions politiques? Dans leur réflexion sur l'organisation de la société, les utopistes posent notamment le problème de la liberté individuelle au regard de l'égalité de fait : faut-il privilégier la liberté individuelle et l'égalité des droits, qui entraîneront inévitablement des inégalités de conditions, ou bien faut-il viser l'égalité de fait qui ne semble pouvoir se réaliser qu'en portant

6. *Ibid.*, p. 26.

7. *Dictionnaire raisonné de plusieurs mots qui sont dans la bouche de tout le monde et ne présentent pas des idées bien nettes*, Paris, Impr. nationale, p. 39-40.

atteinte au principe de liberté⁸? Il semble que le principe de fraternité soit l'une des réponses avancées par plusieurs utopistes⁹. Toutefois, le traitement et la nature de ce principe évoluent de manière significative au fil des événements révolutionnaires, et principalement après la Terreur.

Dans les utopies publiées dans les premières années de la Révolution, il est présenté comme l'un des freins possibles à l'intérêt particulier, à l'ambition et à l'enrichissement personnel : autrement dit, les utopistes s'interrogent sur la nature du lien moral susceptible de maintenir l'harmonie d'une société composée d'individus conduits par leurs intérêts personnels. Dans de nombreux textes, le terme « fraternité » est défini en opposition à l'intérêt, comme, par exemple, dans les maximes de l'œuvre de Moutonnet de Clairfons, *Le véritable philanthrope ou l'Isle de la philanthropie* (1790) : « L'amitié est préférable à l'or et à l'argent¹⁰ » ; de même, « un commerce fraternel et désintéressé » unit les habitants de l'île de Pelew décrite dans les *Voyages intéressants pour l'instruction et l'amusement de la jeunesse* (1792) de Jacques Brez. Apparaissent alors dans les fictions utopiques des représentations de sociétés idéales pastorales où les individus sont caractérisés par leur appartenance au groupe – dans la cellule familiale puis dans la société.

Dans ces mondes utopiques, la fraternité n'est jamais donnée comme le fondement unique de la société, mais elle vient consolider le fondement égalitaire, qu'il s'agisse de l'égalité politique ou économique. Cette nécessaire complémentarité est parfaitement

8. Pour une tentative de résolution de ce dilemme, voir Étienne Balibar, « Droits de l'homme et droits du citoyen : la dialectique moderne de l'égalité et de la liberté », dans *Les frontières de la démocratie*, Éditions la Découverte, Paris, 1992.

9. Sur la cinquantaine de fictions utopiques parues pendant la Révolution, j'ai retenu, pour cette analyse, une dizaine d'œuvres qui accordent une place importante à la fraternité dans l'organisation politique de la société idéale. J'ai choisi de ne pas prendre en compte les œuvres qui ne mentionnent qu'une seule fois la fraternité.

10. Julien-Jacques Moutonnet de Clairfons, *Le véritable philanthrope ou l'Isle de la philanthropie*, par J. J. M. D. C., suivie de *La bonne mère*; de *La Promenade solitaire*, du *Sommeil et de la toilette de Vénus*; de *La fille bien née*; de *l'Hirondelle et ses petits*, du *Premier Amour*, Etc. Etc., précédée d'*Anecdotes et de détails peu connus sur J.-J. Rousseau*; avec une *réfutation de son prétendu suicide*, Philadelphie, 1790, p. 62 et p. 88.

illustrée par la nature du gouvernement choisi par Moutonnet de Clairfons dans *Le Vritable philanthrope ou l'Isle de la philanthropie* (1790) : il s'agit d'une république égalitaire et « isophiladelphocratique », terme désignant « la puissance de l'égalité et de l'amitié fraternelle ». Ce néologisme ne se réfère pas à Philadelphie et à la Constitution américaine de 1787, mais il utilise l'étymologie du mot qui signifie en grec « l'amour fraternel ». Cette œuvre s'inscrit également dans le contexte révolutionnaire en montrant que le principe de « l'amitié fraternelle » est actif dans la société contemporaine. L'auteur précise dans une note de bas de page : « Tous les états sont rapprochés, mêlés : il règne une égalité admirable dans les casernes : dans les corps de garde, on s'appelle camarade. Le littérateur, le rentier, l'artiste, l'ouvrier, le célibataire, l'homme marié, jeunes, vieux, tous vivent ensemble dans une parfaite intimité, avec une amitié vraiment fraternelle¹¹ ». Dans cette utopie, la fraternité est fortement associée à l'idée de patrie, ce qui s'explique par le contexte politique de l'année 1790. L'œuvre anonyme *Philo, histoire politico-philosophique* (1790) montre l'ascension politique d'un esclave qui, parvenu à la tête du royaume, met en place un gouvernement fondé sur les droits imprescriptibles de l'homme et crée ainsi « une famille de citoyens dont les intérêts se confondent dans la classe publique et qui n'a d'autre ambition que celle de sa prospérité et de sa conservation ». Dans cet exemple, la fraternité est toutefois présentée comme l'une des conséquences bénéfiques du respect des droits naturels, et non comme le fondement de la société.

Ces auteurs affirment que le principe d'égalité parfaite permettra de rétablir la fraternité puisque cette dernière se fonde sur l'identité de nature de tous les hommes. Dans *Le Songe* (1790) de Camus-Daras, le narrateur converse avec un vénérable vieillard qui lui raconte l'histoire de la Gaule, une société initialement parfaitement heureuse dans laquelle les individus étaient liés « par l'amour et non par l'intérêt¹² ». Mais, en se dotant d'un gouvernement monarchique, ce peuple a perdu la « fraternité réciproque » qui fondait son bonheur :

11. *Ibid.*, p. 126.

12. Nicolas-René Camus-Daras, *Le Songe, suivi du Discours d'un nègre conduit au supplice* (mis en vers d'après le texte en prose de l'abbé Le Monnier), Paris, Desenne, 1790, p. 7.

Mais quoi! lorsque les hommes se rassemblèrent sous le drapeau de la société, y avait-il des distinctions entre eux? ont-ils dit qu'il fallait en établir? ont-ils dit qu'il y aurait des *maîtres* et des *sujets*? [...] Ah! tous ont promis de ne faire qu'une seule et même famille; tous se sont juré une fraternité réciproque; [...] Lâches usurpateurs, apprenez qu'un être social n'a rien en propre; que ses talents, sa fortune, sa vie, tout appartient à ses concitoyens¹³.

On constate dans cet exemple que le principe de fraternité sert la critique de tout ce qui pourrait porter atteinte à la liberté et à l'égalité politiques : le lien vertical reliant le Père et les membres de la société est remplacé par les liens horizontaux d'égalité et de réciprocité. Pour retrouver « son état primitif », le peuple gaulois s'insurge contre la noblesse et parvient à rétablir l'égalité entre tous les individus avec l'aide de l'Humanité. À son arrivée dans ce pays, le narrateur découvre une statue qui en retrace l'histoire et en exprime le fondement; d'une main, elle tient une corne d'abondance, et de l'autre, elle brise les fers d'une femme, tout en écrasant un monstre armé de serpents. Cette statue porte en outre une inscription édifiante : « Ici l'Humanité donne seule des Loix/Écoute, ô toi, qui veut habiter cette terre;/Si tu n'es qu'un méchant, fuis-la, qui que tu sois;/Reste, si dans autrui tu ne vois que ton frère¹⁴ ».

Dans les utopies des premières années de la Révolution, la fraternité est ainsi étroitement associée à l'amour d'une humanité qui se trouve en chaque homme : il peut être question d'une fraternité d'origine divine, comme dans les utopies de Saige ou de Moutonnet de Clairfons, ou d'une fraternité naturelle préexistant à la fondation des sociétés humaines et qu'il s'agit de retrouver. Dans les deux cas, le problème de la conformité entre l'intérêt individuel et le bien commun se résout de manière abstraite par la convocation d'un principe antérieur à la société – et non pas créé par les institutions sociales et politiques. Le traitement de la fête est, à cet égard, très révélateur. En effet, contrairement à une association devenue commune entre fête et Révolution, il ne s'agit presque jamais, dans ces œuvres, d'une fraternité produite à l'occasion d'un comportement festif. Dans son ouvrage intitulé *La fête révolutionnaire, 1789-1799* (1976), Mona Ozouf a bien montré la prépondérance de la fête

13. *Ibid.*, p. 25.

14. *Ibid.*, p. 5.

dans la manifestation et l'assise du nouveau lien social qui naît après 1789 : « La fête révolutionnaire, qui se veut instituante d'une société éternelle, est un immense effort pour conjurer la décadence, cette maladie des sociétés, pour régulariser le temps de la Révolution, occulter ses sautes et ses accidents¹⁵ ». Tout au long de l'ouvrage, l'auteur établit un parallèle entre l'utopie et la fête révolutionnaire, en citant, par exemple, *La Constitution de la Lune, rêve politique et moral* (1793) de Beffroy de Reigny : « On sent bien ce qui, dans les fêtes utopiennes, charme et retient la sensibilité pré-révolutionnaire : [...] le goût de la totalité, comme dans cette *Constitution de la lune*, qui affirme que la fusion des genres festifs profite toujours à la "patrie"¹⁶ ». Comme le montre également Bronislaw Baczko, dans le chapitre « Utopie et fêtes » de *Lumières de l'utopie* (1978), la fête fait très souvent l'objet, dans les œuvres utopiques, d'une description détaillée mettant en évidence « les particularités des mœurs, des institutions de ces sociétés rêvées », mais aussi « leur transparence et leur rationalité, l'alliance parfaite entre les sentiments et la raison, ainsi qu'entre la nature et la vie sociale¹⁷ ».

Or, dans les utopies révolutionnaires du début de la Révolution qui convoquent le principe de fraternité, la fête est très peu décrite. Dans *Le Songe* (1790) de Camus-Daras, il est seulement indiqué qu'il y a une fête par mois, mais il existe en revanche un hymne quotidien à « l'Éternel » qui prend la forme d'un chant en début et en fin de journée. Dans *Le véritable philanthrope ou l'Isle de la philanthropie* (1790), Androphile décrit brièvement les loisirs des Philanthropes : « nous avons très peu de fêtes, nous ne célébrons publiquement que les événements heureux », et de mentionner les prières « courtes et énergiques » adressées au Créateur¹⁸. Si l'on tente de trouver une raison à cette absence de fête, on pourrait avancer que les utopiens n'ont pas besoin d'une manifestation extérieure pour créer ou maintenir les liens fraternels qui les unissent, puisque ce lien, qu'il soit d'origine naturelle ou chrétienne, leur est intrinsèque. Par exemple, en décrivant

15. Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire*, Paris, Gallimard, 1976, p. 472.

16. *Ibid.*, p. 18.

17. Bronislaw Baczko, *Lumières de l'utopie* (1978), Paris, Payot et Rivages, 2001, p. 242.

18. Julien-Jacques Moutonnet de Clairfons, *op. cit.*, p. 44.

l'Empire lunaire dans *La Constitution de la Lune, rêve politique et moral* (1793), Beffroy explique comment ses habitants ont adopté le christianisme comme religion nationale; désireux d'en montrer les bienfaits, il affirme que cette religion « établissait la liberté, l'égalité, la fraternité longtemps avant qu'il en fût question dans l'ordre politique ».

Dans plusieurs œuvres datant des années 1790, le principe d'unité fraternelle dépasse le cadre de la société pour s'étendre à la « concorde » universelle. Cette expansion de la fraternité est particulièrement représentée dans l'œuvre de Moutonnet de Clairfons, *Le véritable philanthrope ou l'Isle de la philanthropie* (1790). Les Philanthropes se définissent de la manière suivante : « nous voulons être hommes simplement, en remplir exactement tous les devoirs, et servir nos semblables de tout notre pouvoir¹⁹ ». Le lien fraternel s'établit en premier lieu au sein de la famille dans le mariage : les époux se choisissent librement et leur amour partagé crée une union respectueuse et durable. Les notions de famille et d'amour d'autrui sont alors étendues à la société philanthrope, maintes fois comparée à une grande famille. La fraternité est ainsi étendue au monde entier dans un désir de paix universelle dictée par Dieu ; à la fin du recueil des *Maximes et sentences morales* inséré dans le roman, l'auteur émet, dans une note, le souhait que tous les peuples apprennent ces lois morales : « Ce seroit le seul moyen infaillible de faire naître et régner la paix, la concorde et la tranquillité parmi les différentes nations de l'univers entier, qui ne seroit plus alors qu'une même famille, sans distinction de couleur, d'usages, de mœurs, de gouvernement et de religion, c'est le vœu imperceptible de la nature et de son Auteur²⁰ ». Moutonnet de Clairfons reprend alors l'un des aphorismes philanthropiques qui caractérise, selon lui, la véritable Philanthropie :

Elle fait disparaître les limites, les frontières; elle détruit les noms de Royaumes, de Puissances, d'État : elle ne voit qu'une seule famille sur toute la surface de la terre; elle n'envisage dans tous les hommes que des frères [...]. Qu'il est consolant, qu'il est agréable de penser que tout l'univers est notre domaine et que chaque individu travaille au bonheur des autres²¹.

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*, p. 89.

21. *Ibid.*, p. 84.

Ce rêve d'une fraternité infinie apparaît fréquemment dans les utopies révolutionnaires précédant la période de la Terreur : dans la dernière partie de la trilogie dramatique de Picard *Le Passé, Le Présent, L'Avenir* (1792), « le monde ne fait plus qu'une seule patrie²² ». La fraternité devient alors synonyme de paix, comme le montrent les propos de Lucas : « Il vient ce jour heureux, ce jour où dans Paris/L'univers entier, les députés unis,/Vont se promettre amour et concorde éternelle/La Raison, proclamant la paix universelle/Et donnant le signal de la fraternité,/Du crime de la guerre about l'humanité²³ ». Dans *Philo, histoire politico-philosophique* (1790), Zulimo et Philo, à qui le peuple a confié le soin de diriger le royaume, convoquent les députés de toutes les nations pour élaborer la nouvelle constitution. Enfin, dans *Le Songe* (1790) de Camus-Daras, l'auteur semble œuvrer à la réalisation du souhait émis par l'Humanité puisqu'il fait suivre *Le Songe* par le *Discours d'un nègre conduit au supplice*, qui porte la revendication d'une égalité entre « blancs » et « noirs²⁴ » : « Ah! Puissent tous les peuples parler ainsi! Puissent-ils comprendre que ce n'est point pour s'entrégorger, mais pour s'aider les uns les autres qu'ils sont placés sur la terre! Puisse le langage de la fraternité se faire entendre dans tous les cœurs! Puisse l'univers entier ne contenir qu'une seule et même famille²⁵! »

On peut ainsi conclure qu'avant 1793, les utopies présentent de nombreuses similitudes dans la définition et le traitement du principe de fraternité. Elles suivent également de près le mouvement révolutionnaire puisque la plupart des utopies accordant une place à la fraternité paraissent en 1790, point culminant de la promotion de ce principe dans la réalité.

Ces rêves de fraternité universelle qui parcourent toute la période révolutionnaire se voient nuancés par l'apparition, dans les mondes utopiques créés par des Européens qui ont fui la France révolutionnaire et plus particulièrement la Terreur, d'une nouvelle forme de fraternité à la fois plus circonstanciée et plus restreinte.

22. Louis-Benoît Picard, *Le Passé, Le Présent, L'Avenir*, comédies chacune en 1 acte et en vers, reçues au Théâtre de la Nation, le 30 juillet 1791, Paris, Impr. du Postillon, s. n., [1792], 3 parties en 1 vol., *L'Avenir*, p. 4.

23. *Ibid.*

24. Nicolas-René Camus-Daras, *op. cit.*, p. 49-56.

25. *Ibid.*, p. 36.

Les auteurs de ces utopies affirment que l'expérience révolutionnaire provoque des changements en l'homme et le place dans de nouvelles dispositions à l'égard d'autrui. Dans *L'Anglais cosmopolite* (an VII-1799) de Musset-Patay, le narrateur met en lumière l'une des conséquences bénéfiques de la Révolution : l'apparition d'une nouvelle forme de bienveillance qui ne provient pas d'une nature humaine vertueuse, comme c'est le cas dans nombre d'utopies prérévolutionnaires, voire révolutionnaires, mais de l'expérience individuelle, et particulièrement des souffrances endurées et du besoin de consolation. La pratique de la vertu, qui reçoit sa récompense du plaisir que l'on prend à l'exercer, devient un choix personnel et non un devoir imposé par l'État. On peut ainsi avancer l'idée qu'il s'opère une intériorisation du principe de fraternité : la morale s'individualise et tend à reposer sur les ressorts psychologiques de l'être humain. Cependant, ce nouveau principe, quoique fondé sur une expérience *individuelle*, ne mène pas à *l'individualisme* : il renforce au contraire les liens entre les individus, puisque la Révolution est une expérience communément partagée par les habitants de l'île de l'Espérance.

Le libre choix de la fraternité permet également aux hommes de vivre de manière communautaire, sans toutefois renoncer à leur individualité comme l'affirme le narrateur de l'ouvrage anonyme *Découvertes dans la mer du Sud* (1798). L'idée de patrie a ici disparu. Lorsque le narrateur évoque par exemple les repas pris en commun, il ne s'agit pas de fêtes visant à créer un lien patriotique où l'individu se fond dans le groupe ; cette manière de vivre en commun crée avant tout des conditions de vie agréables pour l'individu, et la cohésion sociale en est une conséquence et non l'objectif premier : « Elle réunit les individus sans les confondre, entretient parmi eux l'harmonie, la bonne intelligence et la douce amitié. Quand on est ainsi rassemblé, on parle, on rit, on s'amuse, on a plus de gaieté ; on n'est pas comme tous ces ménages de l'Europe, toujours en tête-à-tête avec une femme qui boude, ou des enfants que l'on gronde. La grande société dissipe ; elle chasse l'ennui et la mauvaise humeur. Le soir, quand on rentre chez soi, on est toujours d'accord, et ce qu'il y a de plus agréable, on n'a jamais d'embarras²⁶ ». De même,

26. Anonyme, *Découvertes dans la mer du Sud, nouvelles de M. de la Peyrouse jusqu'en 1794. Traces de son passage trouvées en diverses isles et terres de l'Océan pacifique ; grande Isle peuplée d'émigrés français*, Paris, chez Evrerat, 1798, p. 271.

le narrateur ne cesse de vanter l'hospitalité des habitants. Dans cette île baptisée précisément « hospitalière²⁷ » par les colons européens, on est loin du principe de fermeture relativement fréquent dans les utopies du 18^e siècle, où il s'agit de préserver la perfection du monde idéal des dangers extérieurs, notamment de la corruption des voyageurs étrangers qui portent les valeurs de la civilisation : dans cette île, tous les hommes, même ceux qui viennent d'ailleurs, sont considérés et traités en « frères ». Ainsi, dans ces cas de figure, la fraternité se présente comme un sentiment et non plus comme un fondement moral.

Toutefois – et non sans créer une tension avec le sentiment de fraternité universelle qu'on vient d'observer – ces œuvres qui paraissent après la Terreur mettent également en lumière les limites du modèle de société idéale décrit : en effet, ce lien fraternel n'est possible qu'au sein de petites sociétés, ainsi que le suggère le vieillard de l'île de l'Espérance dans *L'Anglais cosmopolite* (an VII-1799) : « Telle est l'essence de notre pauvre nature, qu'à mesure que les hommes se multiplient, la simplicité des vertus sociales diminue graduellement. Nous sommes faits pour vivre en famille mais si ces familles se réunissent la discorde paraît : l'intérêt particulier s'oppose à l'intérêt de tous, et on apporte dans cette grande réunion les passions qui en acquièrent plus de force, tandis qu'au contraire les vertus s'affaiblissent²⁸ ». De même, dans l'œuvre anonyme *Découvertes de la mer du Sud* (1798), il est précisé à plusieurs reprises que cette société idéale communautaire serait irréalisable « chez un peuple nombreux, quand bien même il ne serait pas corrompu ».

Cette caractéristique se trouve résumée dans l'épisode utopique du roman d'Isabelle de Charrière intitulé *Trois femmes, nouvelles de l'abbé de la Tour* (1796) : Théobald entreprend de réformer l'Empire d'Altendorf en supprimant progressivement les droits féodaux, principalement par le biais de l'instruction ; dans l'article « Hameau » de son *Dictionnaire politique, moral et rural* transparait le rêve d'une utopie pastorale fondée sur la solidarité et l'amour entre les individus et venant consoler les hommes des

27. *Ibid.*, p. 205.

28. Victor-Donatien de Musset, dit Musset-Patay, *L'Anglais cosmopolite*, traduit de l'anglais de milord Laughler, avec des notes critiques, Paris, Debrai, Louis, Colnet, Delance, an VII (1799), p. 142-143.

souffrances occasionnées par la Révolution. Le Baron émet alors le souhait que son royaume se réduise à un hameau²⁹. Cette réduction de la société idéale à une petite communauté fraternelle n'est pas sans rappeler les modes de vie idéale qui s'esquissent dans les fictions utopiques à côté d'autres modèles de société; ces derniers sont situés non plus sur une île lointaine et inconnue, ou sur une autre planète, mais dans le présent du lecteur, c'est-à-dire dans la réalité révolutionnaire : ces épisodes revêtent une importance moindre dans l'économie de la fiction, mais leur présence indique une actualisation et un déplacement des modèles idéaux pastoraux, qui se concrétisent dans des communautés agraires fondées sur la solidarité entre les individus.

D'une manière générale, le principe de fraternité apporte une solution au problème de la trop grande complexité du système législatif, fréquemment dénoncée par les utopistes : dans la plupart des utopies qui convoquent la fraternité, les lois perdent leur caractère nécessaire et il n'en existe plus qu'une seule : « ne pas faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qui nous fût fait³⁰ ». Dans *L'Anglais cosmopolite* (an VII-1799) de Musset-Patay, l'intériorisation de la fraternité vient en quelque sorte légitimer la critique libertaire du principe de gouvernement sous-jacente à toute l'œuvre :

Ces institutions sociales, dont les hommes sont si vains, et qu'ils nomment gouvernement, ne doivent leur existence qu'aux passions... Nous sommes tous unis : la véritable fraternité règne parmi nous... et nous remplissons sans peine et avec joie les obligations qu'elle nous impose. L'humanité n'est pas seulement sur nos lèvres, elle fait palpiter nos cœurs. La plus grande égalité est maintenue et nous n'avons pas besoin de la rappeler par des inscriptions³¹.

29. Isabelle de Charrière, *Trois femmes, nouvelles de l'abbé de la Tour*, Londres de l'Impr. de Baylis, et se trouve chez J. Deboff, Duleau et Co, et chez tous les marchands de nouveautés, 1796. Voir *Œuvres complètes*, Amsterdam, Van Orschoot, 1981, t. IX, p. 122.

30. Victor-Donatien de Musset, dit Musset-Patay, *L'Anglais cosmopolite*, op. cit., p. 98. On retrouve cette unique loi chez Moutonnet de Clairfons dans *Le véritable philanthrope ou l'Isle de la philanthropie* (1790) ou encore dans l'œuvre anonyme *Diane et son ami* ou *Voyages et aventures du Cher Mirmont Larochevoucault dans l'Inde* (1803).

31. *Ibid.*, p. 96-97.

Cette évolution de la conception de la fraternité dans les utopies révolutionnaires semble mener à l'émergence d'un nouveau fondement de la société idéale qui reposerait sur les sentiments des individus, et qui n'est qu'esquissé dans les utopies révolutionnaires qui paraissent après la Terreur. Dans *De la raison, ou Ponthiamas* (an VI-1798) de Saint-Lambert, le bonheur de la société se fonde sur la capacité de chaque individu à maîtriser ses émotions et ses passions : « Enfin, depuis sa naissance jusqu'à sa mort, l'homme jouit dans cette heureuse contrée, sans ivresse mais sans interruption, des dons de la nature, du bon sens, de la bienveillance des autres, de l'amour, de l'amitié, du travail, de sa raison, de la paix avec tout le monde et lui-même³² ». Dans les *Lettres trouvées dans la Neige* (1793) d'Isabelle de Charrière, il est clairement soutenu que « ce n'est pas notre gouvernement, c'est nous qu'il faut perfectionner³³ ». Le correspondant suisse avance que pour fonder une société heureuse, il est nécessaire que chaque classe d'individus se perfectionne et développe des vertus particulières. On notera qu'il ne s'agit pas uniquement d'un retour au fondement moral reposant sur les devoirs individuels, qu'il soit laïque ou chrétien – comme c'est encore le cas dans le *Voyage à la nouvelle Philadelphie* (1803) de Joseph Saige : « [L'homme] envisagé comme être intelligent et sociable ne peut se trouver dans l'ordre, et parvenir à la perfection et à la félicité de sa nature que par l'observation de ses devoirs d'amour et de reconnaissance envers Dieu, et la pratique habituelle de la justice et de la bienveillance envers les autres³⁴ ». La vertu invoquée équivaut également à la connaissance et à la maîtrise de soi, autrement dit à un ensemble de qualités humaines ou, selon l'expression employée par l'auteur anonyme de *Philo, histoire politico-philosophique* (1790), de « lumières individuelles³⁵ ».

32. Jean-François, Marquis de Saint-Lambert, *De la Raison, ou Ponthiamas*, dans *Principes des mœurs*, Paris, an VI-1798, tome 1, p. 348.

33. Isabelle de Charrière, *Lettres trouvées dans la Neige*, publiées en brochures, s. n. s. l., janvier-avril 1793. Voir *Œuvres complètes*, Amsterdam, Van Orshoot, 1981, t. X, p. 249.

34. Joseph Saige, *op. cit.* p. 14.

35. Anonyme, *Philo, histoire politico-philosophique par MM. L...Y., grenadier non soldé de la Garde nationale parisienne, L...T*, de Patriophile, Paris, Girardon et chez les marchands de nouveautés, de l'imprimerie de Momoro, 1790, p. 33.

Dans l'article « Fraternité » du *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Mona Ozouf affirme que la fraternité « postule l'idée d'humanité à l'intérieur de l'idée d'individualité³⁶ » ; on pourrait transposer cette idée à l'évolution de la fraternité dans les utopies révolutionnaires : *l'harmonie sociale reposerait sur le principe d'individualité nuancée par l'humanité*. En instaurant des relations d'interdépendance et non des relations de domination, cela empêcherait ce principe de se transformer en un individualisme menaçant le bonheur commun.

La fraternité n'est donc jamais choisie comme fondement unique de la société décrite par les utopistes de la Révolution française. On note, au fil des événements révolutionnaires, une évolution significative du principe de fraternité : dans les utopies datant des années 1790, qu'il y apparaisse comme d'origine naturelle ou divine, il est rétabli par le principe d'égalité qu'il vient alors renforcer ; il est, de plus, fortement lié à l'idée de patrie et de concorde universelle. Dans les œuvres utopiques qui paraissent après la Terreur, où il est présenté comme l'une des conséquences de l'expérience révolutionnaire, il devient beaucoup plus personnel et intériorisé. La cohésion et l'harmonie sociales s'établissent alors en prenant appui sur l'individu, ses sentiments et son développement personnel. Le recentrement du fondement de la société idéale sur l'homme, l'esquisse d'un mode de vie idéal représentant de petites communautés agraires dans la réalité du lecteur, et la mise en valeur de la dimension psychologique de l'individu me semblent marquer une évolution des représentations de la société idéale et des liens qui unissent les individus au sein d'une communauté : l'utopie, en s'ouvrant sur le réel, perd son caractère absolu et se met à la portée des hommes, comme le suggère le narrateur d'*Eponine ou de la République* (1793)³⁷ : « Et moi aussi, j'ai longtemps été ce Philosophe présomptueux qui créait péniblement des Républiques parfaites comme si des intelligences seules devaient les habiter. L'expérience des hommes et des choses a

36. Mona Ozouf, « Fraternité », *Dictionnaire critique de la Révolution française*, *op. cit.*, p. 740.

37. Jean-Baptiste Claude Izouard dit Delisle de Sales, *Eponine, ou De la République, ouvrage de Platon découvert et publié par l'auteur de la « Philosophie de la nature »* (1793), éditions P. Malandain, Paris, Annales de l'Université de Besançon, Les Belles Lettres, 1990, p. 199.

depuis mûri mes idées sur cette vertueuse chimère. Je suis descendu des régions aériennes pour me mettre en commerce avec les passions de mes pareils ».

ANNE-ROZENN MOREL
Université de Bretagne Occidentale

Voyez COMMUNION (RÉPUBLICAINE), ESPRIT DE CORPS, MŒURS (ÉTAT DE), SENSIBILITÉ et UTOPIE (DES FEMMES).



David, Étude extraite des Quatorze études pour *Le Serment du Jeu de Paume*, 1790-1791, Versailles, châteaux de Versailles et de Trianon.

INOCULATION

L'INOCULATION CONTRE LA VARIOLE : UN RÉVÉLATEUR DES LIENS SOCIAUX¹

La variole est le pire des fléaux au 18^e siècle. On n'arrive guère à traiter la maladie une fois contractée. L'annonce d'une cure possible retient donc l'attention des médecins comme des malades potentiels. L'agitation autour de l'inoculation constitue un miroir des tensions de l'époque. La méthode arrive en Europe depuis la Porte grâce à une ambassadrice britannique, Lady Mary Wortley Montagu. Ayant eu à souffrir et la perte de son frère, et celle de sa propre beauté lors d'une épidémie, elle fut immédiatement sensible à l'importance de la variolisation préventive pratiquée de manière empirique en Turquie. Elle fit inoculer son jeune enfant à Constantinople en 1718. Après son retour à Londres, elle demanda à celui qui, médecin de l'ambassade, l'avait pratiquée sur son fils, d'inoculer sa fille. Les débats suscités par la technique furent nombreux et violents, en Grande-Bretagne, mais aussi en France. Ils engagent une série de questions qui gardent leur actualité de nos jours : quel droit avons-nous sur notre propre corps, ou sur celui d'un autre, un mineur par exemple ? est-il légitime de risquer de faire mourir quelqu'un pour le protéger d'une maladie qu'il pourrait ne jamais attraper ? en inoculant la variole, ne risque-t-on pas de donner d'autres maux à un sujet sain² ?

Deux problèmes principaux se trouvent au carrefour des obligations de l'individu et de la communauté : on risque de mourir

1. Merci à Madeleine et Kees van Strien, Michèle Crogiez-Labarthe, Carollin Fischer, Christiane Mervaud et Michel Delon pour certaines références citées dans l'article.

2. Pour une considération des débats et enjeux, voir Catriona Seth, *Les rois aussi en mouraient. Les Lumières en lutte contre la petite vérole*, Paris, Desjonquères, 2008.

des suites de l'inoculation ; on est contagieux pendant la durée d'incubation de la maladie artificielle. En face, les avantages de l'opération réussie sont immenses : les inoculés sont protégés à vie de la pathologie. S'ils sont assez nombreux, la maladie doit pouvoir être enrayée. Voilà le but des partisans les plus acharnés de la méthode.

Les premiers inoculés anglais, après la petite Montagu, sont des prisonniers. En 1721, on met à l'épreuve la méthode en promettant la liberté aux six détenus qui acceptent l'opération. Tous survivent. Ils avaient transgressé les lois de la société. Elle les accueille à nouveau en son sein : ils se sont mis en péril pour le bien commun. L'expérience médicale les réhabilite.

Dans un deuxième temps, des essais réussis sont pratiqués sur cinq enfants de Londres trouvés, comme si leur vie était de piètre importance. Il ne s'agit plus de permettre à des exclus de se racheter, mais de ne prendre que des risques contrôlés. De la même façon, en 1751, souhaitant inoculer à Genève des orphelins ou des « trouvés », Jean-Antoine Cramer se voit promettre « des sujets entièrement dépendants des Directions et principalement [...] des bâtards³ » comme si leur naissance illégitime pouvait être rachetée par leur désignation comme cobayes. En cas d'échec, il serait plus simple d'étouffer l'affaire ou, du moins, il n'y aurait pas de véritables comptes à rendre. Trente ans plus tard, à Florence, pour convaincre les habitants de son innocuité, l'opération est pratiquée sur six enfants de l'hôpital de Sainte Marie des Innocents. Il s'agit encore une fois de rassurer les grandes familles locales pratiquant l'inoculation sur des individus considérés comme quantités négligeables parce que situés en marge des relations communautaires et familiales habituelles. Le même processus est suivi en Autriche. Admirant le courage de Catherine II, qui a été elle-même cobaye pour son fils, l'abbé Roman rappelle l'exemple de deux mères royales, Caroline et Marie-Thérèse :

L'une aux bords du Danube en a tenté naguères
Des essais redoublés sur des enfants vulgaires ;
L'autre, sur sept brigands dévoués aux bourreaux,

3. Léon Gautier, *La médecine à Genève jusqu'à la fin du dix-huitième siècle*, Paris, Georg, 2001 (1906).

Aux lieux que la Tamise arrose de ses eaux,
Pour le salut des siens en fit l'épreuve heureuse⁴.

Dans cette expérimentation humaine, des personnes peu considérées, ou jugées nuisibles à la société, sont mises au service d'une recherche qui doit bénéficier à tous. Or l'opération reste le plus souvent une pratique limitée aux classes aisées. Les délaissés de l'existence ne servent que de terrains d'expérience⁵.

L'inoculé est protégé. La variole est considérée comme le fléau des petits. En inoculant l'enfant, on le considère comme un individu et il y a une réévaluation de son statut. Réfléchissant à la méthode médicale, le mathématicien Bernouilli est conscient d'accompagner une attitude nouvelle : « Un si petit objet mérite-t-il quelque considération ? N'est-on pas en droit de le négliger⁶... ? » Inoculer un enfant, c'est parier sur son avenir, d'autant plus que la pratique, en France, reste essentiellement une chasse gardée de familles fortunées qui pratiquent déjà certaines formes de contraception. Dans le peuple, en revanche, les naissances sont nombreuses et la mortalité infantile élevée, ce qui contribue au fatalisme. La revalorisation de l'enfant au sein de familles « éclairées » accompagne d'autres discours du temps sur l'embaillotage ou l'allaitement. Selon le médecin La Roche, écrivant dans *La Décade* (20 germinal an 6, p. 73), si les mères et nourrices s'emparaient de l'inoculation, « l'on en viendrait à ne compter sur la vie d'un enfant qu'autant qu'on l'aurait mis à l'abri de la petite vérole naturelle ». L'inoculé devrait survivre. On peut donc supposer qu'en administrant la variole artificielle à un enfant, on met toutes les chances de son côté. En la refusant, au contraire, l'on devrait s'attendre à le voir périr.

Des proches de Buffon, les Gueneau de Montbeillard, illustrent cette attitude en choisissant de faire pratiquer l'opération sur leur fils unique. Le père avant-gardiste imagine que son exemple

4. [Jean-Joseph-Thérèse Roman], *L'inoculation*, Paris, Lacombe, 1773, p. VIII.

5. Voir Catriona Seth, « Le corps invisible des enfants trouvés », Hélène Cussac et al., *Le discours du corps au 18^e siècle : littérature – philosophie – histoire – sciences*, Québec, P. U. Laval, 2008.

6. Daniel Bernouilli, « Réflexions sur les avantages de l'Inoculation [...] lues dans l'assemblée publique du 16 avril 1760 », *Mercur de France*, avril 1760, p. 187.

va faire école et en rend compte dans un mémoire à l'Académie de Dijon. De l'aveu de son épouse, il était soucieux de bien vivre sa relation avec le petit *Fin-Fin*⁷. Gueneau de Montbeillard craint l'incompréhension de ses contemporains. Il dit espérer un avenir qui rendra banal une opération comme celle de son enfant. Son ambition est de diffuser les lumières par l'expérience afin que ses compatriotes puissent « se procurer bientôt le bonheur dont je jouis dès à présent ! ». Il a choisi le camp des inoculistes après avoir évalué les différentes options qui se présentaient à lui : « J'atteste que je ne me suis déterminé à inoculer mon fils, que parce que ce parti m'a semblé moins téméraire que celui de le laisser exposé à tous les dangers de la petite vérole naturelle ». Il dit avoir songé avec effroi à une possible issue tragique, mais n'avoir pas hésité à procéder à l'opération, car il était mu par son amour paternel. À son tour, à Leyde, une mère aimante attend que ses enfants soient hors de danger pour prévenir leur grand-mère, Milady d'Athlone, de leur inoculation, souhaitant ne lui donner que le bonheur de les savoir protégés en lui épargnant l'inquiétude qui accompagne l'opération⁸. Si *Fin-Fin* et les petits Hollandais se remirent sans encombre, d'autres furent moins heureux.

Un poème de Laurencin, la « Lettre a mon amy sur la perte d'un fils unique, mort à lage de Dix ans des suites de la petite verolle inoculée » donne la parole à un parent qui a pris la décision fatale de faire varioliser son enfant :

[...] mon fils est mort; c'est moi... mais qu'osaije pretendre
 sans tressaillir d'effroy pourras tu bien m'entendre !
 tout mon sang se souleve, et mon cœur eperdu...
 cest moi qui l'ai privé du jour qu'il a perdu.
 tu fremis, cependant j'avois l'ame dun pere
 et quand tu scauras tout, tu jugeras, j'espere
 que j'ai meritè detre aux yeux de l'amitié
 moins un objet D'horreur qun objet de pitié⁹ [...].

7. « Biographie de M. Gueneau de Montbeillard », dans la *Correspondance inédite de Buffon à laquelle ont été réunies les lettres publiées jusqu'à ce jour*, Paris, Hachette, 1860, t. 1, p. 335-343.

8. Voir les lettres de Boissy, Het Utrechts Archief, MS 3383.

9. Bibliothèque municipale de Versailles, MS 11 P, p. 10.

Les adversaires de la technique se servent de tels épisodes et documentent les cas d'individus n'ayant pas survécu à leur traitement, pour faire peur aux parents attirés par les promesses des inoculateurs.

Une famille qui a payé un tribut lourd à la variole naturelle sera aussi victime de l'inoculation. Le 23 octobre 1723, la duchesse d'Aumont, fille du marquis de Piennes, rend l'âme à Passy où elle s'est barricadée contre la maladie. Huit jours après, meurt, de la même maladie, son fils, le duc, suivi de son petit-fils cadet. En 1753, c'est la duchesse d'Aumont, belle-fille du duc mort trente ans plus tôt, qui décède dans l'épidémie variolique. Trois générations en trente ans ont été décimées par la pathologie. En 1766, il est décidé d'inoculer M^{lle} d'Aumont pour la prémunir contre les risques futurs. Elle ne survit pas à une opération qui, selon Saussure, écrivant à Haller, n'aurait jamais dû être pratiquée :

M. d'Aumont a été fort imprudent. La mère de sa fille, les frères et les sœurs de cette mère sont morts de maladies qui marquaient un très mauvais sang. Il est venu ici de Toulouse avec sa fille, ils avaient l'un et l'autre l'air très bien portant ; Cabanis le Chirurgien qui a fait l'inoculation a demandé plusieurs fois à M. d'Aumont avant l'inoculation si le sang de sa fille était bon, si personne dans la famille n'était mort de maladies qui prouvassent quelque chose à cet égard. Il a toujours déguisé la vérité, dans la crainte que le Chirurgien ne voulût pas inoculer sa fille, et voici comment il raisonnait, dans son cœur, il disait si je fais inoculer ma fille peut-être réchappera-t-elle au lieu que si elle prend la petite vérole naturelle certainement elle en mourra. Ainsi il vaut mieux courir ce risque, mais comme le Chirurgien n'y prend aucun intérêt et que l'honneur de l'inoculation lui tient à cœur, il faut lui cacher la vérité¹⁰.

La jeune fille succombe à une fièvre maligne qui complique la variole. Son corps affaibli n'a pas réussi à lutter contre ce mal.

Au-delà du risque pour lui-même, l'inoculé peut mettre en péril sa famille. En 1773, les *Annonces, affiches et avis divers* rapportent un cas tragique :

Il est mort depuis peu le fils de M. Moreau, architecte à Paris, à la suite de l'inoculation de la petite vérole. Cet enfant avait subi cette opération avec ses deux sœurs, qui sont parfaitement rétablies. Leur mère en communiquant avec ces trois inoculés a contracté la petite vérole : elle était enceinte, et a

10. *The Correspondance between A. von Haller and H.-B. de Saussure*, Bern, Huber, 1990, p. 272-3.

manqué de mourir de cette maladie et des suites d'une fausse couche, occasionnée par la douleur d'avoir ainsi perdu son fils¹¹.

La maladie fauche le garçon, tue l'enfant *in utero* et manque de faire périr la mère. La presse s'intéresse plus à l'effet sur la technique médicale que sur la famille endeuillée.

L'attitude des parents face à leur petit inoculé peut être rationnelle – en confier le soin à des professionnels immunisés – ou affective : s'en charger eux-mêmes malgré le risque de contagion. C'est le cas du poète Bonnard qui a accompagné les princes d'Orléans pendant leur inoculation sans attraper la variole. Il fait pratiquer l'opération sur son fils car il a perdu des proches à cause de la maladie. Il le veille et contracte son mal : « Il se vit condamné à mourir dans trois ou quatre jours, dans ces jours qu'il avait cru devoir être les plus doux de sa vie, au milieu de cette patrie qui lui était si chère, à côté de son frère, de sa femme, de son fils dont il venait d'assurer l'existence¹² ». L'affection de Bonnard pour son enfant lui est fatale.

Ces différents faits divers, l'inoculation de *Fin-Fin*, celle de Mlle d'Aumont dont le père ment pour la faire pratiquer, la mort du petit Moreau, celle de Bonnard, illustrent la relation nouvelle qui unit parents et enfants dans les milieux éclairés. Hélas, malgré ce qu'espéra un temps Bernouilli, l'immunité ne se transmet pas du parent à l'enfant encore à naître et le risque peut s'étendre à tous ceux avec lesquels un inoculé entre en contact.

Si la famille immédiate peut subir les conséquences néfastes de l'inoculation d'un proche, que dire de tiers ? La variole artificielle ne présente-t-elle aucun danger ? Un adversaire de la technique, Le Hoc, cite la lettre d'un « Médecin célèbre et honnête homme » en date du 5 décembre 1763 :

Il y a environ dix-sept ans que le père d'un jeune homme s'est adressé à moi, pour m'engager à inoculer M. son fils, alors sur son départ de Paris pour l'Italie. J'entrepris le jeune homme qui guérit parfaitement. Je suis moralement sûr qu'il n'y avait pas alors de petite vérole dans le quartier où cette inoculation a été faite. Mais dans l'espace de trois semaines, elle se répandit

11. *Annonces, affiches et avis divers de la Haute et Basse Normandie*, 30 décembre 1773, p. 216.

12. Dominique-Joseph Garat, *Précis historique de la vie de M. de Bonnard*, Paris, 1787, p. 75-76.

dans tout le voisinage, et le quartier en était infecté, au détriment de la vie de plusieurs citoyens. C'est alors que j'ai réfléchi sérieusement sur l'opération que je venais de faire, dont je me suis souvent repenti, croyant que cette inoculation eût donné lieu à la propagation de cette infection¹³.

Le docteur renonce donc à pratiquer la méthode. L'inoculation dans les villes fait l'objet de commentaires et calculs car l'inoculé peut être contagieux au même titre que l'individu atteint de la petite vérole naturelle. La densité urbaine accroît la diffusion de la maladie.

Traducteur d'Algarotti, Duperron de Castera ajoute, en 1738, un commentaire personnel qui dénonce la méthode. Il s'inspire de la « belle et savante thèse de M. de Santeuil docteur en médecine ». Il avance des données qui s'inscrivent dans un double mouvement de parcours historique et d'étendue géographique de la contamination afin de montrer que « la petite vérole *artificielle* est plus contagieuse que l'ordinaire ». Un Anglais, inoculé près d'Hartford, aurait communiqué la maladie à six personnes dont une mourut. Le commentateur tire de cet exemple les conclusions suivantes : « Suivant cette observation, l'on trouvera par un calcul proportionnel, que la petite vérole insérée à dix hommes pourrait dans Paris et aux environs en infecter 2 999 360 au bout de 80 jours, et n'en faisant succomber que la 6^e partie, on compterait 466 560 morts en trois ou quatre mois¹⁴ ».

Si rien n'indique, dans les faits, que la variole naturelle serait moins facile à attraper que la variole inoculée, même ceux qui sont favorables à la technique en évaluent les risques pour les tiers ; ceci conduit à des mesures légales visant à protéger le public. Après l'inoculation très médiatisée des princes d'Orléans au Palais Royal en 1756, les voisins des médecins qui pratiquent de telles opérations se rebellent. Les archives de la police contiennent nombre de réclamations faites par des individus, identifiés ou non, contre des projets d'inoculation aux alentours de lieux fréquentés. La délation, parfois infondée, est l'illustration de la crainte véhiculée par

13. [Pierre-Louis Le Hoc], *L'inoculation de la petite vérole renvoyée à Londres*, La Haye, 1764, p. 43-4.

14. *Le Newtonianisme pour les dames, ou Entretiens sur la lumière, les couleurs, et sur l'attraction*, traduit de l'italien de M. Algarotti par M. Duperron de Castera, Paris, Montalant, 1738, t. 2, p. 19-20.

des rumeurs. Déclarations officielles et arrêts y répondent pour réglementer la pratique. L'inoculateur peut recevoir le patient en ville, lui rendre visite dans sa maison, mettre sur pied une préparation préalable à l'opération avec des bains ou régimes, mais la variolisation elle-même doit avoir lieu loin du centre.

Il est impossible de rendre visible l'inoculation : pendant la période d'incubation, le patient est contagieux, mais rien ne le laisse deviner. Il convient donc d'interdire la pratique de l'opération là où elle pourrait compromettre la santé des uns et des autres. Pour refouler la contagion possible, la législation repousse les inoculateurs au-delà des barrières urbaines, de la même façon que l'on tente de chasser la maladie du corps. Une stratégie de l'espace avec une claire délimitation fonctionnelle commence à s'imposer. Gueneau de Montbeillard inocule son fils dans une résidence secondaire loin de la ville et des regards critiques. La décision vient de lui mais, peu à peu, sont définis les endroits où l'opération peut être pratiquée. Le 8 juin 1763, le Parlement de Paris « fait défense de pratiquer l'inoculation dans les villes et faubourgs du ressort de la cour ». Il faut se rendre dans un endroit où l'opération est tolérée. Les archives gardent trace d'amendes infligées à ceux qui n'ont pas respecté la loi. C'est le cas d'un négociant lyonnais, Devillar-Boissieu, condamné, en 1779, avec l'inoculateur Orian, à verser 300 livres en faveur des pauvres des hôpitaux¹⁵ pour avoir fait inoculer ses enfants chez lui. Il a privilégié la sécurité des siens avant celle de son entourage au sens large.

Médecin du duc d'Orléans, Delaroche tente, en 1785, d'engager le gouvernement à favoriser « L'Établissement Libre et indistinct de Linoculation au sein même des grandes villes et à supprimer la proscription qui en relègue la pratique hors Des murs de la Capitale¹⁶ ». Il s'appuie sur l'exemple de Genève. Si la défense d'inoculer dans les zones urbaines et, en particulier, à Paris, est « bien conforme aux vues paternelles du Gouvernement¹⁷ », l'exemple suisse permet de revenir sur ces dispositions strictes : « On a beaucoup inoculé dans Genève depuis plus de vingt ans, les

15. MS Joly de Fleury 383, f°194.

16. Académie nationale de médecine, MS 133dr15. *Rapport sur le mémoire de Delaroche*.

17. *Ibid.*, *Mémoire de Delaroche*, p. 3.

inoculés ont été exposés à l'air dans les rues, dans les promenades publiques ; la marche de la petite vérole naturelle n'en a pourtant pas été dérangée, les épidémies ont eu leur cours et leurs intervalles ordinaires¹⁸ ». Les statistiques tendent à montrer que les propos mériteraient d'être nuancés et que l'exposition des habitants du voisinage aux inoculés aurait accru les risques de contagion. Alors que la population est désormais considérée comme la richesse première d'un pays, tout ce qui peut entraîner des décès supplémentaires éveille les craintes d'un dépeuplement général de la terre.

L'interrogation sur les lieux de contagion et d'isolement ainsi que sur les courbes épidémiologiques conduit à des tentatives de modélisation. Les pratiques médicales constituent un domaine d'avant-garde dans le traitement des personnes en termes statistiques de « populations » et d'agrégats. Des études comparées se développent, comme celle de Louis Odier qui croise les données pour Londres et Genève, deux villes dont les statistiques de mortalité sont bien documentées. On observe que la pathologie redouble de violence quand il fait chaud. Dans le *Journal de médecine*, des lettres ouvertes d'Odier à Antoine De Haen¹⁹ montrent une convergence des données entre les périodes épidémiques des deux villes, en tout cas jusque vers le milieu du siècle. Le dérèglement de la synchronie pourrait être dû, en partie, à l'inoculation, avec sa création de poches d'isolement comme de contagions de la variole artificielle, ou à d'autres facteurs comme l'arrivée de campagnards qui n'ont pas été exposés auparavant à la maladie²⁰.

La technique d'expérimentation s'impose en deux temps. On commence par l'inoculation de populations présentes en des lieux déterminés comme des prisons ou des hospices. Par la suite, on limite l'opération à des zones définies par élimination, distantes du tissu dense de la population urbaine. La crainte de l'opération explique le premier mouvement qui accompagne l'expérimentation médicale. La peur de la contagion est à l'origine de la seconde étape. Les lois sur l'isolement correspondent à une rationalisation

18. *Ibid.*, p. 7.

19. *Journal de médecine*, 40, 1773, p. 237 et 331 ; 45, 1776, p. 24 ; 47, 1777, p. 298.

20. Voir Alfred Perrenoud, *La population de Genève. 16^e-17^e siècles*, Genève et Paris, Jullien et Champion, 1979, p. 461-462.

des risques épidémiques. Elles rendent encore plus nette l'impossibilité pour les gens du peuple d'accéder à l'inoculation. Pour la faire pratiquer, il faut disposer d'une résidence isolée ou alors avoir les moyens de se faire accompagner ailleurs et accepter de renoncer pendant plusieurs jours à son salaire.

Les campagnes de variolisation populaire, comme celles de Girod en Franche-Comté, restent marginales. De la même façon, le *Smallpox hospital* de Londres, loin de recueillir les indigents, aurait surtout servi à inoculer les domestiques des grands. Il n'y a pas d'extension massive de la pratique. L'inoculation ne concernant qu'une petite fraction de la population, des communautés d'intérêt se créent. En France, l'opération reste surtout la chasse gardée des intellectuels et des aristocrates libéraux. Les inoculations princières de 1756, celle du jeune roi en 1774, conduisent des courtisans à épouser le parti de leurs seigneurs en se faisant varioliser et même, dans certains cas, en partageant avec eux un peu de matière organique. Ils mettent à l'épreuve leur loyauté en adoptant une technique périlleuse. Nombre d'écrits se moquent de ces sectateurs de la nouvelle méthode. C'est le cas d'une *Épître à M. Tronchin* anonyme de 1756, adressée au médecin suisse protestant qui a inoculé les enfants du duc d'Orléans :

Tronchin je ris avec raison
 De voir courir à ta maison,
 Ce tas de petites Maîtresses,
 Coquettes, Prudes et Lucrèces :
 Cet essaim de blondins oisifs,
 Ces fiers et surdorés poussifs,
 Ces Idoles de leurs carcasses,
 Enfin tant d'hypocondres faces ;
 N'en sois pas la dupe, crois-moi,
 C'est moins leur confiance en toi,
 Qui dès le matin à ta porte
 Conduit leur nombreuse cohorte,
 Que la sorte contagion
 Qu'on appelle aujourd'hui bon ton.

La contagion de la pathologie s'étend à la propagation de la méthode. Elle touche inégalement différentes couches de la population.

Beaucoup de partisans de l'inoculation ont tendance à considérer comme l'un des leurs celui qui s'engage en faveur de l'opération.

Voltaire répand la nouvelle de la variolisation de l'impératrice de Russie. Diderot salue dans une lettre le geste de Gueneau de Montbeillard. Rousseau, pourtant ambigu dans ses affirmations sur la technique, notamment dans l'*Émile*, n'omet pas de féliciter les dames de sa connaissance d'avoir permis à leurs enfants de survivre grâce à l'inoculation. L'on prend des nouvelles d'inoculés comme on le ferait d'un malade atteint d'une grave pathologie naturelle. L'on salue le courage des parents dont les enfants ont subi l'opération. Un resserrement du lien social paraît bien s'effectuer autour de l'inoculé. L'opération offre aux proches une occasion de renforcer la solidarité de la communauté à laquelle il appartient.

Les gestes particuliers s'inscrivent dans un programme plus large de diffusion des Lumières. Les inoculistes défendent leur pratique au nom du bien commun et, qui plus est, d'un bien commun *mathématisé*. Tissot écrit à La Condamine le 4 juin 1756 : « j'aime trop les hommes pour rien négliger de ce qui peut contribuer à propager une opération dont je reconnais tous les jours mieux les avantages. [...] Nous avons quarante et un inoculés ici, dix ou douze tant à Neufchatel que dans quelques petites villes voisines. Cent trente à Genève et dans ce nombre il n'y en a aucun auquel il soit arrivé le plus léger accident²¹ ». Le décompte apporte une preuve par l'expérience. Les chiffres commencent à faire sens, à montrer qu'il ne s'agit plus d'opérations individuelles pratiquées sur des personnes sensibles au discours médical, mais d'un mouvement d'ensemble. Tissot souhaite étendre la méthode pour le bien commun. Un nouvel imaginaire de la communauté naît de cette constitution intellectuelle d'individus en « populations » régies par des lois mathématiques. La communauté qu'ils constituent est fondée non plus sur des sentiments partagés ou une origine commune, mais sur une objectivation chiffrée.

Les tenants de l'opération soulignent que le refus d'inoculer son enfant est aussi l'acceptation tacite qu'il pourrait attraper la variole naturelle :

21. Jean-Emmanuel Prunier, *Charles de La Condamine*, vente du 7 juillet 1991 à Louviers, lot 88, lettre de Tissot, le 4 juin 1756.

On pleurait les victimes que la petite vérole avait immolées ; mais on continuait à les sacrifier à l'idole de l'ignorance et de l'opiniâtreté ; tandis que des Peuples, qui ne connaissaient pas même le nom de vertu, employaient journellement cette opération bienfaisante. Des mères barbares, guidées par des motifs honteux, arrachaient leurs enfants des bras de la mort ; et la tendresse la mieux caractérisée se contentait chez nous de gémir sur leurs cercueils. Quelle inconséquence ! quelle obstination²².

L'objectivité des chiffres est appelée à démontrer que le salut général pourrait s'obtenir au-delà des gestes particuliers. L'amour entre individus d'une même famille aurait ainsi à se traduire par l'acceptation de l'opération scientifique pour atteindre au bien commun. Une tension surgit donc dans les communautés autour de la valeur de l'individu. Si les parents peuvent vouloir protéger leurs enfants tout en leur faisant courir un risque véritable, qu'en est-il à échelle supérieure ? Une évolution essentielle des mathématiques découle du débat autour de la méthode. Le mathématicien suisse Daniel Bernouilli rédige un mémoire, lu le 22 mars 1760 à l'Académie des Sciences. Il y compare les effets des deux petites véroles, la naturelle et l'artificielle. Ses calculs aboutissent à un résultat clair : la mortalité de la variole est treize fois supérieure à celle de l'inoculation.

Les chiffres laissent entendre que 1/14 des morts serait dû à la variole. Si on pouvait inventer 14 formes d'inoculation pour protéger contre 100 % des causes de décès, on ferait en sorte que les inoculés ne souffrent d'aucune pathologie. Il n'y aurait pas à hésiter : il serait judicieux d'immuniser tout le monde. On ne maîtrise pas encore ces 14 manières, mais si on en possède une, ne faut-il pas, demande Bernouilli, l'appliquer ? Il fait ainsi un aller-retour entre la protection individuelle et le bien général. Son calcul accorde la même valeur à chaque année de vie d'un individu. D'après lui, en étendant la pratique, on sauverait 3/28 de toutes les classes d'âge, soit environ 60 000 personnes par an en France et on doublerait le nombre des habitants du pays en un siècle.

Le mathématicien imagine de diviser la population en sous-groupes. D'un côté, les personnes immunisées qui ont eu la variole

22. *Mercur de France*, décembre 1776, p. 196 : « Inoculation/Observations sur les maladies de Turquie, par M. Paris, Docteur en Médecine de la Faculté de Montpellier ».

artificielle ou naturelle ; de l'autre, toutes celles qui restent et sont donc les victimes potentielles de la variole. La plupart d'entre elles contracteront la maladie. Un grand nombre mourra. Ces données permettent de calculer un taux de fatalité. Selon Bernouilli, l'espérance de vie des non-immunisés est de 11,5 ans à la naissance. Si on les inocule, elle passe à 25,5 ans.

Au-delà des résultats mathématiques, il y a de clairs enjeux philosophiques. Il faut convaincre la multitude. « Elle ne peut l'être que par des expériences multipliées et faites en grand : en un mot par un établissement public dans quelque hôpital tel que celui des enfants trouvés où l'on inoculerait tous ceux qui ne donneraient pas d'indication contraire²³ ». La question de l'acceptation passive ou active de la médecine préventive voire curative reste d'actualité. On peut penser aux attitudes de différents pays face au don d'organes : faut-il supposer que chacun y consent à moins d'y avoir renoncé explicitement, ou alors exiger un consentement préalable ?

Bernouilli tente de ramener les calculs vers le risque zéro en montrant que les craintes de mourir d'une petite vérole inoculée ne devraient pas être supérieures, pendant la période immédiatement postérieure à l'opération, à ce qu'elles sont pour celui qui, sans immunité, peut être à tout moment victime de la variole naturelle. La Condamine avait lancé un aphorisme qui fit sensation : « La petite vérole nous décime, l'inoculation nous millésime ». Le ratio, selon Bernouilli, est encore plus favorable : « l'inoculation n'est accompagnée d'aucun risque, pourvu qu'elle soit bien administrée » (*Ibid.*, p. 176).

Selon le savant, « les deux grands motifs pour l'inoculation sont l'humanité et l'intérêt de l'État. L'humanité veut qu'on assure et qu'on conserve la vie à chaque particulier, soit jeune, soit vieux : l'intérêt de l'État demande la population du Royaume » (*Ibid.*). Au-delà du calcul en vies humaines, Bernouilli tente de chiffrer le potentiel économique en dressant un rapport financier direct entre la population et les fonds du royaume, estimant qu'un habitant rapporte environ 20 £ par an. Il exprime en creux ce que d'autres percevaient : les épidémies sont coûteuses en vies humaines mais

23. Bernouilli, « Réflexions sur les avantages de l'Inoculation », *op. cit.*, p. 174-5.

également en termes économiques plus larges. Cette application des mathématiques à l'être humain était originale et devait être suivie de nombreux développements. Elle marque un développement essentiel du calcul des probabilités et des mathématiques sociales.

D'Alembert est le premier à répondre aux idées de Bernouilli. Dans des *Réflexions sur l'inoculation*, il juge que les raisonnements du Bâlois, telles qu'elles sont résumées dans un article du *Mercur de France* en juin 1760, sont recevables en théorie, mais difficiles à accepter lorsqu'on passe à la pratique, et ce pour deux raisons. La première consiste à confronter un risque présent certain, celui de la petite vérole artificielle inoculée, à un risque distant incertain, celui d'attraper un jour la maladie. La seconde est la peur immédiate de la mort qui rend l'idée d'un avantage distant peu attrayant. Il y aurait donc, selon d'Alembert, un paramètre impossible à chiffrer, celui qui tient à l'individu et à l'affectif.

Diderot réagit violemment contre le mémoire de son ami, estimant que seul le bien commun doit entrer en ligne de compte : tout ce qui peut fournir des arguments permettant de rejeter l'inoculation serait donc à proscrire. Les deux directeurs de l'*Encyclopédie* sont des mathématiciens doués et partagent avec d'autres philosophes des Lumières le désir d'étendre l'observation et l'expérimentation pour améliorer le sort de l'homme. D'Alembert souligne la difficulté d'appliquer à l'individu un raisonnement mathématique, légitimant ainsi le subjectif en toutes circonstances : en cas de tension entre les deux, l'individu doit l'emporter sur la communauté, l'affectif sur le rationnel, le sentiment sur le calcul. Son ami, quant à lui, propose, en prenant pour point de départ la collectivité et non plus l'être dans son unicité, d'étendre l'objectivité à ce qui touche au plus profond de notre humanité.

La divergence entre les deux penseurs touche bien au cœur de la façon dont un corps social conçoit la nature de ses membres : soit, d'après la position soutenue ici par Diderot, on situe la vérité de l'individu dans l'approche objectivée et objectivante qui optimise les chances de survie et de bonheur de chacun, à partir de la vue surplombante d'une science commune et désindividualisée ; soit, d'Alembert, on se représente la communauté comme une collection d'individus dotés chacun de sa vérité subjective, dont

il importe de reconnaître et de respecter les sentiments et les perspectives propres.

Au-delà de cette divergence entre encyclopédistes, un lien paraît s'imposer entre la technique médicale, l'intérêt bien entendu et le souci du prochain. En effet, l'augmentation du nombre des inoculés réduit le risque de pandémies. En protégeant autrui, par contrecoup, on sauve les siens (et réciproquement). Se développe un intérêt élargi qui prend la forme d'une bienfaisance laïque à laquelle le *Bien commun* sert de moteur. On inocule son domestique, comme Panon-Desbassayns²⁴, ou un indigent, comme Mme de Maraise qui, faisant immuniser ses enfants, offre l'opération à un orphelin²⁵. Certains praticiens se servent des sommes touchées lors d'inoculations mondaines coûteuses pour rendre des soins aux plus pauvres. C'est le cas de Sutton, qui tente d'ouvrir à Paris un établissement spécifiquement réservé aux gens du peuple dont les frais seraient pris en charge par des tiers fortunés, ou encore de Tronchin : condamné par certains pour avoir été le *Médecin à la mode*, il aurait, selon d'autres, tenu un « bureau d'humanité », précurseur du dispensaire, dans lequel il soignait des indigents et leur distribuait de l'argent²⁶.

Si l'inoculation est un bien, il s'ensuit qu'il faut l'étendre aussi largement que possible. L'enfant trouvé a été d'abord un cobaye, puis un exemple pour chacun ; ne pourrait-il devenir le destinataire privilégié de traitements préventifs ? En France, en 1771, Sutton présente au gouvernement un mémoire pour demander d'inoculer gratuitement tous les pensionnaires des hôpitaux d'Enfants-Trouvés. Le projet n'aboutit pas. En revanche, les papiers de la Société Royale de Médecine gardent les traces d'initiatives individuelles comme celle du docteur Laborie qui, loin de pratiquer une expérience dangereuse sur des cobayes négligeables, offre aux indigents, avec l'autorisation de l'intendant et de l'administration hospitalière d'Aurillac, l'accès à un soin des plus modernes. Par

24. Henry Paulin Panon Desbassayns, *Voyage à Paris pendant la Révolution 1790-1792*, Paris, Perrin, 1985, *passim*.

25. Christine Roux, *Une famille d'épistoliers des Lumières. Les Roux de Laric*, thèse, Paris IV, 2004, p. 335.

26. Jean Senebier, *Histoire littéraire de Genève*, Genève, Barde, Manget et Cie, 1786, t. 3, p. 139.

« patriotisme » et « humanité », il inocule à l'hôpital de la ville des enfants trouvés qui se remettent bien de l'opération. La satisfaction de soigner les pauvres offre au médecin une récompense supérieure à tout salaire²⁷.

Quelques années plus tard, la méthode est étendue. Louis XVI et ses enfants ayant été immunisés, il est convenu de traiter préventivement ceux dont l'État a la charge. L'opération royale a détruit, par l'exemple, la plupart des obstacles : « Heureusement les Médecins n'auront plus à lutter contre les préjugés ; les mères de famille ne s'opposeront plus aux avantages que leurs enfants retireront de l'inoculation, et la fausse prudence ne se glorifiera plus de mettre des entraves à l'amour du bien public²⁸ ». Des traces de décisions qui esquissent la mise en place d'une politique de santé étatique se trouvent dans les archives grâce à l'*Instruction relative aux opérations de M. Jaubertin pour l'inoculation des enfants trouvés*. C'est ce médecin-là qui, en 1784, variolise les enfants de l'hôpital de la Charité à Langres²⁹. Dans d'autres provinces, la décision royale n'est suivie d'aucun effet, à cause du manque de moyens ou de problèmes techniques difficilement surmontables. Le mouvement était cependant initié : les sans-famille méritent les mêmes soins que leurs princes. Le même docteur qui a assisté à l'inoculation de la famille royale doit exercer sa science sur les enfants trouvés.

La technique de l'inoculation marque une révolution de la médecine qui passe de l'ère de la réaction à celle de l'action préventive. Elle donne au corps une importance nouvelle sous l'égide d'un État bienveillant. Après avoir été d'abord négligée, voire niée par les premières expérimentations opérées sur des parias dont on n'a pas toujours cherché à obtenir le consentement, la valeur de chacun est ainsi reconnue. La République poursuivra l'œuvre de la monarchie, continuant d'imposer la technique au sein des écoles. De cette façon, la méthode paraît marcher main dans la main avec un progrès moral. En 1799, la *Décade* évoque l'inoculation d'élèves du Prytanée français. L'expérience paraît importante à commenter, selon le journaliste, car « non seulement elle appuiera une pratique utile au genre humain, mais elle servira d'avis, et, jusqu'à un certain

27. Académie nationale de médecine, MS 139dr19.

28. *Mercur de France*, décembre 1776, p. 197.

29. Voir Georges Viard, *Langres au 18^e siècle*, Langres, 1985, p. 172.

point, d'instruction à ceux qui ont des établissements publics à diriger ». Par ailleurs, « les gens de l'art trouveront aussi de l'intérêt à suivre le détail méthodique de cette opération » (20 thermidor an 7, p. 273). Le Ministre souhaite étendre l'opération à tous sous réserve du consentement de leurs parents. S'esquisse l'idée de l'immunisation obligatoire, longtemps la norme dans nos pays, mais que des inquiétudes parentales, fondées ou non, conduisent actuellement à remettre en question, ce qui n'est pas sans poser des problèmes pour l'ensemble de la communauté³⁰. Est-il légitime, d'imposer, au nom d'une certaine conception du Bien commun un soin – invasif – du corps de l'individu ? La Science (et l'État) sont-elles en droit de compter pour cela sur une dissolution de la volonté propre de chacun dans une politique générale censée améliorer le sort de la communauté ?

Triomphe de l'individualité qui a d'abord été accusée de mettre en danger la communauté en créant le risque d'une contagion artificielle, l'inoculation est devenue l'un des éléments déterminants du passage de la charité personnelle à la bienfaisance organisée. Elle a été le lieu d'une double prise de conscience parallèle, celle de l'importance, pour chacun, de la santé du corps social, celle de la contribution de tout individu à la force commune de la société.

CATRIONA SETH
Université de Nancy 2

Voyez ESPRIT DE CORPS, ESSAIM, ISOLEMENT, POLYPE, RÉSEAU.

30. La rougeole, entre autres, pourrait redevenir endémique en Europe occidentale au 21^e siècle du fait d'un nombre insuffisant de vaccinés.



David, Détail de l'Ébauche peinte du *Serment du Jeu de Paume*, 1792,
Versailles, châteaux de Versailles et de Trianon.

ISOLEMENT

LA SOLITUDE DE L'INDIGENT PHILOSOPHE ET L'ANTHROPOLOGIE MARIVAUDIENNE

L'indigent philosophe de Marivaux est seul. Radicalement seul. Sa rencontre avec un « camarade » ne débouche pas sur une quelconque amitié : ils s'enivrent tous deux au cabaret et se quittent sans regret dans la foule¹. Nulle désespérance dans cet état misérable : rien de comparable avec l'horreur qu'éprouvent Marianne ou Saint-Preux de se retrouver isolés dans le « vaste désert du monde² ». La solitude urbaine de l'indigent est le résultat d'un choix assumé : ce clochard philosophe se présente comme un virtuose de la dépense qui a provoqué son propre déclassement et rit de lui-même. Cet « homme qui ne doit rien, et qui n'a rien à perdre » (IP, I, 281) a l'intention de faire rire en retour son lecteur en rédigeant ses mémoires – projet inabouti : le passé du héros

1. *L'Indigent philosophe*, feuille n° 4, p. 301. Toutes les références à *L'Indigent philosophe* (1727, titre abrégé en IP dans les citations) et au *Spectateur français* (1721-24, titre abrégé en SF) renvoient à l'édition des *Journaux et œuvres diverses* établie par F. Deloffre et M. Gilot, Paris, Classiques Garnier, Bordas, 1988. J'ai reproduit la ponctuation de la première édition en volume (Prault, 1728) qui sert de base à notre édition des *Journaux* en collection de poche (éd. J.-C. Abramovici, M. Escola et E. Leborgne, Paris, GF-Flammarion, 2 vol., 2009).

2. « Moi je ne suis seul que dans la foule, où je ne puis être ni à toi ni aux autres », écrit Saint-Preux à Julie (Jean-Jacques Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, II, 14, éd. H. Coulet, Paris, Gallimard, « Folio », 1995, t. I, p. 288-289). Marianne éprouve la même angoisse lorsqu'elle quitte M^{me} Dutour : « Mais le fracas des rues écarta toutes ces idées frivoles, et me fit rentrer en moi-même. Plus je voyais de monde et de mouvement dans cette prodigieuse ville de Paris, plus j'y trouvais de silence et de solitude pour moi : une forêt m'aurait paru moins déserte, je m'y serais sentie moins seule, moins égarée. De cette forêt, j'aurais pu m'en tirer ; mais comment sortir du désert où je me trouvais ? Tout l'univers en était un pour moi, puisque je n'y tenais par aucun lien à personne » (Marivaux, *La Vie de Marianne*, III^e partie, éd. J. Dagen, Paris, Gallimard, « Folio », 1997, p. 190-191).

narrateur se limite à une brève généalogie et à quelques souvenirs (IP, I et VII). De ce destin en miettes émerge un nouveau personnage dont Diderot s'inspirera pour créer le neveu de Rameau. « L'homme sans souci », comme il se définit (IP, I, 281), radicalise la position d'observateur moraliste adoptée par le Spectateur français, narrateur du premier périodique de Marivaux. Mais ce gueux philosophe symbolise également, à travers son isolement volontaire au sein de la société, un état régressif de l'humanité, que je propose d'interpréter à partir des modèles anthropologiques marivaudien (illustré dans *La Dispute*) et rousseauiste. Cette double dimension du personnage permettra d'interroger cette forme extrême d'individualisme, et de la comparer à celle du neveu de Rameau. Si Diderot s'inspire du héros atypique créé par Marivaux, il l'intègre dans une problématique économique qui associe individualisme et possession, et que l'indigent refuse d'adopter.

Si cet indigent anonyme, dépourvu de tout y compris de patronyme, peut évoquer à première lecture une figure diogénique (« je demandais l'autre jour ce que c'était qu'un homme, j'en cherchais un³ », IP, V, 304), son origine littéraire est à rechercher dans les textes antérieurs de Marivaux. En 1722, le savetier du *Spectateur français*, ce « philosophe subalterne⁴ », posait déjà la question de la représentation d'un homme du peuple philosophe : doit-elle être cantonnée dans le seul registre comique ? L'origine roturière de l'indigent ne fait aucun doute. Issu d'une « assez bonne famille » (l'intensif est ici antiphrastique), il mentionne ses aïeux officiers militaires, son grand-père avocat et son père entré « dans les affaires ». De cette généalogie, on déduira que le père est devenu financier par la voie juridique : un office d'avocat aux conseils l'aura introduit dans les milieux fisco-financiers de la monarchie, carrière aussi risquée que fructueuse⁵. Le fils prodigue hérite ainsi d'une colossale fortune de 50 000 écus (somme équivalente à un mil-

3. Allusion transparente au célèbre cynique : « [Diogène] se promenait en plein jour avec une lanterne et répétait : Je cherche un homme » (Diogène Laërce, *Vie des philosophes illustres*, t. II, Paris, GF-Flammarion, 1965, p. 21).

4. « Il m'a pris envie de voir de près ce philosophe subalterne, et d'examiner quelle forme pouvaient prendre des idées philosophiques, dans la tête d'un homme qui raccommoît des souliers », écrit le Spectateur (SF, V, 133).

5. Voir l'enquête historique et sociologique de D. Dessert, *Argent, pouvoir et société au Grand siècle*, Paris, Fayard, 1984.

lion et demi d'euros, environ), qu'il dilapide en quelques années, brisant net l'ascension sociale de ses aïeux. Il s'exempte donc des injonctions idéologiques de sa communauté familiale, qui visent à la domination par la puissance financière.

Le héros n'a que vingt ans lorsqu'il se retrouve fabuleusement riche. Cette situation fournit l'argument initial de *L'Héritier de village* (1725) : maître Blaise, simple paysan, apprend que son frère mercier lui a légué cent mille francs. Par avarice, il fait imprudemment fructifier cet argent entre les mains de M. Rapin, maltôtier véreux poursuivi pour banqueroute à la fin de la pièce. Ruiné avant même d'avoir pu jouir de sa fortune, revenu de sa vanité, Blaise tire la conclusion qui s'impose : « je pense qu'il y a encore du vin dans le pot et que j'allons le boire⁶ ». Boire pour oublier ses déboires, boire parce que « quelquefois boire console de vivre » (IP, IV, 297) : c'est le remède que pratiquent Blaise, l'indigent philosophe et son camarade, ou encore Trivelin dans *La Fausse Suivante* (1724). Ce fils de bonne famille perdu par la débauche et tombé dans la domesticité adopte la même philosophie que l'« homme sans souci » : « Je ne suis pas heureux, mais je ne me soucie pas de l'être. Voilà ma façon de penser⁷. »

De même, l'indigent s'est mis à philosopher par nécessité : « quand on a mangé son bien, qu'on n'a plus de commerce avec la vanité de ce monde, et qu'on est vêtu de guenilles, enfin quand on ne jouit plus de rien, on raisonne de tout » (IP, V, 307). Ce type de philosophe ne correspond plus aux modèles classiques du savant ou des « visionnaires » et autres « faiseurs de systèmes » dénoncés dans le *Spectateur*⁸. L'indigent n'étudie pas l'homme en tant que sujet métaphysique, il interroge les hommes en moraliste. Ce philosophe est avant tout un spécialiste des passions de l'âme. Sans préjugé, gouverné par la raison naturelle et l'expérience, il incarne une figure de l'écrivain conçu comme un observateur critique du cœur humain, à l'instar du *Spectateur* :

6. *L'Héritier de village*, scène dernière, in Marivaux, *Théâtre complet*, éd. F. Deloffre, Paris, Livre de Poche/Classiques Garnier, Pochothèque, 2000, p. 656.

7. *La Fausse Suivante*, I, 1, éd. J. Goldzink, Paris, GF-Flammarion, 1992, p. 57-58.

8. SF, XXI, 232.

Il n'y a ni petit ni grand homme pour le Philosophe, il y a seulement des hommes qui ont de grandes qualités mêlées de défauts; d'autres qui ont de grands défauts mêlés de quelques qualités, il y a des hommes ordinaires, autrement dit, médiocres, qui valent bien leur prix, et dont la médiocrité a ses avantages. (SF, XX, 225)

Telle est l'attitude moraliste que radicalise l'indigent philosophe dans une direction strictement individualiste. Malgré sa misanthropie, le Spectateur français menait toujours une vie sociale : on le voyait à la Comédie ou en visite chez une vieille amie dont il dérobe les mémoires. L'indigent lui reste en dehors de l'univers mondain et de toute relation sociale : il navigue entre la rue, son « gîte » (un grabat sans lumière) et le cabaret où il dépense aussitôt l'argent qu'il reçoit. Il survit grâce à une économie de la bienfaisance, celle que pratique l'« homme charitable de la ville [qui] assemble quelquefois des pauvres pour leur distribuer de l'argent » (IP, I, 281). L'emploi de l'article indéterminé (« *des* pauvres ») ne témoigne pas d'une identification bien forte à la communauté des indigents : ces « frères » restent des « prochains » assez éloignés.

Ce marginal ne souhaite nullement quitter son état de clochard pour réintégrer le milieu des « honnêtes gens », sur lequel il n'a guère d'illusion. Sa gueuserie n'est pas celle du picaro espagnol : il a reçu une bonne éducation, il n'attend pas à la bourse de son prochain, pas plus qu'il ne force sa charité, à la différence d'un cynique comme Guzman⁹. L'indigent ne vit que dans l'instant présent. Cet épicurisme forcé l'amène à se satisfaire de son oisiveté (« vive les plaisirs de ceux qui n'en ont guère ! » – IP, I, 277) et à moraliser sur l'orgueil du riche dont l'habit « insulte à la misère » des pauvres (IP, V, 307). Affranchi des scrupules du Spectateur français qui se sentait coupable du plaisir qu'il prenait à rire des hommes¹⁰, ce philosophe rit des surprises de l'amour-propre,

9. Un vieillard « qui avait près de soixante-dix ans de gueuserie [...] m'apprit à feindre la lèpre, à contrefaire des plaies, à m'enfler la jambe [...] et autres beaux traits du métier pour ne point nous entendre dire que puisque nous étions drus et sains, nous n'avions qu'à travailler » (Mateo Alemán, *Guzmán de Alfarache*, I, III, 3, in *Romans picaresques espagnols*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1968, p. 287). Guzman justifie son imposture en disant qu'elle force les chrétiens à pratiquer la charité.

10. « Mais comme c'est une impertinence que de rire ainsi, et qu'il n'y a point d'homme qui soit digne de se moquer des erreurs d'un autre, qu'il ne lui est

de l'absurdité des conduites humaines, et avant tout de sa propre misère. Afin de situer dans l'anthropologie de Marivaux cette position d'observateur non cynique, détaché du monde comme de toute communauté, faisons un détour par *La Dispute*.

Dès les premiers périodiques, l'anthropologie marivaudienne s'élabore autour d'une double problématique : la formation du moi et l'inscription de l'individu dans une société en évolution, décrite comme un milieu étranger et hostile dans les deux grands romans. *La Dispute* (1744) articule de façon novatrice histoire du sujet humain et évolution de l'espèce.

Le dispositif expérimental de cette pièce est bien connu¹¹ : afin de trancher une grave question agitée à sa cour (lequel fut le premier inconstant, l'homme ou la femme?), un roi « naturellement philosophe » fait séquestrer quatre jeunes gens, deux garçons (Azor, Mesrin) et deux filles (Eglé, Adine), et les fait élever dans un isolement absolu par deux serviteurs noirs (Carise, Mesrou). Le roi meurt et les enfants grandissent. Le Prince, héritier du trône et de la lubie paternelle, propose à sa maîtresse d'« interroger la nature », c'est-à-dire d'observer les amours de ces « sauvages » que l'on fait se rencontrer pour la première fois. Il revient à Eglé d'incarner l'évolution de l'espèce humaine depuis ses origines jusqu'à... Hermiane, la maîtresse du prince qui refusera d'y voir son modèle ancestral. Ce cobaye humain, qui a appris notre langage, sort de son enclos, voit « quantité de nouveaux mondes » qui lui font éprouver « plaisir et peur », et aperçoit son reflet dans le ruisseau :

Eglé – Quoi! c'est là moi, c'est mon visage?

Carise – Sans doute.

permis que de les remarquer; ce sentiment moqueur ne me dure pas longtemps; il ne fait que passer; c'est un droit que je paie vite à l'infirmité humaine, et je deviens Philosophe quand l'homme en moi a eu son compte, c'est-à-dire que je me repens lorsque j'ai eu le plaisir de faillir, et voilà ce que c'est que notre sagesse. [...] c'est de notre esprit, de nos fantaisies, de nos extravagances, de nos délicatesses puérides, des petits profits que nous croyons faire en montrant des dégoûts; enfin c'est des hommes en général que je ris, c'est de moi-même que je vois dans les autres. » (SF, XXIII).

11. La littérature critique sur *La Dispute* est plus fournie que jadis. Je renvoie à l'article récent de Christophe Martin qui fait le point sur la question et propose une lecture stimulante de la pièce : « "Voir la nature elle-même." Le dispositif expérimental dans *La Dispute* » (*Coulisses, revue de théâtre*, n° 34, 2006, p. 139-152).

Eglé – Mais savez-vous bien que cela est très beau, que cela fait un objet charmant ? Quel dommage de ne l'avoir pas su plus tôt !

Carise – Il est vrai que vous êtes belle.

Eglé – Comment, belle, admirable ! cette découverte-là m'enchanté. (*Elle se regarde encore.*) Le ruisseau fait toutes mes mines, et toutes me plaisent. Vous devez avoir eu bien du plaisir à me regarder, Mesrou et vous. Je passerais ma vie à me contempler ; que je vais m'aimer à présent ¹² !

Là commence l'existence personnelle d'Eglé. Sa vie d'être humain se substitue à sa vie animale dès qu'elle apprend à jouir de son être : elle découvre le plaisir de se contempler. La base du schéma anthropologique est ici un sensualisme lockien extrapolé : entre les sensations et les idées qu'elles produisent, Marivaux met en lumière l'importance de la vie affective dans l'histoire du sujet. Dépassant l'âge des besoins primaires (qui sont satisfaits par les domestiques), Eglé découvre que le moi est un objet d'investissement. Son ravissement à la vue de son reflet traduit cet amour narcissique qui évolue très vite en un plaisir d'amour-propre : la jeune femme apprécie – et exige – qu'on l'admire (la question « *savez-vous bien* que cela fait un objet charmant ? » n'appelle pas de réponse négative). Ce n'est qu'après avoir joui d'elle-même et du pouvoir de sa beauté que la jeune sauvage utilise sa raison : déduisant de sa propre expérience le plaisir que les serviteurs ont ressenti en la voyant, elle se projette pour la première fois dans un avenir déterminé par ce plaisir narcissique (« que je vais m'aimer à présent »).

En quelques répliques, Marivaux vient de poser les trois étages de son modèle anthropologique : l'amour de soi, l'amour-propre et la raison. Rousseau prolongera cette tripartition dans son *Discours sur l'origine de l'inégalité*, en distinguant clairement l'amour de soi (« sentiment naturel » qu'éprouve l'individu même isolé) de l'amour-propre (« sentiment factice né dans la société », donc résultant de l'insertion dans un tissu social ¹³). Contrairement aux

12. *La Dispute*, scène 3, éd. J. Goldzink, Paris, GF-Flammarion, 1991, p. 154.

13. « Il ne faut pas confondre l'amour-propre et l'amour de soi-même ; deux passions très différentes par leur nature et par leurs effets. L'amour de soi-même est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation et qui, dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié, produit l'humanité et la vertu. L'amour-propre n'est qu'un sentiment relatif, factice et né dans la

moralistes du siècle précédent, Marivaux et Rousseau identifient un bon amour de soi que tous deux situent à une époque antérieure aux premières relations sociales.

En effet, dès que les sauvages de *La Dispute* entrent en rivalité, les passions d'amour-propre s'exacerbent à un point tel que le dispositif expérimental est menacé d'implosion. L'irruption des maîtres sur la scène met un terme à cet état d'anarchie. Pour sauver la dimension philosophique du « spectacle », l'expérience est recommencée sur nouveaux frais (on introduit un couple supplémentaire afin de tester sa fidélité) et la hiérarchie sociale peut enfin triompher (le prince et Hermiane gratifient les bons cobayes). L'ordre règne à nouveau : les maîtres ont joué à se faire peur en représentant un état de nature débridé et menaçant.

Quelle lecture anthropologique peut-on faire de ce dénouement ? Marivaux part d'une intuition pré-freudienne : l'être humain ne renonce jamais à un plaisir qu'il a connu. Seulement il en tire un scénario monstrueux, en poussant jusqu'à ses limites l'illogisme expérimental du spectacle. Eglé a élu en sa propre personne un objet d'amour. Son entrée dans la sexualité adulte s'étaye sur cet investissement initial : en Azor, elle découvre un autre miroir, vivant celui-là, qui l'admire, qui l'aime et qui est d'un sexe différent¹⁴. La jeune sauvage, accoutumée à voir tous ses besoins satisfaits, étend tout naturellement son pouvoir au domaine de la sexualité et à son désir d'admiration universelle, que traduit le fantasme de conquête prononcé devant Carise :

Eglé – Eh bien, il [Azor] n'a qu'à me plaire davantage, car à l'égard d'être aimée, je suis bien aise de l'être, je le déclare, et au lieu d'un camarade [Mesrin], en eût-il cent, je voudrais qu'ils m'aimassent tous, c'est mon plaisir ; il veut que ma beauté soit pour lui tout seul, et moi je prétends qu'elle soit pour tout le monde. (sc. 15, p. 191)

société, qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement et qui est la véritable source de l'honneur » (Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, note 15, éd. J. Starobinski, Paris, Gallimard, Folio Essai, 2005, p. 149).

14. Eglé saisit intuitivement cette différence sexuelle : « Je ne voudrais pas que vous fussiez autrement, [vous avez] une autre perfection, je ne nie pas la mienne, gardez-moi la vôtre » (sc. 4, p. 157-158).

Cette tirade aux résonances don-juanesques par laquelle Eglé revendique la toute-puissance de son désir trahit à la fois la menace d'un narcissisme sans frein et la mentalité de caste de ces soi-disant sauvages. Élevés artificiellement dans un état de nature reconstitué, ils n'ont intégré aucune inhibition sociale ou morale, et pour cause : s'ils semblent isolés de toute communauté humaine, leur éducation est calquée sur celle d'enfants aristocrates qui auraient été privés de parents (et de toute autre instance sur-moïque). Ils sont donc culturellement insérés dans un tissu social inégalitaire : servis par des domestiques, ils apprennent le langage et les arts d'agrément des personnes de qualité¹⁵. Le fonctionnement aberrant de cet isolement forcé se manifeste lorsque Carise demande à Eglé si elle ne rougit point « un peu de son inconstance » (sc. 15, p. 191). Comme si l'injonction monogamique existait dans l'état de nature, Carise fait appel à une sorte d'« instinct de la fidélité » (équivalent d'un « instinct de caste » tout idéologique), alors qu'à aucun moment les quatre jeunes gens n'ont été instruits de règles morales. On a poussé l'illogisme jusqu'à les mettre en garde contre l'inconstance, tout en leur cachant l'existence d'autres sauvages dans les parages... (sc. 6)

Le dispositif fictionnel de *La Dispute* tend ainsi à isoler le narcissisme et le désir sexuel de toute expérience sociale, morale ou affective, et à les réduire à un pur désir de possession décliné par Eglé tout au long de la pièce: j'ai Azor, j'ai son portrait, j'ai un miroir, j'ai Mesrin et « je ne veux rien perdre » (sc. 18, p.199). Ce dernier mot révélateur du champ pulsionnel qui structure la dramaturgie de *La Dispute* inviterait à lire la pièce comme une allégorie du capitalisme, tel que le définit C. B. McPherson à partir de la notion d'« individualisme possessif » : identifier le moi à ses possessions, vivre pour thésauriser, capitaliser au lieu d'aimer¹⁶.

Ce bref parcours de *La Dispute* montre à quoi l'indigent a renoncé : à l'amour, à l'amour-propre (il n'éprouve aucune honte à mendier) et à la toute puissance du désir, matérialisée par la colossale fortune qu'il a croquée. L'indigent fait en somme le trajet

15. « Voilà l'heure de votre leçon de musique », dit Carise en courant après Adine (sc. XI, p. 176).

16. C. B. Macpherson, *La Théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, Paris, Gallimard, Folio Essai, 2004 [1971].

inverse d'Eglé : ayant définitivement quitté le champ des passions (amoureuses et sociales), il se borne aux besoins vitaux (dormir, manger) et au plaisir de l'ivresse. Les femmes ne l'attirent plus : il justifie sa misogynie (IP, I, 280) en expliquant peu galamment que les besoins du sexe ne relèvent pas de l'amour mais du « nécessaire¹⁷ ». Le gueux philosophe interprète son attitude comme un retour à la nature : ses goûts se sont « humanisés » (IP, I, 278), c'est-à-dire qu'il est revenu des appétits dépravés de l'homme riche pour s'accommoder des mets les plus simples¹⁸, et sa morale n'a plus rien de la fastueuse vertu pratiquée en société (qu'il compare à un riche habit brodé – IP, I, 279).

La prédominance de l'oralité et les amusements enfantins illustrent nettement cette régression du sujet. « Quand j'avais du bien, je le mangeais » (IP, I, 275). Cette métaphore initiale est révélatrice de cette fixation aux pulsions orales qui caractérise l'indigent. Au cabaret, le flux de paroles qui s'échappe des gosiers du héros « naturellement babillard » (IP, I, 277) ou de son camarade n'a d'égal que le flot de vin qui y entre : les deux hommes ne déparlent que pour vider – et remplir – leur verre. René Démoris a mis en évidence dans sa lecture du *Paysan parvenu* cette part du pulsionnel, ou plus exactement cet « imaginaire de l'oralité¹⁹ » qui sous-tend le traitement de certains personnages marivaudiens comme Jacob ou Cliton dans *Pharsamon*.

17. « Par ma foi, la nature a besoin qu'il y ait des femmes dans le monde, et nous aussi ; mais si on les regardait bien fixement d'un certain côté (je dis en général, car il y des exceptions partout) elles paraîtraient trop risibles pour avoir rien à démêler avec notre cœur, elles cesseraient d'être aimables, et ne seraient plus que nécessaires » (IP, VII, 319-320).

18. « La nature est une bonne mère, quand la fortune abandonne ses enfants, elle ne les abandonne pas, elle ; un homme était riche, il devient pauvre ; laissez-le faire, la nature en lui a pourvu à tout, c'est un soldat qui a armes et bagages ; quand il était riche, il était délicat, à présent qu'il n'a plus rien, la friandise le quitte, l'amour des commodités le laisse là, son goût baisse et devient ce qu'il faut qu'il soit pour s'ajuster à son état, il aimera le pain comme il aimait la perdrix, l'eau fraîche comme il aimait le bon vin, et le vin comme il aimait la plus exquise des liqueurs » (IP, I, 278).

19. Je renvoie à son étude fondatrice sur le sujet : « Inquiétante étrangeté, vœu de mort et dévoration dans le *Paysan parvenu* » (*Revue Marivaux*, n° 6, 1997, p. 175-193).

« Sautez, sautez, je le mérite » : c'est en ces termes que l'indigent invite son camarade à se moquer de sa propre misère (I, 281). Inspirées du jeu des comédiens Italiens et forains, ces gambades ressurgissent dans *La Dispute* : Mesrin découvre en Azor un « autre bon camarade » et l'invite à sauter avec lui pour se tenir « gaillards » (sc. 13, p. 182-183). Mais là encore, le trajet des deux sauvages est inverse de celui de l'indigent : leur rencontre aboutit à un processus culturel de socialisation (prendre les repas en commun, chacun amenant sa compagne, afin de se divertir ensemble). Rien de tel dans l'*Indigent Philosophe* : les deux hommes se séparent sans regret, et on ne saura jamais l'effet que le récit du camarade a produit sur l'indigent²⁰.

Borné au domaine des besoins et des pulsions, le gueux philosophe refuse toute implication émotionnelle, toute identification à l'autre, tout attachement communautaire. Cette forme d'économie libidinale peut s'interpréter comme la rançon de la folle dépense initiale. L'« homme sans souci » en tire une exceptionnelle aptitude à se moquer de lui-même, illustrée par l'épisode symbolique du miroir :

Il y avait un grand miroir dans cette salle, je m'en approchai, pour voir un peu ma figure, qu'il y avait longtemps que je n'avais vue; j'étais si barbouillé que cela me fit rire, car il faut tirer parti de tout, je me regardais comme on regarde un tableau, et je voyais bien à ma physionomie que j'avais dû me ruiner, et il n'y avait pas l'ombre de prudence dans ce visage-là, pas un trait qui fit espérer qu'il y en aurait un jour, c'était le vrai portrait de l'homme sans souci, et qui dit, n'ai-je rien? je m'en moque; voilà donc celui qui a mangé tout mon bien, dis-je en m'approchant de ma figure, voilà le libertin qui me fait porter des guenilles, et qui ne s'en soucie guère : voyez-vous le fripon, tout ce qu'il a fait, il le ferait encore. (IP, I, 281)

Cette scène s'intègre dans une série marivaudienne qui comprend l'épisode fameux de la coquette surprise par le Spectateur à faire des mines devant son miroir, et la scène 3 de *La Dispute*. Dans le premier cas, le point de vue adopté est celui de l'amant traumatisé par ce spectacle à l'origine de sa misanthropie, qu'il compare aux « machines de l'opéra » (SF, I, 118). Cette métaphore associe le

20. Aucun sans doute, les deux histoires étant données comme équivalentes : « il me promet en me quittant de continuer son histoire quand nous nous reverrions, l'occasion ne s'en est pas encore trouvée, et cela viendra, c'est un gaillard qui me fera rire, mais je le lui rendrai bien, ma vie vaut bien la sienne » (IP, IV, 301).

jeu de la coquette à une œuvre d'art représentée devant ses admirateurs. L'indigent lui n'a pas besoin de public pour apprécier en esthète (« comme on regarde un tableau ») sa propre misère : il est son propre spectateur, de même qu'il n'écrit que pour son amusement, sans se soucier de ses lecteurs²¹. On mesure encore une fois la différence avec Eglé qui ne cherche qu'à étendre le pouvoir de sa beauté et en faire un instrument de conquête. Refusant la dispersion de son être, l'indigent privilégie la concentration ou le repli sur un état comparable à celui du sauvage isolé du premier état de nature, dans le schéma anthropologique de Rousseau. Quelle place s'attribue ce sauvage d'une nouvelle espèce dans le monde civilisé ? La comparaison avec cet autre gueux exemplaire qu'est le neveu de Rameau apporte quelques éléments de réponse.

« Voyez-vous le fripon, tout ce qu'il a fait, il le ferait encore » : l'indigent n'éprouve aucun regret de sa ruine, et n'y attache même aucune valeur d'instruction. Il ne fétichise ni le capital ni la perte : rien de commun avec l'idéologie bourgeoise qui s'imposera à la fin du siècle. *L'Indigent Philosophe*, texte anti-capitaliste par excellence, texte de la dépossession, est sur ce plan le parfait antidote de la mentalité mercantile d'un Voltaire.

Son état de mendiant lui permet encore de survivre en milieu urbain en se contentant des miettes des riches. Toute autre est la situation du neveu de Rameau. Faute de pouvoir – ou de vouloir – subsister honnêtement par son activité de musicien ou en donnant des leçons, Rameau vit d'expédients : il est proxénète ou entremetteur, fait le fou chez le financier Bertin, danse la vile « pantomime des gueux²² ». Nous ne sommes plus chez des philanthropes, mais dans un autre type de société fondée sur l'exploitation économique et la puissance sociale que symbolise la possession de l'or. Aliéné par ce modèle, Rameau rêve de faire le trajet inverse de l'indigent : devenir un Bertin, c'est-à-dire identifier le moi au capital. Le rapport à l'argent est ici divinisé à outrance, comme le

21. « Je ne songe pas à le rendre bon [mon livre], ce n'est pas là ma pensée, je suis bien plus raisonnable que cela vraiment ; je ne songe qu'à me le rendre amusant. » (IP, VII, 316-317)

22. Denis Diderot, *Le Neveu de Rameau*, éd. J.-C. Bonnet, Paris, GF-Flammarion, 1983, p. 128-129.

montre la scène impie de l'adoration du louis d'or que Rameau joue devant son fils, au risque de mal finir... (p. 118).

La dépendance économique de Rameau à l'égard de ses « patrons » fait sourire MOI, le vertueux philosophe. Toutefois, le maître d'œuvre de l'*Encyclopédie* ne se place-t-il pas du côté de l'exigence de rentabilité? Dans toutes ses questions sur la musique, la demande de production artistique revient comme un *leitmotiv* : « Mais avec cet enthousiasme pour les belles choses, et cette fertilité de génie que vous possédez, est-ce que vous n'avez rien inventé? » (p. 86). Ou encore : « Cher Rameau, parlons musique, et dites-moi comment il est arrivé qu'avec la facilité de sentir, de retenir et de rendre les plus beaux endroits des grands maîtres ; avec l'enthousiasme qu'ils vous inspirent et que vous transmettez aux autres, vous n'avez rien fait qui vaille » (p. 121). Le philosophe sait qu'il touche la bonne corde : le complexe d'infériorité du neveu envers son oncle, le *grand* Rameau. Impuissant à coucher sur le papier à musique les grandes choses « qu'il a pourtant là », dit-il en se frappant la tête (p. 122), Rameau le neveu demeure écrasé par le génie (incarné par Jean-Philippe Rameau et Voltaire).

L'indigent et son camarade échappent, eux, à cette exigence de production : ni l'un ni l'autre ne se soucient d'atteindre à la création artistique ni d'en tirer une gratification quelconque. Se présentant comme un homme et non comme un auteur²³, l'indigent philosophe annonce à son lecteur, sans modestie affectée, qu'il n'écrira pas une œuvre digne d'admiration, mais des « rapsodies » (IP, V, 303). Ce qu'il revendique, c'est une totale autonomie par rapport au corps social, que traduisent son indifférence à l'opinion et son mépris de toute position de pouvoir. Son refus initial de devenir financier (comme l'était son père) en fait un anti-Bertin. À la dépendance de Rameau s'oppose ici une attitude somme toute assez proche de l'isolement du sauvage du premier état de nature, selon le modèle de Rousseau.

23. Marivaux reprend ici la distinction de Pascal : « Quand on voit le style naturel on est tout étonné et ravi, car on s'attendait de voir un auteur et on trouve un homme. Au lieu que ceux qui ont le goût bon et qui en voyant un livre croient trouver un homme sont tout surpris de trouver un auteur » (Blaise Pascal, *Pensées*, éd. Ph. Sellier, n° 554, Paris, Livre de poche, 2000, p. 370).

Ce changement de philosophie entre l'*Indigent Philosophe* et *Le Neveu de Rameau* est révélateur de l'évolution idéologique au tournant du 18^e siècle : tout se passe comme si le bon amour de soi devait céder face à la norme morale et sociale. Pour le dire en termes rousseauistes : l'homme de l'homme (*MOI*) étouffe sous un carcan d'injonctions civilisatrices l'homme de la nature (l'indigent). Chez Marivaux, tout se passe comme si l'indigent philosophe retrouvait une forme de liberté naturelle au moyen de ce qu'on pourrait appeler un « individualisme dépossessif » par lequel le sujet brise tout rapport à la propriété²⁴. Assumant sa condition indépendante d'homme ruiné, il théorise sa déchéance sans désespoir ni cynisme, et il échappe à l'aliénation dans le jugement des autres, qui marque selon Rousseau le passage du premier au second état de nature, « lorsque l'estime publique eut un prix²⁵ ». Il refuse ainsi de se transformer en un être de parade soumis à la puissance économique, comme l'est le neveu de Rameau, cet indigent philosophe dégénéré.

ERIK LEBORGNE
Université de Paris III

Voyez COMMUNION (RÉPUBLICAINE), INOCULATION,
MÉTÉMPYCOSE, PUBLIC, SOLITAIRES.

24. En référence à l'ouvrage de Macpherson cité plus haut. Voir sur ce point l'Avant-propos d'Yves Citton et Laurent Loty à ce dossier.

25. Rousseau, *Discours sur l'origine*, éd. cit., p. 99.



David, Détail de l'Ébauche peinte du *Serment du Jeu de Paume*, 1792,
Versailles, châteaux de Versailles et de Trianon.

MÉTÉMPSYCOSE

SOI-MÊME COMME MULTITUDE : LE CAS DU RÉCIT À MÉTÉMPSYCOSE AU 18^e SIÈCLE

« Il n'y a, dit-on, que des individus dans la nature, mais quels sont ces individus? Cette pierre est-elle un individu ou une agrégation d'individus? » C'est ce que demande Rousseau dans une note fameuse de l'*Émile*¹. La thèse de Diderot dans le *Rêve de d'Alembert* est connue, on la retrouvera d'ailleurs dans le cours de cet article; en voici une version critique anticipée chez Bayle : « on tient [...] que l'univers n'est qu'une seule substance et que ce tout qu'on appelle générations et corruptions, mort et vie, n'est qu'une certaine combinaison ou dissolution de modes² ». Le contexte est l'analogie, selon lui évidente, entre « le système de Spinoza » et une forme du « dogme » de la métempsychose. En effet, comme je le montrerai, l'assimilation de la transmigratioin des âmes au concept spinoziste de modification est un lieu commun du temps, et discuter de la métempsychose et des systèmes de croyance qui lui sont liés, c'est toujours, chez Bayle comme chez beaucoup, discuter de l'hypothèse moniste inscrite dans le *Deus sive natura*. C'est une des raisons, parmi d'autres, qui m'ont poussé à développer une enquête sur les enjeux philosophiques des récits à métempsychose dans la littérature de l'Âge classique.

C'est qu'en effet, depuis la fin du 17^e siècle jusqu'à la fin du 18^e, ce thème est dans l'air du temps³. Il est traité doctrinalement

1. Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, livre IV, OC IV, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1969, p. 584.

2. Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique* (éd. 1740), art. « Abumusli-mus », vol. I, p. 38, n. A.

3. Voir Robert Favre, *La Mort au siècle des Lumières*, Lyon, PUL, 1978, p. 500-504. Jean-François Perrin : « Petits traités de l'âme et du corps : les contes à métempsychose (17^e-18^e siècles) », dans Régine Jomand-Baudry et

dans la littérature de voyage et dans les lettres de missions ; il est dans les dictionnaires (celui de Voltaire compris) et dans l'*Encyclopédie* ; en philosophie, il intéresse crucialement les platoniciens de Cambridge⁴, Locke, Leibniz⁵, etc. ; bref, il suscite une intense curiosité⁶. Sur le plan littéraire, de la fin du 17^e siècle jusqu'au milieu du 18^e, ce sont une bonne quinzaine de récits qui abordent le thème, dans le conte principalement (mais aussi au théâtre⁷), depuis le *Quiribini* du chevalier de Mailly jusqu'à l'étrange *Atalzaïde* en 1746 ; mais surtout, la mémoire d'un narrateur métempsycosé prend statut de matrice narrative dans trois récits développés : *Les Aventures merveilleuses du Mandarin Fum-Hoam* de Gueullette (1723), *L'Histoire véritable* de Montesquieu (non publiée⁸), et *Le Sopho* (1742) de Crébillon.

L'idée du présent travail sera d'analyser ce modèle narratif insistant dans la fiction du 18^e siècle⁹, en tant qu'il peut faire symptôme d'un nœud de problèmes d'ordre proprement philosophique, que le mode fictionnel de la pensée permet de travailler sur le plan

Jean-François Perrin (éd.), *Le Conte merveilleux au 18^e siècle, une poétique expérimentale*, Paris, Kimé, 2002, p. 123-139.

4. Voir sur ce point les commentaires d'Étienne Balibar au Glossaire de son édition de *John Locke, Identité et différence*, Paris, Seuil, « Points Essais », 1998, p. 238.

5. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadologie*, § 71-72 ; *Nouveaux Essais*, II, xxvii, § 6.

6. Un missionnaire (le père Bouchet) écrit ceci à Huet à la fin du 17^e siècle : « Pendant le séjour que je fis il y a quelques années en Europe pour les affaires de cette mission, j'eus à répondre à plusieurs questions que des personnes savantes me firent souvent sur la doctrine des Indiens, et principalement sur l'opinion qu'ont ces peuples de la métempsycose ou de la transmigration des âmes. Elles souhaitaient, entre autres choses, de savoir en quoi le système indien est conforme au système de Pythagore et de Platon, et en quoi il est différent » (*Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*, XIII^e recueil, Paris, 1711, p. 95).

7. Voir Martial Poirson, « Changements d'état : métempsycose et mobilité sociale dans le conte (dramatique) : *Le Diable à quatre ou la Double métamorphose* de Sedaine », *Féeries* n° 4, Grenoble, Ellug, 2007, p. 175-198.

8. Première publication 1892. Selon Pierre Rétat, la première rédaction se place entre 1728 et 1734. Introduction à *L'Histoire véritable*, dans *Œuvres complètes de Montesquieu*, 9, Oxford, Voltaire Foundation, 2006, p. 109-111.

9. Mon corpus est centré sur la première moitié du 18^e. Pour la suite, voir Michel Delon : « L'obsession de la métempsycose à la fin du 18^e siècle », dans Daniela Gallinari (éd.), *Presenza di Cagliostro*, Florence, Centra editoriale toscano, 1994, p. 71-79.

littéraire. Parmi ces difficultés, on retrouvera l'aporie que formule Rousseau à l'adresse du matérialisme contemporain, concernant les rapports de l'individu avec le Tout selon les lieux communs reçus du spinozisme ; on retrouvera également le problème classique des rapports de l'âme et du corps ; mais aussi une interrogation plus moderne à l'égard de la définition lockienne de l'identité comme responsabilité devant la communauté, exclusivement fondée sur la conscience-mémoire de soi dans le temps.

Commençons par le plus classique. Dans un article sur les conceptions de l'âme « matérielle » développées par les traités libertins clandestins, Aram Vartanian dégageait deux tendances fondamentales : celle qui fait de l'âme une fonction ou un effet de la machine-corps dans la mouvance post-cartésienne qui conduit à La Mettrie et aux matérialistes des Lumières, et celle qui la présente comme un flux universel, une émanation de l'« âme du monde » informant chaque organisme singulier¹⁰. Selon le traité de *L'Âme matérielle*, « l'âme d'un chien dans les organes d'Aristote et de Cicéron n'eût pas manqué d'acquérir toutes les lumières de ces deux grands hommes¹¹ ». C'est en effet que, dans cette conception issue de l'épicurisme, le flux de ce qu'on appelle aussi « l'âme ignée » est un invariant universel, alors que l'équation des corps qu'elle anime est singulière et spécifique ; si bien que la qualité et la puissance des facultés de l'âme sont déterminées par les caractéristiques de l'organisme qu'elle habite¹². En revanche, la conception mécaniste post-cartésienne, une fois débarrassée de son volet métaphysique, aboutit à nier la thèse d'une âme universelle au profit d'un fonctionnalisme qui la dérive uniquement de l'organisation spécifique de la machine cérébrale qui la produit, jusqu'à leur commune dissolution. C'est cette conception qui l'emporte

10. Aram Vartanian, « Quelques réflexions sur le concept d'âme dans la littérature clandestine » dans Olivier Bloch (dir.), *Le Matérialisme du 18^e siècle et la littérature clandestine*, Paris, Vrin, 1982, p. 149-163.

11. *Ibid.*, p. 151.

12. C'est au fond la thèse du narrateur métempysycosiste dans les *Contes Chinois* de Gueullette : « Notre âme est comme un caméléon qui, suivant les différents corps où elle passe, y prend des impressions différentes, et y est sujette à toutes les passions du corps qu'elle occupe » (Thomas-Simon Gueullette, *Les Aventures merveilleuses du mandarin Fum-Hoam, Contes Chinois*, t. I, Paris, Mazuel, 1723, p. 61).

au 18^e siècle ; cependant, on peut observer dans certains traités à prétention scientifique, et dans certaines fictions intégrant des scénarios « métempsycoistes », une mise en tension des deux problématiques – ou de celles-ci avec l'approche spiritualiste.

Charles Bonnet, par exemple, s'applique à faire tenir ensemble la thèse de l'universalité des âmes humaines avec celle de leurs détermination variables par les organismes qu'elles animent (cela sous postulat spiritualiste) : « Quand toutes les âmes seraient exactement identiques, il suffirait que Dieu eût varié les cerveaux pour varier toutes les âmes. Si l'âme d'un huron eût pu hériter du cerveau de Montesquieu, Montesquieu créerait encore¹³ ». On va dès lors rencontrer chez lui une sorte de « narrème » métempsycoiste élémentaire faisant office de fiction de pensée ; on lira ainsi dans son *Analyse abrégée de l'Essai analytique* que « si telle est la loi de l'union de l'âme et du corps qu'à certaines fibres et à un certain état des fibres répondent constamment dans l'âme certains sentiments, certaines perceptions, il faudrait convenir que l'âme d'un huron, logée dans le cerveau d'un Montesquieu, y éprouverait les mêmes sentiments, les mêmes perceptions que l'âme d'un Montesquieu [...] [et] les mêmes suites, les mêmes combinaisons de sentiments et de perceptions. [Car] la liaison de nos idées dépend originairement de celle des fibres sensibles » (p. 38-39).

En revanche, la transmigration « expérimentale » d'une âme humaine dans un organisme animal comme celui d'un mollusque la rendrait incapable de ses performances moyennes ordinaires : « L'âme humaine placée dans le cerveau de l'huître, y acquerrait-elle jamais des notions de morale et de métaphysique ? Sa nature demeurerait pourtant la même, mais elle ne pourrait y déployer son activité comme elle la déploie dans son propre cerveau. Elle serait donc extrêmement dégradée par la seule diversité de l'organisation » (p. 37). Que Bonnet ait en tête ici une rêverie métempsycoiste se confirme par la suite du raisonnement qui introduit l'hypothèse du ressouvenir des expériences passées : « et s'il était possible qu'une âme ainsi dégradée conservât le souvenir de ce qu'elle aurait été dans le corps humain, ce serait pour elle le plus affreux malheur

13. Charles Bonnet, *Analyse abrégée de l'essai analytique*, chap. XV, dans *La Palingénésie philosophique*, Genève, 1770, p. 35-36.

que d'être condamnée à habiter le corps d'une huître » (*Ibid.*). Dans cette dramatisation assez littéraire de sa science¹⁴ (Maupertuis est plus technique¹⁵), Bonnet retrouve ici un lieu commun du savoir ordinaire sur le pythagorisme ou les religions en Inde : la déchéance de l'âme transmigrée dans un corps animal.

Ce qui est mis là en tension entre l'âme et ses déterminations cérébrales, c'est une tentative de conciliation d'un spiritualisme invétéré avec une version modernisée (l'imaginaire de la fibre) des mécanismes du vivant. Mais c'est aussi un peu plus qu'implicitement, via le « narrème » métempysycosiste, l'expérience de soi comme tout autre qui se trouve ici réfléchi (comme abjection radicale d'ailleurs). Pour que la problématique s'élargisse à l'expérience d'un soi-multitude, c'est *l'Histoire véritable* du véritable Montesquieu qu'il faut lire. Cette fiction met en scène le récit autobiographique d'un métempysycosé ayant conservé la mémoire de ses avatars tant humains (masculins et féminins) qu'animaux. Mais, à la différence de ses prédécesseurs dans ce genre (sur lesquels je reviendrai), Montesquieu utilise ce dispositif pour travailler en laboratoire littéraire les problèmes de l'identité personnelle. Cette immense mémoire « pythagoricienne » dont jouit le narrateur est en effet prise entre deux intuitions fondamentales du « soi » qu'elle constitue. D'un côté, au début du récit, le narrateur se présente comme un concentré d'humanité sans individualité spécifique : « ayant continuellement changé, je ne me regarde pas comme un individu, j'ai été très souvent fripon, assez rarement honnête homme, c'est la faute de l'humanité plus que la mienne¹⁶ » (L. II, p. 141). Mais d'un autre côté, au lieu de persister à s'identifier dans la suite du récit comme abrégé de la multitude ou homme

14. Delisle de Sales fera pire (ou plus drôle) : voir son « Drame raisonnable » où l'huître, l'albinos et le nègre blanc discutent avec Newton sur les niveaux d'intelligence dans le vivant. *Philosophie de la nature*, Amsterdam, 1770, t. 3, p. 211 sv.

15. « Le sentiment le plus léger ou le plus confus, qu'aurait une huître, suppose autant une substance simple et indivisible que les spéculations les plus sublimes et les plus compliquées de Newton » (Maupertuis, *Lettres philosophiques*, V, 1752, dans *Œuvres* II, Hildesheim, Olms, 1965-1974, p. 248). Comme on sait, il défend l'hypothèse d'un niveau moléculaire de la perception et de la mémoire, voir *l'Essai sur la formation des corps organisés*, § XXXI, Berlin, 1754, p. 31-32.

16. Montesquieu, *Histoire véritable*, in *Œuvres Complètes de Montesquieu*, vol. 9, ouvr. cité.

sans qualité (ce qui est un peu la position du « Spectator » addisonnien), il remarque en quelques endroits que ses incarnations l'ont modelé; ainsi d'une succession d'avatars féminins qui l'ont proprement *caractérisé* : « mon âme avait été tellement affectée dans toutes ces vies qu'elle n'était plus propre qu'à mouvoir les organes d'une femme, aussi dans mes transmigrations suivantes me trouvai-je une faiblesse inconcevable dans le caractère » (L. III, p. 165). Pourtant, affleure aussi – peut-être progressivement? – une intuition diffuse de soi comme équation individuelle irréductible à chacun des avatars endossés : « il est très difficile que dans nos transmigrations, nous nous dégagions tout à fait de nos premières manières d'être, je pourrais me comparer dans toutes mes vies à ces insectes qui semblent naître et mourir plusieurs fois, quoiqu'ils ne fassent que se dépouiller successivement de leurs enveloppes » (p. 167). On pense ici à ce que dit Montaigne d'une « forme sienne » insistante, dans l'épreuve même de la fluidité et du dérochement¹⁷.

Mais d'un autre côté, ce qui imprègne le style du narrateur, ce qui le distingue en somme, provient aussi bien de telle ou telle de ses personnalités passées : « je suis fou, dit-il à son interlocuteur, de prendre un style figuré dans une narration qui doit être simple. C'est que je sens, dans ce moment, des impressions de la situation de mon esprit dans cette transmigration-là, où je n'employais guère le style simple » (p. 147¹⁸). On pense cette fois à ce qu'écrira Rousseau du style bigarré qu'il adoptera dans les *Confessions* comme expression des couleurs variées de son âme dans le revécu de la réminiscence affective¹⁹. Au début du livre IV, le héros invité à décider lui-même de son prochain avatar, hésite entre plusieurs célébrités de l'Antiquité : « je ne me trouvais point heureux et cependant je ne pouvais consentir à changer ma personne contre celle de qui que ce fût »; la cause de cette hésitation, c'est la contradiction intérieure entre l'amour de soi et le désir d'être autre²⁰. Ainsi l'*Histoire véritable* aura mis en tension la dialectique

17. *Essais*, III, 2.

18. Note 368-370. Je cite la seconde rédaction.

19. Jean-Jacques Rousseau, « Ébauches des *Confessions* », *Œuvres Complètes I*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1959, p. 1154.

20. « C'est que les dieux donnent à chaque homme un amour dominant pour sa propre personne et pour la condition des autres, et avec cela ils gouvernent

de l'âme et de ses corps-avatars, et plus largement surtout, celle du soi-même et du soi-même comme Autre(s)²¹. Cette problématique est certainement ce qui requiert au premier chef Montesquieu, en résonance avec ce que tentent les romanciers modernes pour renouveler l'approche narrative de l'analyse morale par la production d'un spectateur impliqué.

C'est Gueullette qui a eu l'idée, comme conteur orientalisant, de renouveler le genre en substituant une matrice métempsykosiste aux cadres narratifs imités des *Mille et Une Nuits* dont il venait encore de donner une variante (au masculin) dans ses *Contes Tartares*; la conséquence en est que les aventures racontées le sont désormais en première personne, comme dans le roman-Mémoires déjà en vogue à l'époque²² – et singulièrement sa variante picaresque : Montesquieu a vu la ressource qu'il pouvait tirer de cette forme nouvelle pour encadrer l'enquête anthropologique et morale projetée dans son *Histoire véritable*²³. À l'époque où Gueullette entreprend les *Contes Chinois*, les récits à métempsycose en circulation ne développent qu'un scénario : celui de la transmigration volontaire – dont il s'est d'ailleurs lui-même servi dans ses *Soirées Bretonnes*. Quant à celui de la transmigration imposée (ou naturelle) avec ressouvenir de plusieurs vies antérieure, il procède de la légende pythagoricienne reprise dans un bref dialogue satirique de Lucien intitulé *Le Songe ou le Coq*, où Pythagore (incarné en coq) présente (sans grands détails) à Micylle la série de ses avatars humains et animaux²⁴. Comme le héros de Lucien, mais dans un format quasi romanesque (quarante-six soirées, dix-neuf récits présentant les vies des principales transmigrations du mandarin), le narrateur-multitude de Gueullette entreprend de raconter l'histoire

l'univers » (ouvr. cité, p. 170).

21. Ce qui fait débat : Aurélia Gaillard insiste sur l'irréductibilité d'un soi (dans « Montesquieu et le conte oriental : l'expérience du renversement », *Féeries* n° 2, Grenoble, Ellug, 2004-2005, p. 124), Pierre Rézat soulignant plutôt le questionnement (ouvr. cité, p. 116-118).

22. Voir René Démoris, *Le Roman à la première personne du Classicisme aux Lumières* (1975), rééd. Genève, Droz, 2002.

23. Le projet d'Avvertissement prouve que Montesquieu avait lu les *Contes Chinois*. Ouvr. cité, p. 130.

24. Lucien, *Le Songe ou le Coq*. Une traduction de Perrot d'Ablancourt circule depuis la fin du 17^e siècle, Montesquieu la connaît. Ouvr. cité, p. 114, n. 38.

de ses avatars : dix incarnations masculines, six féminines, trois animales. Conditions, âges, types, situations sont d'une grande variété, ce qui procure un abrégé satirique du monde tel qu'il est, sous couleur orientale, dans des registres souvent proches de l'histoire comique, de la nouvelle tragique ou du roman picaresque. En revanche, Gueullette semble peu soucieux de travailler centralement les problèmes identitaires découlant du passage d'un corps à un autre ; la mémoire absolue du mandarin narrateur n'est pas accordée à ses précédents avatars, et lui-même ne réfléchit pas devant son auditrice sur la dimension proprement intérieure de son histoire. Ainsi, l'expérience déroutante du corps de l'autre sexe, qui chez Montesquieu engage toute une problématique dont Aurélia Gaillard a montré l'importance²⁵, n'est pas ici thématisée comme telle ; non plus que l'enquête sur la persistance éventuelle d'un *soi* du métempsycosé dans le devenir multiple de ses incarnations ; la thèse du mandarin est en effet que l'âme se comporte « comme un caméléon » à l'égard des caractéristiques psychophysiques de ses avatars²⁶. On aurait tort cependant de réduire ce recueil à une collection de récits sans grands enjeux de pensée ; comme chez Lesage, c'est moins dans le narré lui-même que dans l'agencement de la narration que Gueullette crypte la dimension critique de ses fictions ; on en verra bientôt une illustration.

J'en viens maintenant à l'insistante association de ce que le 18^e siècle comprend sous la catégorie de spinozisme avec le « dogme » (comme on dit) de la métempsycose. Ce sont bien des lieux communs d'époque, déjà résumés par Bayle à l'article « Abumuslimus », à propos d'une forme non pythagoricienne de la métempsycose : « Quelque différence qu'il y ait entre ce dogme et le système de Spinoza, le fond est toujours le même : on tient de côté et d'autre que l'univers n'est qu'une seule substance et que tout ce qu'on appelle générations et corruptions, mort et vie, n'est qu'une certaine combinaison ou dissolution de modes²⁷. » Même esprit dans une note de l'article « Spinoza », dont le système est comparé (comme moins absurde) à celui des variantes chinoises

25. Aurélia Gaillard, art. cité, p. 121-124.

26. Voir la note 12.

27. Voir la note 2.

des sectateurs de Foe ou de Xiaca (pour nous Bouddha²⁸) ; Diderot paraphrase d'ailleurs Bayle dans l'article « Indiens » de l'*Encyclopédie*, à propos de « la doctrine de Xecia » dans son volet ésotérique : « c'est une espèce de Spinosisme assez mal entendu ». Comme témoin « moyen » de la persistance de cette approche au cours du 18^e siècle, on peut citer la lettre VI des *Mémoires secrets de la République des lettres* (1744), où Boyer d'Argens en vient à écrire ceci : « la seule différence qui se rencontre entre le sentiment des platoniciens & des spinozistes, c'est que les premiers, avant que de réunir entièrement les âmes particulières à celle du monde, leur faisaient faire quelque voyage dans le corps de plusieurs animaux ; & que les spinozistes donnent moins de peines à leurs modifications, & n'exigent point qu'elles en reforment de nouvelles²⁹ ». De Dom Deschamps au *Dictionnaire des athées* de Sylvain Maréchal, on pourrait ainsi multiplier les citations attestant cette assimilation tout au long du siècle³⁰. Tout se passe comme s'il était possible, depuis Bayle, de comprendre comme analogiques les doctrines pythagoricienne ou orientale de la métempsychose et la doctrine spinoziste (toujours entendue comme matérialisme radical), pour traiter du rapport entre l'Un et le Tout, l'âme des êtres et l'âme du monde, etc. Ou encore comme si, finalement, on pouvait raisonner (si j'ose dire) aussi bien en termes spinozistes, qu'en termes métempsychozistes pour étayer le fameux aphorisme moniste du *Rêve de d'Alembert* : « il n'y a qu'un seul grand individu ; c'est le tout³¹ ».

Cet intertexte philosophiquement confusionniste est sans doute à l'œuvre dans un conte comme *Le Sopha*, dont l'avant-dernier cha-

28. *Dictionnaire historique et critique*, ouvr. cité, vol. 4, art. « Spinoza », note B, p. 255.

29. Boyer d'Argens, *Mémoires secrets de la République des Lettres*, t. 2 (1744), Genève, réimpr. Slatkine, 1967, p. 184.

30. Dom Deschamps (identifié par d'Alembert ou Rousseau comme proche de Spinoza) : « il n'est rien de ce qui vit actuellement qui ne soit un composé de tout ce qui est mort précédemment [...] c'est une métempsychose continuelle » (*Observations métaphysiques*, cité dans Yves Citton, *L'Envers de la liberté*, Paris, Éd. Amsterdam, 2007, p. 159). Sylvain Maréchal, « Les Siamois admettent le spinosisme, et la métempsychose qui n'est encore que le spinosisme », *Dictionnaire des athées anciens et modernes*, article « Siamois », 1800. Cf. aussi art. « Indiens » et « Chinois ». Je cite l'édition de Bruxelles, 1833.

31. Diderot, *Le Rêve de d'Alembert*, Paris, GF, 2002, p. 104.

pitre met en scène une âme métempsycosée en sofa, s'excitant, en mode platonicien, sur la supériorité de pures extases spirituelles partagées avec une belle endormie en proie à un rêve érotique, alors que cette illusion même est le résultat d'un agencement de circonstances aisément analysable sous l'angle du nécessitarisme libertin. Dans les *Contes Chinois* de Gueullette, c'est un autre aspect de la confusion régnant sur ces questions qui se forme en fiction paradoxale, puisque c'est dans le cadre d'une apologie de l'Islam comme religion révélée que les arguments matérialistes classiques contre le pythagorisme seront développés. La princesse à laquelle Fum-Hoam raconte ses vies est en effet musulmane, mais n'est devenue l'épouse du roi de Chine qu'à condition de n'être pas contrainte à abjurer : l'enjeu du récit mandarinal est donc sa conversion au dogme de la métempsycose, donné pour synonyme de la religion chinoise. Or c'est l'inverse qui se produira : le mandarin est en réalité le musulman Alroamat (frère de la princesse), ses récits métempsycosistes sont des fables et son but est de convertir la Chine.

C'est dans ce cadre qu'il adresse au roi une vigoureuse critique de la métempsycose, dont le paradoxe chez ce missionnaire du Vrai Dieu, est qu'elle soit intégralement paraphrasée de l'argumentaire épicurien standard, tel qu'on le trouve exposé au Livre III du *De rerum natura*. Ainsi de l'argument suivant : « Si l'âme était immortelle, & que la transmigration dans les corps fût ordinaire, tous les êtres qui jouissent de la vie n'auraient aucune inclination, ni habitude particulière à leur espèce, puisque leur âme en serait indépendante³² » ; argument dont voici la transposition dans la prédication d'Alroamat chez Gueullette : « Si cela était, & que l'âme passât ainsi de corps en corps, elle serait bien malheureuse d'être assujettie aux inclinations dominantes de celui où elle réside : car enfin les bêtes féroces conservent toujours la triste et cruelle semence de leur espèce : la ruse & la malice sont héréditaires aux renards et aux singes ; la fuite & la timidité est le partage des daims et des cerfs, et c'est bien avilir l'âme que de dire qu'elle ne puisse pas changer les habitudes du corps où elle se trouve »

32. Lucrèce, *De Natura rerum*, livre III, v. 748 sv., trad. Boyer d'Argens, *Mémoires secrets...*, ouvr. cité, p. 177.

(t. II, p. 325-326³³). Autrement dit, admettre la métempsychose équivaut à nier la possibilité de différencier des espèces dans le monde animal, ramené à une collection d'individus sans propriétés stables. Un autre argument repris de Lucrèce concerne les limites du potentiel de corps disponibles par rapport à la multitude des âmes en attente, si bien que « naisse une émulation précipitée pour la préférence de s'introduire dans un corps qui vient d'être formé » – ce qui peut s'envisager aussi sous l'angle d'une théorie du contrat, la communauté des âmes, « par un accord fait entre elles », ayant « convenu que la première arrivée ait le droit d'être la première reçue dans un corps qui en a besoin » (*Ibid.*, p. 327³⁴).

Qu'est-ce que classifier le vivant? Existe-t-il autre chose que des individus? La liberté de l'âme heureuse ou désespérée est-elle un agencement nécessaire? Y a-t-il une politique des âmes? Où passe la frontière entre savoir et croyance? Entre fable et argument? Toutes questions jaillissant à l'interface d'une sorte de flirt doctrinal entre ce que le siècle connaît sous les noms de Pythagore ou Platon et ce qu'il identifie sous celui de Spinoza, avec les configurations paradoxales et ironiques qu'en fabriquent les récits à métempsychose, qui par hypothèse nient l'étanchéité des règnes, les cloisons entre espèces, les lois de l'union de l'âme et du corps, les limites de la mémoire individuelle, etc., et dont les narrateurs ou les héros conjuguent par définition l'être soi comme devenir multiple.

Venons-en à Locke : chez lui, la thématique métempsychose sert à élaborer des fictions expérimentales concernant la définition de l'identité personnelle. On le trouve au chapitre 27 du livre II de l'*Essai* : la problématique qui cadre cela est la démonstration que le problème de l'identité personnelle est mieux compris par une théorie de la conscience de soi que par une théorie de la substance. Ce qui définit la conscience, c'est son aptitude à reconnaître ses actes passés devant le tribunal de la communauté et celui de Dieu. Elle s'identifie comme mémoire de soi dans le temps, et non selon l'identité aléatoire de son support individuel. Cette thèse est étayée par une série de fictions de pensée paradoxales, présupposant parfois

33. Thomas-Simon Gueullette, *Les Aventures merveilleuses du mandarin Fum-Hoam, Contes Chinois*, Paris, Mazuel, 1723. La deuxième partie de l'argument paraphrase toujours Lucrèce aux v. 741 et sv.

34. Voir Lucrèce, ouvr. cité, vers 777 et sv.

un schéma métempsycoïste. Par exemple, Locke demande au § 14, si tel pythagoriste chrétien croyant à la préexistence des âmes, et pensant que son âme a jadis animé le corps de Socrate, peut s'assumer comme Socrate s'il n'en pas de mémoire effective³⁵. Ou encore il suppose au § 15, un échange de corps entre l'âme d'un prince et celle d'un savetier, chacune conservant sa mémoire ; et il montre qu'il faudrait admettre que le prince dans le corps du savetier serait bien resté la même personne pour lui-même, mais évidemment pas le même homme pour autrui, « restant toujours le même savetier dans l'opinion de chacun, lui seul excepté³⁶ ». Au § 16, il admet que si sa conscience d'avoir vu « l'Arche et le Déluge » était du même ordre que celle qu'il a d'écrire présentement son traité, il assumerait les deux choses devant un tribunal, comme relevant de la responsabilité du « même moi » (*Essai*, p. 270). Ainsi un même soi n'est pas théoriquement incompatible avec une multitude d'avatars individuels, *pourvu qu'il en ait la mémoire*. Ce qui comptera devant Dieu ou la communauté, c'est l'assomption d'une responsabilité, fondatrice, justement, de l'identité personnelle.

Ce cadre offre un contexte intéressant pour deux contes à métempsycoïse du 18^e siècle qui pourraient peut-être se lire comme de bons exemples d'une approche « lockienne » des problèmes de l'identité. Premier exemple : *Atalzaïde*, conte attribué par les contemporains à Crébillon³⁷. Le cadre initial est le suivant : un prince nommé Cornukan fait l'amour avec sa femme Zarnerou ; cependant, le commentaire de la scène dans les mémoires laissés par Cornukan est le suivant : « je fus témoin de l'outrage que je me faisais à moi-même [...] [j'étais] désespéré de mon propre bonheur » (p. 19³⁸). Le paradoxe est résolu lorsqu'on apprend que son

35. Delisle de Sales joue peut-être avec Locke quand, la coquille du *Drame raisonnable* concluant « je sais que je ne sais rien », il commente en note : « ne dirait-on pas que l'âme de Socrate a passé dans le corps d'une huître, par la loi de la métempsycoïse, pour le punir d'un grand crime dont on a flétri sa mémoire ? », *Philosophie de la nature* III, ouvr. cité, p. 228.

36. John Locke, « Ce que c'est qu'identité et diversité », *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, livre II, chap. 27, § 15, traduction Coste, Amsterdam, 1755.

37. Attribution douteuse selon Jean Sgard, « Catalogue des œuvres de Crébillon », *RHLF*, n° 1, 1996, p. 18.

38. *Atalzaïde, ouvrage allégorique*, imprimé où l'on a pu, 1746.

corps était alors animé par le dieu Witnou, pendant que son âme vêtue d'un corps fantastique, évoluait dans les airs : « Witnou [...] obligeait son âme par un pouvoir surnaturel de sortir de son corps, dans l'instant où il était le plus souhaitable pour elle d'y rester » (p. 21). Ainsi, en termes lockiens, l'énoncé : « je fus témoin de l'outrage que je me faisais à moi-même » confond ironiquement identité personnelle et identité substantielle, ou plus simplement personne et individu. Mais si la pointe littéraire brouille la distinction lockienne, c'est sans doute en s'y appuyant ; dans son § 23, Locke imaginait « deux consciences distinctes & incommunicables, qui agiraient dans le même corps » (p. 273) – l'une le jour, l'autre la nuit ; c'est la même fiction, à ceci près que le contexte libertin introduit un motif relationnel, celui de la rivalité mimétique.

Dans la suite du récit, Cornukan maudit le fruit des amours du Dieu : la princesse Atalzaïde est vouée à perdre sa virginité avant son mariage. Plus loin, le futur époux est introduit dans le récit sous les traits d'un jeune homme ignorant son nom (comme Perceval), et qui a le don de changer de visage au fil des rencontres, les femmes l'identifiant mimétiquement à l'objet de leur désir. Ce que l'épilogue du conte révélera, c'est que l'âme d'Atalzaïde les animait lors de la copulation, car c'est la solution trouvée par Witnou pour pallier la malédiction initiale : « j'ai voulu qu'Atalzaïde [...] fût à [son époux] dans des temps éloignés de ceux où elle pouvait lui être infidèle, et qu'il fût lui-même l'objet de ses infidélités » (p. 120). On retrouve ainsi la pointe équivoque liant l'identité personnelle et l'identité individuelle ou physique ; le conteur n'est d'ailleurs pas avare de variations ornées autour d'une formule de type *ils se sont trompés, mais avec eux-mêmes*³⁹. Ce conte met en scène ce qu'on pourrait peut-être appeler des *individus-multitude* investis chacun par une conscience leurrée de soi et d'autrui.

J'aborde maintenant le second conte, où la transmigration volontaire de l'âme ouvre sur une réévaluation du rôle du corps, mais aussi des rituels communicationnels, dans la reconnaissance

39. Par exemple Atalzaïde, justifiant ses « chutes » auprès du héros : « je vous méconnus vous-même dans votre propre personne » (p. 116). On est proche de l'imaginaire érotique crébillonnien. Voir Jean-François Perrin, « Le fantôme de suppléance », dans Jean Sgard (éd.), *Songe, illusion, égarement dans les romans de Crébillon*, Grenoble, Ellug, 1996, p. 63-78.

par autrui de l'identité personnelle : il s'agit des *Âmes rivales* de Moncrif, qui date des années 1730. En voici le cadre abrégé : grâce à une formule magique, le « mandiran », le prince Mazulhim et la princesse Amassita qui doivent bientôt s'épouser, quittent ensemble leur corps pour jouir d'une extase spirituelle stellaire. Cependant le jaloux Sikandar, prétendant éconduit, possède aussi le mandiran ; et lors de la réincarnation des deux amants, il pénètre en même temps que Mazulhim dans le corps de celui-ci. Ce que le conteur résume ainsi : « deux rivaux dans la même personne » (p. 160⁴⁰). (En termes lockiens, on traduirait volontiers *deux personnes rivales dans le même corps*). Les deux rivaux s'entendent au moins pour diriger leur commune machine vers la princesse : celle-ci doit alors affronter un comportement incohérent de son amant : il se jette à ses pieds, mais à moitié, et s'il proclame des serments d'amour, c'est d'un air distrait et sur un ton convenu, ce qui la vexé. Ainsi l'âme de Mazulhim se trouve dans une situation analogue à celle du prince de Locke : le corps de Mazulhim demeure en effet le même Mazulhim pour son amante, alors qu'il ne l'est plus qu'à moitié pour lui-même. Le conteur saisit l'occasion pour glisser un commentaire de moraliste ironique : « dans un amant les inégalités et l'inconstance ne sont que l'ouvrage d'une âme étrangère qui le fait agir malgré lui, tandis que la véritable âme reste toujours fidèle » (p. 161). Différents contextes affleurent ici ; l'*homo duplex*⁴¹, l'attelage platonicien, les maximes précieuses, etc. Mais surtout, la confusion de la personne et de l'individu est ici recodée dans un énoncé moral à portée générale. Aucune conscience n'est constante ni univoque ; si elle le croit, elle s'illusionne. On a sans doute tort de se prendre pour une seule personne.

La suite du conte réconcilie les amants. Nous les retrouvons dans une situation encore plus compliquée, à l'occasion d'une cérémonie de mariage manigancée par le jaloux Sikandar. Celui-ci s'est arrangé pour faire animer le corps de la princesse par une âme à son service ; cependant ce jour-là, par suite de circonstances que j'élide, c'est le

40. Paradis de Moncrif, *Les Âmes rivales*, dans *Contes*, éd. Uzanne, 1879.

41. Montesquieu glisse des commentaires de cet ordre dans l'*Histoire véritable* : « quand vous verrez des gens dont le caractère est incompatible avec leur caractère même, composez-les de deux âmes, et vous ne serez plus surpris » (L. II, p. 155).

corps de Sikandar qui va se trouver partagé en copropriété par trois âmes : la sienne, et celles des deux amants. Pendant la cérémonie, l'individu Sikandar va évidemment développer un comportement surprenant, au point d'interrompre le mariage : son discours est un contrepoint de sens et de non-sens, doublé par-dessus le marché d'un réquisitoire contre lui-même. Aux yeux du conteur et du dieu Brama (qui veille à l'arrière-plan du récit et qui viendra juger les protagonistes à la fin), rien n'est plus « normal » « quand plusieurs âmes se trouvent rassemblées dans un même corps » (p. 171). Mais dans la communauté participant au mariage interrompu, tout le monde prend le corps de Sikandar pour la personne de Sikandar – sauf les âmes des deux amants, Brama et le conteur. C'est alors qu'intervient à nouveau le dialogue du moraliste et de ses lecteurs, mais en connivence cette fois avec le public représenté. Certains courtisans prennent en effet l'incohérence de Sikandar pour un jeu de langage partageable : « [ils] regardèrent d'abord comme une plaisanterie cette manière sérieuse et conséquente de dire des choses ou extravagantes et obscures ou impossibles à croire ; et ils appelèrent cela *persifler* » (p. 172).

Comme chez Crébillon (Meilcour) ou Duclos (Acajou), la folie de l'égaré exprime satiriquement celle de la mondanité, et pointe au-delà vers la duplicité convenue des signes sociaux et de leur usage. Si jamais le persiflage ainsi défini recouvre un consensus du 18^e siècle français sur le sens du non-sens dans la langue à la mode, ce conte y repère surtout un accord dans la communauté pour identifier ses membres par leur aptitude au brouillage de l'identité personnelle, à l'ennuagement de soi pour autrui. La nuance, par rapport à l'analyse des moralistes classiques, est peut-être l'accent mis sur le degré de tolérance en la matière : en effet, si la polyphonie dissonante de Sikandar n'altère pas d'abord son identification sociale, il la perd bientôt, en passant pour effectivement fou dès lors que son incohérence, reconnue permanente, brouille toute possibilité de lui reconnaître une identité stable : « ils pensèrent qu'un persiflage continu est un délire ». La place manque pour poursuivre comme il faudrait l'analyse de la fin du conte, mais l'essentiel était d'essayer de montrer que, lu dans un cadre lockien, ce récit de Moncrif semble bien participer dans son ordre à une problématisation critique des rapports entre les notions de personne et d'individu, et du rapport de ces deux notions à celle

de la communauté en tant qu'elle assigne l'identité. Sans doute y a-t-il dans ce conte, aussi bien que dans *Atalzaïde*, de quoi nourrir une approche *transindividualisante* du chapitre « On Identity and Diversity » et de ses cousins fictionnels⁴².

Dans un de ses « comptes rendus d'orientalisme », datant de 1938, René Daumal résume ainsi l'*Avadâna* de l'oiseau Nilakantha traduit du tibétain en appendice d'une *Vie de Marpa* (11^e siècle, maître de Milarepa) qui venait de paraître : « un prince de Bénarès, manifestation d'un bodhisattwa Avalokiteçvara, ayant revêtu par jeu le corps d'un coucou, se trouva contraint de conserver cette figure par la trahison d'un ministre ambitieux qui, entre-temps, lui avait volé son corps humain⁴³ ». Dépouillé de son cadre bouddhiste – laïcisé si l'on veut –, ce scénario de transmigration volontaire qui tourne mal circule aux 16^e-18^e siècles dans la littérature européenne, depuis le *Peregrinaggio di tre figliuoli del re di Serendippo*, de Christoforo Armeno, publié à Venise en 1557, lui-même adapté de deux ouvrages persans « au moins », nous indique Georges Bourgueil, éditeur de l'adaptation française de Béroalde de Verville : *L'Histoire véritable ou le Voyage des princes fortunés* (1610⁴⁴). On le retrouve ensuite en 1698 dans un conte du chevalier de Mailly : *Quiribini*, puis dans une séquence des *Mille et Un Jours* (1710-1712) : *L'Histoire du prince Fadlallah* – elle-même adaptée d'un recueil turc par l'orientaliste Pétis de La Croix – et il fournit encore le noyau d'une pièce de Carlo Gozzi, *Il Re cervo* (1761⁴⁵) ; signalons enfin la mention d'une version indienne dans

42. S'il est vrai que (selon G. Simondon) « la réalité collective première [...] doit être cherchée dans ce qui, à l'intérieur même de l'individu, le met en relation avec une réalité plus large, plus étendue que son individualité [...] qui constitue un milieu associé à l'individu » (Didier Debaise, « Le Langage de l'individuation (lexique simondonien) », *Multitudes*, 18, automne 2004, p. 106).

43. René Daumal, « Deux textes tibétains sur la conversion des oiseaux » dans *Les Pouvoirs de la parole*, Paris, Gallimard, 1972, p. 189.

44. Béroalde de Verville, *Le Voyage des princes fortunés*, Albi, Éditions Passage du Nord-Ouest, 2005, p. 9.

45. Sur l'histoire de cette transmission européenne voir Raymonde Robert : « Le Voyage des trois fils de Serendip », dans *Aspects du classicisme et de la spiritualité* (dir. A. Cullières), Klincksieck, 1996, p. 159-171. Également la notice de Paul Sebag à l'*Histoire du prince Fadlallah* dans son édition des *Mille et un Jours*, Phébus, 2003, p. 633-634.

le fameux rapport du père Bouchet sur la métempsychose en Inde, où Moncrif a puisé l'idée de son « mandiran⁴⁶ ».

Voilà donc bien un schème narratif qui fascine l'Europe lettrée⁴⁷. Or ce que nous en dit Daumal, c'est que, quant au fond, nous n'y comprenons strictement rien : « de telles permutations d'enveloppes corporelles sont attribuées toujours à des hommes parvenus à un degré de réalité supérieur au nôtre, nous ne pouvons en parler, ni savoir si les lamas instruits les tiennent pour des faits littéralement ou symboliquement réels ». Les contes à métempsychose français issus de cette tradition seraient ainsi structurés par un malentendu radical touchant la réalité des croyances qu'ils manipulent : ce serait une nouvelle pièce à verser (pour le 18^e) au procès de l'« orientalisme » occidental, en cours d'instruction depuis Edward Saïd⁴⁸. Sans doute. Pourtant, c'est bien à cette époque et dans cette culture – certes orientées globalement vers tout autre chose que la méditation transcendante et la compassion pour tous les êtres –, que démarrent vraiment en Europe la diffusion, l'interprétation et la discussion publique de cette matrice narrative et des croyances qui la fondent – comme aussi de leurs répondants doctrinaux dans la pensée occidentale, de Pythagore à Spinoza en passant par Origène. Mais s'il est vrai que la conception moderne de l'identité personnelle suppose, d'après Locke, la disjonction méthodique de la conscience et de la substance (matérielle ou immatérielle), si bien que « la conception que nous avons de nous-mêmes est pour ainsi dire détachable de son incarnation » (Charles Taylor⁴⁹), on peut comprendre que le schéma métempsychose ait dû y contribuer comme fiction heuristique, qu'il s'agisse de travailler le rapport entre individu, personne et communauté, de fonder le moi comme responsabilité devant autrui, de scruter les multitudes à l'œuvre dans la figure de soi. Que l'opération soit rendue possible par la critique générale de la Fable et des croyances qui

46. C'est le « mandiram » dans la « Vie » du roi Vieramarken. Voir Isabelle et Jean-Louis Vissière (éd.), *Lettres édifiantes et curieuses des jésuites de l'Inde au dix-huitième siècle*, Publ. de l'U. de Saint-Étienne, 2000, p. 173.

47. Elle intéressera encore Gautier (*Avatar*) et Mishima l'universalise dans *La Mer de la sérénité*.

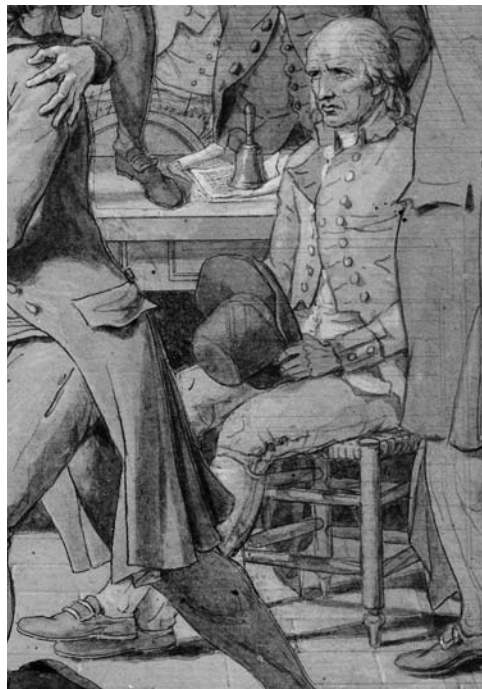
48. Edward W. Saïd, *Orientalisme* (1978), Paris, trad. Seuil, 2005.

49. Charles Taylor, *Les Sources du moi, la formation de l'identité moderne*, Paris Seuil, 1998, p. 228.

caractérise le 18^e siècle, c'est l'évidence; qu'on puisse y lire aussi une structure de méconnaissance caractéristique du rapport de l'Occidental aux autres civilisations doit être accordé; il se pourrait cependant que l'adage *De te fabula narratur* vaille ici d'être rappelé, pour suggérer que l'attention du 18^e siècle à la métempsycose et aux récits de transmigration révèle réciproquement l'efficacité de ces formes-sens venues d'Extrême-Orient (mais aussi d'autres époques de l'Occident), à se faire rechercher, (re)connaître et surtout interpréter, modelant peut-être plus qu'on ne croit, chemin faisant, les communautés interprétatives successives qui les interrogent.

JEAN-FRANÇOIS PERRIN
Université de Grenoble, UMR LIRE-CNRS 5611

Voyez ESSAIM, ISOLEMENT,
 MŒURS (ÉTAT DE), POLYPE, RÉSEAU.



David, Sieyès assis, détail du Dessin préparatoire, esquisse du *Serment du Jeu de Paume*, 1791, Versailles, châteaux de Versailles et de Trianon.

MŒURS (ÉTAT DE)

DOM DESCHAMPS : MÉTAPHYSIQUE DE LA COMMUNAUTÉ ET RÉALISATION DE L'INDIVIDU

Un individu et sa communauté. Le système deschampsien nous invite à poser la question du rapport entre l'individualité et la communauté d'une manière assez inhabituelle. Il inscrit cette problématique dans un contexte métaphysique – une métaphysique qui, s'appliquant au sujet individuel, vient cependant reconfigurer la communauté elle-même. Il rompt les amarres d'une opposition subjectiviste entre l'individualité et le communautaire pour faire de ce rapport l'élément métaphysiquement constitutif de l'individu lui-même, sa réalisation métaphysique.

Dom Deschamps est, à plus d'un titre, un auteur problématique. On rappelle à loisir, à son propos, le mot désormais célèbre dans les études deschampsiennes qu'Yvon Belaval avait jadis prononcé : « Qu'on exhume Dom Deschamps, et le 18^e siècle change de face » ! Mais de quelle face s'agit-il ? Le 18^e siècle présente de multiples faces, et chacune d'elles, selon sa manière propre, peut revendiquer son envers ; le retournement toutefois ne s'opère pas à la façon d'un jeu de hasard.

Exhumer Dom Deschamps, donc. Cela suppose qu'il soit mort. Et l'on n'exhume pas sans risque un cadavre, ni sans de multiples précautions. Dans le domaine de l'histoire de la philosophie, cela suppose qu'on veuille tenter de redonner vie à la dépouille. Le *corpus campusianus* a subi dans l'opération de profondes altérations. Si l'on voulait envisager l'histoire de la pensée comme celle de la communauté des auteurs qui s'y sont manifestés, il faudrait bien accorder à Dom Deschamps la place qui revient à une individualité encore très mystérieuse.

Il y a des auteurs qui persistent dans l'histoire ; et cette persistance, en soi, est déjà bien étonnante. Mais il y a aussi des auteurs

qui sont engloutis dans les méandres du passé et qui ont parfois bien du mal à ressurgir. Leur surgissement ne se fait jamais sans raison : on n'exhume de vieilles dépouilles que sur injonction d'un tribunal. Celui de l'histoire, en général, n'en exige pas tant ! Quelle raison aurions-nous de retourner la pièce et de chercher à voir le « pile », alors que le « face » est déjà suffisant ?

Dom Deschamps a servi des intérêts très différents de ceux qu'il visait lui-même, et ce n'est qu'au bénéfice d'une sorte de ruse de l'histoire qu'il put ainsi surgir et se manifester à nous. L'étude de sa pensée et de ses œuvres dut subir, dès le départ, une impulsion dont il a bien du mal, encore aujourd'hui, à se détacher. Deschamps n'a pas réussi à acquérir son autonomie historique ; à son nom, celui de Hegel est encore souvent associé : on voit en son *Vrai système* un développement pré-dialectique, ou proto-dialectique. Qu'il en soit ainsi ou non, il y a une immense difficulté à juger de la valeur d'une œuvre particulière en fonction du développement à venir d'une autre – une telle rétrospection est embarrassante. Mais on ne peut pas se défaire de ce que l'on sait : et nous connaissons la suite de l'histoire !

En sus, connaissons-nous bien Deschamps lui-même ? Il a été, dans ses écrits, avare d'indications autobiographiques. Si sa correspondance permet d'entrer un peu plus dans son intimité d'homme et de penseur, il ne nous y livre pas tout, tant s'en faut. Deschamps, tout d'abord, était un moine, un bénédictin. Il appartenait à une communauté religieuse qui, en général, au 18^e siècle connut des difficultés. C'est, de surcroît, une communauté, celle de Saint-Maur, qui s'est surtout illustrée par des travaux d'érudition et d'écriture. Lui-même a participé longuement à cette tâche importante, en particulier, en tant qu'historien de la Touraine, et aussi, à ce titre, en tant que généalogiste. Il devait s'intéresser à celui qui était la figure emblématique, du point de vue de la philosophie, dans la région : René Descartes. C'est à Dom Deschamps que l'on doit d'avoir retrouvé son acte de baptême !

Fût-ce par désintérêt des questions historiques, fût-ce afin de trouver dans une retraite rurale un lieu propice à ses méditations métaphysiques, fût-ce pour s'éloigner des centres importants de son ordre et trouver dans cet isolement un refuge le désengageant des querelles politiques qui le tourmentaient alors, Deschamps a demandé à être nommé procureur du petit prieuré de Montreuil-

Bellay, aux confins du Poitou, de l'Anjou et de la Touraine. La micro-communauté qui servit de cadre à sa vie quotidienne ne comptait, lui compris, que quatre moines.

Rétrospectivement, quand nous l'observons, on ne peut que trouver cette décision étrange et presque paradoxale. Peut-on espérer se manifester à son siècle depuis une telle retraite ? Deschamps qui prétendait pouvoir dévoiler la *Vérité* et provoquer ainsi le grand « branle » universel pouvait-il sérieusement espérer que l'heureuse révolution prît sa source à Montreuil-Bellay ?

Initialement, Dom Deschamps n'avait pas l'ambition de devenir un « Philosophe ». Sa théorie de la vérité met d'emblée en question les habitudes et les schémas de pensée à travers lesquels nous identifions la figure du « philosophe » et la notion de « vérité ». La Vérité étant, selon lui, par nature intemporelle et impersonnelle – *non-individualisable* – il n'avait pas la prétention ultime de se considérer comme son *Auteur* (individué). Tout au plus devait-il se borner à en être, humblement, le transcripteur. Il ne pouvait vouloir non plus simplement la « conserver », au fin fond de son monastère, comme on y préserve du regard profane – exception faite de quelques célébrations – les précieuses reliques des Saints. Aux yeux de Dom Deschamps, la vérité ne s'imposera que par son propre dévoilement, qui doit être automatique : la vérité, pour être vérité, doit apparaître immédiatement telle qu'en elle-même l'éternité la fige. Elle est faite pour tous et le dévoilement ne peut être qu'immédiat. Dans ce grand mouvement, l'individu n'a pas de place assignable particulièrement. L'auteur du système ne se pense pas comme *Auteur*, le livre qu'il transcrit au nom de la vérité doit avoir pour effet immédiat de rendre caducs et obsolètes tous les livres (et de faire taire tous les auteurs). Car c'est bien là, pour lui, que réside la seule preuve tangible de la vérité : elle se tient toute entière dans l'effet qu'elle doit produire sur l'humanité – et elle ne peut manquer de produire son effet !

Très vite, on sent combien la position est intenable ! Il faut bien relever ce paradoxe profond, fondamental de la philosophie de Dom Deschamps¹ : il est cet auteur qui mesure la réussite de ses

1. Voir Pierre Méthais, *Dom Deschamps, métaphysique et révolution*, Thèse de Doctorat, Université de Poitiers, 1993.

écrits à l'aune de leur propre disparition. Si la vérité est, par eux, révélée, alors l'effet qu'elle produira en rendra la lecture inutile! En un sens, cette vérité aurait mérité de n'avoir pas même besoin du Livre. Seule la parole devrait lui suffire pour s'enfuir du lieu prochain où elle fut prononcée la première fois. En se disant, ainsi, « de proche en proche » (l'expression est récurrente sous la plume de Deschamps), elle devra produire un bouleversement complet – et apocalyptique!

Dans cette ambition déjà toute mallarméenne de produire Le Livre absolu, Deschamps rédige son *Vrai système*, inlassablement. Il reprend, reformule, écrit, achève, éliminant définitivement toute ambition d'y appliquer un « style ». L'artifice du style est ce que la langue sociale produit pour masquer le *Vrai*. Deschamps connaît son rôle : il n'appartient pas à la communauté des *philosophes* (en quête de renom et de singularisation), mais à celle des *bénédictins* (anonymes). Il doit transcrire, recopier, réécrire. Il veut épurer le langage des artefacts ; il ne vise pas à produire, comme on a pu le dire un « anti-style² » ; car un « anti-style » est encore un style! Épurer la langue pour dire le vrai implique qu'il n'y ait plus de style du tout! Il faut abolir, ici aussi, le superflu. Deschamps cherche à nier toute forme marquant encore la présence, dans la langue, de l'individu qui la produit. Dom Deschamps ne dit pas *son vrai*, mais il laisse parler *le vrai* en lui. La tentative est rare en son siècle – et peut-être le reste-t-elle encore?

Il a trouvé la possibilité de cet exercice hors de sa propre individualité, en la niant autant qu'il lui était possible. Une communauté religieuse le lui permettait. Mais, à rebours, c'est cette communauté qui a façonné l'individu au point de l'engager sur la voie de sa propre négation. Deschamps n'est pas entré dans l'ordre des bénédictins avec l'objectif résolu d'y trouver ce qu'il ne pouvait pas encore y chercher, mais on peut néanmoins sentir une remarquable coïncidence entre ses premières méditations métaphysiques et sa décision de les mener dans un prieuré lointain, solitaire, peuplé de quelques moines âgés, en une terre qui le mettrait hors de portée de son siècle.

2. Cf. Anthony Strugnell, « Style et anti-style dans la philosophie de Dom Deschamps », dans *Dix-Huitième Siècle*, 1977, n° 9, p. 1913-1923.

Il ne faut toutefois pas s'y méprendre : malgré son isolement apparent, Deschamps n'aura jamais mésestimé les génies de son époque. Il s'est intéressé à leur pensée, a lu leurs œuvres, il a correspondu avec eux, cherchant même parfois à s'en faire des disciples. S'extraire du temps était pour lui une nécessité métaphysique : la vérité n'est d'aucun temps ! Elle appelle, par son dévoilement, le passage à ce qu'il appelle « un état de mœurs » (on y reviendra). Nous restons toujours entre deux terres : entre l'état de nature et l'état de mœurs, dans l'implacable état social. S'en extraire seul, individuellement, n'aurait aucun sens. Nous sommes dans l'état de société, c'est de là qu'il faut partir ; mais pour en partir, il faut y être encore ! Ce qui a structuré la société et le discours des hommes, historiquement, c'est la religion. Les hommes ont créé les lois divines pour qu'elles deviennent des appuis moraux aux lois strictement humaines ; les nier (dans leur historicité même), ce serait uniquement les « laïciser », et non pas les détruire. Là où un athéisme s'attache à combattre *le contenu* de la foi, dénonçant les mystères de la religion ou l'imposture de ses prophètes, et la tyrannie de ses ministres, Deschamps n'y accorde, lui, que peu d'importance : le contenu sera détruit dès lors qu'en aura été éradiqué *le principe*.

C'est de la logique interne de la théologie qu'il convient selon lui de partir, pour en renverser les fondements et faire enfin marcher l'homme sur ses pieds. La théologie offre, du point de vue de sa spéculation interne, le privilège d'avoir pressenti ce qui sera le fondement de la métaphysique deschampsienne : l'unité des contraires. Dieu est Dieu, avant ou après la création, quoique l'un soit en même temps la négation de l'autre. Tripartition de la métaphysique pour Dom Deschamps : *Tout*, *Le Tout* et les parties.

Mais Dieu lui importe peu, dans son « individuation ». Qu'il fût celui qui dit « Je Suis » ne compte pour Deschamps qu'en tant qu'il accorde au sujet sa dimension métaphysique. Le « Je » ne peut pas être celui d'un sujet personnel, signe d'une quelconque ipséité. Deschamps ressent métaphysiquement l'intuition de l'Être, de l'Existence, mais il cherche à en nier absolument toute détermination subjective et individuelle. Aucun Être ne peut dire « Je ».

Ce qui est à l'appui du désordre moral de l'humanité, c'est d'avoir fait de ce principe métaphysique un Dieu personnel, rémunérateur et vengeur. C'est d'avoir fait une Église, une institution

et une communauté partielle, indûment distinguée du tout. Car la religion (et non point, ici, la théologie) a fondé, sur le culte d'une divinité personnelle, l'ordre sanglant de la société. C'est elle qui, prêchant l'union, justifie la désunion entre les hommes faisant les uns rois et les autres esclaves, instaurant la domination du fort sur le faible et le joug cruel des lois divines et humaines. Sous le titre de « lois divines » se sont cachés les fondements fallacieux de toute domination. Les ressorts de la domination demandent à être cachés, ils n'auraient plus de jeu, s'ils étaient connus des hommes³. » Dévoiler les ressorts de la domination, ce n'est pas uniquement en dénoncer les contenus ou procéder à une explication politique; c'est, pour Deschamps, en saisir « métaphysiquement » les principes logiques. Il n'est pas utile de vouloir faire un Prince juste et bon, il faut ne plus avoir de Prince! Ce ne sont pas les individus qu'il faut remplacer, ce sont leurs conditions d'existence :

Ce n'est pas la morale du prince qu'il faut réprover, puisqu'il ne peut en avoir une autre, c'est le prince; mais il ne faut le réprover que pour passer à l'état de mœurs, car tant que l'état de loi subsiste, la sagesse veut qu'on le respecte et qu'on lui obéisse. J'en dis autant de la religion et de sa morale⁴.

On a, semble-t-il, assez rapidement classé Dom Deschamps parmi les penseurs « utopistes ». C'est là un classement rétrospectif, arrangeant pour l'histoire des idées; il permet – parfois très utilement – de donner une idée générale d'un auteur ou d'une pensée. Nous raisonnons de telle sorte que nous n'aimons pas les individualités « inclassables », celles qui résistent à la catégorisation, jugées « trop petites » pour définir en elles-mêmes une catégorie, pour être substantivées (elles n'ont pas fait école), nous aimons à les ranger, sagement, dans un recoin connu du souterrain de l'histoire de la philosophie. La solution de Deschamps (rejeter « l'état de lois » pour entrer dans « l'état de mœurs ») est radicale : elle est donc utopique selon une posture encore très souvent adoptée aujourd'hui par une certaine « pensée » politique, « il faut être réaliste »! On ne supprimera jamais les lois, les Princes, les Églises et la propriété privée. Il faut composer notre monde social avec ce

3. Dom Deschamps, *Observations morales dans Œuvres Philosophiques*, éd. B. Delhaume, Paris, Vrin, 1993, p. 266.

4. *Idem*, p. 267.

qu'il recèle parfois d'incongruité, et s'en arranger. Vaille que vaille on concilie – même l'inconciliable.

Le refus absolu et radical de Dom Deschamps face à une telle conciliation se prévaut toutefois d'un « réalisme » plus grand encore :

Ce n'est point la morale, c'est la politique qui constitue le fond de nos mœurs, et cette politique, nécessairement née de notre esprit de lois, va d'elle-même, sans que la théorie y ait aucune part, je veux dire sans être foncièrement connue, ni des rois, ni de leurs ministres, ni de l'Église, ni de l'épée, ni de la robe, ni même des philosophes : les plus habiles ne font que l'entrevoir. On la chicane dans ses détails, sans jamais imaginer qu'on puisse toucher à sa masse, tant l'état de lois sous lequel nous naissons nous paraît inébranlable⁵.

Son système, dans son expression « morale » (c'est-à-dire, pour lui, politique), reconnaît trois états : l'état de nature, l'état social (ou état des lois), et l'état de mœurs. Le dernier représente ce vers quoi l'histoire de l'humanité doit tendre. Le système deschampsien est téléologiquement orienté. Il y a une destination de l'homme : la construction d'une communauté humaine débarrassée non de ses individus, mais de ses *individualités*.

Son système, comme il l'expérimente lui-même dans l'expression de sa pensée, vise à l'*abolition du « je »*, du Moi haïssable de Pascal. Si l'insensé peut encore croire que « je ne suis pas toi⁶ », plus insensé encore serait, pour Deschamps, celui qui, se mettant d'accord avec Victor Hugo, ne reconnaîtrait pas, dès lors, que le « je » et le « toi » doivent s'abolir dans le « nous ».

Que peut-il rester de l'individu sous ce rapport ? Répondre à cette question implique de comprendre comment s'organise et s'agence, chez Dom Deschamps, le passage entre l'état de nature, l'état de lois et l'état de mœurs ? Le système deschampsien fonctionne comme un « hyper » logicisme où s'articule l'ensemble de ces concepts. L'intuition philosophique fondamentale de Deschamps, sur laquelle va se construire son édifice métaphysique, est celle de ce qu'il appelle « l'Existence ». Existence pure qui est la même dans tout et partout. Elle est ce que Deschamps appelle *Tout*. *Tout – Le Tout* – les parties : voilà l'articulation, simple et fondamentale du système : « *Tout est partie ; Tout est Le Tout ; tout*

5. *Idem*.

6. Préface aux *Contemplations*.

est *Tout*. Voilà un précis de ma métaphysique⁷ ». Ce précis, succinct jusqu'à l'extrême, à de quoi surprendre. Comment une partie peut-elle être *Le Tout*? Telle est précisément la question à laquelle répond Deschamps dans une lettre à son protecteur, le marquis de Voyer, le 17 mai 1765 :

Qui dit *Le Tout* dit nécessairement des parties, et, conséquemment, dit rapport, par la raison que *Le Tout* ne peut exister que relativement à ses parties. Dès que l'on considère *Le Tout* et les parties ensemble, il n'y a plus de *Tout* ni de parties, on a l'Être sans rapport, l'Être par soi, on a *Tout*; et c'est à cet être que conviennent tous les attributs négatifs, tandis que tous les attributs positifs conviennent *au Tout*⁸.

Tout et *Le Tout* sont donc les deux termes extrêmes, négatifs et positifs, entre lesquels viennent se placer tous les particuliers. Cette grammaire deschampsienne permet déjà, par une sorte de transposition, d'éclairer le rapport individu-communauté. Ainsi les individus (ou les parties) qui composent une communauté (*Le Tout*) sont-ils cette communauté elle-même; en tant que partie, ou en tant que composé, ils ne se distinguent pas du tout qu'ils composent. Toutefois, ce tout, ou cette communauté, en tant qu'elle réunit ces composés individuels n'y est pas réductible (*Tout*) et ne peut donc pas être simplement envisagée comme la pure addition de ses parties. Deschamps utilise souvent l'exemple de l'armée. Une armée, bien que résultant de l'addition des soldats qui la composent, ne se limite pas à cela, et est, en elle-même, bien plus que la simple somme de ces soldats.

On peut considérer la question sous deux aspects : ou bien on aborde le problème de la communauté du point de vue des parties (des individus) qui la composent (*Le Tout*); ou bien on questionne la communauté elle-même, en tant qu'elle forme un tout en soi, supérieur à la somme de ses parties (*Tout*). Quant à elles, les parties sont toujours relatives *au Tout* qu'elles composent; autrement dit, *Le Tout* n'est rien d'autre que la perfection réalisée de ses parties en tant qu'en lui, elles atteignent leur principe positif. *Le Tout* est le résultat vers lequel les parties convergent; c'est en cela que, pour

7. Deschamps, « Lettre au marquis de Voyer » du 17 mai 1765, dans *Correspondance générale* (désormais CG), éd. Par Bernard Delhaume, Paris, H. Champion, 2006, p. 116.

8. *Ibidem*.

Deschamps, il est l'être absolu. « C'est *au Tout* que doit s'appliquer le vers d'Orphée traduit par Voltaire : *Il est principe, fin, milieu de toutes choses*⁹ ». Selon cette grammaire métaphysique, si l'individu est *un*, la communauté que compose l'ensemble des individus est *unique*. Et c'est ce passage de l'*un* à l'*unique* qui confère sa supériorité à la communauté.

Dans son dialogue avec Jean-Baptiste Robinet, Deschamps, revenant sur ce qu'il estime être les règles élémentaires de son système, rappelle à son correspondant

que les êtres physiques ou particuliers font nécessairement somme ; que cette somme est nécessairement la somme universelle ; que la somme universelle est nécessairement d'une autre nature que tel ou tel être particulier qu'elle renferme dans elle ; que tous les êtres particuliers sont nécessairement elle, comme elle est nécessairement, avec toutes les parties, équivalente à leur tout, comme leur tout à elles ; que cette somme est *Le Tout*, quand on la distingue de ses parties pour les considérer lui et elles corrélativement ; et qu'elle est *Tout*, où cette distinction n'a plus lieu, quand on l'envisage, elle et ses parties, comme ne faisant qu'un seul et même être, que l'être *unique*, qui nie tout autre que lui-même, et dont on en peut par conséquent que nier ce que l'on affirme de l'être *un*¹⁰.

Les termes précis « individus » et « communauté » sont ici transposés dans la grammaire deschampsienne ; en tant que tels, à ce moment du développement, ils n'y figurent pas pour eux-mêmes. Néanmoins cette transposition n'est pas arbitraire, ni artificielle. Elle paraît d'autant plus valide que, par ces concepts de *Tout*, *Le Tout* et les parties, Deschamps prétend pouvoir recouvrir l'ensemble du réel, ce qu'il appelle le « fin fond » de toute chose.

Il ne s'agit pas, toutefois, de catégories vides, sortes de réservoirs dans lesquels l'ensemble des éléments du factuel pourrait s'écouler – ou se fondre, tel un moule métallurgique où la matière en fusion viendrait prendre place en s'informant. Il s'agit bien, selon lui, de « concepts » c'est-à-dire qu'ils ont la prétention de pouvoir opérer dans et sur le réel lui-même. C'est cette prétention qui permet (entre autres) de nuancer la qualification d'utopique trop rapidement appliquée au système deschampsien. Si ces concepts n'ont

9. *OP*, p. 437, note « t ».

10. *Idem*, p. 466.

pas opéré *de facto* dans la réalité effective, leur inventeur a, du moins, eu la prétention d'y opérer *de jure*.

Deschamps offre la possibilité de penser l'utopie et le dépassement de l'individualisme étroit sur un mode assez singulier, différent de la manière dont son siècle l'envisage généralement. L'effectivité opérative de son système n'est pas renvoyée à un non-lieu ou à un lieu imaginaire, ou encore à une île lointaine, elle n'est pas non plus repoussée aux calendes grecques ni considérée comme un horizon vers lequel une quelconque loi morale nous permettrait de tendre indéfiniment. Elle est soumise au déploiement de la Vérité – celle que son système, précisément, prétend transcrire.

C'est en ce sens qu'il paraît particulièrement important de comprendre les trois états deschampsiens, pas seulement en tant qu'ils sont pour et par eux-mêmes, mais aussi, et surtout, dans *leur enchaînement*, c'est-à-dire selon le processus logique qui à la fois les génère en explorant leur genèse théorique et qui fonde leur succession et leur déploiement pratique dans le réel. De ces trois états, deux seuls existent ou ont existé ; le troisième, l'état de mœurs, est celui qui s'imposera par le dévoilement de la Vérité. Chacun de ces états, toutefois, se définit relativement à la façon dont les individus s'y trouvent mis en rapport, comme il l'explique en résumant la nature de ces trois états :

l'état de désunion, sans autre union que l'union d'instinct, qui est l'état sauvage, jusqu'à un certain point ; l'état de l'extrême désunion dans l'union, qui est notre état de lois et l'état d'union sans désunion, qui est l'état de mœurs, l'état social sans loi¹¹.

Il y a pour Deschamps une complète impossibilité de retour en arrière : aucun rêve de paradis retrouvé, d'âge d'or regagné, de communauté primitive, aucun pays de Cocagne où nous pourrions rentrer, pleins d'usage et raison. La rupture qu'a instituée l'état social est irrévocable, irrémédiable. Un tel retour, quand bien même on l'imaginerait, serait sans nul doute néfaste, car, bien qu'il y régnât une union d'instinct, y prévalait aussi une inégalité physique, primaire, violente que l'on ne peut en aucun cas appeler de ses vœux. Ce que cet état présentait d'inconvénient a été suffisamment puissant pour faire préférer aux hommes de méditer la

11. *Idem*, p. 111.

possibilité d'une amélioration et leur a fait opter pour la rupture complète et presque apocalyptique plutôt que pour le maintien de l'état sauvage.

Si l'homme a préféré l'état social, *Felix Culpa*, c'est qu'il le jugeait meilleur que l'état sauvage, mais, s'il a préféré l'état social à l'état de mœurs, c'est que la *vérité* ne lui était pas encore apparue dans sa nécessité, dans son entièreté, dans sa luminosité totale. C'est par l'état de lois que cette nécessité peut se montrer au jour. « L'état de lois joue un rôle historique révélateur¹² ». Si l'état de lois possède une justification métaphysique, c'est celle de nous révéler la nécessité de son propre dépassement. Dans un état où les individus isolés ne pouvaient espérer former une communauté, la rupture provoquée par l'état de lois a favorisé la fondation d'une communauté, mais elle a maintenu les individualités dans une profonde désunion (au sein de cette communauté).

Il y avait, à Montreuil-Bellay, une étrange cérémonie connue sous le nom « d'abbé dans l'eau ». On raconte que cette étrange coutume remonte aux lointaines brumes du Moyen Âge. Et cette origine n'est pas sans rappeler le récit des travaux d'Eble, l'abbé de Pierre Michon. En effet, les moines, dit-on, possédaient des terres qui bordaient une rivière ; voulant régulariser son cours, ils défoncèrent les chaussées bordant les moulins seigneuriaux. Le prieur passa en jugement et fut condamné à verser une rente de blé ; pour commémorer cette condamnation, le seigneur avait exigé que, chaque année, le prieur, revêtu d'une seule chemise, fût conduit par quatre sergents, monté à reculons sur un âne, puis précipité dans le Thouet. L'affaire s'achevait dans d'énormes libations populaires, auxquelles les moines devaient sacrifier maintes pipes de leur meilleur vin. Plusieurs prieurs, peu préparés à l'exercice, ayant péri noyés, on avait adouci la coutume en recrutant, pour figurer l'intéressé, d'habiles lascars sachant nager. Au 18^e siècle, un simple mannequin suffisait à figurer *l'abbé*.

Étrange coutume. Mais, en un sens, elle dévoile une part de la vérité de l'état de lois. Deschamps ne cherche pas, avec l'état de lois, un renversement ou une subversion du type de l'abbé dans

12. André Robinet, *Dom Deschamps, le maître des maîtres du soupçon*, Paris, Seghers, 1974, p. 117.

l'eau : il la craint. Il ne peut la vouloir parce qu'elle ne fait qu'une partie du chemin. Subvertir l'ordre, le renverser, mettre à l'envers ce qui est à l'endroit, cela ne peut représenter pour lui qu'une révolution à laquelle poussent les autres Philosophes, mais qu'il faut néanmoins éviter. En effet, subvertir les lois, c'est toujours maintenir *la* loi. La renverser, ce n'est pas la supprimer.

Dom Deschamps est radical en ceci qu'il accuse la plupart des Philosophes des Lumières de se contenter de demi-Lumières. À l'image de cette coutume de l'abbé dans l'eau, ils peuvent bien tenter de subvertir l'ordre et d'en renverser les conséquences, mais ils ne se seront pas pour autant attaqué aux principes eux-mêmes. Ici, comme avec l'abbé dans l'eau, il restera toujours un « fort » pour justifier sa domination. Celle-ci changera de main, mais ne sera point supprimée. Ainsi, les lois divines ne sont-elles à ses yeux qu'une supercherie du législateur ; il fallait trouver une caution morale « divine » pour masquer la réalité de l'origine du mal : l'institution purement humaine de la propriété privée et de l'inégalité. Que la propriété fût celle de tel individu ou de tel autre, en son principe elle se maintient, et avec elle ses vices et l'ensemble des inégalités qu'elle peut engendrer.

Le statut social de la femme peut offrir un exemple remarquable des arguments deschampsiens : dans l'Ancien régime ou après la Révolution, il n'y eut que très peu de changement pour la femme qui se voyait toujours soumise à son mari. C'est l'un des meilleurs exemples de la continuité juridique.

Dans le vocabulaire juridique du 18^e siècle, la communauté était en premier lieu l'opposé du propre. C'était parmi les principales règles de justice une des différences les plus élémentaires. Sa signification s'explicitait d'abord dans les termes du contrat de mariage. Comme toute la législation réglant la relation entre l'homme et la femme, la communauté entre époux avait comme objet des rapports de propriété¹³.

En ce sens, lorsque Deschamps s'en prend aux rapports de propriété, il s'en prend, dans le même temps, au rapport de propriété de l'homme sur la femme. « La communauté des femmes, dira-t-il,

13. H. Schurmans, « Dom Deschamps et la communauté des femmes », in *Études sur le 18^e siècle – III*, R. Mortier et H. Hasquin (dir.), éd. de l'université de Bruxelles, 1976, p. 113.

est l'essence de l'état de mœurs¹⁴ ». Elle en est l'essence parce qu'elle représente, en elle-même, la suppression de tout rapport de propriété, de tout rapport de domination. Selon Deschamps, la relation homme/femme, comme la relation père/enfant, est non seulement une relation de domination du fort sur le faible, mais elle est celle à partir de laquelle les autres découlent. Il s'agit donc de la supprimer en tout premier lieu.

L'état de mœurs implique cette suppression de toute forme de domination. Décrivant la vie parfaitement réglée selon les mœurs de cet état qui, selon lui, s'imposera par un effet de la vérité dévoilée, Deschamps met les deux formes de propriété en parallèle : « Le *tien* et le *mien* à l'égard des biens de la terre et des femmes n'existe que par la folie de nos mœurs, où il engendre tout le mal qui y règne¹⁵ ».

Dans cet état idéal, la communauté des femmes ne vise pas à réduire la femme à un « objet » commun, mais bien à supprimer toute forme de domination, et à laisser l'égalité la plus parfaite s'imposer par les mœurs. Autrement dit, pour Dom Deschamps, cette communauté des femmes est aussi bien une communauté des hommes ! Dans l'état de mœurs, en effet :

une femme y ressemblerait extrêmement à une autre femme aux yeux d'un homme, et un homme extrêmement aux yeux d'une femme ; et tant par cette raison que par toutes les raisons possibles qui concourraient avec celle-là, rien n'y contredirait la communauté des femmes pour les hommes, et des hommes pour les femmes¹⁶.

Poser une telle réciprocité n'est pas courant au 18^e siècle, et même probablement unique – de cette façon et selon ces raisons. Deschamps ne prône pas nécessairement ce que l'on pourrait appeler une « émancipation de la femme » ; mais il comprend la domination de l'homme comme l'un des effets les plus pervers engendrés par l'état de loi. Pour Deschamps, l'état de loi, implique,

14. *Ibidem*.

15. *Idem*, p. 277.

16. *Ibidem*. L'État de mœurs est un état de dés-individuation assez poussé ! Quelle place reste-t-il, dans cet état, pour la formation d'une individualité ? En réalité, dans le système deschampsien, si l'état de mœurs réalise l'individu, il le réalise sans processus d'individuation : c'est évidemment là un aspect éminemment paradoxal de son œuvre.

hélas, cette forme de « propriété ». Dans l'établissement de la société des lois, les hommes ont non seulement fait main basse sur la terre, établissant la propriété foncière, mais ils en ont aussi profité pour abuser du droit des femmes à être les égales des hommes, en en faisant les « gardiennes » du foyer – jalousement gardé comme une propriété.

La nature a fait les femmes physiquement plus faibles que nous, mais devions-nous en abuser pour usurper une supériorité morale sur elles, pour leur ôter le droit qu'elles avaient d'être socialement égales avec nous¹⁷.

De cette usurpation du droit des femmes à être les égales des hommes dans la société, découlent de grands maux, à commencer par la prostitution. Deschamps, de façon très subversive pour un moine, explique et justifie la nécessité de la prostitution dans l'état social en en rejetant la faute, non sur la moralité des prostituées elles-mêmes, mais précisément sur la société elle-même qui rend cette situation, dégradante pour la femme, nécessaire au maintien de cet ordre social qu'il veut supprimer :

Les filles qui veulent être communes et se prostituer pour manger du pain sont tolérées, parce qu'elles sont nécessaires, mais sans parler du démenti que la loi se donne par cette tolérance, à laquelle elle se trouve forcée par le vice de sa nature, combien la nécessité qu'il y ait de ces filles ne fait-elle pas contre la loi de propriété à l'égard des femmes et n'en prouve-t-elle pas l'inconvénient? Seraient-elles tolérées, et dans Rome même, le centre de la religion, s'il ne les fallait pas pour servir de sauvegarde à nos femmes et à nos filles, sur lesquelles on se jetterait, sans elles? On les méprise, parce qu'elles pourraient travailler, dit-on, pour gagner leur vie, mais si elles trouvaient à la gagner par leur travail, si le gouvernement, qui en est le maître, les forçait à abandonner leur métier, comment feraient nos villes, à qui il n'est pas possible de se passer d'elles? Tout est contradiction dans nos mœurs¹⁸.

Cette dialectique deschampsienne a bien de quoi surprendre, relativement à l'époque où il l'exprime, et relativement à son propre statut social de moine! La sauvegarde des bonnes mœurs de la communauté passe par la nécessité de la prostitution qui exclut certaines femmes de cette communauté au nom de la morale! Mais ce n'est là qu'une nécessité propre à l'état de loi; la communauté des hommes et des femmes qui règnera, selon lui, dans l'état

17. *Ibidem*.

18. *Idem*, p. 275.

de mœurs, surmontera toutes les contradictions actuelles, et, abolissant la propriété des femmes, abolira du coup toute propriété, toute inégalité, toute dégradation physique et morale qui peut en découler.

Deschamps n'est certes pas « féministe ». N'en faisons pas un individu plus en avance sur son temps qu'il ne lui est permis de l'être. Dans son état de mœurs, la sexualité sera, selon lui, « naturelle », une sexualité d'objet à objet, mais qui éliminera, par l'absence des craintes qu'on aura à les avoir, toute autre forme de sexualité que celle procréatrice des hommes et des femmes :

Dans l'état de mœurs, où tout obstacle serait levé par rapport aux femmes, et où il n'y aurait aucun retour perfide à craindre de leur commerce, les hommes ne se porteraient que vers elles ; car c'est par nos mœurs [il faut entendre : pas les mœurs de l'état de loi] uniquement que beaucoup d'eux se portent ailleurs ou ont recours à eux-mêmes. [...] Je sais qu'en prenant leur perversité dans leur fond même, je vais plus loin qu'on ne va, mais est-il sensé de ne pas remonter jusqu'à ce fond vicieux, et ne devrait-on pas voir enfin, après tous les sermons inutilement faits aux hommes, que nos mœurs ne sont opiniâtrement perverses que par leur fond qui est pervers ? C'est la méchanceté de l'homme, dit-on toujours, qui en est la cause. Mais d'où vient qu'on le dit ? C'est qu'on ne sait pas remonter plus haut que cette méchanceté, ni en voir la cause dans le vice fondamental de notre état social, dans l'inégalité morale et la propriété¹⁹.

Dom Léger-Marie Deschamps était un bien étrange individu, au sein d'une communauté religieuse et, plus largement, d'une société dont il dénonçait le vice fondamental. Ce serait une longue histoire que d'expliquer les raisons qui ont fait ignorer pendant si longtemps la philosophie deschampsienne et qui l'ont conduit à rester, au sein de l'histoire de la philosophie, un auteur isolé, une individualité remarquable, mais ignorée²⁰.

Ce que nous pouvons toutefois retenir d'essentiel, dans le développement de son système, c'est cette distinction qu'il a su faire entre l'*un* et l'*unique*. Cette distinction, en son temps même, ne fut pas saisie – elle est pourtant fondamentale. Et il n'est pas de

19. *Idem*, p. 178.

20. Cf. Eric Puisais, dir, *Léger-Marie Deschamps, un philosophe entre Lumière et oubli*, Paris, L'Harmattan, 2001, et, entre autres, Éric Puisais, « Dévoilement et initiation dans la pensée de Dom Deschamps », in *La Lettre clandestine*, n° 11, 2003.

lecteur aguerri de son œuvre qui ne tente de rapprocher le deschampsisme du spinozisme. Or, pour Deschamps, cet amalgame était le signe d'une profonde incompréhension de la logique propre de son système; incompréhension qui a comme résultat, selon lui, que les lois, toujours, sont à la place des mœurs.

Selon Deschamps, en effet, Spinoza a parfaitement compris l'*un*, mais il n'a pas aperçu l'*unique*, et, faisant de sa substance *unique*, une substance infiniment modifiée, il devait, par la modification qu'elle accepte, faire en réalité deux substances : l'une qui est *unique*, et, en tant qu'*unique* non modifiée, et l'autre qui est *une* et qui accepte ou supporte la modification. Aussi, bien que pour Spinoza, *omnis determinatio est negatio*, il n'a pas, selon Deschamps, compris le sens négatif de la substance. L'*un* représente le positif et le fini, l'*unique* le négatif et l'infini.

On ne peut rien dire de l'être *un* que de positif, par la raison qu'il affirme les êtres, ou parties, qui le composent; et on ne peut rien dire de l'être *unique* que de négatif, par la raison qu'il nie tout autre être que lui, qu'il nie l'être *un* et les êtres en nombres, *Le Tout* et les parties. *Un* est positif, *unique* est négatif²¹.

Ce que ces catégories de la grammaire deschampsienne nous permettent de penser, lorsqu'on tente de les comprendre à l'intérieur de la question du rapport individu et communauté, c'est, spécialement, la possibilité de penser l'individu non plus sous la seule détermination de l'*un*, mais aussi sous celle de l'*unique*. Autrement dit, si on envisage la communauté, on y trouve à la fois l'*un* et l'*unique*. L'individu est *un*, c'est-à-dire simple individu en tant qu'il est compris comme appartenant à sa communauté, et il est *unique* en ce sens qu'en elle il réalise son individualité. Deschamps nous impose donc de repenser les catégories traditionnelles, nous apporte les moyens de le faire, et nous offre la possibilité de distinguer du positif au négatif l'individu et l'individualité. Autrement dit, la communauté ne se présente plus comme la négation de l'individu, mais au contraire comme son affirmation en tant que l'être individuel affirme par la communauté à laquelle il appartient l'ensemble des autres individus qui la composent. L'individualité serait, quant à elle, la négation de l'être *un*, c'est-à-dire

21. *Idem*, p. 615.

l'individu en tant qu'il est l'élément multiple d'une communauté qui le réalise.

En ce sens, Deschamps renverse les habitudes de pensée, et invite à repenser les catégories politiques traditionnelles. La communauté ne nie pas l'individu, elle le réalise – ce qui n'est pas en soi original. Mais c'est l'individualité qui, se posant en être *unique* et non plus seulement en être *un*, nie à la fois la communauté et l'individu que cette communauté réalise en tant qu'individu. Il y a certes là une extension du domaine conceptuel deschampsien à des modalités politiques qui restent, chez lui, impensées ; mais son système offre ces possibilités d'extension, et nous invite à remodeler ces catégories grammaticales en fonction de ce que notre langue impose.

Deschamps n'est pas uniquement un auteur digne de l'érudition, il ne présente pas uniquement un système susceptible de dévoiler une face cachée des Lumières, il peut aussi, en tant que philosophe, offrir à notre réflexion des outils et des formes conceptuelles susceptibles d'actualisation. Nous pouvons encore mettre au travail Dom Deschamps !

ÉRIC PUISAIS
Société chauvinoise de philosophie

Voyez COMMUNION (RÉPUBLICAINE), ESPRIT DE CORPS,
ESSAIM, PUBLIC, UTOPIE (DES FEMMES).



David, Détail de l'Ébauche peinte du *Serment du Jeu de Paume*,
1792, Versailles, châteaux de Versailles et de Trianon.

POLYPE

DE LA RUCHE AU POLYPE : FIGURES DE L'ORGANISATION SOCIALE

La philosophie politique est souvent conçue comme une discipline isolée, notamment lorsqu'il s'agissait de repérer au sein des Lumières les sources de la démocratie moderne. Les critiques se sont concentrés sur les « grands » textes fondateurs, comme l'*Esprit des Lois*, le *Discours sur l'origine de l'inégalité* et le *Contrat social*. On s'est ainsi interdit de sonder les rapports féconds entre la philosophie politique et des disciplines qui lui paraissaient étrangères, comme l'histoire naturelle et la physiologie. Par illusion rétrospective, ces disciplines ont été traitées comme des entités autonomes, et la diffusion des concepts, des analogies et des métaphores comme accessoires. Certes, les études de Bruno Bernardi sur la conception « chimique » de la volonté générale chez Rousseau, d'Anne C. Vila sur les fondements médicaux de la sensibilité au 18^e siècle, d'Yves Citton sur le modèle circulatoire des Physiocrates ou sur l'« imaginaire spinoziste¹ », ont esquissé une histoire de l'imagination intellectuelle qui brise le carcan des disciplines et dépasse l'horizon limité de l'histoire des idées. Notre enquête sur les liens unissant physiologie et politique des Lumières entend contribuer à ce projet général.

Les philosophes des Lumières n'ont pas « appliqué » de modèle biologique au domaine politique, à la manière de certains théoriciens du 19^e siècle. Comme nous y engage Judith Schlanger dans

1. Bruno Bernardi, *La Fabrique des concepts, recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris, Champion, 2006 ; Anne C. Vila, *Enlightenment and pathology. Sensibility in the literature and medicine of eighteenth-century France*, Baltimore & Londres, Johns Hopkins University Press, 1998 ; Yves Citton, *Portrait de l'économiste en physiocrate. Critique littéraire de l'économie politique*, Paris, L'Harmattan, 2000 et *L'Envers de la liberté*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006.

*Les métaphores de l'organisme*², il faut éviter de voir les théories politiques des Lumières au prisme de l'organicisme romantique. À l'inverse, on ne peut réduire ces théories au simple surgissement de l'individualisme libéral. À la lecture des textes du 18^e siècle, les liens entre individus et communautés paraissent bien plus complexes et subtils qu'on aurait pu l'imaginer. Comment saisir cette complexité? Plutôt que de penser en termes de transfert de modèle d'un champ disciplinaire à l'autre, il faudrait parler, selon l'expression de Simondon, de « transductions », c'est-à-dire de propagations insensibles d'un domaine à l'autre : comme le germe cristallin qui suscite fortuitement l'émergence d'une structure, un mot, une expérimentation, ou une image suffisent parfois à déclencher une réorganisation de la pensée, souvent à l'insu même du penseur. Être sensible à ces propagations suppose que l'on pratique une double lecture, se situant à la fois au niveau des assertions théoriques, pleinement assumées par l'auteur, mais aussi à celui des modèles analogiques, qui structurent le texte de façon parfois implicite. Cette méthode interprétative rend visible le mouvement de va-et-vient entre histoire naturelle et économie politique. En effet, les analogies et métaphores à visée heuristique circulent dans les deux sens : si l'histoire naturelle est le lieu d'une invention conceptuelle qui nous permet de mieux saisir certains concepts politiques, c'est qu'elle s'élabore déjà en termes politiques.

Au fil de cette évolution des modèles d'interprétation du vivant se distinguent trois enjeux majeurs : tout d'abord se font jour deux façons de penser l'*organisation sociale*, respectivement guidées par les théories concurrentes de la préexistence des germes et de l'épigénèse. La ruche, conçue comme société animale, est l'un des lieux de ce débat. Mais la découverte du polype en redessine le cadre intellectuel, en y introduisant le questionnement sur l'*identité individuelle*. Enfin, le polype constitue moins un exemple de société animale qu'un nouveau modèle de *corps politique*.

Pourquoi parler d'organisation plutôt que d'organisme³? Il s'agit d'éviter l'anachronisme : au 18^e siècle, la biologie, c'est-à-dire la science de la vie, n'est pas constituée en tant que telle. Comme l'a montré Judith Schlanger, on ne peut projeter sur la physiologie

2. Judith Schlanger, *Les métaphores de l'organisme*, Paris, Vrin, 1971.

3. Sur cette question, voir aussi la contribution de Charles T. Wolfe à ce dossier.

des Lumières la distinction ultérieure entre organicisme et mécanisme. La plupart des naturalistes se situent encore dans le sillage de Descartes, aux yeux duquel les êtres vivants apparaissent comme des mécanismes sophistiqués. L'article « Organisation » de l'*Encyclopédie* en témoigne : « arrangement des parties qui constituent les corps animés. Le premier principe de l'*organisation* se trouve dans les semences. [...] L'*organisation* des parties solides s'exécute par des mouvemens mécaniques⁴ ». L'organisation semble donc synonyme de « composition ». On parle non d'organisme, mais de « corps organisé ». Tracer une frontière séparant l'organicisme du mécanisme relèverait donc de l'anachronisme.

Pourtant, les médecins, physiologues et naturalistes, se divisent bel et bien, mais selon un autre enjeu : le critère permettant de distinguer un être vivant d'un corps inerte. Les polémiques sur l'âme des bêtes en témoignent : est-il nécessaire de recourir à l'âme ou à un principe vital expliquant que ces mécanismes vivants soient – au sens étymologique du terme – « automates », qu'ils se meuvent et se conservent d'eux-mêmes ? Cette polémique en cache une autre : comment expliquer non pas l'organisation, mais sa genèse ? L'organisation naît-elle spontanément, ou n'est-elle que le développement d'une organisation préétablie de toute éternité ? On reconstruit l'opposition classique entre la préexistence des germes – ou la « préformation organique » (comme le dit Bonnet) – et l'épigénèse. Cet antagonisme ayant été abondamment traité par Jacques Roger⁵, nous n'en retraçons que les grandes lignes. Ces deux explications générales se subdivisent elles-mêmes : du côté préformationniste, on a affaire à deux traditions issues respectivement de Leibniz et de Malebranche, avec la théorie de la dissémination des germes et celle de l'emboîtement des germes. De l'autre, l'affirmation que la matière a la faculté de s'auto-organiser spontanément suppose que l'on distingue la matière vivante de la matière inerte – théorie des molécules organiques (Buffon et Maupertuis) – ou, au contraire, que la matière dans son ensemble dispose de la sensibilité – sourde quand elle est inerte, mais active chez l'être vivant (Diderot).

4. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, tome XI, Paris, Briasson, 1765, p. 629.

5. *Les Sciences de la vie dans la pensée française du 18^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1963.

Au lieu de nous enfoncer dans le labyrinthe des subdivisions, essayons de dénouer le lien entre la polémique physiologique et un antagonisme politique, qui s'applique non plus à la genèse de l'individu, mais à l'organisation de la communauté. Dans le tumulte des polémiques entre adeptes de l'épigénèse et partisans de la préexistence des germes, entre défenseurs de la thèse des « animaux-machines » et chantres de l'âme des bêtes, c'est une théorie de l'organisation sociale qui s'élabore par tâtonnements. Le débat sur l'organisation dépasse en effet le cadre des hypothèses sur la génération. L'étude d'un exemple comme la société des abeilles s'avère instructive à cet égard.

Buffon, épigéniste notoire, s'attache à expliquer par un simple mécanisme physique la formation des cellules hexagonales des abeilles, dont s'émerveillait Réaumur, son grand rival. Selon ce dernier, l'organisation de la ruche atteste, au niveau individuel, l'intelligence des abeilles et, d'un point de vue général, la perfection de la création divine jusque dans ses œuvres les plus infimes, selon les termes d'une théologie des insectes. L'intention individuelle et le finalisme théologique vont ainsi de pair. Or, dans un passage de son *Histoire naturelle*, Buffon entreprend de désenchanter la ruche :

Qu'on mette ensemble dans le même lieu, dix mille automates animés d'une force vive et tous déterminés, par la ressemblance parfaite de leur forme extérieure et intérieure, et par la conformité de leurs mouvements, à faire chacun la même chose dans ce même lieu ; il en résultera nécessairement un ouvrage régulier [...] ; et si nous accordons à ces automates le plus petit degré de sentiment, celui seulement qui est nécessaire pour sentir son existence, tendre à sa propre conservation, éviter les choses nuisibles, appéter les choses convenables, etc., l'ouvrage sera, non seulement régulier, proportionné, situé, semblable, égal, mais il aura encore l'air de la symétrie, de la solidité, de la commodité, etc. au plus haut point de perfection, parce qu'en le formant, chacun de ces dix mille individus a cherché à s'arranger de la manière la plus commode pour lui, et qu'il a en même temps été forcé d'agir et de se placer de la manière la moins incommode aux autres. [...] ces cellules des abeilles, ces hexagones, tant vantés, tant admirés, me fournissent une preuve de plus contre l'enthousiasme et l'admiration : cette figure [...] n'est ici qu'un résultat mécanique et assez imparfait qui se trouve souvent dans la Nature, et que l'on remarque même dans ses productions les plus brutes ; les cristaux et plusieurs autres pierres, quelques sels, etc. prennent constamment cette figure dans leur formation⁶.

6. Buffon, *Histoire naturelle*, tome IV, « Discours sur la nature des animaux », Paris, Imprimerie royale, 1753, p. 98-99.

Comment se construit la société des abeilles ? Ces dix mille êtres doués d'une similitude d'organisation (« ressemblance parfaite de leur forme extérieure et intérieure ») et d'un hypothétique principe de sensibilité (le couple « éviter »/« appéter » se conforme à la dualité du plaisir et de la douleur caractérisant la sensibilité bipolaire définie par Locke) forment nécessairement une structure, qui n'a que l'apparence d'un ouvrage intelligemment conçu. Cette structure n'est pas le reflet d'une création intelligente, mais l'effet mécanique de la conjonction des forces, de la combinaison des *conatus* (« tendre à sa propre conservation »). Mais Buffon ne va pas jusqu'à expliquer la ruche, signe extérieur de l'organisation des abeilles, par un mécanisme réductionniste, qui consisterait à nier absolument leur sensibilité. Il en justifie l'harmonie par la composition spontanée des sensibilités individuelles : il réfute Réaumur, tout en prenant ses distances avec Descartes. Si la ruche se forme de façon mécanique, c'est dans la mesure où son harmonie résulte de manière automatique et nécessaire de la collusion des principes de sensibilité.

Cette description de la société des abeilles par Buffon évoque immanquablement Mandeville. Dans sa *Fable des Abeilles, ou les Fripons devenus Honnêtes Gens* (1705), ce dernier étayait sa théorie de la composition des vices privés en bonheur général sur l'analogie entre la société humaine et la société des abeilles. Cette théorie, qui préfigure la thèse libérale de la convergence naturelle et spontanée des intérêts privés dans l'intérêt général (de la « main invisible » de Smith à la « catallaxie » de Hayek), est le reflet inversé de l'analyse de Buffon, qui envisage la société des abeilles en termes politiques. De la molécule organique à l'abeille, l'épigénèse glisse d'une théorie de l'auto-organisation physiologique à une théorie de l'auto-organisation sociale.

L'opposition entre épigénèse et préexistence est marquée par la controverse entre matérialistes et dévots. Buffon, suspect de matérialisme, avait donné des gages aux autorités, comme l'atteste, entre autres, son célèbre passage de l'*homo duplex*⁷, où il sacrifie au

7. Buffon, *Histoire naturelle*, tome IV, « Discours sur la nature des animaux », Paris, Imprimerie royale, 1753, p. 69 & sq. Sur Buffon, on consultera la biographie de Jacques Roger, *Buffon : un philosophe au Jardin du Roi*, Paris, Fayard, 1989.

dualisme. Dans un tel contexte d'auto-censure, il s'agit moins de sonder les intentions profondes et d'examiner l'énoncé des dogmes, que d'analyser le travail de la métaphore. Autrement dit, il paraît plus fructueux d'opposer deux conceptions de l'organisation (l'auto-organisation spontanée contre la création téléologique) plutôt que deux thèses philosophiques (matérialisme et spiritualisme ou mécanisme et vitalisme). L'attaque de Buffon contre l'émerveillement apicole ne resta pas sans réponse. La réplique ne vint pas directement de Réaumur, mais de son disciple et émule, Charles Bonnet, naturaliste suisse partisan de la préexistence des germes et de l'âme des abeilles. Bonnet défend ainsi son maître dans ses *Considérations sur les corps organisés*, où il tente de réenchanter la ruche :

Je sais gré à l'éloquent auteur de l'*Histoire Naturelle*, de s'être tenu en garde contre l'admiration que les abeilles inspirent, et d'avoir cherché à se faire des idées philosophiques de leur travail. Mais s'il l'eût plus étudié, il ne l'eût pas comparé à ce qui se passe dans des pois qu'on fait bouillir dans un vase fermé exactement, et qui prennent naturellement une forme hexagone. [...] Les six pans de cellules ne sont pas égaux; il y en a deux opposés qui sont constamment plus petits que les autres. Les dimensions des cellules varient dans un rapport déterminé à la taille des vers qui doivent y croître : ce sont pourtant les mêmes mouches qui construisent les unes et les autres [...]. Cet ouvrage est souvent interrompu et ils le reprennent; les uns l'ébauchent, les autres le dégrossissent, d'autres le finissent. [...] Tout cela démontre suffisamment que la construction des gâteaux des abeilles, n'est point le simple résultat d'une mécanique aussi grossière que l'a pensé M. de Buffon⁸.

La force vive des individus, la recherche du « plaisir attaché à certain exercice de [leurs] organes » ne peuvent rendre compte d'un ouvrage différencié (la taille des cellules varie selon les « vers qui doivent y croître »), « souvent interrompu » et repris, et qui résulte *in fine* d'une véritable collaboration : « les uns l'ébauchent, les autres le dégrossissent, d'autres le finissent ».

Afin de prouver que l'organisation sociale des abeilles témoigne de leur intelligence, et donc de leur âme, Bonnet définit trois critères : l'adaptation de l'œuvre à sa fin propre, la permanence

8. Charles Bonnet, *Considérations sur les corps organisés*, Paris, Fayard, 1985 [1762], p. 290-291. Sur ce débat, voir aussi Jean-Marc Douin, « L'image des sociétés d'insectes à l'époque de la Révolution », *Revue de Synthèse*, IV^e série, n° 3-4, 1992, p. 333-345.

de l'intention créatrice malgré les interruptions, et la collaboration différenciée, c'est-à-dire le « travail d'équipe » avec répartition fonctionnelle des tâches. Chaque abeille est un architecte qui tient compte de la fonction ultime de son ouvrage au sein de la ruche et qui s'intègre intelligemment dans le tout. L'organisation surgit non de la conjonction nécessaire de principes de sensibilité, mais de la coordination intelligente des âmes individuelles. Autrement dit, dans un « Tout organique », les parties ne peuvent avoir été « formées les unes après les autres *par apposition*⁹ ». La ruche est à la fois une construction collaborative et une preuve de la perfection divine.

Quelle conclusion tirer de cette confrontation entre Buffon et Bonnet? L'opposition dogmatique entre épigénèse et préexistence implique un antagonisme métaphorique entre deux modèles d'organisation, l'un par apposition nécessaire, agrégation automatique ou « totalisation » progressive des individus, l'autre par intégration intelligente au Tout. La controverse sur l'intelligence des abeilles est donc moins limitée qu'il n'y paraît : dans la mesure où elle s'attache à définir ce qui constitue une société animale, elle met en jeu des modèles politiques antagonistes. Au fil de cette dispute, ce sont deux types de rapports entre individu et communauté qui se font face : Buffon pense en termes de composition spontanée, alors que Bonnet évoque une collaboration volontaire. Dans le sillon du premier, Maupertuis et Diderot privilégient non plus la ruche, structure sociale fondée sur la contiguïté, mais l'essaim, conforme à leur théorie de la continuité organique. Quant à Bonnet, sa société des abeilles se rapproche de l'association contractuelle entre sujets de droits, telle que l'avait théorisée Locke¹⁰.

A priori, la conception que Bonnet se fait de l'organisation semble très claire : sa défense de la préexistence paraît sans faille. Pourtant, cette assurance est factice : bien avant sa défense de Réaumur,

9. Charles Bonnet, Lettre du 26 février 1765 à Haller, dans Otto Sonntag (éd.), *The Correspondence between Albrecht von Haller and Charles Bonnet*, Berne/Stuttgart/Vienne, Hans Huber Publishing, 1983, p. 410.

10. Avec la publication de son *Contrat social* (1762), Rousseau brouille les cartes, puisqu'il introduit un troisième modèle de constitution du Tout social, grâce au concept de volonté générale. S'il ne souscrit pas au contractualisme lockien, il s'érige fermement contre les partisans d'une coalescence spontanée.

une simple expérience de « laboratoire » l'avait ébranlé. La découverte des étonnantes facultés du polype (ou hydre d'eau douce) ne cessait de hanter ses écrits. Avant d'en préciser les implications, résumons le parcours de Bonnet. Avec l'enthousiasme du novice, il suivit d'abord les pas de Réaumur : ce dernier, dont la confiance dans les lois générales de la Création ne connaissait pas de borne, élucidait les anomalies naturelles en recourant au principe universel de la préexistence des germes. Ainsi, l'énigmatique régénération des pattes d'écrevisse s'expliquait par la présence de germes réveillés par la mutilation. Dans son *Histoire des insectes* (1734-1742), il incitait les expérimentateurs à percer l'énigme du mode de reproduction des pucerons. Suivant ce conseil, Bonnet prouva – au terme d'épuisantes observations qui altérèrent définitivement sa vue – la parthénogénèse du puceron, c'est-à-dire sa reproduction sans accouplement (1740¹¹). Cette anomalie troublait apparemment l'ordre de la nature, mais la doctrine de la préexistence des germes pouvait, une fois de plus, en rendre compte sans trop de difficulté.

En revanche, l'observation du *polype d'eau douce* (1741) par son cousin, Abraham Trembley, le plongea dans les abîmes de la réflexion et lui mit le « cerveau en combustion¹² ». Le but des expérimentations de Trembley était simple : il s'agissait de déterminer si le polype appartenait au règne animal ou végétal. La mobilité et la capture des proies l'inclinaient à considérer comme un animal cet être qui ressemblait plutôt à une algue. Pour en avoir le cœur net, Trembley coupa le polype en deux : seul un végétal était censé pouvoir se multiplier par scission. Or, le polype une fois scindé reforma deux individus distincts et complets. L'expérience du retournement du polype visait le même but : selon Boerhaave, l'animal se distinguait du végétal en ce que ses racines nutritives étaient intérieures. La survie du polype retourné épaississait donc le mystère.

Ces observations sur le polype, tout en enterrant définitivement le réductionnisme mécaniste (une montre coupée en deux

11. Charles Bonnet a publié le résultat de ses expérimentations menées en mai 1740 dans son *Traité d'insectologie, ou Observations sur les pucerons*, Paris, Durand, 1745.

12. Lettre à Haller du 14 février 1776, dans Charles Bonnet, *Mémoires autobiographiques*, Paris, Vrin, 1948, p. 65.

ne produit pas deux montres), favorisaient les partisans de l'épigénèse qui disposaient d'explications variées – de l'agglomération des « molécules organiques » définies par Buffon et Maupertuis à la « force végétatrice » de Needham. Prouvant la toute-puissance de la nature, elles satisfaisaient également un matérialiste comme La Mettrie (*L'Homme-machine*, 1747), comme elles enthousiasmeraient plus tard Diderot (*Le Rêve de D'Alembert*, 1769). En revanche, elles troublèrent profondément Bonnet. Sa seule satisfaction provenait de la conviction d'avoir mis la main sur le maillon manquant de la « grande chaîne des êtres », puisque ce zoophyte aux facultés hybrides réunissait enfin le règne végétal au règne animal. Mais c'était peu face au bouleversement provoqué chez ce ferme partisan de l'âme animale et de la préexistence.

Contrairement à la reformation des pattes d'écrevisse ou à la parthénogénèse du puceron, la régénération intégrale du polype constituait une triple énigme apparemment irréductible. En effet, ce mystère était à la fois *métaphysique* (où réside l'âme du polype tranché en deux?), *psychologique* (quelle est l'identité d'un animal doté d'une telle faculté régénératrice?) et enfin *politique* : si l'on conçoit la façon dont l'abeille s'intègre dans la ruche, quelle relation l'individu-polype peut-il bien nouer avec d'autres individus auxquels il peut se greffer et avec lesquels il peut ainsi former une sorte de communauté organique? Dès lors que les « enfants » du polype ne sont que les membres morcelés de la « mère », doit-on les compter comme *plusieurs* corps séparés ou comme *un* corps multiplié?

Pour trancher le nœud gordien de la première énigme, une solution de facilité s'offrait évidemment au naturaliste : il suffisait de retirer l'âme au polype, de souscrire à la thèse de l'animal-machine. Mais Bonnet, hostile à cette théorie suspecte de matérialisme, préféra admettre « une âme dans le polype et dans tous les insectes qui multiplient de bouture; et parce qu'[il] admettai[t] pareillement que [ces] merveilleuses reproductions [...] étaient dues originairement à des germes préexistants, [il supposait] [...] qu'une âme préexistait aussi dans le germe ». Cette crispation sur le dogme de la « préformation organique¹³ », sauvée *in extremis* par

13. Charles Bonnet, Lettre du 8 mai 1777 à Haller, in *Mémoires autobiographiques*, Paris, Vrin, 1948, p. 92.

l'hypothèse d'une dissémination des germes dans le corps même du polype, ne met pourtant pas un terme à sa perplexité. Au contraire, Bonnet connaît une sorte de « vertige du polype » face à ces nouveaux horizons, « sur les Frontières d'un Nouveau Monde, dont il ne faut pas précipiter les Descriptions & les Cartes¹⁴ ».

Se contentant un peu vite de ce bricolage métaphysique, Bonnet, pionnier de la psychologie, se sert des expérimentations sur le polype pour élaborer une nouvelle conception du *Moi*. Les considérations psychologiques de Bonnet sont marquées par la controverse sur l'identité personnelle inaugurée par Locke. Dans l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain* (1690, traduit par Coste et publié en France en 1755), ce dernier avait discerné (a) la *substance* matérielle ou spirituelle, capable de permanence, mais incapable de fonder l'identité, (b) l'*organisation* vitale, déterminant l'identité de « l'*Homme* » (nous dirions l'espèce humaine), et, enfin, (c) la *conscience*, source de l'identité de la « *Personne* », de la propriété et de la responsabilité morale. Leibniz avait répliqué à la théorie lockienne dans ses *Nouveaux essais sur l'entendement humain* : à ses yeux, seule l'identité de substance fonde la personne. Pour étayer cette thèse, le philosophe allemand s'appuyait sur sa propre théorie des perceptions inconscientes. Outre cette polémique entre Locke et Leibniz, la solution spinoziste, fondée sur la seule identité d'organisation, continuait à apparaître comme un modèle philosophique plausible. Or, Charles Bonnet ne tenta pas le moins du monde d'accorder ses observations et ses expérimentations sur le polype avec l'une de ces théories générales de l'identité.

Le caractère insondable de l'identité du polype paraît évident lorsqu'on se penche sur le mode de reproduction du polype : « Une mère polype, chargée de sa nombreuse postérité, compose bien avec elle un seul tout *physique*, mais non une seule *personne*. Chaque rejetton a son *moi*, puisqu'il a son cerveau propre [...]. L'union étroite de la mère et de ses petits, et des petits entre eux, établit dans ce tout singulier une sorte de communauté de sentiments et de besoins¹⁵ ». Dans ce passage, Bonnet s'écarte du modèle leibnizien : l'intégration des perceptions ne peut rendre compte d'une totalité organique

14. Charles Bonnet, Lettre du 17 octobre 1765 à Haller, in Otto Sonntag (éd.), *op. cit.*, p. 440.

15. Charles Bonnet, *Considérations...*, *op. cit.*, p. 278.

décentralisée. Le modèle spinoziste paraît lui aussi inadéquat : que signifierait un *comatus* pluriel, ou la persévérance dans autrui ? Mais le principal interlocuteur – et donc la cible majeure – de Bonnet semble être Locke. De tels phénomènes remettent en effet en cause la définition lockienne de l'identité : la totalité physique est bien de nature organique, toutefois la personne individuelle n'est pas constituée par la conscience, mais par la présence d'un cerveau, conçu comme centre de sensibilité. En contestant la solution lockienne, Bonnet s'apaise implicitement les fondements de l'individualisme libéral : les citoyens ne pourraient-ils se concevoir comme les rejetons personnalisés d'une république polypeuse ? Ne sont-ils pas unis par une « communauté de sentiments et de besoins », qui n'est le résultat ni d'une convergence naturelle des intérêts privés (Mandeville), ni d'une association volontaire (Locke), mais qui constitue au contraire une condition préalable de l'intérêt personnel ?

La résolution de l'énigme psychologique passe ainsi par une rénovation du modèle politique. La communauté de sentiments et de besoins – cette fusion de l'individu dans l'organisation totale – suppose l'absence de hiérarchie sociale. La communauté organique des polypes contredit la société structurée des abeilles. Un autre indice suggère qu'il ne s'agissait pas aux yeux de Bonnet d'une idée fortuite, promise aux oubliettes de la spéculation : s'il évoque les polypes en termes d'économie politique, à l'inverse, il analyse la situation politique de sa patrie – Genève – en se référant au modèle physiologique du polype. Examinons la façon singulière dont il oppose ses vues républicaines – mais non démocratiques – à l'aristocratie bernoise, dont son correspondant et ami Haller, admirant son rôle stabilisateur, s'était déclaré fervent partisan :

C'est en effet une terrible chose que les mouvements des républiques ; mais ces mouvements mêmes indiquent qu'il y a beaucoup de vie dans cette sorte de gouvernement. Il y a certainement bien moins de vie dans la monarchie ; et dans le despotisme il n'est qu'un homme qui respire. Il est vrai que le trop grand mouvement des républiques y conduit quelquefois à la destruction des membres. Mais ces sortes de corps reviennent *de boutures*, et les plaies qu'on leur fait et qu'ils réparent si facilement ne servent souvent qu'à les rendre plus sains et plus vigoureux¹⁶.

16. Charles Bonnet, Lettre du 27 janvier 1755 à Haller, in Otto Sonntag (éd.), *op. cit.*, p. 60.

Les républiques sont des corps politiques, où l'organisation prime l'ordre, et dont les facultés de régénération, dignes des poly-pes, compensent les risques d'anarchie. Autrement dit, la république se caractériserait par une plasticité, une activité et une faculté régénératrice supérieures à la monarchie, que son organisation plus sophistiquée, hiérarchisée et centralisée condamnerait à une perpétuelle langueur.

Contrairement à Bonnet, Albrecht von Haller, éminent physiologiste et commentateur de Boerhaave, en reste à une conception mécaniste du corps politique et ne peut saisir l'intérêt de la république polypeuse : « Je ne pense pas tout à fait si bien des républiques. Elles manquent de centre. Il y a de l'action, mais toutes ces actions fuient en divers sens et ne se réunissent point. Il s'y fait peu, avec beaucoup de mouvement, parce que les chefs se contrecarrent, et que les membres exécutent mal¹⁷ ». Les membres d'une république ont le désavantage de ne pas se contenter de leur rôle d'organes, au sens originel d'« instruments » : le corps politique n'est qu'une machine automate plus ou moins perfectionnée, dont l'âme doit résider dans l'aristocratie. Haller conçoit d'ailleurs son propre rôle de *sujet* – et non de citoyen – comme l'application d'une force. La relation de la partie au tout n'est pas organique, c'est-à-dire réciproque, c'est un lien « à sens unique ». Ainsi, lorsque son cœur balance entre Berne, sa patrie, et Göttingen, qui sollicite ses services, il se livre à un véritable calcul physique : « Je puis servir Göttingue de toutes mes forces ; elles s'appliquent perpendiculairement. À Berne, anatomie, botanique, tout est inutile, et je ne supporte la patrie que sous un angle désavantageux, avec une petite partie de mes forces [...]. Or la patrie estime et récompense la seule partie qui sert¹⁸ ».

Pourtant, l'enthousiasme républicain de Bonnet est de courte durée et il finit par se rapprocher des positions de Haller. En effet, les troubles consécutifs à la parution du *Contrat social* lui révèlent le danger de la dissolution démagogique. Le peuple, avec ses « 24 têtes qui répondent de lui », se transforme en « une hydre

17. Albrecht von Haller, Lettre du 15 mars 1755 à Bonnet, *id.*, p. 63.

18. Albrecht von Haller, Lettre du 17 août 1764 à Bonnet, *id.*, p. 387.

dévorante¹⁹ » et conduit le corps politique à une autodestruction étrangement similaire à celle que naturaliste Rösel avait observée chez le polype, selon le compte rendu de Haller : « Il a vu des têtes de polypes fendus et devenus hydres se faire la guerre, et une tête du même animal dévorer une autre tête, qui avait fait partie d'elle-même quelques jours auparavant. Ce phénomène fait de la peine. Fendre des volontés ! En faire deux d'une seule avec des ciseaux²⁰ ! » Si le langage de la physiologie déteint sur les conceptions politiques, la réciproque est tout aussi vraie. L'émergence d'une conception organique de la communauté politique s'accompagne très tôt d'une fascination pour ses promesses de régénération et de la crainte d'une prolifération des factions.

Le modèle du polype met ainsi en péril les conceptions classiques de l'âme, de l'identité et du corps politique. Ce vertige ne se confine pas aux seuls tenants de la préexistence, ni aux seuls naturalistes. Il oblige à la fois les matérialistes (comme l'a montré Aram Vartanian²¹) et les spiritualistes à renouveler leurs concepts. Mais ce renouvellement est asymétrique : enthousiaste pour les premiers, il est douloureux pour les seconds.

Bonnet entrevoit comme malgré lui un modèle de corps politique assimilé au corps organisé (vivant) en général, et non plus au paradigme classique du corps humain, qui permettait de répartir les citoyens selon des fonctions différenciées (Platon). Ce passage d'un modèle anatomique à une conception physiologique du corps politique favorise le régime républicain. Mais Bonnet n'est pas le seul à témoigner de cette évolution du modèle politique : selon des perspectives divergentes, Diderot et Rousseau en attestent également. Pour Diderot, épigéniste convaincu, la figure de l'essaim, empruntée à son ami médecin Théophile de Bordeu, illustre à la perfection la formation d'un tout organique par simple agrégation, c'est-à-dire le passage insensible de la contiguïté à la continuité (*Le Rêve de D'Alembert*). S'il y a chez Bonnet une opposition frontale

19. Charles Bonnet, Lettre du 26 avril 1766 à Haller, *id.*, p. 491 et Lettre du 26 mai 1767 au même, *id.*, p. 612.

20. Albrecht von Haller, Lettre du 8 avril 1756 à Bonnet, *id.*, p. 84.

21. Aram Vartanian, « Trembley's Polyp, La Mettrie and Eighteenth-Century French Materialism », *Journal of the History of Ideas*, XI, n° 3, juin 1950, p. 259-286.

entre la société des abeilles et la communauté polypeuse, chez Diderot, la figure de l'essaim d'abeilles permet d'effacer la distinction entre les deux modèles au profit du second. À la limite, cette figure de continuité vaut aussi pour l'homme, dont la sensibilité contagieuse lui permet de s'intégrer spontanément dans la société du genre humain. Mais pour Diderot, le polype n'est pas le germe cristallisant qui reconfigure sa théorie politique, il s'agit d'une simple image-relais, dont tout l'intérêt est de s'accorder parfaitement avec la physiologie de Bordeu.

Bordeu avait révolutionné la conception du corps humain en attribuant à chaque glande, puis à chaque organe une sensibilité particulière. L'organisme humain se caractérisait ainsi par la sensibilité réciproque entre les organes. Bordeu douait chaque organe d'une sorte de vie polypeuse, ces « *végétaux-animalisés* » faisant « enfin ce qu'on pourrait dire que font les racines des vaisseaux sécrétoires qui flottent, pour ainsi dire, dans les follécules des glandes²² ». Les expérimentations sur le polype et ces théories médicales inventaient un nouveau mode d'organisation non hiérarchisée, qui concordait parfaitement avec l'anthropologie politique de Diderot : les hommes se caractérisent par une « similitude d'organisation », le critère moral qui doit guider leur action n'est pas transcendant, il surgit naturellement du concert des volontés dans la volonté générale (voir l'article « Droit Naturel » de l'*Encyclopédie*, 1755). La coexistence chez Diderot de la rêverie vitaliste et d'une modélisation politique mécaniste (« L'État démocratique peut être représenté par une grande multitude de boules à peu près égales posées sur un même plan et pressées les unes contre les autres²³ ») n'est paradoxale qu'en apparence : il s'agit toujours de substituer une théorie de l'auto-organisation spatiale, horizontale, non-hiérarchisée à une théorie de l'ordre « vertical » et autoritaire.

Le débat classique entre Diderot, disciple de Lucrèce, et Rousseau sur la formation aléatoire du monde – que le premier avalise grâce à la comparaison des jets de dés, tandis que le second la réfute en arguant de l'impossibilité que l'*Énéide* se forme par une

22. Théophile Bordeu, *Recherches anatomiques sur la position des glandes*, Paris, Quillau père, 1751, p. 381.

23. *Observations sur l'instruction de S. M. I.*, in *Œuvres*, éd. L. Versini, tome III, « Politique », Paris, Laffont, p. 529.

agrégation fortuite de lettres – peut être relu à la lumière du conflit entre épigénèse et développement de germes préformés. Rousseau oppose à l'épigénèse sociale de Diderot une théorie du développement politique. Le corps politique selon Rousseau est un corps artificiel, mais qui doit être doté d'un principe de vie à la façon d'un corps naturel. Le modèle physiologique n'est donc pas absent de la théorie politique de Rousseau, comme l'attestent par exemple l'expression énigmatique de « sensibilité commune » appliquée au « corps du Gouvernement²⁴ », ou encore l'éloge de la dénaturation politique de l'homme qui vise à ce qu'il « ne soit plus sensible que dans le tout²⁵ ». Mais Rousseau s'en tient au paradigme chimique stahléen du mixte, comme l'a montré Bruno Bernardi²⁶. L'usage du modèle physiologique est donc doublement circonscrit, par une limite interne ou de méthode – le *Contrat social* précisant que l'assimilation du corps politique à un corps organisé vivant est une simple analogie, au reste imparfaite – et par une limite externe, puisqu'il cohabite avec d'autres analogies, notamment mécanistes. Enfin, Rousseau subordonne le modèle physiologique à l'art politique, conçu sur le modèle de l'art du chimiste : il envisage la sensibilité selon sa perspective de la dénaturation politique²⁷. En ce sens, il s'agit de la première réplique vigoureuse à la biopolitique, si l'on considère que cette dernière ne réside pas uniquement dans la façon de traiter les peuples comme des populations, mais aussi dans l'usage de métaphores organicistes ou « proto-organicistes ».

Alors que la ruche apparaissait depuis fort longtemps comme un modèle de société bien ordonnée²⁸, le polype, conçu par Diderot comme l'être-prototype et par Bonnet comme une affligeante

24. Jean-Jacques Rousseau, *Contrat social*, III, ch. I, *Œuvres complètes*, III, Paris, Pléiade, 1964, p. 399.

25. Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, I, OC IV, p. 249.

26. Bruno Bernardi, *La Fabrique des concepts*, Paris, Champion, 2006.

27. Sur cette question, voir également ma thèse, *L'homme dénaturé : l'anthropologie polémique de J.-J. Rousseau*, Jean-François Perrin (dir.), Grenoble 3, 2007, p. 359-360.

28. Évoquons par exemple Thomas de Cantimpré, écrivain flamand du 18^e siècle qui compara systématiquement la vie des bons ecclésiastiques à celle des abeilles : son *Bonum universale de apibus* (composé entre 1256 et 1263, publié en 1473) fut traduit anonymement en français sous le titre de *Livre du bien universel des mouches à miel* (ms. 9507 de la Bibliothèque Royale de Belgique, 1372).

énigme, contribue à renouveler l'idée de corps politique. Au risque d'essentialiser le polype, essayons de discerner les caractères principaux susceptibles d'être transférés de façon explicite ou implicite dans l'imaginaire politique. Il favorise l'émergence d'un espace politique neutre, asexué, sans intérieur ni extérieur (car réversible, comme l'a montré le retournement du polype par Trembley), sans différenciation fixe des fonctions (la forme du polype s'adaptant à ses fonctions de nutrition, locomotion, reproduction, etc.), doué d'une étonnante faculté de conservation, mais aussi de régénération, qui peut se révéler proliférante. Cette dernière qualité marquera le discours politique révolutionnaire, comme en témoigne un texte rapporté par Antoine de Baecque : « Le peuple est un polype qui renaît de ses blessures mêmes ; et c'est alors que la nation, après avoir exposé la misère de sa plaie, déploiera les moyens et les ressources de sa régénération²⁹ ». En ce sens, la découverte du polype est avant tout politique : elle introduit – en contrebande – le degré zéro de l'organisme dans le domaine spéculatif et dote le corps politique de valeurs absolument nouvelles (neutralité, plasticité, vitalité). Ce nouveau modèle superpose à la composition des forces la coalescence organique et contribue à déplacer l'intérêt théorique de la ruche (ordre et harmonie) à l'essaim (auto-organisation et continuité).

C'est donc sous la plume des philosophes et des naturalistes des Lumières que l'on voit apparaître, de façon concomitante, une théorie de l'auto-organisation. Cette perspective continue à modeler nos représentations : les récents progrès de l'éthologie des insectes ont ainsi permis de forger l'idée d'une « intelligence de l'essaim » (*swarm intelligence*), c'est-à-dire d'une intelligence du tout fondée sur la coopération d'agents individuels guidés par des automatismes biologiques, qu'ils soient directs (relations « sociales » dépendant du code gestuel, chimique, et *in fine* génétique) ou indirects (grâce aux signaux, notamment chimiques, inscrits dans l'environnement³⁰). Ce modèle connaît des applications dans

29. *Les Fous politiques*, n° 1, s.l., 1789, cité dans Antoine de Baecque, *Le corps de l'histoire*, Paris, Calmann-Lévy, 1993, p. 131.

30. Sur l'émergence d'un paradigme éthologique au 18^e siècle, voir Laurent Loty, « Métaphysique et science de la nature : Dupont de Nemours contre la théorie de l'instinct », in *Nature, Histoire, Société*, rassemblés et présentés par

l'analyse des données, la logistique, la robotique et l'on peut en saisir les résonances jusqu'en philosophie politique, où le concept d'intelligence distributive (*distributed intelligence*) semble à même de concurrencer la rationalité délibérative naguère conçue par Habermas³¹. Ce paradigme d'allure nouvelle, mais dont les prémices remontent aux Lumières, a l'immense avantage de favoriser une vision décentralisée de la démocratie. Mais il comporte le risque, jadis perçu par Rousseau, de naturaliser les rapports humains et de substituer à l'*art* politique l'idéal nébuleux du « laisser-communiquer ».

RUDY LE MENTHÉOUR
Université Paris Descartes

Voyez COMMUNION (RÉPUBLICAINE),
DIVORCE, ESSAIM, MÉTEMPSYCOSE, PUBLIC.

Claude Blanckaert, Jean-Louis Fischer, Roselyne Rey, Paris, Klincksieck, 1995, p. 327-340. Voir également Bonabeau E., Dorigo M. et Théraulaz G., *Swarm Intelligence : from Natural to Artificial Systems*, Oxford University Press, 1999. Cet ouvrage s'inspire notamment des analyses de l'éthologue Pierre-P. Grassé, qui avait expliqué la construction des termitières par la rétroaction environnementale ou « stigmergie », faisant ainsi l'économie d'une prétendue intelligence individuelle des insectes sociaux (« La reconstruction du nid et les coordinations inter-individuelles chez *Bellicositermes Natalensis* et *Cubitermes*. La théorie de la stigmergie : essai d'interprétation des termites constructeurs », *Insectes Sociaux*, vol. VI, n° 1, août 1959, p. 41-81).

31. Voir Hélène Landemore, « Democratic Reason and Distributed Intelligence : Lessons from the Cognitive Sciences », Convention annuelle de l'*American Political Science Association*, 31 août 2007, Chicago.



David, Groupe de personnages extrait des Quatorze études pour *Le Serment du Jeu de paume*,
1790-1791, Versailles, châteaux de Versailles et de Trianon.

PUBLIC

MULTITUDE EN RUMEUR : DES SUFFRAGES DU PUBLIC AUX ASSISES DU SPECTATEUR

« Un homme qui se jette sur sa voisine à la fin de *Danse de mort* respecte beaucoup plus la littérature dramatique que celui qui baise la main d'une spectatrice dans le hall à l'entracte. »

Jean Vilar, *Le Théâtre, service public*, Paris, Gallimard, 1975.

Au moment même où la peinture moderne naît du refus de la situation de représentation, autrement dit de toute forme de théâtralité dans la figuration, comme en attestent les premiers textes de critique d'art, notamment sous la plume de Denis Diderot¹, et partant met en crise le dispositif spectatorial, les hommes de théâtre entament, et c'est bien plus qu'une coïncidence, une réflexion en profondeur sur le statut du public et sur la fonction du spectateur. Mis à mal par des stratégies d'auteurs en quête de légitimation, qui peinent à se démunir de leur monopole herméneutique sur les œuvres, bien qu'ils soient à la recherche d'une audience plus populaire, le public de théâtre, de plus en plus perçu comme un interlocuteur à part entière dans la situation de représentation théâtrale, est ainsi considéré tour à tour comme une multitude ignorante assujettie aux comportements mimétiques et instrumentalisée par les factions rivales de la cabale et, plus rarement, comme le destinataire privilégié du spectacle, souverain juge en dernier ressort de la représentation en train de se faire. C'est la raison pour laquelle le théâtre apparaît alors comme un espace complexe, parce qu'autoréflexif, mais surtout, comme un jeu à partenaires multiples – auteurs, comédiens et spectateurs entrant en rivalité pour l'attribution

1. On reconnaît là la célèbre thèse de Michael Fried dans *La place du spectateur. Esthétique et origines de la peinture moderne*, Paris, Gallimard, nrf essais, 1990 [traduction de l'anglais par Claire Brunet].

du sens et de l'interprétation légitime. Mais c'est aussi la raison pour laquelle on peut à bon droit le considérer comme un espace politique par excellence où spectateurs individuels isolés et communautés de publics entrent en lutte pour s'assurer une visibilité (on vient au théâtre d'abord et avant tout pour se donner soi-même en spectacle) et, à travers elle, une reconnaissance et une qualification dans l'émission de jugements esthétiques. La question qui se pose alors est celle de savoir comment cet espace symbolique, hautement hiérarchisé et ritualisé par les pratiques distinctives de l'étiquette et par les logiques de socialisation différenciée du protocole mondain et de la liturgie du pouvoir, peut dans le même temps être conçu comme le lieu utopique d'une unanimité naturelle, autrement dit d'une solidarité retrouvée entre les castes concurrentes d'une société holiste, communiant dans la manifestation d'émotions partagées, par une sorte de retour aux sources civiques d'une « théâtrocratie » à l'antique inscrite au cœur même de la cité.

L'hypothèse de cet article est qu'on a trop longtemps négligé une évidence, celle de la fonction civique et politique du spectacle vivant bien avant la Révolution française, et qu'il faut chercher la genèse d'une opinion publique, au sens moderne, d'abord dans les salles de théâtre², et ensuite seulement dans des espaces de sociabilité particuliers. Ce serait donc par la représentation théâtrale, et non la « sphère publique bourgeoise », que serait réellement structuré l'espace public, pour paraphraser la célèbre formule d'Habermas et pour entrer en discussion avec son modèle. Or l'intérêt d'un tel espace est, précisément, qu'à défaut d'être réellement populaire au 18^e siècle, il n'est pas pour autant totalement uniforme socialement. Si bien qu'on ne peut rendre aucun groupe social identifiable entièrement responsable de sa formation : ni les femmes, ni la bourgeoi-

2. De nombreux et importants travaux ont été consacrés à la question fondamentale de la construction de l'opinion publique au 18^e siècle, qu'on a voulu débusquer tour à tour dans les familles bourgeoises (Jürgen Habermas), dans les rues populaires (Arlette Farge), dans la république des lettres (Robert Darnton, Daniel Roche), dans les salons mondains (Alexis de Toqueville, Marc Fumarolli), dans les Salons biennaux de l'Académie royale de Peinture (Thomas Crowe) ou encore dans la naissance d'une culture de l'imprimé et de la presse périodique (Roger Chartier, Jean Sgard, François Moureau). Jamais, à ma connaissance, on n'a encore cherché à évaluer la contribution du théâtre à cette émergence d'une notion clef de la philosophie politique des Lumières.

sie montante, ni l'aristocratie éclairée, ni les hommes de lettres, ni le peuple en cours d'acculturation... Espace de mixité, traversé par les influences les plus diverses, la salle de spectacle est en outre animée par un double mouvement contradictoire d'individuation de la perception et de communautarisation des affects, générateur de comportements collectifs imprévisibles aux significations esthétiques et politiques multiples. Le grand mérite du terme de « multitude » appliqué au public, récurrent dans les propos des commentateurs et observateurs, est précisément de rendre compte de cette tension fondamentale entre entité collective indénombrable et agrégat d'individus. Grand corps fragmenté, peuple aux cent visages, ce public-Léviathan qui a pour lui la force du nombre est à la fois un et multiple, ce qui explique le caractère erratique et imprévisible de ses réactions, la très grande défiance, mêlée de fascination, des milieux lettrés à son égard, mais aussi son rôle de tout premier plan dans la configuration de ce qu'on appellera bientôt l'« opinion publique³ ».

Ni homogène dans sa composition sur le plan de l'histoire sociale, ni uniforme dans ses pratiques, sur celui de l'histoire culturelle, l'assemblée des spectateurs apparaît donc bien comme un objet privilégié d'interrogation sur l'articulation problématique et l'interaction dynamique entre individu et communauté. Analysant tour à tour déclarations d'auteurs dramatiques, de théoriciens, mais aussi de praticiens du théâtre et archives de police, on mettra en évidence la façon dont, à partir de la seconde moitié du 18^e siècle, l'assemblée des spectateurs se présente comme le paradigme d'une réflexion indissociablement esthétique et idéologique sur les fonctions politiques du théâtre. Or cette question se joue, précisément, dans une articulation problématique entre individu et communauté qui recoupe, en partie au moins, celle entre spectateur et public. On montrera en particulier que le public de théâtre

3. Sur le tour de force philosophique opéré au siècle des Lumières pour rendre compatible opinion populaire et opinion publique, et sur les mises en scène symboliques, au sein de la littérature, de cette notion, je renvoie à Nicolas Veysman, *Mise en scène de l'opinion publique dans la littérature des Lumières*, Paris, Champion, 2004, pour me concentrer ici sur une démarche inverse, consistant à voir naître, au cœur même des pratiques sociales de la vie théâtrale, une « mise en scène dans la vie quotidienne », pour reprendre les termes du sociologue Erving Goffman, historiquement datée, de l'opinion publique. On lira aussi l'article de Nicolas Veysman dans *DHS* n° 37, 2005.

échappe, dans une large mesure, au « processus de civilisation des mœurs » analysé par Norbert Elias, mais entre pleinement dans la logique d'« absolutisation de l'individu » définie par Georg Simmel comme la contribution essentielle du siècle des Lumières et de la Révolution française à l'entrée dans la modernité, et finalement qu'il définit un espace paradoxal et provisoire d'émancipation et d'affranchissement de l'opinion publique en régime théâtrocratique. Ainsi est-il permis de reprendre à son compte l'affirmation de Pixérécourt : « La Révolution arrive et ce que les philosophes seuls avaient senti jusque-là, la Nation le devine, c'est-à-dire l'influence que les théâtres pouvaient avoir sur l'opinion publique⁴ ».

Un rapide parcours des acceptions accordées aux mots « Public » et « Spectateur » dans les dictionnaires de référence de l'époque suffit à persuader du bien-fondé de la réflexion engagée. L'ensemble des notices insistent sur la valeur d'entité collective de la notion de « Public », renvoyant à une construction commune : « Public, se dit aussi d'un lieu découvert qui n'appartient à personne en particulier, mais à une communauté », « terme relatif et collectif opposé à particulier », peut-on lire juste après les sens usuels dans le *Dictionnaire de Furetière* (1690) ; cependant que le *Dictionnaire français* de Pierre Richelet (1680) y voit « le gros de la multitude » et le *Dictionnaire de l'Académie*, dès 1694, « tout le peuple en général ». Tel n'est pas le cas de la notion de « Spectateur », dont les rédacteurs des dictionnaires en question signalent au contraire les qualités individuelles et les facultés particulières : « Qui est présent à un spectacle, à quelque action extraordinaire », affirme le *Dictionnaire universel français et latin* de Trévoux (1743-52) ; « la personne qui écoute et voit la représentation d'un poème dramatique », peut-on lire dans le *Dictionnaire français* ; « Celui qui est présent à un spectacle [...]. Il se dit figurément de celui qui n'agit point, qui n'a point de part dans une affaire, et qui a seulement attention à ce qui s'y passe ». (*Dictionnaire de l'Académie*, édition de 1762). Mais c'est essentiellement la notion de « Parterre » qui retiendra notre attention, défini comme « l'aire ou l'espace qu'on laisse vide au milieu de l'enceinte des loges [...],

4. Guilbert de Pixérécourt, « Observations sur les théâtres et la Révolution », publié par Edmond Estève, *RHLF* n° 23, 1916, p. 551.

où le spectateur est placé moins à son aise et à moins de frais⁵ », mais aussi de la façon suivante : « On appelle aussi parterre la collection des spectateurs, qui ont leur place dans le parterre ; c'est lui qui décide du mérite des pièces⁶ ». Agrégat d'individus ou fraction d'une entité collective abstraite, le parterre apparaît ainsi comme une catégorie intermédiaire digne d'intérêt.

On signalera rapidement, dans un premier temps, par quel glissement auteurs et théoriciens du théâtre en viennent à postuler l'indépendance problématique des jugements du parterre, à la fois principe collectif global, communauté d'opinion et agrégats d'individus isolés aux jugements propres, avant de s'intéresser aux questions soulevées par la polémique française des années 1770 autour de la réforme du parterre debout et à ses conséquences à la fois philosophiques, esthétiques, socio-économiques et politiques.

Les auteurs dramatiques sont, dans la seconde moitié du siècle, en pleine guerre d'influence avec les Comédiens-français : plus généralement, ils entrent en lutte pour la difficile conquête d'un statut de plein droit qui n'entrera pas réellement en vigueur avant le début du 19^e siècle⁷, tout en forgeant les idées nouvelles de ce qui deviendra bientôt, tout particulièrement sous la Révolution française, l'utopie d'une fonction civique attribuée au théâtre, « école du peuple ». Pour ce faire, certains auteurs de talent se refusent aux facilités du mécénat royal (auteurs pensionnés), d'ailleurs en perte de vitesse, ou aux compromissions du patronage (auteurs à gages ou appointés). Ils sont contraints de se démarquer de sociabilités mondaines et aristocratiques de peu de secours dans un tel combat, et qui accueillent souvent froidement les œuvres comme les idées nouvelles⁸, pour trouver de nouveaux appuis dans

5. Jean-François Marmontel, *Éléments de littérature* [1787], Paris, Desjonquères, notice « Parterre », 2005, p. 846.

6. Laporte et Chamfort, *Dictionnaire dramatique*, Paris, Lacombe, volume II, 1776, p. 382.

7. Je renvoie, sur ces questions, à Jacques Boncompain, *La Révolution des auteurs. Naissance de la propriété intellectuelle (1773-1815)*, Paris, Fayard, 2002.

8. Antoine Lilti, dans *Le monde des salons. Sociabilité et mondanité à Paris au 18^e siècle*, Paris, Fayard, 2005, a bien montré la difficile conciliation entre distinction aristocratique et expérimentation littéraire et, partant, la résistance des élites aux idées comme aux formes nouvelles. Cette vaine théâtralité salonnière, tout comme l'inanité de ses jugements, font d'ailleurs l'objet de nombreuses pièces sati-

des catégories élargies du public. C'est la raison pour laquelle ils se prennent fréquemment à faire usage du peuple⁹, autrement dit à invoquer la fiction politique d'un public populaire, considéré comme interlocuteur privilégié, pour justifier le déplacement des canons dramaturgiques. Ce redéploiement stratégique, qui coïncide avec une refonte en profondeur de l'écriture dramatique dont le drame est une des manifestations les plus visibles, n'est cependant pas sans contrepartie : il contraint les auteurs à penser la possibilité d'un jugement esthétique plus populaire autonome et, par tant, il rend possible une remise en cause de leur propre fonction d'autorité dans l'interprétation de leurs œuvres. Cette question est une des constructions théoriques les plus difficiles de la période, à en juger par les déclarations contradictoires des auteurs même les mieux intentionnés à l'égard de la cause du peuple.

Quoi qu'ils en disent, les auteurs même les plus conscients de la force politique montante que représente le peuple, considéré comme destinataire des œuvres, ont peine à envisager l'assemblée des spectateurs comme autre chose qu'une « multitude en rumeur », selon les propres termes de Beaumarchais dans son *Essai sur le genre dramatique sérieux* (1767) et de bien d'autres auteurs et théoriciens du théâtre avec lui. On sait pourtant la place qu'il accorde au public comme interprète des œuvres dramatiques :

Quoi qu'en disent les censeurs, le public assemblé n'en est pas moins le seul juge des ouvrages destinés à l'amuser ; tous lui sont également soumis ; et vouloir arrêter les efforts du génie dans la création d'un nouveau genre de spectacle, ou dans l'extension de ceux qu'il connaît déjà, est un attentat contre ses droits, une entreprise contre ses plaisirs.

Mais cette déclaration de principe en forme d'acte de foi ne doit pas nous tromper sur la conception profonde de l'auteur, qui concède immédiatement après :

riques de la période comme *Le Cercle ou Les Originaux* (1755) de Charles Palissot de Montenoy ou encore *Le Cercle ou La Soirée à la mode* (1764) d'Antoine-Alexandre Henri Poincette.

9. Un tel courant, qu'on ne peut réduire à ses seules finalités stratégiques et qui est partie prenante d'une réelle fascination pour les catégories populaires, n'est pas propre au théâtre, comme le montre Pierre Frantz dans « L'usage du peuple », publié dans Jean-Claude Bonnet (dir.), *Louis-Sébastien Mercier, un hérétique en littérature*, Paris, Mercure de France, 1995, p. 55-79.

Je conviens qu'une vérité difficile sera plus tôt rencontrée, mieux saisie, plus sainement jugée, par un petit nombre de personnes éclairées que par la multitude en rumeur puisque sans cela cette vérité ne devrait pas être appelée difficile ; mais les objets de goût, de sentiment, de pur effet, en un mot de spectacle, n'étant jamais admis que sur la sensation puissante et subite qu'ils produisent dans tous les spectateurs, doivent-ils être jugés sur les mêmes règles ?

Beaumarchais crée ainsi une dichotomie fondamentale entre, d'une part, les œuvres de l'esprit, dont l'appréciation doit rester l'apanage d'une élite lettrée composée d'individus instruits, et, d'autre part, les œuvres destinées à la communication de masse et à flatter les sens d'un public élargi, d'une communauté d'intérêts susceptible de communier dans les plaisirs troubles et faciles d'émotions immédiates autant que partagées. Mais surtout, il dénie au public comme entité collective (mais non comme forme abstraite de la volonté générale) toute faculté de juger indépendante :

[Q]u'est-ce encore que le public ? Lorsque cet être collectif vient à se dissoudre, que les parties s'en dispersent, que reste-t-il pour fondement de l'opinion générale, sinon celle de chaque individu, dont les plus éclairés ont sur les autres une influence naturelle, qui les ramène tôt ou tard à leur avis ? D'où l'on voit que c'est au jugement du petit nombre et non à celui de la multitude, qu'il faut s'en rapporter¹⁰.

Une des principales caractéristiques du théâtre de la seconde moitié du siècle, qui perdurera pendant la période révolutionnaire, est qu'il se veut *par* et *pour* le peuple, alors même qu'il vise à éliminer le public populaire – considéré comme instance de jugement en dernier ressort – de la représentation, c'est-à-dire du dispositif d'attribution de la signification et de la valeur. Ainsi, si ce théâtre marque, en partie au moins, l'entrée en scène du peuple, il constitue aussi et conjointement une des toutes premières initiatives pour le domestiquer, neutralisant d'emblée son potentiel contestataire, sa volonté de puissance et d'agir en devenir. Cette contradiction s'observe de la part même des auteurs les plus progressistes et les plus soucieux de trouver dans un auditoire élargi des soutiens nouveaux envers leurs expérimentations formelles comme envers leurs idées neuves. Bien loin de réduire ce constat au simple jugement de

10. Pierre Augustin Caron de Beaumarchais, *Essai sur le genre dramatique sérieux* [1767] dans *Théâtre*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1934, resp. p. 121 ; 121-122 et 123.

classe d'auteurs supposément bourgeois, démarche relevant d'un sociologisme pour le moins sommaire¹¹, il convient de voir dans ce phénomène la genèse d'une des apories les plus profondes des débats esthétique-idéologiques relatifs au théâtre des Lumières.

On peut en effet établir le même type de constat à propos d'auteurs dont les engagements sont moins équivoques encore que ceux de Beaumarchais, et dont la position concernant le spectateur de théâtre n'est pourtant pas moins ambiguë, à y regarder de près. Tel est le cas de Chamfort, dont on connaît pourtant les engagements politiques radicaux, dans *Produits de la civilisation perfectionnée* :

Voyez ce qui se passe au parterre d'un spectacle, le jour où il y a foule ; comme les uns restent en arrière, comme les premiers reculent, comme les derniers sont portés en avant. Cette image est si juste que le mot qui l'exprime a passé dans le langage du peuple. Il appelle faire fortune *se pousser*. [...] Les honnêtes gens disent : *s'avancer, avancer, arriver*, termes adoucis, qui écartent l'idée accessoire de force, de violence, de grossièreté, mais qui laissent subsister l'idée principale¹².

Force est de constater que cette « idée accessoire » est tenace dans les écrits consacrés à la question du parterre. Rétif va plus loin encore dans ce qu'il faut bien considérer comme un réquisitoire, qualifiant le public du parterre de « gros cheval poussif », ajoutant « [e]t vous voudriez que ce gros animal-là jugeât ! ». D'où l'urgence, selon lui, de son arraisonnement par une minorité éclairée :

Une infime minorité [...] peut suffire à entraîner le public dans la bonne voie : [...] deux ou trois têtes au plus, quelquefois une, qui donnent le branle à cette grosse bête qu'on appelle le public. Il faut même absolument que ces trois, deux, une aient lu auparavant la pièce, car il est impossible d'entendre à la première représentation¹³.

Filant la métaphore de l'animal sauvage nécessitant d'être dressé et surtout, cultivé et civilisé, Rétif anticipe ainsi sur le projet de domestication du public qui se mettra en place dès la Révolution

11. « Le peuple ne représente pas, aux yeux des bourgeois, une force politique : le théâtre de Beaumarchais montre assez qu'on le tient pour rien » affirme Jacques Scherer dans *La dramaturgie de Beaumarchais*, Paris, Nizet, 1967, « L'adaptation au public », p. 106.

12. Sébastien-Roch Nicolas, dit Chamfort, *Maximes, pensées, caractères et anecdotes* [1795], édition Jean Dagen, Paris, Garnier-Flammarion, 1968, Maxime 49, p. 62.

13. Nicolas-Edme Rétif de La Bretonne, *La paysanne pervertie, ou Les Dangers de la ville*, Paris, Veuve Duchesne, 1784, Partie VI, lettre CXXIII.

française, plus encore sous l'Empire¹⁴, et tout au long du 19^e siècle, pour aboutir à la supposée « révolution théâtrale » d'André Antoine, qui parachève ce mouvement en faisant l'obscurité dans la salle de spectacle et en théorisant le statut d'un « spectateur-voyeur » supposé entrer comme par infraction dans la représentation, cependant que le metteur en scène, instance nouvelle dans le dispositif, s'arrogé le monopole de l'attribution du sens légitime. Indiscipliné, imprévisible, contestataire et surtout, incivil, le public le plus populaire des théâtres au 18^e siècle échappe donc, dans une très large mesure, aussi bien à la police des spectacles que, plus largement, au « processus de civilisation des mœurs » analysé par Norbert Elias comme la « configuration » historique dominante de la fin de l'Ancien Régime – une configuration marquée au double sceau de la « curialisation des guerriers » et de la liturgie du pouvoir née du protocole de la société de Cour¹⁵. Jeffrey Ravel a montré, à travers un dépouillement de grande ampleur des archives de police consacrées aux incidents dans les salles de spectacle, la valeur résistante et subversive des manifestations somatiques du « bas corporel » par le parterre contestataire¹⁶, prompt à montrer son humeur par l'exhibition ostentatoire de ses humeurs et autres productions corporelles très fréquemment signalées par les observateurs de l'époque :

Cependant le Parterre témoignait son humeur ; en vain a-t-on voulu le calmer par un discours préparatoire, cela ne s'est terminé qu'en offrant de rendre l'argent aux mécontents. Un d'eux a poussé l'indécence jusqu'à faire ses ordures au milieu de l'assemblée, escorté et soutenu par quelques polissons comme lui. La duchesse de Bourbon est restée, mais n'a point voulu être juge entre le public et les comédiens, comme ceux-ci le désiraient, ou plutôt elle leur a déclaré qu'il fallait se rendre au désir du premier¹⁷.

14. Pierre Frantz a très bien mis en évidence, dans « Naissance d'un public », *Europe* n° 703-704, nov.-déc. 1987, mais aussi dans *Esthétique du tableau*, *op. cit.* p. 65, l'art de « mater fermement » le peuple dans le théâtre de l'Empire, par imposition d'un ordre univoque de la représentation et par le « contrôle du sens ».

15. On reconnaît ici les thèses célèbres de Norbert Elias dans *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973 et dans *La Société de Cour*, Paris, Flammarion, 1968 [trad. fr.].

16. Jeffrey S. Ravel, *The Contested Parterre : Public Theater and French political Culture, 1680-1791*, Ithaca, Cornell University Press, 1999.

17. [Louis Petit de Bachaumont] *et al.*, *Mémoires secrets pour servir à l'histoire de la république des lettres en France*, Londres, John Adamson, volume X, 18 janvier 1777, p. 11-12.

L'obscénité (scatologie, attitudes viriloïdes ou indécentes), l'adoption de comportements ouvertement déviants au regard du contrôle social de l'époque (vols, pratiques homosexuelles ou libertines, travestissement de femmes en hommes, viols, troubles divers à l'ordre public) participent donc d'un grand débordement libidinal et passionnel qui tranche nettement avec les ambiances feutrées et les mœurs en apparence au moins policées des pratiques de sociabilité telles qu'on les préconise dans les manuels de savoir-vivre alors en usage dans le monde. Cette culture du corps, de l'expression spontanée des émotions et des affects, du partage, même conflictuel, de pratiques culturelles qui sont aussi considérées comme des pratiques de loisir et de divertissement, n'est pas très éloignée de ce que certains sociologues identifient aujourd'hui comme l'expression d'une culture populaire, entendue à la fois comme culture du peuple et comme rapport populaire à la culture, dont la question de l'autonomie reste à trancher¹⁸.

C'est peut-être chez Mercier que l'ambivalence est la plus flagrante : « Le public existe-t-il ? Qu'est-ce que le public ? » Telle est la question faussement rhétorique que Mercier feint de se poser à lui-même dans *Le Tableau de Paris*, et à laquelle il répond opportunément d'une façon faussement jésuitique, anticipant sur les grandes enquêtes socio-historiques actuelles consacrées à la composition des publics de théâtre : « C'est un composé indéfinissable », affirme-t-il avant de se lancer dans le portrait haut en couleurs d'un organisme collectif « bigarré », fait des signes distinctifs de l'ensemble des groupes sociaux qui le composent. Mercier, qui pratique volontiers l'autocommentaire, établit ensuite lui-même un parallèle fécond entre cette conception sociopolitique d'un public traversé par une certaine forme de mixité sociale et ses œuvres de fiction, citant à plusieurs reprises sa propre comédie-parade *Le Charlatan ou Le Docteur Sacroton*, imprimée en 1780 et représentée au théâtre de l'Ambigu-Comique le 18 mars 1787, « où l'on voit un tableau du public » :

18. On se reportera sur ce point à la controverse de Pierre Bourdieu avec Jean-Claude Passeron et Claude Grignon, notamment dans *Le savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Paris, Gallimard-Seuil-EHESS, 1989, parmi bien d'autres exemples de réexamens critiques de la théorie de la distinction.

Il consiste en différents mannequins de toutes sortes de grandeurs et de figures. Le Charlatan s'en sert pour enhardir son élève, qui tremble de débiter sur le Pont-Neuf. Il lui crie d'envisager ce public formidable tel qu'il est ; et le disciple, convaincu que le public n'est qu'une assemblée de mannequins, parle et harangue hardiment¹⁹.

Derrière le subterfuge pédagogique, le dramaturge signifie donc avec force, par la métaphore de « l'assemblée de mannequins », les manipulations toujours possibles du public, présent de corps mais non d'esprit, par les professionnels de l'illusion scénique. Masse hétéronome, majorité silencieuse, privée de toute capacité d'agir, le public se voit ainsi dicter sa loi par des chefs charismatiques qui ne sont même plus placés à l'intérieur du peuple (les *leaders* d'opinion, les barons de la claque et du sifflet), mais à l'extérieur du parterre. La pièce oscille subtilement, sous des dehors burlesques, entre traité d'art dramatique à l'usage des comédiens novices et traité dans l'art de manipuler les foules à l'usage des modernes Machiavel, ouvrant la voie à une réflexion en profondeur sur les ressorts de la croyance, indissociablement idéologique et théâtrale, et sur les mécanismes de l'efficacité symbolique propre à la performance spectaculaire. Mais Mercier va bien plus loin dans l'articulation du politique et de l'esthétique, lorsqu'il fait l'hypothèse, en apparence contradictoire avec ce qui vient d'être avancé, selon laquelle la conquête d'une liberté nouvelle au théâtre, espace de parole affranchi des principes d'autorité et des pouvoirs de tutelle, relève d'une conduite destinée à conjurer la frustration relative de la confiscation, par les institutions et les élites, de la représentation civique et politique :

Le parterre, au lieu de n'être que sévère, est devenu incivil à l'égard des auteurs. [...] Je ne sais comment il y a des auteurs qui se respectent assez peu eux-mêmes pour obéir aux clameurs d'un parterre en délire. [...] On sent que le parterre a besoin de s'amuser pour regagner au théâtre une voix sans contrainte qu'il a perdue ailleurs²⁰.

Il y aurait donc, selon Mercier, une stratégie compensatoire de la part du parterre, consistant à chercher à regagner dans l'espace public des théâtres une influence sociale et politique qu'il aurait perdue ailleurs et dont la condition de possibilité serait l'éviction

19. *Ibid.* p. 1474-1475.

20. Louis-Sébastien Mercier, *Tableau de Paris*, chapitre DCCCXC : « L'auteur ! l'auteur ! », *op. cit.* p. 1134.

des auteurs. Si l'on peut émettre des réserves quant à cette prétendue influence politique perdue des spectateurs du parterre, qui laisserait à supposer qu'ils en aient jamais eu une dans l'histoire nationale, force est de constater que le diagnostic ne manque pas de pertinence. Mais on est en droit de retourner le problème en inversant la proposition, affirmant que le public du parterre vient au théâtre pour conquérir – et non reconquérir – une liberté politique qu'il est encore loin d'entrevoir dans la société d'Ancien Régime. Animé par un certain vouloir être ensemble spontané et affranchi des pressions diverses (c'est la définition même donnée par Tönnies de la *Gesellschaft*, société choisie, fondée sur une adhésion librement consentie par tous, par opposition à la *Gemeinschaft*, communauté subie, fondée sur l'assujettissement de chacun à la structure socialement imposée²¹), ce parterre apparaît donc à la fois comme *un espace d'individuation*, né de la compétition entre comportements de différenciation, et comme *un espace de rassemblement*, non immédiatement consensuel, autour de valeurs partagées et surtout, d'un protocole de ralliement sans lequel il serait sans cesse menacé par le chaos des opinions particulières et l'implosion du collectif. Ce qui s'expérimente ainsi au sein du parterre, c'est l'apprentissage, à travers « l'insociable sociabilité », pour reprendre la notion kantienne, non seulement d'une interdépendance entre soi et les autres²², mais encore d'une « communauté imaginaire » entre individus, qui sont comme de parfaits inconnus les uns aux

21. Ferdinand Tönnies, *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure* [1922], Paris, PUF, 1977.

22. C'est la définition dialectique donnée par Georg Simmel et sa « sociologie des formes symboliques », de l'individualisme au 18^e siècle dans *Philosophie de la modernité* [1901], Paris, Payot, 1989-1990, volume I [Recueil d'articles traduits de l'allemand par Jean-Louis Vieillard-Baron], « L'individualisme moderne », p. 298 : « Si l'être humain est réellement lui-même, il possède une force rassemblée qui ne se contente pas de suffire à le maintenir lui-même, mais qu'il peut faire déborder pour ainsi dire sur les autres, par laquelle il peut accueillir les autres en lui-même et les identifier à lui-même : nous avons d'autant plus de valeur morale, nous sommes d'autant plus compatissants et bienveillants, que chacun est plus lui-même, c'est-à-dire qu'il laisse plus dominer en lui ce germe le plus intime en lequel tous les hommes sont identiques par-delà la confusion de leurs liens sociaux et de leurs habillements de hasard ».

autres mais prennent conscience d'un fort sentiment d'appartenance commune.

Ainsi se forge progressivement dans la conscience des auteurs et théoriciens du théâtre, même si souvent de façon négative ou réactionnelle, l'idée selon laquelle émanerait du parterre, espace d'affranchissement par rapport au contrôle social et politique, un goût spontané, en partie au moins autonome, résultant de la confrontation polémique et conflictuelle entre factions rivales, voire entre individus agrégés, susceptible d'émettre un jugement esthétique et politique sur les œuvres dramatiques qui lui sont proposées et d'en construire collectivement, en dernier ressort, la valeur artistique. C'est donc au parterre, considéré comme « communauté interprétative²³ » à part entière, que revient le pouvoir de « fabriquer » par ses suffrages la littérature dramatique, quitte à reconfigurer un certain « partage du sensible²⁴ », éclipsant durablement une « intention d'auteur » qui s'avère nettement insuffisante pour rendre compte des dynamiques complexes de légitimation ou de disqualification des œuvres. C'est ce parterre qui assure son propre passage du statut de minorité subalterne à celui, sous la poussée d'un devenir majoritaire, de communauté interprétative consciente d'elle-même, de ses prérogatives et de sa capacité d'agir au sein de la « politique de la littérature », autrement dit du régime général des représentations collectives²⁵.

Un débat virulent sur l'une des transformations majeures de la scène française²⁶ est susceptible de rendre compte, par un exemple

23. Je renvoie sur ce point à la théorie du « lecteur-faiseur » proposée par Stanley Fish et l'école du pragmatisme américain il y a vingt-cinq ans dans *Is There a Text in the Class?* (1980) et enfin traduit en français dans *Quand lire, c'est faire. L'autorité des communautés interprétatives*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007 [traduit par Étienne Dobenesque].

24. Selon l'expression désormais usuelle de Jacques Rancière dans *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique, 2000, renvoyant à la théorie de l'« émancipation intellectuelle » dont il pose les bases dès *Le Maître ignorant*, Paris, Fayard, 1987.

25. Sur cette question essentielle, je me permets de renvoyer à mon introduction générale à Martial Poirson (dir.), *Le Théâtre sous la Révolution : politique du répertoire. 1789-1799*, Paris, Desjonquères, 2008, qui doit beaucoup à Jacques Rancière, *Politique de la littérature*, Paris, Galilée, 2007.

26. On lira, sur les présupposés historiques, architecturaux et scénographiques de cette question, Michèle Sajous d'Oria, *Bleu et or. Scène et salle en France au*

concret, des enjeux qui nous occupent ici : celui de la position du parterre, enjeu au moins aussi important que celui de la présence de spectateurs sur scène dans les années 1750-60, avec lequel il n'est d'ailleurs pas sans rapport. Cette polémique oppose partisans d'une réforme du parterre destinée à *l'asseoir*, à la façon des salles de théâtres anglaises de l'époque et de quelques salles françaises²⁷, à ceux de son maintien *debout*, dans les conditions d'inconfort et de promiscuité que l'on sait²⁸. Du côté des tenants d'une réforme du parterre, destinée à juguler ses jugements, on trouve des personnalités telles que Voltaire, Grimm ou encore, Rétif de La Bretonne²⁹, relayés par les architectes et urbanistes réformateurs tels que Pierre Patté et surtout Jacques-François Blondel, qui fait expressément la recommandation d'asseoir le parterre, Claude-Nicolas Ledoux, son élève, qui en conçoit la réalisation matérielle pour le théâtre public de Besançon, ou encore Charles de Wailly; du côté des tenants du maintien de la position debout, dont les rangs sont plus clairsemés, on trouve des auteurs comme Diderot, Marmontel ou bien plus tard Grimod de La Reynière déplorant, en plein Directoire, l'érosion du sens critique d'un parterre assis, « position des spectateurs [...] funeste à l'art³⁰ ». Ce qui se joue à travers ce débat n'est autre que l'habilitation ou non d'un public d'origine plus populaire à émettre des jugements esthétiques, et partant, à adopter une posture politique, qui trouve une formulation particulièrement brutale dans les propos de Grimm, rendant les « progrès du luxe » responsables d'un déplacement de l'élite cultivée du parterre vers les

temps des Lumières, Paris, CNRS Éditions, 2007, notamment chapitre II : « La salle », p. 53-78.

27. En particulier au Concert spirituel ou dans les théâtres de Cour, mais aussi, fait moins connu, sur les théâtres de foire et des boulevards. Il est remarquable que les salles à parterre assis correspondent aux théâtres dont le public est relativement homogène socialement, qu'il relève d'une élite ou de catégories plus populaires.

28. Sur cette bataille rangée, je renvoie à Jeffrey Ravel, non seulement dans *The Contested Parterre*, déjà mentionné, mais aussi dans « Seating the Public : Spheres and Loathing in the Paris Theaters, 1777-1788 », *French Historical Studies*, volume XVIII, Spring 1993, p. 173-210.

29. L'abbé d'Aubignac, dès 1657, appelle de ses vœux un parterre assis dans ses prescriptions *Pour le rétablissement du Théâtre-Français*, publié dans *La Pratique du théâtre*, édition Pierre Martino, Paris, Champion, 1927, p. 397.

30. Alexandre-Balthazar-Laurent Grimod de La Reynière, *Le Censeur dramatique*, Paris, Bureau des Censeurs dramatiques, 1797-98, volume II, p. 223-224.

loges et d'un élargissement sans précédent, depuis les années 1760, du public du parterre des théâtres officiels : « [...] c'est le parterre seul qui décide du sort d'une pièce. Aujourd'hui cet aréopage est composé de journalistes, de garçons perruquiers, de marmitons : qu'attendre de pareils sujets ? et peut-on se méprendre à la cause des disparates de leurs jugement³¹ ? ».

Sans entrer trop avant dans le détail de ces polémiques, arrêtons-nous sur l'argumentaire comparé de La Harpe et de Marmon-
tel, sans doute ceux qui sont à la fois revenus le plus régulièrement sur cette question dans des textes aux statuts divers et qui sont allés le plus loin dans la réflexion sur les enjeux philosophiques, esthétiques, sociologiques et politiques de ce projet de réforme des salles de théâtre. Alors que circulent depuis les années 1770, dans le milieu des architectes-urbanistes, des gravures et esquisses de projets d'aménagement du parterre, c'est à La Harpe que revient le mérite, en 1777, de rendre le débat public et de lancer la polémique auprès des hommes de théâtre, à l'occasion d'un compte rendu non pas déceptif, comme à son habitude, mais relativement élogieux de la création, à la Comédie-Française, de *L'Égoïsme* de Jean-François Cailhava d'Estendoux, le 19 juin 1777. Après une première représentation particulièrement houleuse, l'intervention de la claque, soudoyée par l'auteur, fait triompher la pièce lors de la seconde représentation. C'est l'occasion de stigmatiser les réactions impropres et incohérentes du parterre, mais aussi de fustiger les conditions de représentation du spectacle :

Il est temps, il faut l'avouer, que cette ridicule indécence de nos représentations tumultueuses, livrées à une cabale qui crie, tandis que les honnêtes gens se taisent, fasse place enfin à l'ordre convenable et nécessaire qui doit régner dans des spectacles, d'ailleurs aussi perfectionnés que les nôtres. Les personnes principales chargées de veiller à leur maintien et à leur progrès ont compris qu'il n'y avait qu'un moyen de prévenir la décadence entière du théâtre ; c'est d'asseoir le Parterre. Nous touchions au moment de cette révolution³².

Derrière la rhétorique conservatrice de ce point de vue réactionnaire sur la montée des incivilités, qui amalgame allègrement

31. Grimm, *Correspondance littéraire, philosophique et critique*, édition Maurice Tourneux, Paris, Garnier, 1877-1882, volume III, janvier 1774, p. 14.

32. Jean-François La Harpe, *Journal de politique et de littérature*, juillet 1777, p. 307-308.

ordre moral et ordre social, abstraction faite du ton emphatique et prophétique de cette réforme annoncée, on voit poindre la perspective d'une réforme audacieuse, mais non sans précédent, y compris en France (l'auteur évoque par la suite l'expérience du Concert Spirituel), du dispositif de la représentation.

La Harpe ne manque jamais une occasion d'accabler le public de théâtre de son mépris, multipliant, au détour de comptes rendus pour le *Mercur*, mais aussi pour la *Correspondance littéraire*, les propos acerbes et satiriques au sujet des corruptions du parterre, sans pour autant en donner une vision théorique cohérente :

Il faudrait actuellement appliquer aux auteurs qui ne sont pas en fonds pour soudoyer le parterre, ce mot d'un fermier-général à un pauvre diable d'écrivain qui combattait son avis : *ça veut raisonner, et ça n'a pas dix écus dans sa poche*. On pourrait dire de même : *ça veut réussir, et ça n'a pas de quoi payer*³³.

Il se plaît également à mettre complaisamment en scène les insuffisances et manquements du public, notamment dans une comédie allégorique assez atypique au regard de son œuvre dramatique, mais très révélatrice sur ses conceptions dans la controverse autour du parterre, *Molière à la nouvelle salle*. La réouverture de la Comédie-Française, dans une disposition nouvelle permettant de placer des banquettes dans le parterre, fait le sujet principal de cette petite comédie, et notamment de la scène 8, où Monsieur Claque, « capitaine réformé » du parterre à la suite de sa transformation, se lamente :

Tout un public assis! beau projet! fort utile!
 Eh! comment gouverner cette masse immobile,
 Lui donner désormais la vie et l'action,
 En diriger les impulsions?
 Mais contre cet abus hautement je réclame :
 Un parterre sans chefs, c'est comme un corps sans âme.

La métaphore du corps social, récurrente dans la philosophie politique de l'époque, renvoie généralement à une conception holiste de l'articulation entre individu et communauté. Le personnage de fiction se lance ensuite dans l'évocation détaillée de son ancien « emploi » de *leader* d'opinion, à grand renfort de méta-

33. *Œuvres de La Harpe*, Paris, Verdière, 1820, volume 10, « Correspondance littéraire », volume I, lettre LXX, p. 455.

phores filées issues du langage des grandes manœuvres militaires. Le claqueur est donc stratège en son pays, et dicte au public ses arrêts comme on fait progresser une armée en territoire hostile :

J'avais mes lieutenants, mes premiers camarades,
 Qui distribuaient les brigades ;
 Chacun avait son poste et répondait d'un coin :
 Moi, j'occupais le centre, et tous avaient le soin
 D'avoir toujours vers moi le regard et l'oreille ;
 Et dès que j'avais dit *Bien, fort bien, à merveille,*
 Ils faisaient un chorus... et puis adroitement
 Je savais ranimer un applaudissement³⁴...

Et La Harpe d'opposer de façon un peu forcée un parterre debout, soumis aux injonctions de meneurs mercenaires et aux habitudes communautaires, à un parterre assis, soucieux avant tout de son libre arbitre et disposé à apprécier les spectacles selon son bon plaisir individuel (« Avec des spectateurs sur leurs sièges tranquilles,/Soyez sûr désormais, pour les voir applaudir,/Qu'il faut absolument qu'on leur fasse plaisir »).

Ailleurs, La Harpe se fait aussi prophétique et exalté lorsqu'il évoque les mérites d'un parterre assis, qu'il avait été critique envers le parterre debout :

Il est certain que les cabales et les partis, qui se cachent aisément dans une foule qui se tient debout et en tumulte, seraient à découvert dans une assemblée d'hommes assis. Alors chaque personne est en vue à toutes les autres, et craint de déshonorer son caractère et son jugement. Alors le parterre ne serait plus un champ de bataille, où chaque parti se distribue par pelotons ; on ne dirait pas à ceux qui arrivent, *Venez-vous pour applaudir ? mettez-vous là ; venez-vous pour siffler ? mettez-vous ici ;* on ne dirait plus *Nous ferons tomber celui-ci, nous ferons triompher celui-là*³⁵.

Sentiment d'impunité née de l'anonymat de la foule et comportements mimétiques concourent ainsi, selon La Harpe, à disqualifier le jugement du parterre debout, jugé inapte à apprécier souverainement les œuvres et les auteurs, et considéré comme devant être inféodé aux *ukases* de la République des Lettres.

34. Jean-François La Harpe, *Ceuvres de La Harpe, op. cit.* volume I, « Théâtre », *Molière à la nouvelle salle*, scène 8, resp. p. 279 et 281.

35. *Note sur L'Éloge de Racine*, par M. de La Harpe, cité par Pierre Patte, *Essai sur l'architecture*, Paris, Moutard, 1782, p. 174-175.

Marmontel, dont le double mérite est d'une part, de prendre clairement une position minoritaire dans la controverse, d'autre part, de synthétiser, pour mieux les réfuter, les arguments de la partie adverse – tout en les pensant en des termes proches de notre perspective actuelle –, part pourtant du même type de constat que La Harpe. Il ne cache pas ses réserves en ce qui concerne les comportements collectifs, sujets à la manipulation des factieux, notamment dans l'article « Cabale » des *Éléments de littérature* : « On peut juger des lumières d'un siècle par le plus ou moins d'ascendant que la cabale amie ou ennemie a pris sur l'opinion publique, par l'espace de temps qu'elle a soutenu de mauvais ouvrages ou qu'elle en a déprimé de bons ». Mais il se montre finalement aussi confiant dans le jugement populaire différé que méfiant envers ses jugements spontanés et, à travers une réfutation de la critique rousseauiste des spectacles³⁶, il propose une réhabilitation des vertus civiques des publics de théâtre :

Du reste, dans un siècle dont le goût est formé, ces cabales, si effrayantes pour de jeunes poètes, ne leur font de mal qu'un moment [...]. La cabale en faveur des talents médiocres ne leur est guère plus utile [...]. À la longue, rien ne peut empêcher l'opinion publique d'être juste et de marquer à chaque chose le degré d'admiration, d'estime, ou de mépris qui lui est dû³⁷.

Mais c'est surtout dans l'article « Parterre » des *Éléments de littérature* (1787³⁸), reprise amendée de son article de l'*Encyclopédie* prenant en compte le « parti courageux » d'asseoir le public tenu par la nouvelle salle de la Comédie-Française dès 1782, que l'auteur prend ouvertement position contre ce projet de réforme et s'affiche sans équivoque en faveur du maintien du parterre debout. La notice prend ici l'allure d'un argumentaire raisonné, envisageant d'abord les mérites d'un parterre debout, puis les inconvénients qu'il y aurait à l'asseoir. D'une grande complexité rhétorique, cet article mériterait à lui seul une analyse approfondie. Je

36. Tel est l'objet de *L'Art du théâtre*, Paris, 1761, à peine trois ans après la *Lettre de d'Alembert sur les spectacles*.

37. Jean-François Marmontel, *Éléments de littérature*, *op. cit.* notice « Cabale », p. 229.

38. Jean-François Marmontel, *Éléments de littérature*, *op. cit.*, notice « Parterre », p. 846-850. Les citations qui suivent renvoient à cette édition.

me contenterai ici d'en reprendre la logique d'ensemble et d'en signaler la forte pertinence pour notre réflexion :

On croit avoir remarqué qu'au parterre où l'on est debout, tout est saisi avec plus de chaleur; que l'inquiétude, la surprise, l'émotion du ridicule et du pathétique, tout est plus vif et plus rapidement senti : on croit [...] que le spectateur plus à son aise serait plus froid, plus réfléchi, moins susceptible d'illusion, plus indulgent peut-être, mais aussi moins disposé à ces mouvements d'ivresse et de transport qui s'excitent dans un parterre où l'on est debout. (p. 849)

L'apparente impersonnalité du propos ne doit pas nous abuser : il s'agit là, de la part de ce disciple de Voltaire, d'un acte de foi envers le public, considéré comme entité collective seule à même de transcender le particularisme des appréciations subjectives, l'atomisation des jugements individuels : « Ce que l'émotion commune d'une multitude assemblée et pressée ajoute à l'émotion particulière ne peut se calculer ». L'auteur développe ensuite, à travers le double réseau métaphorique de la lumière et de l'électricité, l'idée d'une contagion mimétique des comportements née de la situation d'inconfort (« la cause physique en est la situation plus pénible et moins indolente du spectateur, qu'une gêne continuelle et un frottement perpétuel doivent tenir en activité »), et considérée comme seule susceptible d'harmoniser les perceptions, avant de se lancer dans une analyse socio-économique de la composition des parterres debout, souvent meilleur marché : « chez nous, le parterre [...] est composé communément des citoyens les moins riches, les moins maniérés, les moins raffinés dans leurs mœurs » (p. 847). Moins perméables aux fluctuations des modes, moins corrompus par les normes comportementales de la sociabilité, jugeant avec « bon sens », ce public plus populaire exprime ainsi, sur la durée (dès lors qu'il n'est plus ameuté, corrompu et avili par les cabales) « un goût moins délicat mais plus sûr » que celui des loges et des spectateurs privilégiés, mais aussi « plus mâle et plus ferme » (en raison de l'absence de mixité sexuelle) : tout bien considéré, « le meilleur de tous les juges, c'est le parterre ».

Or la raison de cette reconnaissance sans équivoque du jugement populaire, même *a posteriori*, tient précisément à son caractère collectif et néanmoins unifié. Le public est certes, pour Marmontel, un agrégat d'individus isolés, mais aussi de petits groupes mobilisés aux compétences culturelles hétérogènes qui font littéralement

corps et donnent le ton : « au petit nombre d'hommes instruits qui sont répandus dans le parterre se joint un nombre plus grand d'hommes habitués au spectacle et dont c'est l'unique plaisir ; dans ceux-ci, un long usage a formé le goût ; [...] c'est une espèce d'instinct qu'a perfectionné l'habitude » (p. 848). Selon lui, c'est donc de la majorité active du parterre qu'émanent les seuls jugements dominants susceptibles de s'imposer ensuite à la minorité, par une sorte de mimétisme inversé allant du plus populaire au plus instruit :

Par la même raison, le goût dominant du public, le même jour et dans la même ville, n'est pas le même d'un spectateur à un autre ; et la différence n'est pas dans les loges car le même monde y circule ; elle est dans cette partie habituée du public qu'on appelle les piliers du parterre : c'est elle qui donne le ton [...], son goût plus ou moins difficile, plus ou moins raffiné [...], par contagion, se communique aux loges et fait comme l'esprit du lieu et du moment. (p. 848)

Sans nier la versatilité du public ni la variation dans le temps et dans l'espace de ses arrêts, Marmontel reconnaît donc dans le même temps au parterre une capacité de rétractation susceptible de corriger les erreurs de jugements trop spontanés ou immédiats (« la partie du public où il y a le moins de vanité [est] aussi celle qui se corrige et se rétracte le plus aisément », p. 849). Mais surtout, il lui reconnaît une capacité unique à absorber les jugements individuels contradictoires aussi bien que les réactions des différentes factions rivales en un tout cohérent, homogène et finalement unanime : « Le parterre est donc habituellement composé d'hommes sans culture et sans prétentions dont la sensibilité ingénue vient se livrer aux impressions qu'elle recevra du spectacle, et qui, de plus, suivant l'impression qu'on leur donne, semblent ne faire qu'un esprit et qu'une âme avec ceux qui, plus éclairés, les font penser et sentir avec eux » (p. 849).

Le risque est donc grand, selon lui, d'asseoir le parterre, dans la mesure où le renchérissement du coût des places entraînerait nécessairement une homogénéisation des catégories du public (« alors le public des loges et celui du parterre ne feront qu'un ») qui conduirait, dans un paradoxe qui n'est qu'apparent, à un éclatement de l'opinion publique :

[S]i le parterre, tel qu'il est, ne captivait pas l'opinion publique et ne la réduisait pas à l'unité en la ramenant à la sienne, il y aurait le plus souvent autant

de jugements divers qu'il y a de loges au spectacle et de longtemps le succès d'une pièce ne serait unanimement ni absolument décidé.

Il est vrai du moins que cette espèce de république qui compose nos spectacles changerait de nature et que la démocratie du parterre dégénérerait en aristocratie : moins de licence et de tumulte, mais aussi moins de liberté, d'ingénuité, de chaleur, de franchise et d'intégrité. C'est du parterre, et d'un parterre libre, que part l'applaudissement. (p. 849)

C'est donc seulement de la confrontation entre communautés de publics hétérogènes que peut naître, selon Marmontel, un consensus largement partagé sur les valeurs qui fasse taire les perceptions subjectives aussi bien que les revendications catégorielles de caste telles qu'elles s'expriment à travers différents *ethos* de classe concurrents. Plus encore, c'est elle qui garantit la souveraineté des suffrages du public, le plébiscite de la « démocratie du parterre », fondue dans une seule et même production d'affects synchronisée et un plaisir partagé (« jouir à la fois »), et qui prémunit contre l'atomisation et le déchirement des positions partisans :

[...] l'applaudissement est l'âme de l'émulation, l'explosion du sentiment, la sanction publique des jugements intimes et comme le signal que se donnent toutes les âmes pour jouir à la fois, et pour redoubler l'intérêt de leurs jouissances par cette communication mutuelle et rapide de leur commune émotion. Dans un spectacle où l'on n'applaudit pas, les âmes seront isolées et le goût toujours indécis. (p. 849)

L'article s'achève sur une demi-concession au sujet des manipulations (« cette espèce de charlatanerie ») dont le parterre fait fréquemment l'objet, mais qui selon l'auteur affecteraient aussi bien un parterre assis que debout ; sur une mise en garde contre le « pari courageux d'avoir assis le parterre » tenu par la Comédie-Française ; et sur une pointe ironique destinée à jeter le doute sur l'ensemble de la démonstration :

[C]e que disait Voltaire, [...] que *pour être applaudi de la multitude il valait mieux frapper fort que de frapper juste*, se trouve plus vrai que jamais, tant à l'égard des spectateurs assis qu'à l'égard de ceux qui sont debout : ce qui rend encore indécis le problème des deux parterres. (850)

Ce qui se joue à travers la polémique autour de la position du parterre est donc un enjeu de taille, d'un triple point de vue au moins. Sur le plan esthétique d'abord, il s'agit pour les théoriciens du théâtre d'entériner (ou non) le basculement progressif du théâtre des Belles Lettres vers les arts du spectacle, générateur d'un rap-

port nouveau à l'illusion consentie et aux possibilités des arts de la scène, pourtant de plus en plus inspirés par le modèle pictural et les arts visuels³⁹ : asseoir le parterre reviendrait alors à lui offrir des conditions de réception proches de celles de la lecture, ce que Musset appellera plus tard le « spectacle dans un fauteuil » (1832), autrement dit à dénier, dans une perspective étroitement aristotélienne, toute forme de spécificité et surtout, de légitimité au spectaculaire et partant, à considérer le théâtre comme une œuvre de l'esprit dont les conditions d'appréciation relèvent de l'individuel et de l'intellect, non du plaisir partagé et des sens. À la singularité du regard est ainsi opposée la collectivité de la vision.

Sur le plan socio-économique ensuite, la question du parterre assis et de son corollaire, le renchérissement du prix des places et son effet d'éviction des catégories les moins fortunées, interroge non seulement les conditions pré-« démocratiques » d'accès au spectacle, mais encore le rôle de spectateurs au capital symbolique et aux compétences culturelles incertains dans la désignation du sens de la représentation. Asseoir le parterre reviendrait ainsi à compenser les effets de l'élargissement relatif des publics et de la plus grande mixité sociale des spectateurs, dans la seconde moitié du siècle, en subsumant la diversité de jugements et d'approches qui pourraient en découler sous un code de conduite unique, né de l'harmonisation des positions et d'un dispositif architectural en apparence seulement égalitaire. Or on n'a aucune peine à reconnaître dans ces normes comportementales (*hexis*) et affectives (*ethos*) la transposition et la généralisation d'une forme, certes édulcorée, de la sociabilité mondaine et de ses logiques distinctives et, partant, ségrégatives et stigmatisantes. Dès lors, ce sont les loges, et non plus le parterre, qui donnent le ton et s'octroient un certain monopole sur les manifestations sensibles du jugement de goût.

Sur le plan politique enfin, le confort nouveau offert au parterre, sous couvert d'un discours hygiéniste et réformateur, donné pour conforme à l'intérêt général et au sens de l'équité, est en définitive une entreprise idéologique de grande ampleur de désamor-

39. On connaît la thèse de Pierre Frantz sur les rapports entre théâtre et peinture dans *L'Esthétique du tableau dans le théâtre du 18^e siècle*, Paris, PUF, 1998, et plus récemment, d'Emmanuelle Henin dans *Ut Pictura theatrum. Théâtre et peinture de la Renaissance italienne au classicisme français*, Genève, Droz, 2003.

çage de toute forme de mobilisation collective de la fraction précisément la plus mobilisée et la plus réactive du public de théâtre. Offrir à chaque spectateur une place attitrée, proportionnelle à son consentement à payer, ce serait donc procéder, sciemment ou non, à une forme de privatisation de l'espace public de l'édifice théâtral et en faire l'exact transposition de la structure sociale globale. Ce serait aussi, pour le coup, proposer un mode de structuration bourgeois de l'espace public et renchérir sur le processus d'individuation et de civilisation des mœurs, faisant converger la séance théâtrale avec les grandes mutations à l'œuvre dans la société de l'époque, visant à évacuer le peuple de l'imaginaire collectif en son nom propre⁴⁰. Ce serait encore rabattre un mode collectif d'énonciation et de manifestation somatique d'une certaine culture communautaire des affects sur un mode individuel, différencié et distinctif d'appréciation des œuvres. Ce serait enfin proposer au spectateur un devenir passif en lieu et place du passage à l'acte immédiat des modes de contestation ou de soutien spontanés habituels, autrement dit, à travers un processus de domestication des pulsions comme des passions du public (lointain avatar politique de la *catharsis*), entraîner une reconfiguration consensuelle du partage du sensible et par là compromettre toute forme d'encapacitation ou de devenir majoritaire pour les minorités subalternes.

Ainsi, la liberté nouvelle, relative et paradoxale, offerte au public du parterre pendant la seconde partie du 18^e siècle fait long feu et peut à bon droit apparaître aujourd'hui comme une sorte de parenthèse enchantée, porteuse d'un âge d'or de la mobilisation populaire par le spectacle qui n'est finalement jamais advenu – un théâtre que Brecht ou, sous une autre forme, Vilar appellent encore vainement de leurs vœux dans la seconde moitié du 20^e siècle. La suite des événements de l'histoire du théâtre montre en effet à quel point Marmontel était fondé à penser qu'asseoir le parterre reviendrait à domestiquer cette fraction plus populaire du public des spectacles en le plongeant dans la passivité, voire, à partir du 19^e siècle, en l'évacuant purement et simplement du

40. On lira, sur cette question du peuple comme « *deus ex machina* de la politique moderne, à la fois agent historique et principe spirituel de la démocratie » (p. 1359), Jacques Julliard, « Le peuple », publié dans Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, volume II, 1997, p. 1359-1394.

dispositif de la représentation, autrement dit de la communauté interprétative, tendance que même les théâtres contemporains de la décentralisation et de la démocratisation culturelle issus de l'après Seconde guerre mondiale ne sont pas parvenus à enrayer. Loin de toute forme de participation active à la représentation, le spectateur assis est, dès la Révolution française⁴¹, purement et simplement privé de toute capacité d'agir, de toute implication directe dans la séance théâtrale, ce moment ritualisé où la cité délibère avec elle-même, par le truchement de la médiation symbolique de la fiction théâtrale, sur les grandes questions qui s'offrent à elle, où chacun pourrait être susceptible de faire entendre sa voix et libre d'exercer sa fonction civique, autrement dit critique.

C'est là une stratégie de ségrégation économique qui vise à éliminer un public de plus en plus populaire du dispositif dramatique et à le soustraire, dans une large mesure, au regard, tout en l'exhibant sur scène comme personnage de fiction à part entière (comme dans le mélodrame), par une stratégie de leurre dans la médiation symbolique. Il n'a plus, dès lors, voix au chapitre et sa présence est, autant que faire se peut, euphémisée. Relégué au « paradis », puis au « poulailler » (l'expression apparaît dans les années 1830), ce public populaire encore prêt à mourir debout pour ses idées devient dès lors le destinataire privilégié de la fonction pédagogique magistrale, et non interactive d'un théâtre devenu, dans l'intervalle, « école du peuple » et de la vertu – une école fondée sur la reconnaissance consensuelle d'un ordre dominant où chacun doit savoir rester à sa place. De façon plus générale, le théâtre se prend à s'adresser aux assis de tous horizons, parant l'ordre social retrouvé de toutes les vertus civiques et citoyennes. De cette évolution en profondeur dans l'histoire du théâtre, les pièces elles-mêmes apparaissent comme des témoins à charge inattendus qui se plaisent, en nombre croissant, à la figuration du public au cœur même de la fiction, réconciliant parfois les auteurs dramatiques avec un peuple

41. Le dernier parterre debout s'assoit en novembre 1797 à l'Opéra-Comique, anciennement Théâtre des Italiens, parachevant le mouvement initié par la Comédie-Française dès 1782.

qu'ils se sont plu, pour la majeure partie d'entre eux, à dénigrer⁴² et à instrumentaliser dans leur intérêt.

Encore ce mouvement de domestication n'est-il en rien inéluctable et s'actualise-t-il au gré des systèmes de contrainte qui lui sont imposés. Jacques Rancière propose de parler de « scène politique » pour définir la rencontre entre un mouvement émancipateur et ce qu'il appelle « la police » (terme qui recouvre toutes les forces en charge d'administrer l'ordre existant). De même, Alain Badiou affirme :

[il y a] politique (au sens d'une occurrence de l'égalité) parce que le tout de la communauté ne compte pas comme une de ses parties un collectif déterminé. Le tout compte ce collectif pour rien. Que ce rien s'énonce, et il ne le peut qu'en déclarant qu'il vaut le tout, et il y a politique. En ce sens, le « nous ne sommes rien, soyons tout » de l'Internationale récapitule toute politique (d'émancipation ou d'égalité)⁴³.

On peut ainsi faire l'hypothèse selon laquelle le peuple, faisant l'expérience, par la mutation du dispositif théâtral qui vient d'être présentée, de sa propre impuissance, opère à la charnière du 18^e et du 19^e siècle une extension inattendue du domaine de la lutte politique, investissant la rue au moment même où il se voit privé de l'espace délibératif de la séance théâtrale et de ses formes de médiatisation des conflits. Relégué au second plan comme acteur de la représentation théâtrale, le peuple conquiert ainsi son rôle de tout premier plan comme acteur de l'Histoire en train de se faire et performe ou effectue *dans la rue* la liberté dont il avait provisoirement fait l'expérience *par le théâtre*.

MARTIAL POIRSON

Université Stendhal-Grenoble 3

UMR LIRE — CNRS 5611

Voyez ESPRIT DE CORPS, ISOLEMENT,
POLYPE, SENSIBILITÉ, UNIVERSITÉ.

42. Sur ce point, je renvoie à mon article « De la police des spectacles à la civilisation des mœurs théâtrales : domestication du public et production des affects chez Mercier », publié dans John Golder et John Dunkley (dir.), « French Theater in the Eighteenth Century », *Journal of Eighteenth-Century Studies*, Spring 2009.

43. Alain Badiou, *Abrégé de métapolitique*, Paris, Seuil, 1998, p. 130. Voir aussi Jacques Rancière, *Malaise dans l'esthétique*, Paris, Galilée, 2004.



David, Thibault et Rewbell, détail du Dessin préparatoire, esquisse du *Serment du Jeu de paume*, 1791, Versailles, châteaux de Versailles et de Trianon.

RÉSEAU

LA SOCIALITÉ EN CHAÎNE ET EN RÉSEAU DANS *LES ÉGAREMENTS DU CŒUR* ET DE *L'ESPRIT* DE CRÉBILLON FILS

L'influence de Crébillon fils dans la généalogie de la littérature libertine du 18^e siècle a toujours été problématique¹. Sade lui-même, dans son court pamphlet, *Idées sur les romans* (1800), refuse toute filiation : ironiquement, le Marquis trouve Crébillon trop « peu moral » à son goût et lui reproche de ne pas avertir suffisamment ses lectrices des dangers qu'elles encourent face aux séductions de leurs amants². La critique actuelle reste elle aussi perplexe quant à l'influence de Crébillon sur Sade : Colette Cazenobe nous rappelle à juste titre que la littérature libertine est constituée de multiples facettes, et que Sade, de par la violence sexuelle de ses contes et les instincts meurtriers de ses personnages, s'inscrit souvent en dehors des limites du genre³. Ces deux « artistes » du libertinage proposeraient donc des univers fictionnels trop éloignés pour que l'on puisse tirer profit d'éventuelles similarités et résonances. Cette incompatibilité annoncée est en fait alimentée par une tendance assez dommageable à limiter notre lecture aux éléments les plus marquants des écrits de Crébillon et Sade : le fameux « Traité de Morale » de Versac par exemple, manuel et guide de tout libertin à la recherche de nouvelles

1. Je tiens à remercier les organisatrices de la journée d'études « Hommage à Crébillon fils » (décembre 2007) de m'avoir invité à présenter une première version de cet article. Mes remerciements également à Thomas Bonfiglio et Yves Citton pour leur lecture attentive et leurs excellentes suggestions.

2. D. A. F. Sade, *Idées sur les romans*, Genève, Slatkine Reprints, 1967, p. 29. Quelques pages auparavant, Sade résumait ainsi l'œuvre de Crébillon : « Crébillon écrit *Le Sopha*, *Tanzai*, *Les Égarements du cœur et de l'esprit*, etc. Tous Romans qui flattaient le vice et s'éloignaient de la vertu », p. 23.

3. Colette Cazenobe, *Crébillon Fils ou la politique dans le boudoir*, Paris, Honoré Champion, 1997, p. 33-34.

conquêtes ; chez le Marquis de Sade, la mutilation et la destruction systématique du corps féminin, ou encore ses assemblages de corps dans des tableaux sexuels fantasmatiques. Mais libertinages et excès pornographiques dissimulent souvent les aspirations moralistes (quoique bien entendu non « moralisantes ») de nos deux auteurs, ainsi qu'un questionnement soutenu sur la nature du monde social, la place de l'individu, et les enjeux économiques et politiques des procédés de séduction.

L'importance politique de l'œuvre de Sade n'est plus à démontrer – on peut citer en exemple les analyses d'Adorno et Horkheimer sur *Justine* ou plus récemment le travail de Frances Ferguson sur la nature de l'action chez Sade⁴. Colette Cazenobe a quant à elle ouvert la voie d'une lecture politique de Crébillon dans son *Crébillon fils ou la politique dans le boudoir*⁵. J'aimerais ici ouvrir un autre filon dans l'interprétation des textes de Crébillon en m'appuyant sur le travail critique effectué par Roland Barthes dans son *Sade, Fourier, Loyola*. En fin lecteur des implications théoriques de la fiction sadienne, Barthes décode tout un système d'enchevêtrements et de chaînes qui lient personnages dominants et dominés entre eux. En esquissant les possibilités d'une relation d'ascendance entre Crébillon et Sade, je compte montrer que cette thématique de la chaîne et du réseau s'applique à d'autres textes libertins de la même époque : aux *Égarements du cœur et de l'esprit* (1736), en particulier, où le narrateur Meilcour propose une réflexion sur les liens sociaux qui sous-tendent les ébats amoureux dans les cercles aristocratiques du 18^e siècle. Derrière la représentation de modes de séduction et de codes sociaux propres à une certaine aristocratie se dessine une pensée complexe, de nature moraliste, qui s'interroge sur l'organisation des individus en sociétés, sur la possibilité de choix individuels et sur l'intérêt privé.

4. Max Horkheimer et T. W. Adorno, *La dialectique de la raison : fragments philosophiques*, Paris, Gallimard, 1974. Frances Ferguson, « Justine, or the Law of the Road » dans *Pornography, The Theory : What Utilitarianism Did to Action*, Chicago, Chicago University Press, 2004, p. 57-74.

5. « C'est une œuvre à bien des égards exceptionnelle ; non pas qu'elle ait eu la prétention de bouleverser l'ordre social, mais principalement parce qu'en plusieurs occasions son auteur s'est employé à montrer les liens subtils et profonds qui existent, en différents régimes, entre l'exercice du pouvoir et les caprices de la sensualité », Cazenobe, p. 20.

Barthes fait figure de pionner dans l'étude généalogique du roman libertin, puisqu'il fut un des premiers critiques modernes à y déceler un fort potentiel réaliste. Dans les textes de Sade, les ébats entre nobles décadents et désœuvrés ne sont pas seulement des luttes de pouvoir stériles, dépourvues de toute relation avec la réalité extérieure. Au contraire, ils constituent, selon Barthes, une modélisation d'enjeux sociaux qui affectent toutes les strates de la société de l'Ancien Régime⁶. En d'autres termes, la représentation des cercles restreints de la haute société parisienne – ceux-là même que les *Égarements* mettent en scène – peut nous mener à des observations sur les pratiques sociales qui dépassent ce cadre. Les romans libertins de Crébillon ont longtemps souffert de cette étiquette mondaine, un peu comme si les conclusions que l'on pouvait tirer des frivolités d'une certaine élite aristocratique se limitaient nécessairement à ce groupe⁷. Même pour Cazenobe, qui tente pourtant de sortir Crébillon de son carcan interprétatif, ce sont les ouvrages au caractère générique moins défini – *L'Écumoire*, *Ah quel conte!* ou encore *Les Lettres Athéniennes* – qui reflètent les aspects les plus intéressants de la pensée politique de l'auteur du *Sopha*.

Il est vrai que les *Égarements* correspondent, à première vue, aux normes du genre : c'est un roman-mémoire qui raconte l'éducation du narrateur, le jeune Meilcour, et qui s'attache à répondre aux questions suivantes : Comment entrer dans le « monde » ? Comment évi-

6. « Entre le roman social (Balzac lu par Marx) et le roman sadien, il se produit alors une sorte de chassé-croisé : le roman social maintient les rapports sociaux dans leur lieu d'origine (la grande société) mais les anecdotise au gré de biographies particulières [...] ; le roman sadien prend la *formule* de ces rapports, mais la transporte ailleurs, dans une société artificielle [...]. Dans le premier cas, il y a *reproduction*, au sens que le mot a en peinture, en photographie ; dans le second cas, il y a, si l'on peut dire, *re-production*, production répétée d'une pratique (et non d'un tableau "historique") », Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Seuil, 1971, p. 135 (c'est Barthes qui souligne).

7. Déjà en 1788, Palissot, dans son introduction à l'édition des *Œuvres* de Crébillon, présentait ses romans comme « la peinture la plus fidèle des mœurs corrompues » (cité dans Andrzej Siemek, *La recherche morale et esthétique dans le roman de Crébillon fils*, Oxford, Voltaire Foundation, 1981), p. 21. Plus récemment, Megan Conway a décrit Crébillon comme un auteur connu pour ses « satires sociales d'une aristocratie amoralisée » (Conway, « Defining the French Rake », *1650-1850 : Ideas, Aesthetics, and Inquiries in the Early Modern Era*, 11, 2005, p. 212 – je traduis).

ter échecs et ridicules dans la recherche de conquêtes amoureuses ? Ou encore, comment apprendre à jouer le jeu de la séduction ? Il y a cependant un écho frappant entre l'analyse par Roland Barthes de l'œuvre de Sade et le roman de Crébillon : en de nombreuses occasions, le texte passe sous silence le langage de la conquête, de la domination, et de la recherche du pouvoir – langage qui caractérise traditionnellement le discours libertin – et privilégie au contraire un vocabulaire de la connexion et de la circulation qui insiste sur des attractions temporaires et passagères. Pour preuve ce court passage des *Égarements* où le jeune héros confesse l'incertitude de ses sentiments pour Madame de Lursay, en mettant en exergue cette constante circulation des amants qui se déroule, semble-t-il, comme un ballet bien ordonné : « Sa conquête, à laquelle, il y avait si peu de temps, j'attachais mon bonheur, ne me paraissait plus digne de me fixer. J'aurais voulu d'elle enfin ce commerce commode qu'on lie avec une coquette, assez vif pour amuser quelques jours, et qui se rompt aussi facilement qu'il s'est formé » (82⁸). Meilcour découpe ici les trois étapes d'une relation, mais en insistant plus sur le passage d'une amante à une autre que sur la possession d'une « coquette » particulière : le moment de connexion « se fixer » appelle logiquement le moment d'échange, ce « commerce commode » évoquant la possibilité d'un gain ou d'une perte, qui lui-même est suivi par le moment de déconnexion, « rompre » – rompre « facilement », si possible. Ce schéma bien sûr est appelé à se reproduire – à s'enchaîner – ce que Versac s'évertue à démontrer dans la seconde partie du texte.

Il y a dans ce désir de passer d'une amante à une autre quelque chose d'automatique qui rappelle la logique d'une ligne de production. C'est ce que Barthes, dans un fragment sur « la chaîne », nomme « une séance d'atelier » quand il décrit l'aspect « organisé, distribué, commandé » des orgies sadiennes⁹. Cette logique du travail à la chaîne n'est pas encore en place chez Crébillon, même si certains lecteurs des *Égarements* y détectent déjà une « société d'automates » où se meuvent des « espèces de machines¹⁰ ». Mais Barthes ne limite pas la chaîne à la régularité de la production. Il en fait un

8. Crébillon fils, *Les Égarements du cœur et de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1977. Les numéros de page entre parenthèses se réfèrent à cette édition.

9. Barthes, p. 129.

10. Cazenobe, p. 61 et 25.

outil de pluralité et de circulation qui permet de poser un nouveau regard sur les relations de séduction dans le roman de Crébillon : « le lien n'est pas duel, mais pluriel », explique Barthes, « non seulement les amitiés, s'il s'en produit, sont révocables, elles circulent [...] mais surtout toute conjonction érotique tend à s'échapper de la formule monogamique : au *couple* se substitue, dès qu'il est possible, la *chaîne*... » (c'est Barthes qui souligne¹¹). Cette chaîne est donc aussi *un réseau* avec ses points d'attache – ses nœuds – où les rencontres se produisent de manière aléatoire au gré de la disponibilité de chacun dans ce jeu de séduction¹². La chaîne suggère alors un système décentralisé où le contrôle des relations est la responsabilité des utilisateurs et non d'une instance supérieure. Dans ce sens, les réseaux qu'elle dessine brouillent les pistes et ne se prêtent pas à une interprétation unitaire. Comme l'explique Barthes, la chaîne « déporte la cause, l'origine ailleurs¹³ », un peu comme si elle nous forçait à mettre en doute le déterminisme affiché des relations amoureuses et à considérer des pratiques sociales plus fluides et moins rigides.

En insistant sur la chaîne – et l'idée de réseau qu'elle sous-tend – je compte montrer que les *Égarements*, par l'entremise de « conjonctions érotiques » et de commentaires sur les relations interpersonnelles qui en découlent, dessinent des modes d'organisation sociale tout à fait novateurs. Les libertins de Crébillon sont bien plus que des personnages figés sur leurs acquis et la circularité de leurs pratiques amoureuses : ils posent la question de la relation à l'autre, des profits que l'on peut en tirer, et de l'intérêt personnel de manière particulièrement originale, en s'appuyant sur l'idée de la chaîne et du réseau. Crébillon serait alors bien plus qu'un auteur libertin : il doit être considéré comme un penseur du monde social.

Versac tient en quelque sorte le rôle d'expert du monde social dans les *Égarements*, à la fois pour le jeune Meilcour et pour le lecteur, interprétant et énonçant les règles de conduite du parfait

11. Barthes, p. 168.

12. Thomas Kavanagh parle par exemple d'intersection d'atomes pour caractériser le chaos du désir mis en scène dans *Les Égarements*. Voir son « Crébillon's Chaotics of Desire » dans *Disrupted Patterns : On Chaos and Disorder in the Enlightenment*, édité par Theodore Braun et John McCarthy, Amsterdam, Rodopi, 2000, p. 141.

13. Barthes, p. 168.

libertin. Mais la vision la plus provocatrice des codes de séduction dans la société parisienne se trouve peut-être là où on ne l'attend pas : dans la première partie du roman, où le narrateur, sur un ton mûr et apaisé, revient sur ses jeunes années et esquisse un univers qu'il a appris à bien connaître¹⁴. C'est sur cette première partie que je souhaite maintenant me concentrer, en montrant l'omniprésence d'un langage de la chaîne et de la connexion dans le discours du narrateur.

Le vieux Meilcour, loin de donner une leçon de séduction, retrace sa trajectoire et son éducation en laissant apparaître en filigranes ce qui se cache derrière les techniques bien rodées des habitués du milieu. Il explique que pour tout jeune libertin, il est normal de s'adonner à la recherche de nouveaux plaisirs mais déplore dans un même mouvement l'absence virtuelle de sentiments dans les pratiques amoureuses. Dans l'exemple suivant, amour et plaisir laissent aussi apparaître la nécessité forte d'une connexion avec une amante : Meilcour revient sur « les idées de plaisir que Madame de Lursay m'avait offertes, les chaînes dont je venais de me lier avec elle », et « l'impossibilité que je prévoyais à me faire aimer de cette inconnue [Mademoiselle de Théville] » (128). L'expression qui m'intéresse tout particulièrement ici, « chaînes dont je venais de me lier », ne dépareille aucunement sous la plume de Crébillon. « Chaîne » fait partie intégrante du vocabulaire sentimental et amoureux du roman aristocratique, et « lier » ne fait que filer une métaphore qui relève du cliché. Cependant, replacée dans le contexte de la première partie du roman et de la découverte par le jeune Meilcour des joutes de séduction, la « chaîne » semble articuler implicitement l'idée de connexion nouvelle (« *venais de me lier* »), de l'échange et des gains possibles qui en résultent (ces plaisirs *offerts*), et finalement la possibilité d'une connexion future encore difficile à concevoir. C'est dans les confins d'un discours de

14. Peter Conroy insiste sur cet aspect fondamental du roman-mémoire : la différence entre l'expérience du vieux Meilcour, le « Erzählendes Ich », et la naïveté du jeune Meilcour, le « Erlebendes Ich ». Il y a ainsi une « séparation entre le libertin et le narrateur, puisque ce n'est qu'après avoir connu la vie de séducteur que Meilcour peut posséder la distance émotionnelle nécessaire pour utiliser sa connaissance du libertinage afin d'évaluer et de juger sa vie passée », *Crébillon fils : techniques of the novel*, Oxford, Voltaire Foundation, 1972, p. 77-78 (je traduis).

séduction tout à fait traditionnel que se dessine la représentation d'un réseau à découvrir et à explorer.

Pour notre héros encore inexpérimenté, entrer dans ce réseau de relations amoureuses semble être un point de passage obligé pour devenir membre à part entière de la haute société. Mais Meilcour se heurte à des barrières invisibles dans sa quête de « félicité », de « voluptés » et de « passion » (48) : « La chose n'était pas sans difficulté, je n'étais attaché à aucun objet, et il n'y en avait pas un qui ne me frappât : je craignais de choisir, et je n'étais pas même bien libre de le faire. Les sentiments que l'une m'inspirait étaient détruits le moment d'après par ceux qu'une autre faisait naître » (48-49). Cette première tentative d'accès au réseau pose la question de la possibilité même du choix. Le jeune homme réalise que la nécessité d'être attaché va à l'encontre des sentiments et des désirs individuels. Les possibilités, certes, sont multiples, mais elles se ressemblent toutes, si bien que la partenaire potentielle est réduite au statut impersonnel d'« objet ». Ici, les vrais sentiments s'effacent au profit de relations incertaines, plus automatiques que voulues. Meilcour se retrouve prisonnier de structures schématiques où les liens entre les individus semblent pré-déterminés et où les préférences personnelles ont moins d'importance que l'accès au réseau.

Cependant, le héros n'est pas le seul à être relégué au rang d'amant en attente de liaisons et d'attachements. Le narrateur explique que l'absence de choix et l'incertitude touche les deux sexes de façon similaire. La chaîne est endémique et s'applique aussi bien aux séducteurs libertins qu'aux jeunes courtisanes. Meilcour dépeint par exemple la figure de la jeune femme dans la haute société en ces termes : « Le mérite de s'attacher un amant pour toujours ne vaut pas à ses yeux celui d'en enchaîner plusieurs. Plutôt suspendue que fixée, toujours livrée au caprice, elle songe moins à l'objet qui la possède qu'à celui qu'elle voudrait qui la possédât. Elle attend toujours le plaisir, et n'en jouit jamais » (69). Pour dresser ce portrait peu alléchant, le narrateur s'appuie sur deux oppositions successives. Tout d'abord, il fait une distinction entre le caractère unitaire et exclusif de « s'attacher » et le côté multiple et répétitif d'« enchaîner ». Il précise l'antithèse en contrastant « fixée » et « suspendue », soulignant ainsi l'impossibilité d'une relation qui s'inscrive dans la durée face à une logique de changement constant, où l'on passe de projets amoureux en projets amoureux sans avoir le temps d'en profiter.

Car c'est là le côté tragique de ce passage du stable au furtif : la quasi-disparition du désir et du plaisir. Les membres du couple sont soumis à une double objectivation, où « l'objet qui possède » n'est lié grammaticalement qu'à un autre objet (« qui *la* possède »), comme si choix et désir ne pouvaient jamais être personnalisés. Par conséquent, le narrateur observe un système très particulier de libertinage d'où la jouissance même tend à s'effacer (« n'en jouit jamais »). Il est donc essentiel de se brancher au réseau et de circuler de relation en relation pour y conserver sa place. Pourtant, le texte reste muet quant à l'utilité et la nature du réseau au-delà de la nécessité sociale d'y appartenir et d'y participer activement.

Dans ce cadre, le désir est à la fois impersonnel et temporaire. Un mot revient dans la bouche de Meilcour, l'adjectif « passer », qui caractérise non seulement ses désirs, mais également ses sentiments. Le héros s'étonne lui-même de la facilité avec laquelle il s'habitue à l'absence de l'objet de son attention : « Il y avait trois jours que je n'avais vu Madame de Lursay : j'avais supporté cette absence aisément : non que quelquefois je ne désirasse de la voir, mais c'était un désir passager qui s'éteignait presque dans l'instant même qu'il naissait. Ce n'était pas un sentiment d'amour dont je ne fusse point le maître » (82). Derrière le vocable de la maîtrise se cache l'inconstance d'un désir spontané qui ne persiste pas, qui va et vient et circule de manière aléatoire¹⁵. Pourtant, à la vue de Mademoiselle de Théville, Meilcour réalise que son inconstance ne fait pas exception, mais qu'elle est fonction de la société dans laquelle il vit : « Je venais d'éprouver en voyant mon inconnue que je n'aimais qu'elle, et que je n'avais pour Madame de Lursay que les sentiments passagers qu'on a dans le monde pour tout ce qu'on y appelle jolie femme » (106). Madame de Lursay évolue dans un univers sériel, où l'attraction sensuelle subsiste, mais où elle ne peut former des connections entre les individus que temporairement. D'une certaine manière, elle est immanente au réseau : elle en assure l'accès, le fonctionnement régulier et garantit la continuation de branchements multiples. Au contraire, Mademoiselle de Théville représente la possibilité

15. Colette Cazenobe remarque également que « le succès dans le monde doit souvent au hasard, à une heureuse coïncidence, à l'exacte correspondance d'une réponse à une situation ; mais il est aussi précaire, aussi peu sûr qu'une belle donne aux cartes », *ibid.*, p. 62.

de transcender le réseau. Mais cette ligne de fuite, cette échappatoire est aussi ce qui pousse Meilcour à s'impliquer complètement dans le réseau pour y trouver une vérité substantielle – une vérité qui, par définition, lui échappe puisque le réseau n'est que relations. L'Amour, comme il le pressent, n'existe qu'en dehors du « monde », c'est-à-dire dans un espace utopique de l'unicité (« *qu'elle* »).

Pourquoi utopique ? Parce que quelques pages auparavant, Meilcour avait inscrit – sans s'en rendre compte peut-être – ce coup de foudre pour Mademoiselle de Théville dans la logique de circulation du « monde », insinuant par là même que les règles de séduction de la haute société parisienne verrouillaient toute possibilité de relation amoureuse. Ne connaissant pas encore l'identité de la jeune femme, le héros, un peu dépité, invoque la chance : « Il fallait donc attendre du hasard le bonheur de la revoir encore ». Mais il se rassure vite. L'existence d'une belle inconnue ne peut passer inaperçue : « La seule chose qui me consolât, c'était qu'une beauté si parfaite ne pourrait être longtemps ignorée » (79). « Beauté si parfaite » n'est que la version superlative de « jolie femme », le qualificatif que Meilcour allait utiliser pour caractériser M^{me} de Lursay. Meilcour transforme donc son inconnue en objet d'échange dans ce réseau de relations temporaires et furtives. Et même s'il omet le complément d'agent de la structure passive, le référent est clair : Mademoiselle de Théville « ne pourrait être longtemps ignorée » *par le monde*, par cet espace social particulier dédié à la recherche de nouvelles connexions. L'instinct du chasseur en série, déjà bien présent chez le jeune Meilcour, contraste alors fortement avec l'innocence de la formule de départ, « attendre du hasard le bonheur de la revoir ». Le discours sentimental ne semble pouvoir résister à la pression qu'opère la logique du réseau sur les relations humaines.

Ainsi, la circulation des corps met en danger non seulement le désir et le plaisir, mais aussi tout le discours amoureux et sentimental qui y est traditionnellement associé. En fait, on a peut-être trop souvent insisté sur la connotation libertine du titre du roman, comme si ces « *égarements* du cœur et de l'esprit » faisaient simplement référence aux incertitudes, aux désirs multiples et imprécis du jeune héros dans sa période initiatique. Car l'égarement, c'est aussi la perte de repère, le manque de points de référence dans un système sans véritable centre, où les individus s'attachent et

se séparent de façon aléatoire et temporaire¹⁶. D'ailleurs, l'unique mention du terme « égarement » dans le texte du roman fait référence à l'inexorabilité de la chaîne, tout en mettant en doute la possibilité même de choisir un partenaire et en occultant toute idée de plaisir amoureux : « Nous allons d'égarements en égarements sans les prévoir, ni les sentir » (101¹⁷). L'égarement, c'est l'erreur de jugement par laquelle, dans cet exemple, les femmes se laissent prendre aux pièges de la séduction, mais c'est aussi, par extension, l'effet d'un système de circulation auquel on ne peut échapper et dans lequel on abdique tout pouvoir de décision.

Une première conclusion s'impose donc : dans les « conjonctions érotiques » du roman de Crébillon, les individus – hommes ou femmes – ont moins de latitude pour choisir leur partenaire qu'il n'y paraît. En fait, il en va de leur statut ontologique : être « égaré », passer d'un amant au suivant, c'est être pris dans – et par – le réseau. C'est en subir l'inexorabilité spatiale et sexuelle. Sans aucun doute, cela fait de Crébillon un précurseur de Sade, en particulier pour ce qui est de la représentation d'un monde social où les relations entre individus apparaissent déjà, en quelque sorte, prédéterminées¹⁸. Pourtant, le monde social des *Égarements* n'est pas encore clairement

16. Étymologiquement, être égaré, c'est ne pas avoir de place fixe, c'est être exclu d'un système de protection, de soin. En poussant plus avant l'analyse étymologique, on s'aperçoit que, déjà au 18^e siècle, l'idée de « gare » est liée à celle du réseau. La gare, alors fluviale, est un point en retrait sur une rivière où le bateau peut s'amarrer et aussi laisser circuler les autres embarcations (« Lien destiné sur les rivières pour y retirer les bateaux, de manière qu'ils soient en sécurité et n'embarasse pas la navigation », *Dictionnaire de l'Académie*, 4^e édition, 1762). Métaphoriquement, on pourrait donc voir dans l'é-gare-ment des personnages du roman les flux interconnectés des réseaux mondains ainsi que leurs points d'attache qui sont à la fois des points d'accès privilégiés et de potentielles voies de garage.

17. Cette phrase vient à la conclusion d'une conversation que Meilcour surprend entre une « dame » et l'inconnue (Mademoiselle de Théville) qu'il avait aperçue à l'opéra. Le dialogue fonctionne ici comme un pendant initiatique féminin aux techniques de séduction énoncée par Versac.

18. Mon analyse diffère ici de celle de Colette Cazenobe qui voit dans la possibilité du choix une des différences majeures entre le libertinage de Crébillon et celui de Sade : « Le libertin à la Crébillon veut le libre consentement de ses victimes, leur liberté lui est indispensable ; mais le sadien la nie et fait de la victime un objet » (p. 33). Il est vrai que la négociation des sentiments et des relations amoureuses continue à jouer un rôle central dans les *Égarements*, même si la nécessité d'être attaché et de faire partie de la chaîne a tendance à transformer

divisé entre ceux qui exploitent et ceux qui sont exploités : la chaîne dont parle Barthes ne s'est pas encore dédoublée entre la sérialisation en objets sexuels des faibles d'un côté, et l'accès à un réseau dominant des privilégiés de l'autre. L'intérêt du roman aristocratique réside peut-être dans cette égalité de rang qui unit les personnages du microcosme parisien des *Égarements*. Par l'entremise de cette société relativement homogène et fermée, Crébillon réfléchit à une conception de la socialité, c'est-à-dire de la relation, de la connexion à l'autre. Parallèlement à l'écriture d'un roman mémoire, il fait donc un travail de moraliste (ou de « libertin moraliste » pour faire écho au titre de Jean Sgard), dans la tradition de La Rochefoucauld et de ses successeurs au 18^e siècle. Qu'est-ce qui incite l'individu à former des liens ? Quel profit peut-on tirer d'un « commerce » avec l'autre ? Comment s'engager ? Pourquoi s'attacher ? Autant de questions qui semblent tirailler les personnages des *Égarements*.

J'aimerais poursuivre mon analyse du roman en me concentrant sur ce vocabulaire de l'attachement et de l'engagement afin de réfléchir à la relation entre réseau et socialité. Chez Sade, la logique de la chaîne mène à une représentation dystopique du social où les liens entre individus se limitent à l'expression d'intérêts égoïstes et à la soumission forcée des faibles aux volontés d'un groupe de privilégiés. Dans les *Égarements*, « s'attacher » et « s'engager » est déjà crucial pour le succès des protagonistes dans leur microcosme social, mais leurs tergiversations et leur défense des sentiments durables face à la circulation des désirs laissent entrevoir une certaine nostalgie pour un monde où l'intérêt ne serait pas roi. C'est dans cette tension entre regard nostalgique sur les relations du passé et projection des réseaux du futur que se situe l'originalité de la perspective anthropologique du roman.

La présence répétée du mot « attacher » – et de sa forme pronominale « s'attacher » – ne devrait pas surprendre outre mesure dans un roman où la logique du réseau et de ses branchements joue un rôle prééminent. Dans les passages du roman que j'ai déjà cités, on a pu observer qu'« attacher » cohabitait avec les verbes « fixer » et « lier » dans un champ lexical de la connexion. Ce lexique de l'attachement est problématique parce qu'il appelle à une double

ces joutes amoureuses en un jeu stérile où le choix est secondaire aux exigences du système.

lecture : celle du paradigme classique de l'individu prisonnier de ses passions et de ses désirs, mais aussi, comme je l'ai suggéré, à une lecture sociale du texte, du lien entre attachement-branchement et identité par exemple, ou de la question du calcul stratégique et rationnel dans les relations qui se forment entre amants et amantes.

L'expérimentée M^{me} de Lursay connaît bien évidemment toutes les arcanes des relations amoureuses, et ce n'est pas par pure « tendresse » qu'elle choisit de s'attacher au jeune Meilcour. Comme l'explique le narrateur, passer pour la maîtresse du héros présente certains avantages : « En s'attachant à un homme de mon âge, elle décidait le sien : mais ce n'était rien pour elle, sans doute, qu'un ridicule de plus, et ce ne lui était pas peu de chose qu'un amant qui surtout n'avait encore appartenu à personne » (67-68). Dans le cas de Madame de Lursay, « s'attacher » est un moyen de redéfinir son identité : identité flottante et malléable puisque la nouvelle relation qu'elle a formée permet de modifier la façon dont elle est perçue dans le monde. Mais cette connexion influence également son statut et sa capacité à dominer. Pour le narrateur, elle semble affirmer un pouvoir de séduction qui annule tout ridicule lié à la différence d'âge.

Ainsi, « s'attacher » est présenté ici comme une décision hautement stratégique qui ne doit en aucun cas être contrôlée par des sentiments. C'est ce que Mademoiselle de Thévillè se voit rappeler alors qu'elle montre des velléités d'indépendance et prétend pouvoir résister à la corruption générale du monde : « S'il y a même, dans le cours de votre vie, quelque chose à redouter pour vous », la prévient-on, « c'est d'avoir le cœur trop sensible et trop attaché » (97). La juxtaposition ici de la sensibilité et de l'attachement trahit une vision du lien social qui est complètement à l'opposé du froid réalisme de Madame de Lursay. « Attaché » prend un sens péjoratif, dans la mesure où le mot fait allusion à une forme d'immobilisme – et par conséquent, à une exclusion potentielle de la circulation au sein de la chaîne-réseau et de ses maillons-nœuds. En effet, « avoir le cœur trop attaché », c'est refuser la domination de l'intérêt à court terme, du gain temporaire, et y préférer les liens éternels (« fixés ») de l'amitié ou de l'amour. Dans le monde des *Égarements*, « avoir le cœur trop attaché », c'est vivre selon des principes surannés, c'est s'accrocher à la fiction d'une relation

unique et inébranlable, celle d'individus substantiels, et non pas seulement de branchements relationnels en fuite perpétuelle. Il y aurait donc deux visions distinctes de l'attachement : d'un côté, l'attachement-branchement-égarement du réseau mondain, nécessairement temporaire, qui met en avant la séduction et le désir tout en les vidant de leur sens original ; de l'autre, l'attachement binaire, décrit ici comme un piège dans lequel il faut éviter de tomber, mais qui préserve, en apparence du moins, le fantasme d'un vrai désir amoureux qui est bel et bien absent du réseau.

Cet avertissement sur les dangers de développer des sentiments durables va donc bien au-delà des règles de conduite et des libertinages de la société mondaine. L'attachement pose de manière complexe et parfois antithétique la question de l'individu, de ses aspirations, et de ses intérêts dans la communauté qui est la sienne. Malgré son aspect parfois abstrait et impersonnel, le réseau ne peut évacuer complètement des considérations plus concrètes : le rôle du calcul et du profit personnel dans tout type de relations humaines : amitié, amour, famille... C'est en cela que le roman de Crébillon prend sa place dans la progression de la pensée moraliste : avec comme horizon dystopique les écrits de Sade, et comme prédécesseur et compagnon une tradition littéraire qui, en pensant l'intérêt et le désir (matériel ou sexuel), pense aussi le lien et les connexions qui s'établissent entre les agents sociaux. La Rochefoucauld, par exemple, déplore à maintes reprises que l'intérêt que l'on peut tirer d'une relation tende à prendre le dessus sur les liens d'amitié qui unissent deux individus : « Nous nous persuadons souvent d'aimer les gens plus puissants que nous ; et néanmoins c'est l'intérêt seul qui produit notre amitié. Nous ne nous donnons pas à eux pour le bien que nous leur voulons faire, mais pour celui que nous en voulons recevoir¹⁹ ». En d'autres termes, l'intérêt a perverti les relations interpersonnelles, et la pureté des sentiments – qu'ils soient d'amitié ou d'amour – ne peut résister à la logique du profit. Les choix toujours intéressés, tout comme la mobilité stratégique que l'on conseille à Mademoiselle de Théville, mettent en danger les valeurs mêmes qui définissent les comportements de la noblesse.

19. La Rochefoucauld, *Maximes et réflexions diverses*, Paris, Garnier Flammarion, 1977, p. 52 (Maxime 85).

Crébillon poursuit donc la réflexion moraliste sur la prise de pouvoir de l'intérêt égoïste mais dans un roman libertin, où il faut déchiffrer le comportement social des personnages dans leurs tentatives de séduction et l'enchaînement de leurs conquêtes amoureuses. Les *Égarements* se situent alors entre deux pôles : d'un côté, la vision nostalgique d'une société où les liens seraient duels et non pluriels – pour reprendre les termes de Barthes – et de l'autre, la projection d'une société en réseaux où il est essentiel de conserver sa mobilité et de s'engager dans de nouveaux projets pour rester pertinent sur la chaîne des relations interpersonnelles.

Cette dimension sociale et morale du roman reste bien évidemment cachée derrière le discours libertin. C'est grâce au vocabulaire de la connexion que le sous-texte social devient apparent et que les relations entre les personnages dessinent un espace de réflexion sur la nature des liens qui unissent les individus dans une société donnée. Et Crébillon nous donne peut-être un indice pour diriger notre lecture du roman dans ses toutes premières pages quand Meilcour définit l'amour en ces termes : « Ce qu'alors les deux sexes nommaient amour était une sorte de commerce où l'on s'engageait, souvent même sans goût, où la commodité était toujours préférée à la sympathie, l'intérêt au plaisir, et le vice au sentiment » (50). En pervertissant notre conception traditionnelle de l'amour, le narrateur nous amène tout naturellement à considérer la nature de la socialité dans le microcosme de la haute société parisienne. L'amour prend tout d'abord la forme d'une relation à caractère économique – un échange (« commerce ») – qui suppose la possibilité d'un gain ou d'une perte, et quelque intérêt à défendre. L'amour, c'est ensuite une relation où l'on « s'engage », un mot dont l'étymologie est ici pertinente. On revient à la problématique de l'échange, puisque le gage, c'est ce que l'on hypothèque, mais aussi le salaire d'un travail. En « s'engageant dans un commerce », on met donc en jeu une partie de soi. L'engagement implique un certain niveau de participation, en contraste avec le côté plus détaché et impersonnel de l'attachement. Dans la série d'oppositions qui suit, le narrateur propose un contraste entre deux conceptions du monde bien distinctes. D'un côté, l'univers dystopique de l'amour où règnent « commodité », « intérêt » et « vice ». L'amour, ce besoin naturel de créer un lien fort avec l'autre, devient soudainement méconnaissable. Il produit une société égoïste – qui annonce celle

imaginée par Sade dans ses romans – où l'individu est réduit au rang d'objet, où l'action est motivée par des motifs purement individuels, et où le résultat ultime est le règne du mal. De l'autre côté, l'univers de la sensibilité, celui de la « sympathie », du « plaisir » et du « sentiment ». Ces termes, traditionnellement associés à l'amour, décrivent des valeurs qui semblent maintenant être absentes des relations interpersonnelles : des valeurs dont on se souvient avec nostalgie, mais qui ont bel et bien disparu. Autant de façons pour Crébillon de représenter la nature du lien social dans la haute société parisienne et de suggérer ses implications en dehors de ce microcosme.

Quand le roman libertin traite des problèmes de l'amour, de ces « égarements du cœur et de l'esprit » comme l'annonce le titre, il pose donc aussi une question éminemment sociale : celle de l'organisation des individus en groupes et celle des relations qui les lient ensemble. C'est en cela que les romans de Crébillon (comme ceux quelques années plus tard de Duclos par exemple) jouent le rôle d'héritier direct des interrogations des Moralistes sur l'intérêt et l'égoïsme. Mais il y a plus : le vocabulaire de la connexion, de la circulation et de la pluralité préfigure des modes d'organisation tout à fait modernes, bien éloignés de notre vision des cercles aristocratiques comme un espace à part, coupé des évolutions sociales de la France du 18^e siècle. Cette chaîne-réseau que je me suis attelé à définir dans la première partie de mon analyse ressemble, sous certains aspects, à une forme primitive des économies en réseau qui opèrent actuellement dans les sociétés post-industrielles. Disponibilité, passage de projet en projet, absence de centre, recherche du profit personnel, dimension ludique : on trouve dans les *Égarements* ces différents thèmes qui forment la colonne vertébrale des réseaux modernes²⁰. Dans le même mouvement, le roman attire l'attention sur les limitations auxquelles sont assujettis les participants au réseau. Même dans les cercles privilégiés de la noblesse parisienne, les victoires sont toujours temporaires et la domination constamment remise en jeu. L'individu, s'il veut faire partie du monde, s'il veut entrer et perdurer dans l'univers du relationnel,

20. Sur l'économie des réseaux, voir par exemple Luc Boltanski et Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999, en particulier « La généralisation des représentations en réseau », p. 208-240.

doit abdiquer ses désirs, ses préférences et ses intérêts, et se laisser porter par les « égarements » qui constituent l'espace du réseau.

Et c'est à Versac que je souhaite donner le mot de la fin parce qu'il résume parfaitement ces enjeux à travers le double langage de l'attachement et de l'engagement. Dans une formule libertine dans l'esprit mais qui réaffirme la complexité du système social, Versac répond à une tirade de Madame de Lursay sur l'infidélité en ces termes : « Voyez-vous, marquise, il n'y a personne qui voulut s'engager, même avec l'objet le plus charmant, s'il était question de lui être éternellement attaché » (139). Versac défend ici un monde de possibilités multiples, où le projet suivant importe plus que la sécurité offerte par une liaison permanente. L'inconstance est donc nécessaire et complètement assumée : c'est elle qui permet d'aller de l'avant, de découvrir du nouveau, et de rester pertinent sur la chaîne des relations amoureuses. La leçon est claire : on se perd en se fixant. La survie identitaire ne peut être assurée que par une présence continue sur le réseau.

OLIVIER DELERS

University of Richmond, USA

Voyez DIVORCE, ESSAIM, INOCULATION,
SOLITAIRES, UNIVERSITÉ.



David, Personnage à genoux, extrait des Quatorze études pour *Le Serment du Jeu de paume*, 1790-1791, Versailles, châteaux de Versailles et de Trianon.

SENSIBILITÉ

LA COMMUNAUTÉ DES ÂMES SENSIBLES

Les Lumières amorcent brillamment la plupart de nos idéologies modernes. Elles se délectent en même temps d'une production romanesque devenue largement illisible puisque desservie par un pathétique aussi outrancier que stéréotypé. Ce pathétique envahit aussi le théâtre et imprègne d'abondantes correspondances. La verve critique des Philosophes fait ainsi bon ménage avec un esprit de sérieux sentimental, auquel même Voltaire, si doué pour saisir au premier coup d'œil le ridicule de tous les engouements, sacrifie au long d'une vingtaine de tragédies. Réputées aujourd'hui injouables, elles auront été au cœur de sa popularité de l'époque. Il y a là une manière de scandale, ou du moins de paradoxe irritant. L'accès de mauvais goût le plus impardonnable de toute la littérature française (ce qui n'est pas peu dire) se trouve être le fait de ceux qui auront fondé – par ailleurs ou d'abord, c'est selon – notre monde moderne. Il s'impose donc de chercher à comprendre, à défaut de pouvoir encore les partager, les délices de la sensibilité.

Fallait-il tenter cet effort de compréhension dans le contexte d'une réflexion sur les rapports entre individus et communautés ? On se doute que ma réponse ne peut être que positive. J'avouerai cependant qu'il y faut certain recul ; l'hypothèse que je voudrais développer implique un contraste abrupt, que des lecteurs du présent volume pourront estimer excessif. En quoi ils n'auront pas tort : à regarder les choses de près, on découvre sans aucun doute, au 18^e siècle comme à n'importe quelle autre époque, bon nombre d'aménagements complexes du rapport entre le souci de soi et le sens du groupe. L'étude de ces contrats sociaux incessamment renégociés fait de toute évidence un sujet de recherche passionnant, qui appelle des nuances infinies. Je n'en voudrais pas moins inviter à faire un instant abstraction de cet immense détail. Il risque, je crois, d'occulter un décalage plus massif auquel la réflexion

anthropologique récente aura consacré plus d'attention que les historiens de la littérature et qui pourrait pourtant nous aider à mieux poser quelques-uns de nos problèmes.

À la résumer à très gros traits, l'anthropologie du siècle dernier a parcouru trois étapes. La première interrogeait des cultures et des mentalités dites en toute bonne conscience « primitives » ; les peuplades étudiées faisaient partie des divers empires coloniaux, dont la seule existence prouvait que l'Occident avait quelques raisons de se croire plus performant que des regroupements qui, pour un peu, ne seraient jamais sortis de la préhistoire. Le milieu du 20^e siècle impose un regard moins ethnocentrique. Au temps des décolonisations, l'anthropologie se fait pluraliste, se donnant pour tâche d'explorer une diversité qui n'appelle ni n'admet plus aucun jugement de valeur. Toute une génération de chercheurs s'efforce alors de penser que l'Europe ou l'Occident n'est qu'une civilisation parmi les autres. La troisième étape commence quand on se rend compte que ce point de vue, pour être très politiquement correct, est aussi très discutable – voire tout simplement faux : le monde moderne n'est peut-être pas supérieur, mais il est au moins fort exceptionnel, plus « différent » des autres cultures que celles-ci ne diffèrent entre elles. L'explosion des savoirs scientifiques, la révolution industrielle, l'érosion des encadrements religieux instaurent un style de vie qui s'écarte de tout ce qu'on trouve, depuis toujours, partout ailleurs. Il s'agit donc désormais de définir la singularité anthropologique de notre monde moderne.

Parmi les définitions proposées, il y en a une, qui n'est pas la moins importante, qui nous intéresse particulièrement. À en croire des anthropologues comme Louis Dumont, en France, ou Niklas Luhmann, en Allemagne¹, le contraste qui sépare notre monde moderne des autres civilisations aurait partie liée avec une primauté inédite de l'individuel. La plupart des sociétés humaines invitaient leurs membres à s'aligner sur des scénarios immémoriaux, qu'on n'imaginait que de répéter, et où chacun était tenu de s'identifier au rôle que sa naissance ou les convenances lui assignaient : le groupe avait le pas sur tous ses membres. À cette culture de l'insertion

1. Voir notamment Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983 ; Niklas Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen, Westdeutscher verlag, 1992.

et du coude à coude contraignant, notre monde moderne substitue une culture de l'initiative : l'individu moderne prend ses distances et a le droit, peut-être même le devoir, de choisir sa propre identité. À lui désormais de choisir ses propres buts et de les poursuivre en toute liberté.

On passerait donc d'un holisme sans âge à un individualisme qui s'y oppose sur presque tous les points. Il y a là un contraste, on dirait presque une mutation anthropologique qui paraît, à y réfléchir, assez vertigineuse. Qu'une telle mutation n'ait pas pu se produire du jour au lendemain semble de toute manière évident ; encore l'histoire de cette dérive reste-t-elle largement à écrire. Il nous suffira ici d'admettre que les Lumières, si elles n'en sont certes pas le commencement absolu, doivent au moins y faire figure d'étape majeure. La croisade contre les préjugés récuse l'autorité jusque-là indiscutée de la *mos maiorum*, cet usage des aïeux que l'éloquence latine invoquait volontiers comme un argument sans réplique, et engage à porter sur ses entours un regard foncièrement distant, celui même du quant-à-soi individualiste. Il semble désormais évident que, pour bien jauger ce qui se passe en France, il faut se placer au point de vue de la Perse, voire de Sirius (*Micromégas*).

C'est dire que les rapports entre individu et communauté ne donnent peut-être pas seulement lieu, au 18^e siècle, au type de reconfigurations incessantes qu'on découvrirait peu ou prou à n'importe quelle époque. Il convient de les penser aussi en termes de relève, de changement de cap décisif – et donc sans doute, pour une part, de crise.

Le triomphe de la sensibilité a-t-il partie liée avec cette percée de l'individualisme ? La terrible stéréotypie des rhétoriques sentimentales, qui ressassent sans se lasser les mêmes superlatifs pathétiques, engagerait au premier regard à en douter. L'historien de la littérature, qui plus est, constate que ces propos si récurrents, et tenus le plus souvent par des personnages eux aussi presque interchangeables, héritent de bien des traditions. On y reconnaît, dans les recyclages et les amalgames les plus déconcertants, des réminiscences de *La Princesse de Clèves*, de Racine, de *L'Astrée*, voire des *Amadis* ou de Pétrarque.

Il reste qu'au travers de ces emprunts, les âmes sensibles se distinguent de ces diverses traditions sur un point si essentiel qu'il fait,

je crois, contreponds à tout le reste. L'amour qu'on peut dire, pour faire vite, courtois est d'abord une performance, un profil choisi à dessein et apprécié pour les belles poses et les élégantes soumissions qu'il autorise. Il tient moins de l'élan senti que de l'œuvre d'art soigneusement concertée. Don Quichotte en fournit la preuve par l'absurde quand il invente presque de toutes pièces la Dame à laquelle vouer les lamentations élégiaques et les hauts faits que comporte son état de chevalier errant. Nos romanciers du 18^e siècle décrivent plutôt des sentiments spontanés, dont ils admirent la force immédiate. Leur idéal est moins dans les raffinements inédits que dans un certain élan irrésistible, qui ramène invariablement les belles âmes vers leur bien-aimé.

La sensibilité, de ce point de vue, sonnerait en fait le glas de l'esprit courtois. On lui préfère désormais l'émoi élémentaire. Ce culte prend aussi, et simultanément, le contre-pied d'une autre tradition, sans doute plus omniprésente et de toute façon plus immémoriale encore. Que la passion puisse être une vague de fond qui entraîne sans recours ceux dont elle se saisit, l'idée en est tout sauf neuve. La différence est qu'elle faisait d'habitude l'objet d'une mise en garde, qui doit être la leçon la plus souvent répétée des Églises et des philosophies antiques. Le roman sentimental tend à faire confiance à des entraînements qui jusque-là n'avaient abouti qu'à faire damner leurs victimes.

Le rapport avec l'individualisme semble dès lors évident. La passion avait paru inquiétante de sourdre du plus profond de soi, d'asservir qui s'y livrait à des priorités poursuivies au mépris de toutes les lois du groupe. Ce risque en arrive soudain à paraître moins rédhibitoire. Les attachements sensibles ne relèvent sans doute pas à proprement parler d'un choix concerté; ils traduisent au moins une prédilection toute personnelle, qui n'est commandée par aucune convenance extérieure. Nos romanciers sont bien, à leur façon et pour reprendre l'étiquette bien connue de Claude Manceron, des hommes de la Liberté.

Le roman sentimental plaide un *droit au sentiment* qui anticipe d'autres Droits de l'Homme. On peut toutefois noter que, si nos auteurs préfèrent les mariages d'inclination à ceux dits « de raison », c'est-à-dire commandés par les convenances, ils choisissent somme toute assez rarement de heurter ces dernières de

front. Les vraies mésalliances restent rares – et il est sans doute significatif que l'amour inégal le plus célèbre du corpus, celui qui unit Julie d'Étange à son très plébéien Saint-Preux, fait le point de départ d'une intrigue où cet amour paraît aussi sublime parce qu'il accepte de s'incliner devant un mariage mieux assorti. La fiction sentimentale de type courant s'attarde le plus souvent à des unions qui, socialement parlant, n'ont rien de très surprenant. Ses amants, comme ceux de nos statistiques, se marient par amour, mais ne tombent guère amoureux que de leurs pairs...

Pour cerner dûment l'attrait d'époque de ce type d'histoire, il convient donc de complexifier quelque peu le lien élémentaire entre individualisme et sensibilité que nous venons d'indiquer. L'affection sentie, dans nos romans, n'est pas seulement une liberté; tout se passe comme si elle était aussi *une obligation*. Les belles âmes y contrastent d'habitude avantageusement avec un arrière-plan de personnages plus superficiels, que leur sécheresse exclut de tout vrai bonheur. Quand ces cœurs froids se montrent par-dessus le marché libertins, la condamnation est plus nette encore : on n'est pas tout à fait libre, dans l'univers du roman sentimental, de préférer les plaisirs du calcul ou de la séduction à la communion émue des cœurs.

Cette obligation s'explique, je crois, si l'on veut bien admettre qu'à chacune de ses percées – et donc aussi et surtout au 18^e siècle –, l'individualisme ne pouvait pas ne pas susciter des réactions fort ambivalentes. Le holisme traditionnel est une quasi-constante de l'histoire universelle, une *première coutume* (Pascal) si immémoriale et si bien invétérée de l'humanité tout entière qu'elle ressemble à s'y méprendre à une nature humaine. On ne l'aura donc pas abandonnée sans remords. Disons, de façon moins imagée, que l'individualisme moderne autorise sans aucun doute une liberté inimaginable jusqu'alors, qui devait bien souvent paraître grisante ou exaltante; il se trouve par malheur qu'il génère du même mouvement *une nouvelle solitude*, puisqu'il déchire le tissu d'obligations qui, de faire la trame évidente des cultures de l'insertion, y assurait une proximité de tous les instants. Le rejet de ces contraintes, pour supprimer bien des gênes, risquait de conduire aussi à un terrible esseulement ou à une monstrueuse indifférence à autrui.

La libération individualiste, en d'autres termes, est aussi une sécession, qui ne pouvait aller sans tourments ni sans scrupules. Elle serait plutôt, pour reprendre une formule de Louis Dumont,

« perpétuellement et irrémédiablement hanté(e) par son contraire² » holiste. Diderot, pour nous en tenir à un exemple qui a l'avantage d'être bref, côtoie ces réserves dans la réplique la plus célèbre de son *Fils naturel*, la seule à vrai dire dont on se souvient et où il s'agit précisément de couper court à un projet de sécession :

Vous, renoncer à la société! J'en appelle à votre cœur; interrogez-le; et il vous dira que l'homme de bien est dans la société, et qu'il n'y a que le méchant qui soit seul³.

Jean-Jacques, comment ne pas le rappeler, aura été assez frappé par cette formule pour la croire dirigée contre lui-même. Sa susceptibilité insensée indique qu'elle touchait un point névralgique.

Les cœurs sensibles, pour leur part, ne devaient pas se sentir *méchants*. Ils ne retournent pas plus que les autres ténors des Lumières aux encadrements traditionnels, dont les contraintes leur paraîtraient à eux aussi insupportables : la tendresse ne se commande pas. Ils mettent au moins leur ferveur à savourer un profond attachement à quelques âmes sœurs, s'aménageant ainsi une proximité de rechange qui n'a rien d'inacceptable puisqu'elle émane du for intérieur et de la spontanéité affective – et qu'elle assure son profil individualiste en regardant de très haut les âmes communes incapables d'apprécier ces blandices.

S'instaure ainsi une sociabilité du cœur où l'on reconnaît à la fois une dérivée et une compensation de l'individualisme : elle aboutit à créer des communautés qui évoluent largement à l'écart de leurs entours⁴ et auxquelles les âmes choisies qui en font partie

2. Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, op. cit., p. 28.

3. Denis Diderot, *Le fils naturel*, in *Théâtre du 18^e siècle II*, Jacques Truchet éd., Paris, Gallimard, 1974, p. 39.

4. Dans la meilleure des hypothèses, je veux dire à Clarens, « les hôtes sont toujours les bienvenus et jamais désirés. On ne voit précisément qu'autant de monde qu'il faut pour se conserver le goût de la retraite » (Jean-Jacques Rousseau, *Ceuvres complètes II*, B. Guyon éd., Paris, Gallimard, 1964, p. 553; *NH*, V/2). Le Prince de Ligne, à son habitude, force la note au dénouement de ses *Contes immoraux (1801)*, où les quatre protagonistes se retirent dans un Vallon d'Amour à demi parodique (mais sans doute à demi seulement...) : « Nous étions morts au monde; nous n'y avions rien laissé qui nous y fût cher. Tous nos parents, que leurs charges avaient toujours tenus bien éloignés, étaient morts; et nos amis! On sait ce que c'est [...]. Pour ne plus entendre parler de tant de gens si sensibles,

adhèrent toutes de leur plein gré. Il n'en fallait apparemment pas beaucoup plus pour déclencher ce que Philippe Ariès décrit comme une *révolution du sentiment* – ce qui lui permet d'ajouter, à très juste titre je crois, qu'elle doit être « aussi importante pour l'histoire générale que celle des idées ou de la politique, de l'industrie ou des conditions socio-économiques, de la démographie⁵ » : voici que la sensibilité, c'est-à-dire l'attachement passionné à quelques intimes, venait à se prôner comme une vertu, peut-être même comme la seule vertu qui parût encore susceptible de recruter des adeptes *volontaires*.

Au 18^e siècle, on le sait, Alceste commence à avoir raison contre le monde. Molière, pour l'essentiel, se moquait d'un personnage qui voulait

qu'en toute rencontre

Le fond de notre cœur dans nos discours se montre⁶.

Ce parti pris ne pouvait être, en 1666, qu'une extravagance. *Le Misanthrope* donne à voir une série d'emportements grotesques, qui ont peu de chance de corriger ou même d'émouvoir personne. Avec les Lumières, Alceste devient un homme qui pense par lui-même et qui a le courage de ses opinions ; sa vertueuse indignation devant un monde où trop de choses « pourraient mieux aller prenant un autre cours⁷ » commande désormais le respect.

En découle une série de réécritures, parmi lesquelles notamment quelques paragraphes très enflammés de Jean-Jacques dans sa *Lettre sur les spectacles*. Marmontel y va pour sa part, en 1761, d'un *Misanthrope corrigé* plus modéré :

nous ne recevions ni lettres, ni gazettes. Nous étions le monde entier », Prince de Ligne, *Œuvres romanesques I*, Roland Mortier et Manuel Couvreur (éd.), Paris, Champion, 2000, p. 312.

5. Philippe Ariès, *L'homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977, p. 604. Ariès enchaîne en affirmant que ces révolutions « doivent avoir entre elles des rapports plus profonds qu'une simple corrélation chronologique », mais ne s'est, à ma connaissance, jamais aventuré à définir ces rapports. Je crois qu'on peut faire au moins un pas dans ce sens en admettant, ne fût-ce qu'à titre d'hypothèse de travail, que l'individualisme moderne ferait un dénominateur commun assez plausible de ces diverses révolutions.

6. *Le Misanthrope*, v. 69-70.

7. *Ibid.*, v. 160.

Alceste mécontent, comme vous savez, de sa maîtresse et de ses juges, détestant la ville et la cour, et résolu à fuir les hommes, se retira bien loin de Paris dans les Vosges⁸...

Ce phrasé pourrait toujours suggérer un mécontentement excessif : Marmontel, peu porté aux opinions cassantes, finira bien sûr par réconcilier Alceste avec le monde... Il n'en commence pas moins par comprendre très bien, et sans aucunement les condamner, les charmes de sa solitude :

Libre enfin de soins et de devoirs, tout à lui-même et enfin délivré du spectacle odieux du monde, il respirait, il louait le ciel d'avoir rompu tous ses liens. Quelques études, beaucoup d'exercice, les plaisirs peu vifs mais tranquilles d'une douce végétation, en un mot une vie paisible le sauvait de l'ennui de la solitude : il ne désirait, il ne regrettait rien⁹.

Ces délices de la vie campagnarde sont évidemment tout sauf inédits ; j'hésiterai d'autant moins à y reconnaître une note proprement individualiste que la suite consone, pour les dénier, avec les scrupules qui devaient accompagner une rupture si radicale. Alceste, cette fois, ne se retrouve pas au « désert », mais dans un coin de terre prospère – et il s'en réjouit :

Un Misanthrope qui l'est par vertu ne croit haïr les hommes que parce qu'il les aime : Alceste éprouva un attendrissement mêlé de joie à la vue de ses semblables riches du travail de leurs mains¹⁰.

Appréciations au passage l'accent lui aussi fort moderne de sa joie : les éloges traditionnels de la campagne appréciaient plutôt l'heureuse indigence d'une paysannerie qui, contente de peu, était censée prolonger la belle simplicité de l'âge d'or. Alceste, même s'il félicite ses paysans « d'être encore à demi sauvages¹¹ », se réjouit de leur découvrir une richesse gagnée à la force du poignet...

Il ne s'avise pourtant pas de frayer avec ces rustres, qui ne le sortent donc pas de sa solitude. Leur bonheur sert surtout, dans l'économie du conte, à le rendre curieux de rencontrer leur bienfaiteur : comme ce n'est plus tout à fait « une folie », au 18^e siècle, « de vouloir

8. Marmontel, *Contes moraux*, p. 339, Liège, Bassompierre, 1777, t. 2, p. 339.

9. *Ibid.*, v. 340.

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*

se mêler de corriger le monde¹² », Philinte se trouve relayé par un Vicomte philanthrope, qui contribue très activement au bien-être de ses entours paysans. Toujours est-il qu'Alceste n'est ni convié à rejoindre ces efforts, ni tenté de le faire; le conte en tire une entrée en matière et les évoque donc dans ses seules premières pages.

La vraie « correction » est sentimentale. Alceste est presque tout de suite heureux d'avoir trouvé un nouvel ami. Le Vicomte se trouve en outre avoir une fille unique, Ursule, dont il ne manque pas de tomber amoureux. Ces deux sentiments choisis (dans toutes les acceptions du terme) suffiraient, à l'en croire, à remplacer avantageusement tout le reste :

Et quel besoin aurions-nous du monde? Ah! Trois cœurs bien unis, deux amants et un père, n'ont-ils pas dans l'intimité d'une tendresse mutuelle de quoi se rendre pleinement heureux? (p. 370)

Je ne trouve ici que deux de mes semblables; hé bien, c'est le monde pour moi. Mon âme est pleine, je souhaiterais pouvoir fixer mon existence dans cet état délicieux, ou que ma vie fût une chaîne d'instantanés pareils à celui-ci. (p. 383)

À quoi il convient évidemment d'ajouter¹³ que le conte ne s'en tient pas tout à fait à ce repli exclusif : comme Ursule adore passer ses hivers dans le monde, Alceste promet de l'y accompagner...

La communion des âmes sensibles se profile comme une sociabilité de rechange et voudrait laver qui s'y adonne de tout soupçon de misanthropie. Il serait bien entendu vain de prétendre quantifier les dimensions optimales des micro-communautés du cœur ainsi instaurées.

Je note donc seulement que la formule minimale, qui se limiterait à pavoiser en tête-à-tête amoureux, semble fort rare. Les intrigues, certes, s'attachent le plus souvent à la destinée d'un couple, dont l'union se heurte selon les cas aux obstacles les plus divers. Le contraire serait plus surprenant puisque c'est là, depuis *Théagène et Chariclée*, la matière la plus commune de la Romancie. Reste

12. Voir *Le Misanthrope*, v. 157-158.

13. Voir aussi, pour compléter mon commentaire assez expéditif de ce conte : Brigitte Weltman-Aron, « *Le Misanthrope* mis en tropes : Molière, Marmontel et Rousseau » in *L'esprit créateur*, XXXVI/1, 1996, p. 82-90; Hélène Cussac, « Réécriture de la retraite dans les *Contes* et les *Mémoires* de Marmontel », in *Marmontel. Une rhétorique de l'apaisement*, Jacques Wagner (éd.), Louvain/Paris, Peeters, 2003, p. 195-213.

que la fiction sentimentale ne nous entretient presque jamais des tribulations de deux amants entourés seulement d'âmes froides et de méchants¹⁴. Il s'agit plutôt de groupes toujours fort restreints, mais où l'on apprécie pourtant la présence chaleureuse d'un ou de quelques amis très chers, d'un sublime bienfaiteur qu'on s'en voudrait de perdre de vue, de vieux parents entourés d'une piété attendrie ou de quelque autre confident.

Comment comprendre ce *numquam duo*? On a dû estimer qu'un simple tête-à-tête paraîtrait de toute manière un peu étroit où il s'agissait de remplacer un monde; comme il n'a jamais suffi de dénoncer les préjugés pour ne pas y sacrifier quelque peu, il ne devait être guère plus rassurant de baser un certificat de moralité sur une passion qui, de temps immémorial, appelait presque invariablement les pires soupçons. Les âmes sensibles préfèrent donc s'entourer de reflets qui démultiplient leur communion chaleureuse, de témoins eux-mêmes attendris qui cautionnent leurs effusions en les partageant.

Prévost propose, à peu près à mi-chemin de son *Cleveland*, le rare exemple d'un témoin recherché de parti pris. Le protagoniste et sa Fanny se remettent alors de leurs aventures à La Havane, où ils peuvent se croire à l'abri de tout danger puisqu'ils se trouvent recueillis dans la résidence coloniale du grand-père maternel de Fanny. Le seul ennui est que le couple vient aussi, en cours de route, de perdre ses meilleurs témoins. L'amie quasi maternelle M^{me} Riding a été dévorée par des anthropophages; Milord Axminster, le père très aimé de Fanny auquel Cleveland avait voué lui aussi une affection filiale, est mort d'épuisement. Le grand-père, tout bienveillant qu'il est, reste un hôte lointain, qui ne suffira jamais à les remplacer. Après quelques mois de repos, Cleveland explique donc à Fanny qu'il veut se mettre à la recherche d'un ami :

Écoute-moi, chère Fanny [...] et comprends si tu peux cette énigme-là : tu me rends heureux, ma chère âme; mais pour sentir tout le bonheur que je goûte avec toi, il faut que j'aie quelqu'un qui ne soit pas toi, non seulement à qui je puisse le dire, mais en qui j'aie assez de confiance pour le dire avec goût, et qui m'aime assez pour trouver du plaisir à l'entendre¹⁵.

14. Ce serait assez le cas de *Manon Lescaut* (à condition, bien sûr, qu'on accepte de considérer Manon comme un personnage sentimental...).

15. Prévost, *Cleveland*, Jean Sgard et Philippe Stewart (éds), Paris, Desjonquères, 2003, p. 423.

On n'est pas plus explicite ! L'entreprise, au demeurant, ne tarde pas à tourner très mal. Cleveland espère trouver l'interlocuteur qu'il lui faut dans un personnage assez étrange : un capitaine de passage lui a parlé d'un mystérieux Robinson volontaire, installé de son plein gré dans l'île perdue de Serrane dont il aurait été pendant des années le seul et unique habitant. Cleveland en conclut que « l'humeur et les principes » de cet étranger doivent « s'accorder entièrement avec les [s]iens¹⁶ ». Comme quoi les amis à venir partageraient surtout un goût commun de la solitude ; le projet ne sera pas suivi d'effet puisqu'il s'avère, quand l'inconnu raconte enfin son histoire, qu'il s'agit d'une âme atroce.

L'épisode montre à sa façon que les rapports entre sensibilité et individualisme sont décidément bien tourmentés. La fiction sentimentale de type plus courant – Prévost est l'homme de toutes les audaces – préfère engager des témoins moins singuliers, dont la sympathie et la moralité sont à la lettre *acquises d'avance* puisqu'elles datent le plus souvent d'avant l'épisode raconté. Les amitiés remontent volontiers à la prime enfance. Il est vrai que le Vicomte du *Misanthrope corrigé* est lui aussi un nouvel ami, qui manquait inévitablement chez Molière ; l'exception, cette fois, confirme la règle puisque Alceste, ici, s'émerveille d'abord, avant de faire lui-même sa connaissance, de ses succès surprenants de seigneur de village éclairé, qui prouvent de reste qu'il n'y a décidément pas de mauvaises surprises à craindre.

Le conte de Marmontel, propose un spécimen assez sobre du mirage sentimental. Le régime commun de la *sensibilité* est plus pathétique, d'un pathétique qui ira même en s'accroissant au fil du siècle. Tout se passe comme si les âmes sensibles étaient vouées à une étrange surenchère, qui les aurait condamnées à des attitudes toujours plus larmoyantes.

On pourrait être tenté de voir là une simple progression naturelle. Comme le culte de l'émoi est au 18^e siècle une attitude des plus neuves, on ne serait pas surpris que le renouveau se soit accompli d'une façon peu « révolutionnaire » ; c'est là sans doute une limite du terme suggéré par Philippe Ariès, qui est en réalité une comparaison et a donc bien le droit d'être quelque peu boiteux...

16. *Ibid.*, p. 422.

Il semblerait a priori plausible que le changement de cap se soit traduit d'abord par des expressions discrètes, qui auraient par la suite ouvert les voies à des propos de plus en plus véhéments.

La sensibilité serait-elle, au fil du siècle, devenue plus sûre d'elle-même ? L'idée reste un peu courte et correspond surtout assez mal au profil des premiers porte-parole des nouvelles valeurs sentimentales. Ni Prévost romancier ni Voltaire auteur de tragédies ne paraissent particulièrement portés aux demi-mots ! Aussi aimerais-je suggérer une explication presque inverse. Le survoltage habituel et de plus en plus insistant des rhétoriques sentimentales a peut-être moins à voir avec une assurance croissante qu'avec une inquiétude fondamentale, *qu'on n'en finit pas de surcompenser*.

La sensibilité, dirais-je, est vouée à douter d'elle-même et cherche inlassablement à conjurer ce doute. Tout se passe comme si les âmes sensibles n'étaient jamais tout à fait sûres de la solidité profonde de leurs attachements et qu'elles s'acharnaient d'autant plus à la proclamer. Une proximité chaleureuse, garantie par la seule ferveur librement consentie de qui y participe, est forcément exposée à tous les fléchissements : d'où le soupçon permanent d'une indifférence qu'on appréhendait aussi bien en soi-même que chez ses partenaires et qu'il était impossible de dépasser pour de bon puisque cette éventualité ne fait qu'un, tout bien considéré, avec la liberté même des partenaires. On ne pouvait donc que *dénier* l'insoutenable légèreté du sentiment. Comme on n'était jamais sûr d'en dire, d'en faire ni d'en entendre assez, on multipliait indéfiniment les protestations de tendresse et les preuves de dévouement.

Une poétique de la fiction sentimentale, qui reste elle aussi largement à écrire, devrait sans doute renoncer aux récriminations habituelles sur le profond ennui du genre. Il semble au demeurant moins assommant quand on a compris que les auteurs s'attellent à une entreprise harassante, qui les condamne à une éloquence très tourmentée. Il s'agirait donc d'inventorier aussi bien les divers biais par lesquels le doute fondamental n'en finit pas d'affleurer que les arguments que les romanciers s'acharnent à lui opposer.

Je me contenterai ici d'indiquer quelques pistes. La hantise de l'indifférence affleure, dans le roman épistolaire et dans bon nombre de correspondances réelles, au travers des inquiétudes et des récriminations qu'y suscite le moindre retard des lettres : on est toujours plus porté à croire à une négligence du correspondant

qu'à un manquement de la poste ! Il y aurait à gloser aussi d'étranges crédulités : des calomnies inventées de toutes pièces par quelque méchant se font croire très facilement, comme si la dupe, par-devers elle, et dût-elle se le reprocher amèrement plus tard, s'attendait secrètement aux défaillances qu'on lui raconte. Les communautés sensibles sont toujours à la merci de toutes les défécations. Aussi rencontre-t-on un peu partout des notations incidentes qui ressemblent à des lapsus : un personnage du jeune Nodier raconte qu'il va se recueillir souvent sur la tombe de son père et qu'il y médite volontiers la Bible ; la seule méditation dont il fait concrètement état (il prétend avoir ouvert sa Bible au hasard !) porte sur l'histoire de Joseph vendu par ses frères¹⁷...

Les protestations passionnées qui cherchent à contrer ce doute insistant se répartiraient, en première approximation, autour de deux argumentaires majeurs¹⁸. Elles reprennent tout d'abord, plusieurs rhétoriques d'accent religieux. L'amour courtois *adorait* volontiers ses bien-aimées ; on préfère maintenant diviniser les sentiments eux-mêmes. La voix du cœur ou le coup de foudre passent pour signifier une volonté céleste. Ailleurs, le sentiment revêt une efficacité quasi miraculeuse : une visite inattendue d'un aimé qu'on avait cru mort ou parti au loin suffit quelquefois à rappeler un moribond à la vie. Les romanciers prolongent aussi le topos prémonitoire : les songes, qui, dans la tragédie, convenaient aux seules infortunes princières, consacrent à leur manière la haute valeur des amours qu'elles inquiètent. La mort de Julie, par exemple, est annoncée par le fameux rêve du voile¹⁹, qui survient significativement en un moment où l'harmonie de Clarens est bien près de se fissurer – et où elle a donc besoin de s'adosser à une réverbération mystérieuse.

Les sentiments paraissent moins éphémères quand ils semblent confiner au surnaturel. On peut atteindre au même effet en leur découvrant une activité involontaire, plus ou moins opaque à qui la vit : le sentiment paraît moins fragile de perdurer en-deçà du seuil de

17. Charles Nodier, *Le peintre de Saltzbourg* (1803) in *Œuvres II*, Paris, Renduel, 1832 (Genève, Slatkine, 1968), p. 80.

18. Je les indique à partir d'un essai sur *Cleveland*, où Prévost me semble réussir une espèce de spécimen total du genre. Cf. mon *Cleveland ou l'impossible proximité*, Amsterdam, Rodopi, 2002.

19. Cf. *Nouvelle Héloïse*, V/11.

la conscience. Les surprises de l'amour faisaient traditionnellement – et chez Marivaux encore – un motif amusant, qui invitait à sourire devant un aveuglement naïf. Elles se prêtent à des affres pathétiques quand les intéressés pressentent que le secret qu'ils n'ont pas encore percé pourrait avoir une importance définitive. Jean-François Bastide varie l'effet en imaginant un libertin qui aurait peut-être reculé devant le sentiment s'il ne s'était laissé surprendre :

Je n'ai pas senti que [mon cœur] se donnait, peut-être aurais-je fait une longue résistance si je m'en étais aperçu. J'aurais prévu toutes les peines qui m'étaient réservées, et l'amour de mon repos l'eût emporté sur le penchant même le plus fort²⁰.

Il va sans dire que ces « peines » ne servent en l'occurrence qu'à souligner le sérieux de l'amour où ce libertin se trouve ainsi engagé à son insu. Quand il apprend, quelques pages plus loin, que cet amour est partagé, tout donne à penser qu'au-delà du dénouement heureux, le « penchant » de cet homme volage mais désormais converti restera invariablement « fort ».

Les surprises ne se limitent d'ailleurs pas aux commencements premiers. Il arrive aussi, à l'autre bout pour ainsi dire, qu'un personnage se découvre moins guéri qu'il ne croyait d'un sentiment auquel il s'était proposé de renoncer. Les lapsus de l'indifférence se trouvent alors contrebalancés par des lapsus de l'attachement, qui paraissent plus émouvants encore quand il s'avère ensuite que la rupture résultait d'un malentendu. Il est alors délicieux de se dire que le cœur n'avait jamais cru au tort apparent du partenaire ou que, sans le savoir, on n'avait jamais cessé de rester profondément liés. *Cleveland*, qui est en France le premier *best-seller* de la sensibilité, doit une large part de son succès à un double malentendu, dont le moins qu'on puisse dire est qu'il est un peu laborieusement amené. Le jeu en valait la chandelle puisque Cleveland et Fanny, se croyant réciproquement infidèles, découvrent chacun de son côté que la trahison du partenaire ne suffit pas à entamer leur passion.

Leurs proches réussissent de même – à l'exception bien sûr du méchant Gelin sans qui les catastrophes n'auraient pas lieu – à rester indéfectiblement attachés, tout au long de ce divorce de

20. Jean-François Bastide, *L'amant anonyme et autres contes* (1763), Michel Delon (éd.), Paris, Desjonquères, 2003, p. 66.

fait, à l'un comme à l'autre. Gelin lui-même finit d'ailleurs par se convertir et par obtenir, à la toute dernière page du roman, le pardon généreux de Cleveland et de son épouse. Prévost tenait décidément à réunir tout son monde!

Les communautés sensibles et les amours qui en forment le cœur ardent ont constamment besoin de s'accréditer. Nos auteurs s'acharnent à multiplier les scènes émouvantes et à y découvrir des incidences célestes ou un peu résistant travail inconscient. L'un et l'autre arguments paraissent aujourd'hui très fragiles; le public du 18^e siècle s'en sera, pour sa part, enivré.

Il n'est au demeurant pas interdit de penser que les deux arguments ont préparé quelques courants majeurs de l'imaginaire moderne. La surnaturalisation des émois (on excusera ce vilain néologisme) se prolonge largement dans le fantastique romantique, qui fera le plus souvent interférer des émois tourmentés et des faits proprement prodigieux. Les histoires sont rarement souriantes: le coloris sombre évite tout soupçon de complaisance et permet ainsi d'affirmer, à la faveur du déroulement catastrophique, certain voisinage intime de l'émoi et du mystère. L'amour, chez Théophile Gautier et jusque chez Guy de Maupassant²¹, réussit plus d'une fois à opérer une résurrection temporaire. On sait moins que le premier miracle de ce type se produit dès 1792, quand la jeune Valérie, dans une nouvelle de Florian, est ressuscitée, et apparemment pour bien longtemps, sous le baiser d'un survivant inconsolable. Florian parle en toutes lettres d'un « miracle de l'amour²² » et paraît, quand on relit son texte, au moins aussi fantastique que Jacques Cazotte.

Les effets involontaires ou opaques nous acheminent du côté des psychanalyses. Celles-ci aussi paraissent bien sombres pour faire un prolongement plausible de la sensibilité; Freud affirmait qu'il infligeait une blessure narcissique à l'humanité tout entière. Son succès donne à penser qu'ici encore la note sombre a pu avaliser une suggestion secrètement lénifiante. On se dit alors que nul n'a peut-être réussi mieux que Freud à faire croire à des liens

21. Voir Gautier, *La morte amoureuse* (1836), *Arria Marcella* (1852), *Spirite* (1866); Maupassant, *Apparition* (1883), *La chevelure* (1884), *La morte* (1887).

22. Florian, *Nouvelles*, René Godenne (éd.), Paris, Didier, 1974, p. 277. Rappelons que la formule apparaît déjà, au sujet d'un épisode qu'on pourrait qualifier de proto-fantastique, dans *Cleveland*, *op. cit.*, p. 717.

émotionnels que rien ne saurait rompre ; Œdipe dit d'abord que les attachements de la prime enfance se nouent pour toute la vie. La psychanalyse diagnostique toutes sortes de fixations. Ces cauchemars accomplissent le rêve intime des âmes sensibles.

Mais laissons ces prolongements : à les indiquer en raccourci dans une fin d'article, ils risqueraient de nous entraîner à une réflexion très *indisciplinée*. Je termine donc en rappelant que quelques textes ont amorcé, dès le 18^e siècle, certaine perspective sceptique ou inquiète sur les communautés sensibles.

La Nouvelle Héloïse, déjà, suggère pas mal de doutes au sujet de la réussite de Clarendon. On pourrait faire un bout de chemin en considérant le roman comme une expérience de pensée, où Jean-Jacques se donne comme parti pris les conditions les plus favorables (bonne volonté de tous et absence complète de méchants) pour voir dans quelle mesure la sensibilité a des chances d'assurer la vertu et le bonheur durables de tous les intéressés. Ceux-ci, en l'occurrence, s'applaudissent copieusement ; plus d'une lettre sonne comme un bulletin de victoire. Il n'est pas sûr du tout que l'auteur (qui, dans ce roman épistolaire, ne s'exprime jamais en direct) partage tout à fait leur enthousiasme. La fin du roman donne l'impression que la situation, même dans ces circonstances optimales, s'empoisonne elle-même et que la mort inattendue de Julie est secrètement vécue comme une délivrance. Julie le dit d'ailleurs presque en toutes lettres dans les premières lignes de l'ultime message qu'elle adresse, de son lit de mourante, à Saint-Preux :

Il faut renoncer à nos projets. Tout est changé, mon bon ami ; souffrons ce changement sans murmure ; il vient d'une main plus sage que nous. Nous songions à nous réunir. Cette réunion n'était pas bonne. C'est un bienfait du ciel de l'avoir prévenue ; sans doute il prévient des malheurs²³.

Dans les deux dernières décennies du siècle, les brefs romans d'Isabelle de Charrière proposent à leur tour une adhésion si réservée aux ferveurs sentimentales qu'elle équivaut à une mise en question. Je voudrais évoquer rapidement un des moins connus (et des tout derniers), *Les ruines de Yedburg* (1798). Yedburg, en Écosse, est un lieu aussi lointain que le « pied des Alpes » du grand roman de Jean-Jacques ; les communautés sensibles aiment assurer leur dis-

23. Rousseau, *Œuvres complètes II*, B. Guyon éd., Paris, Gallimard, 1964, p. 740 ; *NH*, VI/12.

tance. On la trouve ici dans un site fort délabré, que tout oppose au domaine-modèle de Clarens ; il s'agit en outre d'un refuge précaire parce que nous sommes désormais à l'époque des révolutions, où l'Écosse menace à tout moment de se trouver entraînée. La communauté sensible regroupe cette fois des rescapés en sursis.

L'équilibre interne qu'elle atteint est, s'il se peut, plus fragile encore. La nouvelle, toute brève qu'elle est, relate des aventures complexes, qu'il serait ici trop long de résumer en détail. Disons donc seulement que l'aîné de deux frères y épouse une compagne de jeux de leur enfance dont son cadet se trouve pareillement amoureux : il s'est « attaché à elle par tant de liens de tendresse, d'estime, d'habitude et d'innocente familiarité que jamais ces liens n'ont pu se rompre²⁴ ». Comme personne ne se doute seulement de ces sentiments, il décide d'en prendre son parti et se résigne après quelques hésitations à assister à la noce comme si de rien n'était. Il n'y est pas le seul invité malheureux : son oncle aurait lui aussi préféré s'absenter pour ne pas revoir la sœur aînée de l'épousée, dont il avait été amoureux et qu'il sait très mal mariée ; on parle aussi d'une autre amie d'enfance qui avait secrètement aimé le marié. Tout cela fait beaucoup de sacrifices, qui paraissent un peu dérisoires quand on sait que l'épousée, « qui avait aimé James et Charles Woodbridge plutôt qu'elle n'aimait l'un des deux²⁵ », ne préfère pas vraiment l'aîné – et que celui-ci, de tempérament moins passionné que son frère, se serait probablement résigné sans trop d'états d'âme.

Voici donc une communauté sensible où l'on paie au prix fort un résultat tant soit peu médiocre. Elle n'en aboutit pas moins à un moment harmonieux :

Oh ! quelle belle et touchante assemblée que celle qu'il y avait ce soir-là à Old-Yedburg ! Le jour avait fini : la lune avec sa pâle et douce lumière vint montrer les unes aux autres des personnes si dignes de se voir et de s'admirer. Elles se regardèrent avec plaisir, avec douleur, avec attendrissement (p. 334).

Ce n'est par malheur qu'un très bref moment. Le frère cadet, qui n'a pas durablement le courage de son sacrifice, succombe quelques jours plus tard à des avances intéressées, contracte un

24. Isabelle de Charrière, *Œuvres complètes IX*, Jean-Daniel Candaux e. a. (éds), Amsterdam, G. A. Van Oorschot, 1981, p. 330.

25. *Ib.*, p. 330.

mariage indigne, puis divorce à la première infidélité avérée et part oublier ce beau gâchis dans un long voyage. La communauté de Yedburg, qui n'avait déjà réussi qu'un bonheur modeste, ne sera plus jamais au complet...

Le roman sentimental se sera attelé, tout au long du siècle, à une impossible quadrature du cercle : on ne fait pas du communautaire avec de l'individuel, les choix libres, qui ne peuvent pas ne pas être toujours révocables, ne sauraient garantir aucune proximité durable pour de bon. Ce qui revient à dire, mais nos romanciers s'acharnent précisément à le dissimuler, qu'un coup de cœur jamais n'abolira les hasards de la liberté.

PAUL PELCKMANS
Université d'Anvers

Voyez DIVORCE, FRATERNITÉ, RÉSEAU,
SOLITAIRES, UTOPIE (DES FEMMES).



David, Groupe de personnages, extrait des Quatorze études pour *Le Serment du Jeu de paume*, 1790-1791, Versailles, châteaux de Versailles et de Trianon.

SOLITAIRES

RUPTURE ET LIBERTÉ : LA QUESTION DU NŒUD SOCIAL DANS *LES SOLITAIRES* DE ROUSSEAU

« Que m'importe où que je sois ? partout où il y a des hommes je suis chez mes frères ; partout où il n'y en a pas je suis chez moi¹. »

La question des rapports entre individu et communauté est au centre de l'épilogue épistolaire de l'*Émile* de Rousseau, *Émile et Sophie, ou les Solitaires*, le récit des aventures d'un individu d'abord forcé par les circonstances à se couper brutalement des diverses communautés dans lesquelles son éducation l'avait progressivement conduit à s'inscrire, et partant ensuite chercher de par le monde une société plus ouverte. La relecture de ce roman philosophique visera à mettre en évidence – dans son récit et dans ses métaphores – la double dynamique qui le sous-tend : d'une part, un processus radical d'individuation (*Lettre première*), et, d'autre part, la découverte et la reconstitution de formes expérimentales de communauté (*Lettre deuxième*).

Si la liberté individuelle est un thème important de ces deux lettres², les *Solitaires* ne peuvent s'interpréter que dans le cadre de la dialectique entre l'individu et la communauté mise en place, en amont, par tout le système de l'*Émile*, dialectique que ces lettres reformulent en fonction de situations nouvelles – « *the most trying situations* » (« les situations les plus éprouvantes »), selon les termes

1. Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, dans *Cœuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Pléiade », 5 vol., vol. IV, 1959-1995, p. 857.

2. Voir Jack W. Deaver, « La liberté individuelle dans *Émile et Sophie* », dans Michel Launay (éd.), *Jean-Jacques Rousseau et son temps*, Paris, Nizet, 1969, p. 151-158.

de Hume³. En ce sens, le grand traité d'éducation de Rousseau et le dénouement romanesque des *Solitaires* peuvent se lire à la fois comme une *généalogie des attachements*, décrivant les étapes par lesquelles l'individu entre en relation avec les autres et s'inscrit dans une communauté, et comme l'exposition d'un *processus de (dé)nouage*, par lequel il rompt ses anciens liens et se rend libre pour de nouveaux attachements.

Au début, détaché de son milieu familial, « Émile est orphelin » (*É*, I, 267). Le postulat de départ consistait à faire comme « si les hommes [ne] naissaient [pas] attachés au sol d'un pays » (*É*, I, 252) : ni Français, ni Anglais, ni Bourgeois (*É*, I, 250), extrait de tout milieu, Émile devait être « l'homme abstrait » (*É*, I, 252). C'est en partant de cet *individu isolé* que Rousseau établit le parcours qui en fait un homme civil engagé par des liens sociaux dans une communauté déterminée. Remontant alors à l'attachement à la nourrice (*É*, IV, 492), Rousseau a suivi dans le quatrième livre de l'*Émile* la naissance des rapports et des liens qui font l'être moral (*É*, IV, 493) : on part de l'« attachement personnel » (« sitôt que l'homme a besoin d'une compagne, il n'est plus un être isolé [...] toutes ses relations avec son espèce [...] naissent avec celle-là ») pour arriver aux « relations primitives » qui « se multiplient et se resserrent », faisant apparaître l'ordre social (*É*, IV, 524). Ce cheminement de l'individu isolé vers la communauté humaine, schématiquement retracé, est continu : « sitôt qu'il aime, il dépend de ses attachements. Ainsi se forment les premiers liens qui l'unissent à l'espèce » (*É*, IV, 520).

Or, à l'intersection de ce double mouvement d'*abstraction* principielle de l'individu et de *composition* progressive des liens avec autrui, le traité d'éducation s'achève paradoxalement sur le refus d'Émile de s'attacher. On semble donc en revenir, à la fin, à une position exprimée au quatrième livre : « tout attachement est un signe d'insuffisance » (« si chacun de nous n'avait nul besoin des autres il ne songerait guère à s'unir à eux ») ; « c'est la faiblesse de l'homme qui le rend sociable » ; « un être vraiment heureux est un être solitaire » (*É*, IV, 503). Selon cette profession de foi, Émile

3. David Hume à Hugh Blair, 25 mars 1766, dans *Correspondance complète de Rousseau*, éd. R. A. Leigh, Oxford, Voltaire Foundation, 52 vols, 1965-1989, vol. XXIX, lettre n° 5125.

n'ajoutera « aucune autre chaîne à celle dont [le] chargent la nature et les lois » (*É*, V, 855) : il ne « [s'attachera] à rien pour le retenir » ; il « [relâchera] tous les liens qui [l']attachent » à la fortune de ses parents ; il brisera « toutes les chaînes de l'opinion » (*É*, V, 856) ; il restera « indépendant » (*É*, V, 857). À quoi le gouverneur répond pourtant que « l'un de [ses] devoirs est l'attachement pour le lieu de [sa] naissance » (*É*, V, 858) – concluant ainsi le traité d'éducation sur un dilemme.

Solitude de l'individu ou *attachement* à une communauté ? Dans les termes du commentaire de cet épilogue par Bruno Bernardi comme « genèse morale de l'idée d'humanité », c'est bien le problème de l'*obligation* qui est posé : d'une part, « Émile veut être un homme sans obligation », et, d'autre part, le précepteur démontre que « le lien moral d'obligation ne peut trouver son effectivité que dans sa détermination concrète⁴ ». Une telle alternative relève aussi de ce que Bronislaw Baczko a appelé les « antinomies de la solitude ». Cette solitude absolue, revendiquée par Émile à la fin du cinquième livre – et qui se trouvera pleinement réalisée à la fin de la première lettre des *Solitaires* – est « la manifestation de l'autonomie radicale de l'individu par rapport à toutes les communautés existantes, mais elle est aussi l'affirmation des valeurs universelles qui ne sont réalisables que dans des communautés authentiques⁵ » – auxquelles les modèles de communauté esquissés dans la seconde lettre permettront de réfléchir de manière comparative.

La généalogie des attachements de l'*Émile* doit donc tenir compte des ultimes développements de la relation complexe entre l'individu et la communauté dans *Émile et Sophie, ou les Solitaires*. Dans un premier temps, cette relation prend la forme d'une expérience radicale du détachement, lorsque les circonstances conduisent Émile à la solitude absolue. Dans un second temps, les péripéties de la seconde lettre des *Solitaires* décrivent un processus symétrique de reconstitution des attachements : ayant rompu tous ses anciens liens, Émile est engagé dans de nouvelles relations à l'occasion du voyage qui le mène de Marseille à Alger. Détaché,

4. Bruno Bernardi, *Le Principe d'obligation*, Paris, Vrin/EHESS, 2007, p. 295-299.

5. Bronislaw Baczko, *Rousseau : Solitude et communauté*, trad. C. Brendhel-Lamhout, Paris, Mouton, 1974, p. 251.

déraciné, errant, Émile s'est rendu libre de découvrir une pluralité de formes possibles d'organisation sociale. Revenir sur cette singulière aventure philosophique, c'est poser la question du sens de cette expérience de pensée consistant à *déplacer* l'individu hors de sa communauté, hors de sa classe, hors de sa langue et de son climat.

C'est dans les pleurs de l'enfant que s'était forgé « le premier anneau de cette longue chaîne dont l'ordre social est formé » (*É*, I, 286); c'est dans un « torrent de pleurs » (*ÉS*, 894) que cette chaîne se rompra. Corrompu par des « liaisons trop aimables » (*ÉS*, 885), affligé par la mort de sa fille et la trahison de Sophie, Émile doit reconnaître que « tous [ses] attachements s'étaient relâchés » (*ÉS*, 886). La phénoménologie de l'attachement amoureux avait culminé dans la « chaîne indissoluble » du mariage d'Émile et Sophie (*É*, V, 860); mais comme le gouverneur l'avait annoncé, « les nœuds qu'on veut trop serrer rompent » (*É*, V, 862). Désormais, Émile est « déchiré par tous ses attachements »; il a « tout perdu, femme, enfants, amis, tout enfin, jusqu'au commerce de [ses] semblables »; « [son] sort est de vieillir et de mourir seul » (*ÉS*, 881).

La première lettre des *Solitaires*, qui décrit comment les liens familiaux et sociaux se défont, est l'*analyse* du détachement menant à l'isolement et à l'indépendance absolue de l'individu esseulé. L'introspection d'Émile montre que sa déréliction est volontaire. Certes, note-t-il, « les enfants forment un nœud vraiment indissoluble entre ceux qui leur ont donné l'être [...] c'est un intérêt si tendre qu'il leur tiendrait lieu de société, quand ils n'en auraient point d'autre » (*ÉS*, 903); et, certes, « il y avait longtemps [qu'il n'était] plus un être isolé sur la terre : [son] cœur tenait [...] aux attachements qu'il s'était donnés, il s'était accoutumé à ne faire qu'un avec [sa] famille »; or, note-t-il aussi, « il fallait l'en détacher » (*ÉS*, 905). Dans la digression hypothétique du livre IV de l'*Émile* (« si j'étais riche »), on pouvait lire que « le seul lien [des] sociétés » devait être « l'attachement mutuel » (*É*, IV, 683). Dans *Les Solitaires*, cette réciprocité étant rompue, les individus sont rendus à eux-mêmes. Si Sophie « a pu rompre les premiers nœuds de son cœur », ce sont tous leurs liens qui s'en trouvent dénoués; et « dès l'instant qu'elle a formé d'autres nœuds », elle a « brisé » ceux d'Émile, qui peut donc dire : « Je suis libre » (*ÉS*, 903). « Tous mes attachements étaient rompus ou altérés, tous

mes devoirs étaient changés ; je ne tenais plus à rien de la même manière qu'auparavant, je devenais pour ainsi dire un nouvel être » (ÉS, 899). Ce processus d'individuation est conscient et s'accompagne d'une réflexion sur le nouveau statut de l'individu détaché qu'Émile confie à son maître, en rappelant Aristote :

Mais quel être sensible peut vivre toujours sans passions, sans attachements ? Ce n'est pas un homme ; c'est une brute, ou c'est un Dieu. Ne pouvant donc me garantir de toutes les affections qui nous lient aux choses, vous m'apprirent du moins à les choisir, à n'ouvrir mon âme qu'aux plus nobles, à ne l'attacher qu'aux plus dignes objets qui sont mes semblables, à étendre, pour ainsi dire, le moi humain sur toute l'humanité, et à me préserver ainsi des viles passions qui le concentrent. (ÉS, 883)

Émile demande alors : « Mais où est-elle cette place pour celui dont tous les rapports sont détruits ou changés ? » (ÉS, 905) ; et il en conclut ceci : « Il fallait fuir. » (ÉS, 910.)

L'exil de la seconde lettre des *Solitaires* marque le moment de la reconstruction de nouveaux liens. Par le voyage, Émile va éprouver sa liberté recouvrée dans la rencontre de l'altérité. L'odyssée de l'individu isolé et « vagabond » (ÉS, 914) va ainsi conduire à l'expérimentation de nouvelles communautés : Émile sera matelot, esclave, serviteur d'un prince mahométan. Dans ces différentes situations, c'est l'existence d'autres formes possibles de communauté qui sera révélée. « Qui sait où l'on peut vivre indépendant et libre ? », demandait-on dans le cinquième livre (É, V, 385) : *Les Solitaires* peut être lu comme la recherche de cette « heureuse terre » (É, V, 835), de ce lieu qui mettrait l'individu à l'abri de la société corrompue. Intégré à différents types de communauté, Émile se trouve plongé, comme à des fins expérimentales, dans différents milieux culturels, sociaux et politiques. Sont ainsi décrites, dans la seconde lettre, (1) la communauté des gens de mer et une communauté d'esclaves ; (2) la proto-démocratie algéroise ; et, dans les fragments rapportés du dénouement projeté par Rousseau, (3) l'esquisse d'une micro-société insulaire et polygame.

1. « Je me fais matelot. » Ainsi commence le récit des aventures d'Émile dans la deuxième lettre des *Solitaires* (ÉS, 914). Ce nouvel état conduira à la rencontre des Maures et des pirates, et à l'expérience d'un nouveau « joug », de nouvelles « chaînes » (ÉS, 917-918). Captif à Alger, Émile découvre d'abord, à la manière des

Stoïciens, qu'il est « plus libre qu'auparavant » (ÉS, 916). Mais par la suite, sous l'effet des conditions de travail et des mauvais traitements, il devient un « émeutier », un « mutin », un « révolté » (ÉS, 922). Dans une variante du texte, Rousseau faisait dire à Émile : « Je ferai voir à ces barbares qu'ils doivent toujours du respect à l'homme intrépide et que dans les fers quelque pesants qu'ils puissent être on peut encore disposer de soi⁶ ». Faisant valoir l'indépendance de l'individu, il organise une grève d'esclaves⁷.

Se sont ainsi noués de nouveaux liens. Premièrement, marins et esclaves forment une *communauté de travail* fondée sur un attachement minimal, la pitié, qui fait qu'Émile aide les plus faibles de ses « camarades du bagne » (ÉS, 918) en les allégeant d'une partie de leur tâche (ÉS, 920).

Deuxièmement, la « révolte générale » (ÉS, 922) instaure une *communauté de projet* : il s'agit d'un acte « exécuté de concert avec ses compagnons de misère » (ÉS, 920). L'organisation sociale de la communauté des marins et de l'association des esclaves se caractérise par sa force oppositionnelle et par ses procédures démocratiques : préparant la grève, Émile et le chevalier de Malte font chacun un discours, puis la décision finale est prise à la majorité. Ces expériences semblent donc ouvrir une nouvelle perspective sur le processus de constitution d'une communauté. Dans cet épisode, qui montre comment les esclaves font cause commune contre leurs maîtres, on voit émerger du sein de la servitude les conditions d'une *micro-société* – fût-elle un groupe d'intérêt ou une association de résistance. Quel pouvait être le modèle d'une telle communauté ?

« L'histoire des temps passés n'offre point et celle des temps à venir n'offrira pas l'exemple d'une pareille association. » Cette association dont parle Diderot, c'est la flibuste. *L'Histoire des deux Indes* rend compte du caractère exceptionnel de cette organisation :

Veut-on remonter aux sources de cette révolution, on verra que les flibustiers avaient vécu dans les entraves des gouvernements européens. Le ressort de la liberté comprimée dans les âmes depuis des siècles eut une activité incroyable, et produisit les plus terribles phénomènes qu'on ait encore vus en morale.

6. Ms. B, OC IV, p. 1726, note b.

7. Voir Michel Launay, *Une Grève d'esclaves à Alger au 18^e siècle*, Paris, Rocher, 1998.

Les hommes inquiets et enthousiastes de toutes les nations se joignirent à ces aventuriers au premier bruit de leur succès. L'attrait de la nouveauté, l'idée et le désir des choses éloignées, le besoin d'un changement de situation, l'espérance d'une meilleure fortune, l'instinct qui porte l'imagination aux grandes entreprises, l'admiration qui mène promptement à l'imitation, la nécessité de surmonter les obstacles où l'imprudence a précipité, l'encouragement de l'exemple, l'égalité des biens et des maux entre des compagnons libres ; en un mot, cette fermentation passagère que le ciel, la mer, la terre, la nature et la fortune avaient excitée dans des hommes tour à tour couverts d'or et de haillons, plongés dans le sang et dans la volupté, fit des flibustiers un peuple isolé dans l'histoire, mais un peuple éphémère qui ne brilla qu'un moment⁸.

La communauté des coureurs de mer du début du 18^e siècle, dont Peter Linebaugh et Marcus Rediker ont suggéré qu'elle correspond à l'émergence d'un prolétariat des mers et de l'« Atlantique révolutionnaire⁹ », est un modèle de sociabilité qui correspond bien à celui qu'ébauche Rousseau dans l'épisode de la grève des esclaves des *Solitaires*. La solidarité dont font preuve les « compagnons de misère » d'Émile est comparable à celle des marins de la marine marchande, des navires négriers et des vaisseaux pirates ; comme leur mouvement de résistance contre la surcharge de travail et leurs revendications de droits élémentaires le sont aux mutineries décrites par Rediker dans *Between the Devil and the Deep Blue Sea*¹⁰. On retrouve dans la grève des esclaves d'Alger les formes d'organisation de ce que Linebaugh et Rediker appellent l'« *hydrarchie* », c'est-à-dire l'« auto-organisation des marins par la base¹¹ », « une tradition d'opposition volatile et serpentine – tantôt latente, tantôt mobilisée – qui traverse la culture maritime et la culture de la classe ouvrière¹² ».

8. Abbé Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, livre X, chap. 10 [1770 et 1780], dans Diderot, *Œuvres*, t. III, « Politique », Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 1995, p. 703-704.

9. Peter Linebaugh et Marcus Rediker, *L'Hydre aux mille têtes. L'histoire cachée de l'Atlantique révolutionnaire*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.

10. Marcus Rediker, *Between the Devil and the Deep Blue Sea : Merchant Seamen, Pirates, and the Anglo-American Maritime World, 1700-1750*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

11. Linebaugh et Rediker, p. 216.

12. Marcus Rediker, « Hydrarchy and Libertalia : the utopian dimensions of Atlantic piracy in the early eighteenth century », dans D. J. Starkey, E. S. Van Eyck van Heslinga et J. A. De Moor (éd.), *Pirates and Privateers : New Perspectives*

Conjointement à la mise en place de cette nouvelle forme de travail, apparaissent de nouvelles formes de résistance et de négociation – dont la révolte des esclaves et la plaidoirie d'Émile sont de parfaits exemples. « Le travail collectif se transformait facilement en auto-défense collective¹³ ». En mer, Émile est un mutin, lorsqu'il tue le capitaine ; sur terre, il est un rebelle, lorsqu'il s'oppose au maître d'esclaves ; dans les deux cas, il fait preuve d'un esprit de *rébellion* qui, selon Rediker, est le propre de ces « proto-prolétaires ». Ces gestes peuvent être interprétés comme l'inscrivant dans un contexte socio-politique bien déterminé : « Dans les années 1720, des milliers de pirates [...] avaient bâti un ordre social autonome, démocratique et égalitaire qui leur était propre ; c'est-à-dire une alternative subversive aux façons de faire qui régnaient dans les navires de la marine marchande, de la marine militaire, et dans les navires corsaires ; une contre-culture face aux expropriations, à l'exploitation, à la terreur et à l'esclavage de la civilisation du capitalisme atlantique¹⁴ ». Diderot le laissait entendre : il convient de ressaisir les petites communautés intentionnelles formées par les pirates, ces communautés originales et éphémères, comme des *contre-modèles*.

Cette hypothèse se trouve radicalisée par Peter Lamborn Wilson, pour qui la piraterie, qui réalise une « zone autonome temporaire » – c'est-à-dire « une insurrection sans engagement direct contre l'État, une opération de guérilla qui libère une zone (de terrain, de temps, d'imagination) puis se dissout avant que l'État ne l'écrase, pour se reformer ailleurs dans le temps ou l'espace¹⁵ » – « doit être étudiée comme une sorte de *résistance sociale*¹⁶ ». Ce sont de tels contre-modèles qui sont représentés dans le texte des *Solitaires*.

Troisièmement, parlant un idiome commun, les gens de mer et les esclaves forment une *communauté linguistique*. Si, comme

on the War on Trade in the Eighteenth and Nineteenth Centuries, Exeter, Exeter University Press, 1997, p. 29.

13. Rediker, *Between the Devil and the Deep Blue Sea*, p. 243.

14. Linebaugh et Rediker, p. 258-259.

15. Hakim Bey, *T. A. Z.* [1991], trad. Ch. Tréguier, Paris, L'Éclat, 1997, p. 14.

16. Peter Lamborn Wilson, *Utopies pirates : Corsaires maures et renegados* [1995], trad. H. Denès et J. Van Daal, Paris, Dagorno, 1998, p. 20.

l'ont montré Linebaugh et Rediker, évoquant le rôle de la langue dans l'institution de ces groupes hétéroclites en communauté culturelle, « le *pidgin-english* » était le moyen de communication entre les travailleurs de la mer de tous les ports de l'Océan Atlantique¹⁷, dans le monde méditerranéen du 18^e siècle, c'était la *lingua franca* (mélange d'italien, de castillan, de catalan, de français, de provençal, de grec, de turc et d'arabe) qui rendait possible la communication¹⁸. Fondant leurs divers parlers en une seule langue nouvelle, les renégats de tous les pays s'étaient construits une identité commune. Et, comme l'a souligné Wilson, ses locuteurs s'étaient constitués en communauté politique : « les Renegados étaient devenus un "peuple"¹⁹ ». On le voit dans *Les Solitaires*, où Émile s'adresse dans la « langue franque » au chef des pirates ainsi qu'au maître d'esclaves (*ÉS*, 916, 922), cette langue permettait de surmonter les barrières linguistiques entre les Européens et les Barbaresques.

Une caractéristique de la petite communauté paradigmatique du navire est la dimension sonore spécifique de l'agencement humain qu'il symbolise. C'est la portée de la voix qui détermine la proximité entre les individus, dont la communauté se définit alors comme une sphère acoustique formant l'espace d'une parole partagée. La communauté du navire à laquelle Émile s'est agrégé représente, dans les termes de la *sphérologie* de Peter Sloterdijk, une instance insulaire parfaite : espace coupé de tous côtés de la terre ferme, espace en trois dimensions, espace mobile, espace né « par radicalisation du principe de la création d'enclave²⁰ », c'est une *utopie absolue*. Cette détermination acoustique et topologique de l'espace (chambre d'écho et espace plein) fournit le schème principal des petites communautés, qui forment autant d'îlots de paroles aux bords tracés par les limites de l'audible. Chacune d'elles, définie comme « île anthropogène » et comme espace de

17. Linebaugh et Rediker, p. 230-231.

18. Sur la langue franque dans *Les Solitaires*, voir Launay, *Une Grève d'esclaves à Alger*, p. 110-115.

19. Wilson, p. 37.

20. Peter Sloterdijk, *Écumes (Sphères III) : Sphérologie plurielle* [2003], trad. Olivier Mannoni, Paris, Maren Sell Éditeurs, 2005, p. 281. Voir chap. 1, « Insulations : Pour une théorie des capsules, des îles et des serres ».

« l'être à portée d'audition », est un « phonotope », c'est-à-dire « la cloche vocale au sein de laquelle les coexistants s'écourent les uns les autres, parlent les uns avec les autres, se donnent des ordres et s'inspirent mutuellement²¹ ». Ainsi, la communauté des marins et la communauté des esclaves rebelles montrent comment naissent ensemble d'un même mouvement le langage et la société. *Se parler* est l'acte fondateur de la communauté; et la parole entendue par l'individu en marque les limites.

Établissant un parallèle entre une petite communauté décrite dans un autre texte de Rousseau (*l'Essai sur l'origine des langues*) et la description d'un groupe nambikwara dans *Tristes tropiques*, Jacques Derrida a souligné cette dimension de « l'éthique de la parole vive [...] utopique et atopique²² »; il a montré que le modèle rousseauiste de « petite communauté à structure "cristalline", tout entière présente à soi, rassemblée dans son propre voisinage » correspond à une « communauté de la parole dans laquelle tous les membres sont à portée d'allocution²³ ». Ainsi comprise, la communauté est « présence à soi, proximité transparente dans le face-à-face des visages et l'immédiate portée de voix²⁴ ». La zone abstraite de la propagation du son de la voix dessine le lieu de la communication possible d'un peuple assemblé. Cette structuration de l'espace – repérable dans *Les Solitaires* – renvoie à la politique des Anciens, chez lesquels, comme le rappelle Rousseau dans le dernier chapitre de *l'Essai sur l'origine des langues*, « on se faisait entendre aisément au peuple sur la place publique²⁵ » – un espace à la fois acoustique et politique. En fonction de cette propriété des petites communautés, s'esquisse l'espace idéal de la démocratie, dont Athènes et Rome ont été les prototypes. Là, le peuple assemblé pouvait se gouverner lui-même (*Contrat social*, III, 12). C'est une condition de la démocratie, selon Rousseau, difficile – depuis

21. Sloterdijk, p. 320-321 et p. 333.

22. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967, p. 201.

23. Derrida, p. 199 et p. 197.

24. Derrida, p. 200.

25. *Essai sur l'origine des langues*, chap. 20, « Rapport des langues aux gouvernements », OC V, p. 428.

lors – à retrouver : ce type de gouvernement exige « un État très petit où le peuple soit facile à rassembler²⁶ ».

2. Émile est devenu « esclave du Dey d'Alger » (*ÉS*, 923). Cette nouvelle situation lui permet de répondre à la question posée dans le livre quatrième de l'*Émile* : « Pourquoi les Turcs sont-ils généralement plus humains, plus hospitaliers que nous ? » (*É*, IV, 507). Peut-être est-ce parce que, chez eux, l'individu n'est pas attaché à un rôle social une fois pour toutes. Qu'à la suite de la grève des esclaves, le maître ait ôté les fers d'Émile pour les mettre au contremaître trop cruel (*ÉS*, 923) montre bien que les Turcs « ne regardent point l'abaissement et la misère comme un état étranger à eux ; chacun peut être demain ce qu'est aujourd'hui celui qu'il assiste » (*É*, IV, 507). Ce que peut constater Émile à Alger, ce sont les signes de la liberté individuelle et d'une plus grande mobilité sociale qu'en Europe. Le destin individuel du Dey lui-même en est le témoignage :

Assem Oglou était parvenu à la suprême puissance par la route la plus honorable qui y puisse conduire : car de simple matelot passant par tous les grades de la marine et de la milice, il s'était successivement élevé aux premières places de l'État et après la mort de son prédécesseur il fut élu pour lui succéder par les suffrages unanimes des Turcs et des Maures, des Gens de guerre et des gens de loi. (*ÉS*, 923)

De ce point de vue, les difficultés d'adaptation des chevaliers de Malte à leur nouvelle condition constituent un contraste significatif avec la malléabilité d'Émile, qui peut dire à leur propos : « Je plaignais ces deux pauvres gens ; ayant renoncé par leur noblesse à leur état d'hommes, à Alger ils n'étaient plus rien ; même ils étaient moins que rien » (*ÉS*, 919). Coupés de la société aristocratique, les chevaliers de Malte ne sont plus que des eunuques politiques. À l'inverse, Émile, défait des préjugés européens, mieux armé pour affronter des situations nouvelles, est remarqué par les Barbaresques pour son acte de mutinerie, puis pour sa rébellion, et devient ainsi esclave du Dey d'Alger.

Rousseau a noté ailleurs, à propos du projet de l'abbé de Saint-Pierre, qu'« *excepté le Turc*, il règne entre tous les Peuples de

26. *Contrat social*, III, 4, OC III, p. 405.

l'Europe, une liaison sociale imparfaite, mais plus étroite que les nœuds généraux et lâches de l'humanité²⁷ ». Dans *Les Solitaires*, on voit au contraire qu'Alger est le centre d'une communauté internationale. Comme les navires « multinationaux, multiculturels et multiraciaux » décrits par Linebaugh et Rediker, Alger était devenu le « refuge de l'internationalisme²⁸ ». Esclaves et renégats européens, corsaires maures, janissaires turcs : les ports de l'Afrique du Nord composaient au 18^e siècle des communautés cosmopolites. C'était le cas du port marocain de Salé, étudié par Wilson (ce haut lieu de la piraterie, d'où provenaient les ravisseurs de Robinson Crusoe), mais c'était également le cas d'Alger, où Émile constate la présence officielle de consuls et de moines européens (*ÉS*, 918). Malgré les conflits constants, l'Europe maintenait des relations diplomatiques et commerciales avec les États barbaresques. *L'Encyclopédie* le confirme : « Il y a à Alger des marchands de toutes les nations. [...] Il n'y a en Barbarie presque que des monnaies étrangères²⁹ ». Il y avait bien un *commerce* entre l'Europe et la Barbarie, et le récit des *Solitaires* rend compte de cette réalité politique du siècle des Lumières : Alger constituait un « microcosme de formes variées de coopération humaine³⁰ ».

Dans les pages du cinquième livre de l'*Émile* consacrées aux voyages, le précepteur avait abordé le problème du droit politique et la question du meilleur gouvernement. Il rappelait que, pour « celui qui veut juger sainement des gouvernements tels qu'ils existent », il y a une difficulté qui « vient des préjugés de l'enfance, des maximes dans lesquelles on a été nourri, surtout de la partialité des auteurs » (*É*, V, 836-837). Dans ces mêmes pages de l'*Émile*, le précepteur faisait remarquer ceci : « On a de tout temps beaucoup disputé sur la meilleure forme de gouvernement, sans considérer que chacune est la meilleure en certains cas et la pire en d'autres » (*É*, V, 847). Cette attention à la diversité des organisations politiques partait du constat qu'« il n'y a pas une constitution de gouvernement unique et absolue ; mais qu'il doit y avoir autant de

27. Extrait du projet de paix perpétuelle, OC III, p. 573.

28. Linebaugh et Rediker, p. 226-227.

29. *Encyclopédie*, t. II, 1751.

30. Linebaugh et Rediker, p. 46.

gouvernements différents en nature qu'il y a d'États différents en grandeur » (*É*, V, 845).

Dans *Les Solitaires*, Émile restera fidèle à ces principes heuristiques. Rapidement débarrassé de ses préjugés, il se montrera un observateur attentif et saura reconnaître le sens de la justice, l'équité et le respect de l'individu chez les Barbaresques (*ÉS*, 917-918). Et exerçant sa faculté de « juger de la bonté relative des gouvernements » (*É*, V, 850-851), Émile découvre à Alger une micro-république. C'est ce qui ressort de sa description du Dey d'Alger :

Il y avait douze ans qu'il remplissait avec honneur ce poste difficile ayant à gouverner un peuple indocile et barbare, une soldatesque inquiète et mutine, avide de désordre et de trouble, et qui ne sachant ce qu'elle désirait elle même ne voulait que remuer et se souciait peu que les choses allassent bien pourvu qu'elles allassent autrement. On ne pouvait pas se plaindre de son administration quoiqu'elle ne répondit pas à l'espérance. Il avait maintenu toujours sa régence assez tranquille : tout était en meilleur état qu'auparavant, le commerce et l'agriculture allaient bien, la marine était en vigueur, le peuple avait du pain. Mais on n'avait point de ces opérations éclatantes. (*ÉS*, 923-924)

Dans ce dernier paragraphe d'*Émile et Sophie*, bien loin du tableau orientalisant d'un despote sanguinaire, Rousseau réussit à retracer dans le portrait du Dey les caractéristiques du gouvernement d'Alger, que Wilson a qualifié de *proto-démocratie* : « Au contraire des nations européennes, qui succombaient progressivement à l'absolutisme des monarques, Alger montrait les signes d'une structure "horizontale" et égalitaire³¹ ».

D'après le fragment de Bernardin de Saint-Pierre, le dénouement des aventures d'Émile serait venu confirmer la spécificité du fonctionnement du gouvernement algérois, en même temps qu'il aurait accentué l'affirmation selon laquelle les formes de communautés politiques sont multiples, invitant pour finir à comparer les différents gouvernements – notamment celui d'Alger et les monarchies absolues européennes. C'est de cette comparaison que s'entretiennent Émile et le Dey d'Alger, lequel renvoie à l'Europe une image de son propre despotisme et fait entrevoir d'autres formules possibles de partage et d'exercice du pouvoir.

Ils arrivent à Alger ; le Bey, instruit de l'action d'Émile, l'estime de s'être fait justice, lorsque les lois la lui refusent. Émile gagne sa confiance ; il l'intéresse

31. Wilson, p. 24.

par les vives descriptions qu'il lui fait des arts et de la police de l'Europe. Le bey l'écoute sans rien répondre. L'après-midi il le mène dans ses arsenaux : « Tu dis que nous n'avons point de machines à forer les canons ; nous n'en avons pas besoin. Les Européens en font pour nous ». Il lui montre des canons aux armes d'Angleterre, de France, et d'Espagne : « Vos espions, votre ordre hiérarchique pour maintenir la tranquillité sont inutiles ; il suffit ici dans une sédition que je me montre seul et tout s'apaise. Chaque pays, chaque nation, a un autre ordre de gouvernement ». Le bey donne la liberté à Émile. (OC IV, clxiv)

3. « Robinson Crusoe dans son île, seul, dépourvu de l'assistance de ses semblables et des instruments de tous les arts, pourvoyant cependant à sa subsistance, à sa conservation, et se procurant même une sorte de bien-être, voilà un objet intéressant pour tout âge » (É, III, 455). Le roman de Defoe, un « merveilleux livre », devait être le viatique d'Émile ; et Robinson allait prendre valeur d'exemple et de personnage conceptuel dans *Les Solitaires*.

La courte scène de l'apparition de la « voile barbaresque » (ÉS, 915) ressemblait déjà beaucoup dans son détail à l'épisode du début du roman de Defoe qui voit Robinson attaqué par des flibustiers turcs. Et par la suite, le commentaire d'Émile sur les conditions de sa captivité semble reprendre le passage dans lequel Robinson, prisonnier à Salé, avait reconnu ceci : « *The Usage I had there was not so dreadful as first I apprehended*³² » (ce que Rousseau avait pu lire dans la traduction de 1720 : « Les traitements qu'on me fit là ne furent point si terribles, que je l'aurais crû d'abord³³ »). En effet, Émile, à Alger, fait le même constat, dans les mêmes termes : « *Je*

32. Daniel Defoe, *Robinson Crusoe* [1719], Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 18-19.

33. *La Vie et les Aventures surprenantes de Robinson Crusoe, contenant entr'autres événements, le séjour qu'il a fait pendant vingt & huit ans dans une Isle déserte, située sur la Côte de l'Amérique, près de l'embouchure de la grande Rivière Oroonoque*, traduit de l'anglais par Thémiseul de Saint-Hyacinthe et Justus Van Effën, Amsterdam, Honoré & Chatelain, 1720, p. 36-37 : « nous fûmes contraints de nous rendre, & emmenés prisonniers à Salé, qui est un Port appartenant aux Maures. Les traitements qu'on me fit là ne furent point si terribles, que je l'aurais crû d'abord, & je ne fus point emmené avec le reste de nos gens loin dans le Pays, au lieu où l'Empereur fait sa demeure : mais le Capitaine du Corsaire me garda pour sa part de la Prise, comme étant jeune & agile, & par conséquent tout propre pour lui. Un changement de condition si étrange, qui de Marchand me faisait Esclave, m'abîma de douleur ».

n'éprouvai pas pourtant dans leur servitude toutes les rigueurs que j'en attendais. J'essayai de mauvais traitements, mais moins, peut-être, qu'ils n'en eussent essuyé parmi nous, et je connus que ces noms de Maures et de pirates portaient avec eux des préjugés dont je ne m'étais pas assez défendu » (ÉS, 917).

Quant à la trame de ce qui devait être la suite des *Solitaires*, elle correspond à la partie centrale du roman « commençant au naufrage de Robinson près de son île, et finissant à l'arrivée du vaisseau qui vient l'en tirer » (É, III, 455). Les conditions de réalisation de cette hypothèse archétypique de la *vie détachée*, consistant « à se mettre à la place d'un homme isolé », devaient se trouver réunies dans les esquisses du dénouement projeté d'*Émile et Sophie*, qui présentent des variations sur le thème de la *robinsonnade*. En effet, lorsque Émile a été libéré par le Dey d'Alger – selon le témoignage de Bernardin de Saint-Pierre³⁴ –, il aborde au rivage d'une île quasi-déserte qui devient le cadre d'une expérience sociale originale : la réalisation d'une robinsonnade familiale polygame.

Dans un premier temps, « Émile apprend par des gens de mer qu'il y a une île déserte où existe un miracle perpétuel : sur le rivage est une grotte ; dans cette grotte une statue de la Vierge : dans cette grotte on trouve toujours des rafraîchissements. Il s'y fait conduire ; il voit le miracle. Résolu de rester dans l'île, il y subsiste de la pêche et des fruits qu'il y trouvait tous les jours dans la grotte » (OC IV, clxiv-clxv). Les matelots qui accostent pour se mettre à l'abri des tempêtes, faire des réserves d'eau potable ou pêcher la tortue, laissent, en retour, des offrandes dans la grotte. À cette allégorie de la solidarité de la société informelle des gens de mer, s'ajoutait, à en croire Bernardin de Saint-Pierre, le miracle de l'*œcuménisme* de ce temple sauvage, où le culte est partagé entre chrétiens et musulmans, offrant un havre indifféremment aux uns et aux autres, signe d'une cohabitation pacifique tout à fait remarquable en ce siècle où le Turc effraie toujours.

34. Bernardin de Saint-Pierre, *La Vie et les ouvrages de J.-J. Rousseau*, éd. M. Souriau, Paris, Société des textes français modernes, 1907 ; cité dans OC IV, p. clxiv-clxvi. Témoignage authentifié par Charls Wirz : voir « Note sur *Émile et Sophie, ou les Solitaires* », *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, t. XXXVI, 1963-1965, p. 291-303.

Un deuxième moment est constitué par la rencontre de l'habitant de l'île, le personnage de l'Espagnol, dont la présence, comme celle de Vendredi dans le roman de Defoe, vient rompre la solitude d'Émile-Robinson, et poser les bases d'une petite société. Il est lui-même un naufragé : « en allant avec sa famille sur un vaisseau, la tempête l'a brisé sur cette île, où, seul, il s'est échappé. [...] Las du monde et des vicissitudes de la fortune et des hommes, il est resté ; il a découvert l'intérieur de l'île. Avec des graines et des outils il a enrichi son ermitage ». C'est par l'intermédiaire de ce Robinson avec enfant, qu'Émile est introduit au cœur de l'île et découvre « un jardin charmant, une petite maison, des vergers, une jeune fille charmante » (OC IV, clxv).

Le mariage d'Émile et de la jeune Espagnole marque la naissance d'une robinsonnade familiale, que vient compliquer, *in extremis*, la réapparition inespérée de Sophie. D'une part, le vieil Espagnol, voulant marier sa fille, avait convaincu Émile que « l'adultère rend les mariages nuls » (OC IV, clxv) et que, par conséquent, il pouvait se regarder « comme libre » et ainsi contracter de nouveaux liens. D'autre part, « Émile, combattu par l'amour tendre de la jeune Espagnole, par le repentir de Sophie, les dangers qu'elle a courus, le combat entre ses deux épouses, imite les patriarches, et forcé par la nécessité, les épouse toutes les deux » (OC IV, clxvi³⁵).

Le texte des *Solitaires* se serait ainsi refermé sur lui-même : l'heureuse bigamie d'Émile aurait fait pendant au processus de détachement du début du récit et elle aurait montré tout à la fois la nécessité des liens et la relativité de leurs modalités, c'est-à-dire la contingence des attachements et la multiplicité des modèles de communauté.

De ces trois expériences, on peut conclure que l'effet de *dépaysement* participe d'un double mouvement de *dénouage* et de *nouage*. Le dénouement de l'*Émile* dessine l'ébauche d'autres formes possibles de relations entre les individus qui sont autant de cas particuliers d'une théorie générale des attachements. Le recours à la fiction permet en effet d'envisager différentes formes d'organisation

35. La bigamie d'Émile est aussi présente dans la version rapportée par Pierre Prévost, « Lettre sur J. J. Rousseau », *Archives littéraires de l'Europe*, t. II, 1804 ; cité dans OC IV, p. clxiii : « Cette rivale épouse Émile ; Sophie assiste à la noce. »

sociale, résultant toutes d'une lutte pour l'indépendance : une association d'esclaves s'opposant à leurs maîtres ; la communauté des Maures et des renégats européens en marge de l'Europe des rois chrétiens ; la société algéroise affranchie en partie de l'Empire ottoman ; une micro-communauté libérée du modèle traditionnel de la famille. *Les Solitaires* et les témoignages qui nous sont parvenus de la suite que Rousseau en projetait offrent ainsi la présentation romancée de modèles alternatifs d'organisation sociale. À chaque fois, des communautés réticulaires et ouvertes se substituent aux modèles d'attachement que sont les communautés fermées (pays, royaumes, famille). Variations sur les thèmes du lointain et de l'altérité, rencontres répétées de l'étranger, occasions de *dépaysement*, expériences cosmopolitiques façonnent ainsi une représentation élargie du monde qui se réfracte en une multitude organisée de communautés utopiques.

La communauté des gens de mer est particulièrement emblématique de ces figures du *dehors* de l'État rencontrées par Émile. Les pirates ont institué un peuple sans État, une démocratie sans frontières. En tant qu'ils constituent ce que Deleuze et Guattari ont appelé des « mécanismes locaux de bandes, marges, minorités », ils « continuent d'affirmer les droits de sociétés fragmentaires contre les organes du pouvoir d'État » et peuvent être considérés comme des exemples de ces « grandes machines mondiales, ramifiées sur tout l'*œcumène* à un moment donné, et qui jouissent d'une large autonomie par rapport aux États³⁶ ». Évoluant dans l'espace lisse qu'est la mer, ils forment « un peuple ambulante de relayeurs, au lieu d'une cité modèle³⁷ ».

Pour boucler le tour d'horizon auquel cette étude des *Solitaires* a conduit, il faudrait repartir des premières pages de la lettre où Émile relate les premiers temps de son errance – ses « pèlerinages », sa « vie [de] vagabond » –, après avoir tourné le dos à la sédentarité urbaine, et avant de s'embarquer à Marseille (*ÉS*, 911-914). Émile est devenu « l'ouvrier ambulante », « l'esclave-infidèle-étranger », « le *Déterritorialisé par excellence*³⁸ ». Au début de l'*Émile*, le but de

36. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 502.

37. *Id.*, p. 489.

38. *Id.*, p. 473.

l'éducation avait été défini ainsi : il fallait que l'élève « puisse être habitant de la terre » et qu'il soit « propre à toutes les conditions humaines » (*É*, I, 267). Or, on lisait aussi que seul « l'homme qui n'est encore d'aucun pays se fera sans peine aux usages de quelque pays que ce soit », et que « l'homme d'un pays ne devient plus celui d'un autre » (*É*, II, 408). Au terme du grand roman de formation et de son épilogue, Émile a connu toutes les conditions, et est devenu un habitant de la terre : il a été formé pour et par cette double mobilité. Pèlerin apatride, travailleur libre, matelot polyglotte, prisonnier gréviste, esclave affranchi, promeneur solitaire et psychogéographe en dérive, Émile s'est fait *nomade*.

Rousseau l'avait bien annoncé au début de l'*Émile* : il ne devait pas s'agir d'élever un enfant comme s'il n'eût jamais à sortir de sa chambre, mais au contraire à lui apprendre à vivre, au besoin, « dans les glaces d'Islande ou sur le brûlant rocher de Malte » (*É*, I, 253). Il aura été à Marseille, à Alger et sur une petite île au large des États barbaresques. Même, d'après le témoignage de Bernardin de Saint-Pierre, voici ce qui se passa pour Émile entre Alger et l'île déserte : « Le souvenir de l'Europe [restant pour lui] plein d'amertume, il voyage à pied et sans argent à travers l'Afrique ; ses observations, ses connaissances dans les arts et dans la nature, le font chérir de toutes les nations sauvages chez lesquelles il passe » (*OC* IV, clxiv). C'est bien là toute la différence entre Émile, qui passe partout pour « un homme du pays » (*ÉS*, 912-913), et les voyageurs, qui, « s'environnant toujours de leurs usages, de leurs habitudes, de leurs préjugés, de tous leurs besoins factices, ont, pour ainsi dire une atmosphère qui les sépare des lieux où ils sont, comme d'autant d'autres mondes différents du leur ». Cette différence est celle qui sépare les individus qui portent leur communauté avec eux, et ceux qui en forment de nouvelles.

L'attachement de l'individu au lieu de sa naissance est un devoir, enseignait le précepteur (*É*, V, 858). Dans *Les Solitaires*, Émile a répondu ceci : « En rompant les nœuds qui m'attachaient à mon pays je l'étendais sur toute la terre, et j'en devenais d'autant plus homme en cessant d'être citoyen » (*ÉS*, 912). Dans le traité « Des voyages » du cinquième livre de l'*Émile*, avait été énoncé le « droit de renoncer à sa patrie » : « par un droit que rien ne peut abroger, chaque homme en devenant majeur et maître de lui-même devient maître aussi de renoncer au contrat par lequel

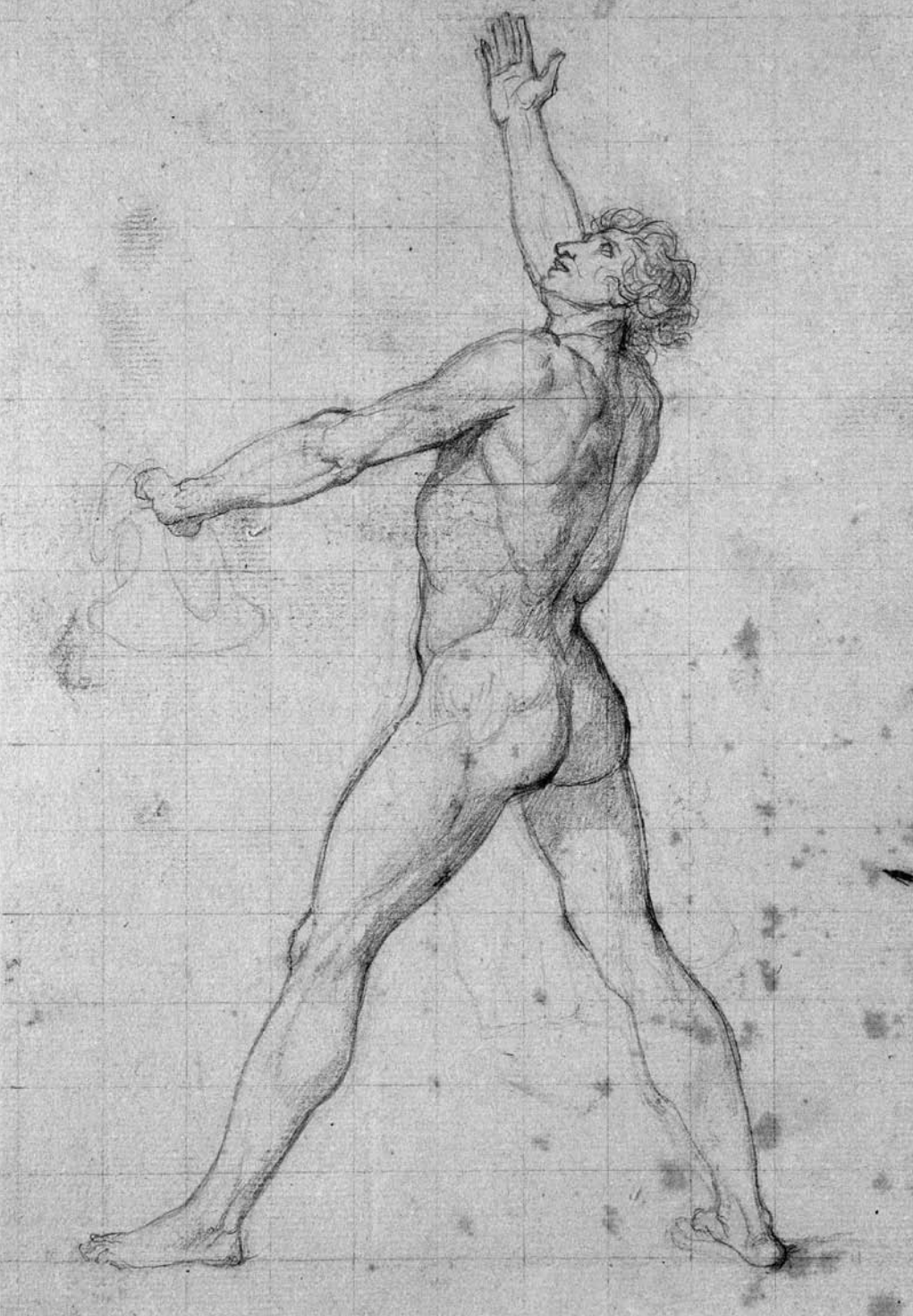
il tient à la communauté, en quittant le pays dans lequel elle est établie » (*É*, V, 833). C'est ce droit qu'Émile réclame dans *Les Solitaires*, où est mise en œuvre la philosophie du voyage qui formait la conclusion provisoire du traité d'éducation.

Si, comme l'écrit Rousseau dans le Manuscrit de Genève du *Contrat social*, « il n'est pas permis de serrer le nœud d'une société particulière aux dépens du genre humain », il faut sans doute considérer le dénouement de l'*Émile* comme le *dénouage* d'un *nœud social* toujours tendanciellement trop serré. Avec Émile solitaire, Rousseau a fait le portrait d'un cosmopolite, au sens de la définition de l'*Encyclopédie* : « un homme qui n'a point de demeure fixe, ou bien un homme qui n'est étranger nulle part³⁹ ». En renonçant à une citoyenneté particulière, Émile est devenu *citoyen du monde*. « En quittant [sa] Patrie », l'individu peut pleinement entrer dans la communauté humaine : « l'univers s'ouvre devant [lui] » (*ÉS*, 912).

ANTOINE HATZENBERGER
Strasbourg

Voyez COMMUNAUTÉ (RÉPUBLICAINE), DIVORCE, FRATERNITÉ,
ISOLEMENT, UTOPIE (DES FEMMES).

39. *Encyclopédie*, t. IV, 1754.



David, Étude de nu pour *Le Serment du Jeu de paume*,
mine de plomb, 0,280 m x 0,208 m, Bayonne, musée Bonnat.

UNIVERSITÉ

ASSURER L'EXCELLENCE D'UNE COMMUNAUTÉ UNIVERSITAIRE : L'EXEMPLE DE GÖTTINGEN AU 18^e SIÈCLE

La problématique « communauté et individuation » pose de nombreuses questions méthodologiques. Faut-il mettre l'accent sur l'acte fondateur qui transforme les individus en une communauté? Faut-il examiner le rapport entre l'individu et le groupe social auquel il est intégré, ou encore, observer la façon dont l'individu conserve sa spécificité au sein de la communauté? Dans le cas particulier de mon terrain de recherche, l'université de Göttingen dans l'Électorat du Hanovre (Allemagne) au 18^e siècle, on a affaire à une communauté déjà constituée et institutionnalisée. Une université, en effet, était d'abord *un corps* au sens juridique du terme : ses membres étaient liés par le fait qu'ils étaient soumis à une juridiction autonome, distincte de celle de la ville qui abritait l'université. Les questions qui seront examinées dans cet article sont dès lors les suivantes : au-delà de l'inscription administrative et de l'appartenance à une corporation, comment les membres de l'université apparaissaient-ils comme formant une communauté? Par quels gestes et dans quels moments cette communauté s'actualisait-elle et se posait-elle face aux autres communautés? Quels signes la caractérisaient? Selon quelles logiques se développait-elle?

À l'intérieur de l'ensemble « communauté universitaire de Göttingen », ce sont en réalité deux communautés qui ont pu être identifiées grâce à l'analyse des discours produits dans le cadre universitaire ainsi que des pratiques sociales et savantes des membres de l'institution : premièrement, une communauté composée d'étudiants nobles qui a valu à l'institution au 18^e siècle le surnom

d'« université de la noblesse » (« *Adelsuniversität*¹ ») et, deuxièmement, une communauté scientifique dotée d'un profil spécifique. Du point de vue méthodologique, il ne s'est donc pas agi de retracer la naissance et l'affirmation d'une communauté qui se revendiquerait comme telle, mais de repérer, à l'intérieur d'une communauté donnée, des « sous-communautés » moins formalisées. Ces deux communautés ont eu pour fonction de donner une étiquette à l'institution. Faire corps socialement et faire corps scientifiquement ont fait partie des stratégies déployées par les fondateurs de l'université pour assigner à l'université de Göttingen une identité qui la démarquerait de ses nombreuses rivales dans l'Empire. Car tel était bien en définitive l'enjeu de leurs efforts : la distinction.

Cet enjeu n'était pas propre à l'université de Göttingen, mais caractérisait, de manière plus générale, l'ensemble du Saint Empire Romain Germanique. Celui-ci était composé d'une multitude de territoires qui rivalisaient pour se distinguer les uns des autres². Les questions de l'identité et de la spécificité y jouaient par conséquent un rôle crucial. La présence d'une université dans un État territorial faisait partie des critères de différenciation, à deux titres : premièrement, les universités contribuaient au renforcement de l'autonomie territoriale et confessionnelle des États. En dehors de la formation de l'élite locale, en effet, elles avaient pour fonction de défendre la confession du prince territorial³. Ensuite, les universités participaient à la lutte politique qui se déployait à l'échelle impériale : fondées avec un privilège impérial, elles délivraient des diplômes qui étaient reconnus dans tout l'Empire. Pour résumer, la présence d'une université participait à la puissance d'un État.

Les administrateurs de l'Électorat du Hanovre en étaient conscients, qui avaient suggéré de fonder une université à Göttingen peu après que l'importance du territoire eut été rehaussée, grâce à l'accession de l'Électeur – Georg Ludwig – au trône d'Angleterre (1714). Le Hanovre en était sorti renforcé sur les plans

1. Stefan Brüdermann, *Göttinger Studenten und akademische Gerichtsbarkeit im 18. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, p. 399.

2. Anne Saada, « L'espace allemand observé à partir de la réception de Diderot », dans *Histoire, Économie et Société*, 1, 2004, p. 81-95, voir p. 95.

3. Martin Gierl, « De la croyance religieuse à la croyance scientifique », dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, 123, juin 1998, p. 86-94, voir p. 87.

économique et politique, et avait ainsi bénéficié d'une nouvelle dimension européenne. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la création de l'université Georgia Augusta à Göttingen : fonder une université à Göttingen était d'abord l'occasion d'affirmer la puissance du Hanovre face à celle de la Prusse, qui possédait alors la meilleure université, celle de Halle ; derrière la fondation d'une université, en effet, l'enjeu pour Georges II (r. 1727-1760) était de manifester symboliquement sa supériorité sur le roi de Prusse. Sur le plan territorial, ensuite, la présence d'une université constituait le moyen de donner aux étudiants la formation la mieux adaptée aux besoins de l'administration du Hanovre, surtout en matière juridique. Depuis le départ de la cour de Hanovre en Angleterre, l'administration du territoire revenait aux mains des fonctionnaires du Hanovre. Pour investir les fonctions étatiques les plus hautes, l'élite, au sens social du terme, avait besoin d'acquérir des compétences juridiques en se formant à l'université.

Mais une université était une institution coûteuse et qui pouvait se révéler plus préjudiciable que profitable à un État. Les fondateurs de l'université le savaient. Pour éviter que la mise en place de la nouvelle institution ne se solde par un échec, ils avaient décidé dès le début de modeler l'université en fonction d'un public d'étudiants issus de milieux sociaux élevés, afin de garantir sur le plan économique la survie de l'établissement : la forte présence d'étudiants venant de familles riches constituerait une source de revenus stables pour l'université⁴. Ce raisonnement se traduisait par un ensemble de mesures destinées à séduire cette jeunesse. La réputation de l'université faisait également partie de ce dispositif. Elle se construisait sur l'image d'une communauté scientifique performante, unie et harmonieuse. De fait, Göttingen privilégia l'homogénéité de la communauté pour asseoir l'autorité intellectuelle de l'université plutôt qu'elle ne fit reposer la renommée de l'institution sur l'originalité (l'« individualité ») des savants qui y étaient rassemblés. En optant pour cette stratégie, Göttingen rompait

4. Anne Saada, « Von Halle nach Göttingen : Institutionalisierungsprozess und intellektuelle Entwicklung », dans Hans Erich Bödeker, Philippe Büttgen, Michel Espagne (dir.), *Die Wissenschaft vom Menschen in Göttingen um 1800. Wissenschaftliche Praktiken, institutionelle Geographie, europäische Netzwerke*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, p. 23-46.

avec le mode de fonctionnement académique traditionnel. Ce fut l'une des clés de sa réussite.

« Le plus grand avantage de notre Georgia Augusta réside jusqu'à présent dans le fait qu'elle a accueilli parmi ses visiteurs beaucoup de citoyens savants qui sont de haute naissance, ou qui sont issus de la noblesse ou de milieux aisés, ou qui ont reçu une bonne éducation, de même que les étrangers de tous les États et Empires européens, ainsi que les Allemands de tous les cercles et territoires⁵ ». Cette citation issue de l'*Essai d'une histoire académique des savants de l'université de Göttingen* du grand juriste Johann Stephan Pütter suggère que la jeunesse noble et aisée avait élu l'université de Göttingen comme son domicile, au milieu des 32 universités concurrentes. Ce mouvement qui guidait cette jeunesse privilégiée vers Göttingen n'avait rien de naturel. Il n'était que le miroir de la politique développée par les fondateurs de l'université pour attirer une jeunesse distinguée à Göttingen, et créer par ce biais une communauté étudiante d'aristocrates.

Trois mesures ont joué à cet égard un rôle central : premièrement, la création d'une Académie équestre, parce que la présence d'un tel établissement constituait un facteur déterminant pour la noblesse qui se devait d'acquérir une formation dans les arts de la cour ; certains étudiants d'ailleurs ne s'inscrivirent à Göttingen que pour bénéficier de l'enseignement dispensé par l'Académie équestre⁶. La deuxième disposition touchait à la hiérarchie des facultés : contrairement à la tradition, ce fut la faculté de droit qui fut privilégiée à Göttingen aux dépens de la faculté de théologie⁷. Cette dernière, en effet, était réputée pour attirer des étudiants pauvres, contrairement à la faculté de droit fréquentée par des étudiants qui se destinaient à remplir de hautes fonctions étatiques et diplomatiques, soit des « gens riches et de qualité⁸ ». C'est pour des raisons analogues que la

5. Johann Stephan Pütter, *Versuch einer academischen Gelehrten-Geschichte von der Georg-Augustus-Universität zu Göttingen*, Göttingen, Vandenhoeck, 4 vol., vol. 2 (1788), 1765-1838, p. 371 (traduction par Anne Saada).

6. *Ibid.*, p. 353.

7. Anne Saada, « Von Halle nach Göttingen », art. cit.

8. Emil Franz Rössler (éd.), *Die Gründung der Universität Göttingen : Entwürfe, Berichte und Briefe der Zeitgenossen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1855, p. 34.

faculté de philosophie à Göttingen (qui couvrait l'enseignement de la métaphysique, de l'histoire, des mathématiques, de la physique, de la diplomatique, etc.) fut mise en avant, alors qu'elle était généralement réduite dans les autres universités au rôle de propédeutique. La faculté de philosophie, de fait, attirait une jeunesse qui cherchait à acquérir une culture générale et qui ne fréquentait pas l'université à des fins « professionnalisantes⁹ ». La troisième mesure avait trait cette fois à l'aspect confessionnel : en 1746, George II avait autorisé par un rescrit l'exercice privé de la religion romaine pour « les personnes de condition venues étudier dans la ville¹⁰ », puis un an plus tard, pour les personnes de confession catholique sans distinction de classe¹¹. Cette décision était essentielle, car la moitié de la noblesse était de confession catholique et que les nobles les plus riches se recrutaient parmi l'aristocratie catholique.

De fait, les stratégies des fondateurs de l'université furent couronnées de succès : c'est à l'université de Göttingen que séjourna la plus grande population d'étudiants issus de la noblesse et de familles princières. Le pourcentage d'étudiants nobles tournait autour de 13 % entre 1737 et 1797 (avec des pointes autour de 15 %¹²), pour un nombre d'étudiants compris en moyenne chaque année autour de 600 et 1 000. Ce taux est très élevé par rapport à la population globale de l'Empire déjà, et surtout, en comparaison avec la population des autres universités. Ainsi à Leipzig, le pourcentage moyen d'étudiants nobles au cours du 18^e siècle atteignait 7 %, de même qu'à Heidelberg. À Halle, au moment de la fondation de l'université, il s'élevait à 11 %, puis se stabilisa autour de 4 % à partir de 1740¹³.

Que venait chercher ce public à Göttingen ? Dans la seconde moitié du 18^e siècle, le passage par l'université avait progres-

9. Anne Saada, « Von Halle nach Göttingen », art. cit.

10. Sabine Wehking, « Die Entwicklung der katholischen Gemeinde in Göttingen 1746-1866 », dans Ernst Böhme (dir.), *Göttingen. Geschichte einer Universitätsstadt*, vol. 2, *Vom Dreißigjährigen Krieg bis zum Anschluss an Preußen : der Wiederaufstieg als Universitätsstadt (1648 - 1866)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002, p. 587-698, ici p. 587.

11. Sabine Wehking, art. cit., p. 590.

12. Charles McClelland, *State, Society and University in Germany. 1700-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 47.

13. *Ibid.*, p. 47.

sivement acquis pour la noblesse le statut de critère de distinction. Pour la nouvelle noblesse, il s'agissait d'une nécessité pour compenser sa naissance¹⁴. Avoir étudié à l'université et avoir des diplômes académiques permettait d'obtenir les postes politiques honorifiques les plus élevés¹⁵. De fait, tous les administrateurs qui reçurent une haute charge dans le Hanovre avaient séjourné à Göttingen et, plus encore, avaient été formés auprès du spécialiste du droit d'Empire, Johann Stephan Pütter¹⁶. Plus largement, une partie importante de l'élite de l'État à l'échelle impériale avait séjourné à Göttingen. Il suffit de lire quelques lignes de l'*Autobiographie* de Pütter pour s'en convaincre : « Le nombre de nos concitoyens savants [qui étaient comtes] qui fréquentait l'université augmenta et ainsi, le nombre de mes auditeurs : 1) En octobre 1783, Joseph Carl Breuner de Vienne (dont le père était ambassadeur à Turin) qui devint lui-même ambassadeur de sa cour à Copenhague ; 2) Ludwig Friedrich comte de Rielmannsegge (maintenant conseiller de guerre à Hanovre), etc.¹⁷ ».

L'*Essai d'une histoire académique des savants de l'université de Göttingen* de Pütter et son *Autobiographie* regorgent de listes retraçant le parcours glorieux des étudiants nobles passés par Göttingen. Usant du même principe, Pütter suggérerait que le passage par Göttingen avait permis à ce public d'atteindre un rang supérieur dans la hiérarchie de la noblesse : « Le répertoire des comtes qui ont étudié ici depuis 1765 n'a pas seulement considérablement augmenté [suit une liste chronologique], mais parmi eux on en trouve beaucoup qui depuis ce temps ont atteint le statut princier, ou qui ont étudié ici alors qu'ils étaient déjà princes mais en s'inscrivant sous leur nom de comtes [suit la liste] ; de même que la liste des comtes augmente considérablement, si l'on prend en compte les noms de ceux qui se sont inscrits ici comme nobles et

14. Charles McClelland, « The Aristocracy and University Reform in Eighteenth-Century Germany », dans Lawrence Stone (dir.), *Schooling and Society : Studies in the History of Education*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1976, p. 146-173, voir p. 159.

15. *Ibid.*, p. 159.

16. *Ibid.*, p. 159-163.

17. Johann Stephan Pütter, *Selbstbiographie*, Göttingen, Vandenhoeck, vol. 2, 1798, notes h, i, k, p. 760-763 (traduction par Anne Saada).

qui ont acquis ensuite le statut de comte [suit la liste]¹⁸ ». Par ces exemples, il soulignait que ce n'était pas n'importe quelle noblesse qui fréquentait l'université. C'était un engrenage : plus le nombre de nobles à fréquenter l'université augmentait, plus Göttingen devenait un pôle d'attraction pour la noblesse. Le séjour à Göttingen constituait désormais pour elle une étape obligée. Si l'on inverse l'argumentation, l'on comprend que le passage par Göttingen, et particulièrement par les cours de Pütter, était devenu un marqueur de la communauté noble de l'Allemagne toute entière : l'université de Göttingen comptait parmi les lieux d'ancrage de l'identité nobiliaire, à une échelle supra-territoriale.

Mais comment cette appartenance à la noblesse se manifestait-elle à Göttingen ? Quels en étaient les signes tangibles ? Du point de vue administratif déjà, dès leur entrée les étudiants nobles étaient soumis à un régime spécifique : ils payaient des frais d'immatriculation plus élevés que les autres et, s'ils avaient la qualité de comtes ou de princes, ils étaient inscrits dans un registre à part¹⁹. Parmi les signes perceptibles à l'ensemble de la communauté, on retiendra ensuite le marqueur linguistique : les comtes et les princes, lorsqu'ils arrivaient à l'université de Göttingen, ne parlaient pas l'allemand, mais le français²⁰. Ils ne s'entretenaient donc qu'entre eux. C'est également la raison pour laquelle ces étudiants suivaient tout d'abord un enseignement privé, avec les quelques professeurs qui parlaient la même langue qu'eux. L'*Autobiographie* de Pütter en témoigne :

Lorsque nous revînmes du Pymont, je reçus à nouveau la proposition de dispenser un cours particulier [...] que je ne pouvais refuser de donner, comme je l'avais fait quatre ans plus tôt pour le comte de Chatenay. C'était cette fois pour le comte Ludwig von Castelalfer, qui devait déjà avoir la perspective d'occuper une fonction diplomatique à la cour de Turin [...]. Il exprima le désir que je lui enseigne les différents droits publics allemands. Comme il connaissait bien la langue latine, il put lire mon manuel. Mais comme il ignorait tout de la langue allemande, je dus lui donner les explications en français²¹.

18. Johann Stephan Pütter, *Versuch*, *op. cit.*, vol. 2, p. 18-21. Voir du même, *Selbstbiographie*, *op. cit.*, vol. 2, p. 728-729 (traduction par Anne Saada).

19. Stefan Brüdermann, *op. cit.*, p. 399 ; Johann Stephan Pütter, *Versuch*, *op. cit.*, vol. 2, p. 18 note b.

20. Johann Stephan Pütter, *Selbstbiographie*, *op. cit.*, vol. 2, p. 777.

21. *Ibid.*, vol. 2, p. 733 (traduction par Anne Saada).

Lorsque ces étudiants avaient atteint un niveau suffisant en allemand, ils se rendaient aux cours collectifs publics et privés des professeurs²². Pour assister aux enseignements collectifs privés, ces étudiants payaient des sommes plus élevées que les autres, mais en échange, ils bénéficiaient de places plus confortables qu'eux²³. Si la présence de ce public de haute naissance était une source de fierté pour les professeurs, il est évident que pour ces étudiants, assister à des séminaires constituait également l'occasion de se montrer²⁴, comme le suggère une fois encore l'*Autobiographie* de Pütter : « Au semestre d'été 1769, 159 étudiants ont assisté à mon cours d'histoire de l'Empire et 27 au *practicum*. [...] On comptait parmi eux : Henri XLII, comte Reuss de la lignée cadette (aujourd'hui comte régnant de Schleiz), et Friedrich Carl Wilhelm comte de Hohenlohe-Ingelsingen (ensuite Général de l'Armée impériale, etc.²⁵ ». Comme le théâtre dans les cours princières, les séminaires étaient le lieu de la représentation. Par le jeu des sièges occupés, par la présence d'un précepteur²⁶ – autre caractéristique de la haute noblesse – les enseignements offraient simultanément à ces étudiants l'occasion d'apparaître comme une communauté face aux étudiants non titrés, mais surtout de s'« individualiser » au sein de la communauté noble en signalant précisément le rang qu'ils occupaient dans la hiérarchie sociale.

Autre lieu de représentation, l'Académie équestre : très coûteuse et très marquée socialement et symboliquement, elle était essentiellement fréquentée par la noblesse. Une allée très large fut construite devant l'université pour permettre aux étudiants de déambuler à cheval et de montrer leurs talents. Les professeurs étaient tellement conscients de l'importance que revêtait aux yeux de ces étudiants l'Académie équestre qu'ils faisaient leur possible pour éviter de placer leurs enseignements en début d'après-midi, réservé à l'apprentissage

22. Il faut savoir que le système des enseignements se divisait en trois genres : les cours publics que les professeurs étaient tenus de dispenser à l'université et qui étaient gratuits pour tous les étudiants ; les cours privés collectifs, qui se déroulaient chez les professeurs et qui étaient payants ; les cours privés individuels, qui étaient payants et qui se déroulaient également chez les professeurs.

23. Johann Stephan Pütter, *Selbstbiographie*, *op. cit.*, vol. 2, p. 760.

24. Stefan Brüdermann, *op. cit.*, p. 154-155.

25. *Ibid.*, p. 516-519 ; voir également p. 760-761 (traduction par Anne Saada).

26. Johann Stephan Pütter, *Selbstbiographie*, *op. cit.*, vol. 2, p. 759 et p. 762.

de l'équitation : l'expérience leur avait appris que leurs cours seraient désertés par ce public²⁷. Comme les séminaires, l'équitation était l'occasion de renforcer l'identité du groupe « noble », mais aussi de se démarquer à l'intérieur de celui-ci : les cavaliers s'observaient mutuellement et guettaient la faute chez leurs pairs.

La mise en scène de la communauté noble s'effectuait également à travers des rituels qui lui étaient réservés, comme le fait de recevoir tous les dimanches entre 16 h et 17 h – ce qui était surtout valable pour les princes²⁸. De même, l'université et la ville instituèrent en leur honneur des concerts – ce qui était rare dans une ville universitaire – ainsi que des pique-niques et des assemblées, où l'on pouvait venir les contempler²⁹. Ils se reconnaissaient à leurs habits, mais aussi par le fait qu'ils étaient accompagnés de domestiques³⁰.

La présence de ces étudiants issus de familles nobles et princières donnait le ton à l'université et à la ville. Celle-ci devint relativement chère, parce qu'elle demandait des aménagements particuliers pour accueillir cette population. Le prix de la vie y était entre 25 % et 70 % plus élevé que dans les villes universitaires rivales de Halle, Leipzig et Wittemberg³¹. Cette spécificité liée au public de l'université se traduisait également dans l'habitus des étudiants : ceux-ci étaient réputés pour être particulièrement bien élevés et disciplinés³², mais également secs et réservés³³. Que les étudiants aient eu des meilleures mœurs qu'ailleurs et qu'ils se soient montrés plus assidus que dans les autres villes universitaires provient du fait qu'ils venaient en majorité de couches sociales élevées – même s'ils n'appartenaient pas à la noblesse³⁴.

27. *Ibid.*, p. 788-789.

28. Johann Stephan Pütter, *Versuch, op. cit.*, vol. 2, p. 377-378.

29. *Ibid.*, p. 367-368 et du même, *Selbstbiographie, op. cit.*, vol. 2, p. 781-782.

30. Stefan Brüdermann, *op. cit.*, p. 405.

31. *Ibid.*, p. 299 et p. 399.

32. Wilhelm Ebel (éd.), *Briefe über Göttingen : aus den ersten 150 Jahren der Georgia Augusta*, Göttingen, Verl. Göttinger Tageblatt, 1975, p. 33 et p. 44.

33. Stefan Brüdermann, *op. cit.*, p. 399.

34. Ilse Costas, « Die Sozialstruktur der Studenten der Göttingen Universität im 18. Jahrhundert », dans Hans-Georg Herrlitz, Horst Kern (dir.), *Anfänge Göttinger Sozialwissenschaft. Methoden, Inhalte und soziale Prozesse im 18. und 19. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, p. 127-149 et Wilhelm Ebel (éd.), *op. cit.*, p. 13 et p. 33.

À Göttingen donc, les fondateurs de l'université ont mis en place les conditions pour créer une communauté composée d'étudiants issus de la noblesse. Cette catégorie sociale n'était pas majoritaire en chiffre, mais elle a joué un rôle déterminant sur la nature de l'institution et sur la population qui fréquentait l'université. Cette stratégie a permis de conférer un profil social spécifique à l'institution, qui a eu une efficacité sur le public à recruter. Alors que la formation d'une communauté d'aristocrates avait été initialement voulue par les fondateurs de l'université, ce sont les nobles eux-mêmes qui ont par la suite conféré à cette communauté ses propres contours, ceux d'une identité nobiliaire dont le passage à l'université devint un élément constitutif. La réputation d'excellence scientifique dont jouissait l'université constituait également un facteur majeur dans le choix des étudiants. Celle-ci s'incarnait dans l'image d'une communauté scientifique compétente, dont il va s'agir à présent d'étudier les linéaments.

De même que les fondateurs de l'université ont donné l'impulsion pour la construction d'une communauté d'étudiants nobles, ils ont posé les bases pour la constitution d'une communauté scientifique particulière. Pour saisir ce fonctionnement, il faut prendre connaissance du réseau d'institutions qui s'est développé autour de l'université ainsi que de la conception qui présidait à l'ensemble. L'université, en effet, n'était pas le seul établissement à avoir vu le jour en 1734 : sa création s'était accompagnée de celle d'une bibliothèque, qui comptait déjà 12 000 ouvrages lors de son ouverture, et qui figura, avec ses 200 000 volumes, au nombre des plus riches collections de la fin du siècle. Cinq ans plus tard, c'est un journal savant qui faisait son apparition – les *Göttingische gelehrte Anzeigen* (1739 à aujourd'hui) – et en 1751, une Académie des sciences. C'était la première fois qu'une Académie et une Université étaient réunies dans un même lieu et qu'elles allaient travailler en synergie³⁵. Plus largement, les quatre institutions – piliers de la République des Lettres – fonctionnaient conjointement, et cette réunion était la clé de la réussite de l'ensemble. Le degré ultime d'harmonie

35. Rudolf Vierhaus, « Göttingen. Die modernste Universität im Zeitalter der Aufklärung », dans Alexander Demandt, *Stätten des Geistes : große Universitäten Europas von der Antike bis zur Gegenwart*, Köln, Böhlau, 1999, p. 245-256, voir p. 246.

du système fut atteint à partir des années 1770, lorsqu'une même personne occupa des positions dominantes au sein de chacune des institutions : Christian Gottlob Heyne, qui était professeur ordinaire à l'université depuis 1763, et qui cumula à partir de 1770 les fonctions de premier bibliothécaire, de secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences et de rédacteur du journal savant. Le contrôle du réseau reposait entièrement entre ses mains.

Comment ce complexe institutionnel a-t-il participé à la construction de l'image d'une communauté scientifique ? Cette communauté a pris forme grâce à l'interaction entre ces institutions, interaction qui faisait intervenir deux échelles, l'une locale et l'autre déterritorialisée. L'université de Göttingen, en effet, est apparue comme une communauté aux yeux du monde savant, car la production scientifique des professeurs a été véhiculée dans l'Empire par des organes qui en ont assuré la visibilité et en ont donné une vision unifiée. L'université, de fait, constituait le laboratoire de la production intellectuelle des professeurs (qui prenait appui sur la riche bibliothèque). Les presses de l'université, et plus précisément l'Académie et le journal savant, étaient les institutions chargées de colporter cette production dans l'Empire et dans l'Europe. Pour mieux se représenter la dynamique du système, il est nécessaire de détailler les maillons de la chaîne.

Dès les années 1740, les fondateurs de l'université avaient incité les professeurs à avoir une production scientifique abondante, afin de pouvoir « faire masse » sur le marché du livre. Non seulement ils les avaient incités à le faire, mais surtout, ils avaient mis en place les conditions pour susciter cette production en introduisant une réforme dans la structure des enseignements. Les axes principaux de cette réforme résidaient dans la liberté accordée aux professeurs d'enseigner librement la matière de leur choix (alors qu'auparavant le contenu des enseignements était fixé par la direction de l'université) et dans l'introduction de la concurrence entre eux³⁶. Cette double réforme a contraint les professeurs à produire de nouveaux manuels pour les enseignements qu'ils proposaient d'une part et, d'autre part, elle les a obligés à se spécialiser pour pouvoir se

36. Anne Saada, « Von Halle nach Göttingen : Institutionalierungsprozess und intellektuelle Entwicklung », art. cit.

distinguer les uns des autres. Les conséquences de cette réforme se sont fait sentir tant sur la forme que sur le contenu de la production scientifique : Göttingen a été le lieu d'un renouveau du genre du manuel universitaire ainsi que celui de l'émergence de nouveaux champs disciplinaires (comme par exemple le droit d'Empire, les sciences politiques et la statistique³⁷). Ces deux caractéristiques cependant ne pouvaient suffire à faire apparaître Göttingen comme une « école », sauf dans l'« entre-soi », à l'échelle locale. Pour donner corps à celle-ci, il fallait la signaler de façon à ce que les savants dispersés dans l'Empire puissent l'appréhender comme telle. Ce fut la mission du journal savant et de l'Académie.

La promotion des ouvrages des professeurs dans l'Empire fut assurée par les *Göttingische gelehrte Anzeigen*. Précisons que les rédacteurs du journal savant se recrutaient parmi les membres de l'Académie, qui se recrutaient eux-mêmes parmi les professeurs de l'université. Chaque année, les *Göttingische gelehrte Anzeigen* proposaient le compte rendu d'environ 800 ouvrages. Une analyse quantitative menée sur deux années a montré que les publications des professeurs de l'université y occupaient une place privilégiée. Ainsi en 1760, parmi les 600 articles publiés, 90 portaient sur des ouvrages édités à Göttingen ou sur les événements scientifiques qui s'y étaient déroulés, contre 30 pour chacune des villes de Paris, Londres et Leipzig³⁸. De même, en 1783, parmi les 817 comptes rendus, 84 concernaient des ouvrages édités à Göttingen, contre 73 à Paris, 70 à Leipzig et 37 à Londres. Rien que par le poids accordé aux différentes villes, les *Göttingische gelehrte Anzeigen* suggéraient que Göttingen était la capitale de l'édition savante. À côté de ces recensions, la revue consacrait chaque année deux numéros entiers à la présentation complète du programme des enseignements de l'université.

37. Rudolf Vierhaus, « Die Universität Göttingen und die Anfänge der modernen Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert », dans Hartmut Boockmann (dir.), *Geschichtswissenschaft in Göttingen : eine Vorlesungsreihe*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, p. 9-29 et du même, « Göttingen. Die modernste Universität im Zeitalter der Aufklärung », art. cit., p. 250-251.

38. Martin Gierl, « Bauen an der festen Burg der Aufklärung. Historia literaria von Heumann bis Eichhorn und die Göttinger Universität als reale und fiktive Bibliothek », dans Hans Erich Bödeker, Anne Saada (dir.), *Bibliothek als Archiv. Bibliotheken, Kultur- und Wissenschaftsgeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, p. 281-296, voir p. 292.

Elle détaillait également avec une grande régularité les activités de l'Académie (conférences, assemblées, nouvelles nominations, prix académiques, publications). Ainsi, tout au long des 2 000 pages livrées annuellement par les *Göttingische gelehrte Anzeigen*, l'alternance entre les comptes rendus d'ouvrages édités à Göttingen et les descriptions des activités de l'université et de l'Académie faisait que les noms d'une poignée de personnes – professeurs à Göttingen – revenaient avec régularité. Dans la représentation qu'en donnait le journal savant, Göttingen apparaissait donc non seulement comme capitale de l'édition savante, mais aussi comme centre de la vie intellectuelle. Détail qui a son importance, les savants ne constituaient pas la seule communauté à être mise en scène dans les *Göttingische gelehrte Anzeigen*. La revue, en effet, se plaisait à relater avec forces détails le séjour de la grande noblesse dans la ville³⁹. Autrement dit, elle servait autant à la construction de l'identité scientifique que sociale de l'université.

Si les *Göttingische gelehrte Anzeigen* s'adressaient à un public élargi, l'Académie des sciences opérait à un niveau plus restreint, mais symboliquement plus significatif, puisqu'il s'agissait de celui de l'élite scientifique. La présence d'une Académie à Göttingen, de fait, avait surtout pour but d'intégrer l'institution locale dans le réseau européen des Académies. Les vecteurs de l'intégration étaient de deux genres : premièrement, les publications de l'Académie (rédigées par les professeurs de l'université), qui étaient envoyées à l'ensemble des Académies allemandes et européennes ; deuxièmement, les membres de l'Académie de Göttingen, qui devenaient membres ou correspondants d'Académies étrangères, tandis que l'Académie de Göttingen élisait des correspondants ou des membres extérieurs dans d'autres Académies⁴⁰. Par cette circulation et ces échanges, Göttingen faisait désormais partie de la carte de l'Europe savante.

La constitution d'une communauté scientifique à Göttingen a donc été rendue possible par le réseau institutionnel qui s'est développé autour de l'université : le journal savant et l'Académie ont organisé la publicité et la diffusion du savoir produit à Göttingen,

39. Voir par exemple *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1781, p. 248-259.

40. Voir la liste dans Johann Stephan Pütter, *Versuch, op. cit.*, vol. 2, p. 280-285.

mais surtout la promotion des savants qui animaient le réseau. Le besoin d'apparaître comme une communauté prenait son sens par rapport au monde extérieur (la République des Lettres), mais ne provenait pas d'une nécessité interne : les professeurs ont été réunis dans un même lieu et dans une même institution parce qu'ils travaillaient à une même tâche – les progrès du savoir – non parce qu'ils affichaient des valeurs communes et qu'ils se revendiquaient comme communauté. C'est la raison pour laquelle la constitution de l'identité de la communauté a été confiée à des organes externes comme l'Académie et le journal savant. Les savants de Göttingen formaient donc une communauté dans la mesure où ils appartenaient à une même institution, mais pas au sens où ils auraient initié d'eux-mêmes une communauté dont ils auraient défini les contours. C'était là la fragilité du système, car derrière l'unité apparente que renvoyaient le journal savant et l'Académie, grondait la discorde.

Le projet de construire une communauté à travers le développement d'institutions universitaires et savantes a donc joué un rôle central à Göttingen. Construire une communauté qui réunissait l'élite sociale correspondait à une nécessité économique : constituer un public d'étudiants issus de famille aisée représentait la solution pour stabiliser le budget de l'université, voire pour rapporter de l'argent au territoire. La stratégie des fondateurs de l'université réussit au-delà de leurs espérances, puisqu'ils parvinrent à faire de Göttingen un marqueur de la communauté noble. Cette étiquette qui collait à l'université de Göttingen avait en outre pour fonction de distinguer celle-ci des institutions rivales. L'identité et la réputation de l'université cependant ne reposaient pas seulement sur le critère social, mais également scientifique. Dans le but d'attirer des étudiants issus de bonne famille toujours, l'université se devait d'avoir un profil intellectuel particulier qui la rendrait repérable parmi les autres universités. Le fonctionnement en réseau de la bibliothèque, de l'université, du journal savant et de l'Académie a servi de vecteur central à la formation de cette communauté scientifique au contour spécifique ainsi qu'à la diffusion de son image.

À Göttingen, les mesures mises en œuvre pour la constitution d'une communauté ont donc permis à l'université de se construire une identité et d'affirmer ainsi son poids face aux autres villes universitaires. La communauté faisait sa force, davantage que l'individu. Le réseau, en effet, pour parvenir à ses fins ne pouvait pas

encourager l'individualité, au contraire : il devait favoriser l'harmonie au sein du groupe. Toute querelle interne, toute tentative de singularisation apparaissaient comme une menace pour l'image de la communauté. L'individualité était préconisée, mais à l'intérieur de certaines limites : les professeurs étaient invités à se spécialiser et à se démarquer scientifiquement les uns des autres, mais ils ne devaient pas mettre en jeu la réputation et l'honneur de l'ensemble en attirant l'attention sur leurs personnes. Les fondateurs de l'université avaient suffisamment insisté sur ce point : ne pas provoquer de polémiques⁴¹. C'est la raison pour laquelle, les promoteurs de l'université, sciemment, ne nommèrent jamais à Göttingen de professeurs porteurs d'une pensée originale, comme ce fut le cas avec Christian Wolff : ils préférèrent éviter que cet homme, figure clé des Lumières, ne vînt à Göttingen⁴². Le consensus était leur priorité. La production de manuels universitaires et de sommes de savoir convenait parfaitement à cette orientation : ces ouvrages étaient inoffensifs du point de vue de la doctrine.

L'université de Göttingen, comme l'a souligné l'historien Rudolf Vierhaus, a donc bien été la plus grande université des Lumières, mais elle n'a pas été une université particulièrement éclairée, au sens où elle n'a pas été le berceau d'une pensée originale⁴³. L'organisation du réseau, le contrôle exercé par les différentes institutions, et en dernier recours par le ministère à Hanovre (auquel l'université était subordonnée), posaient les limites de l'individualité. Telle était bien la fonction du réseau en définitive : éradiquer, par le contrôle qu'il exerçait, toute tentative qui remettrait en cause la communauté comme telle. Sa structure très unifiée – un même personnage à la tête des différentes institutions – était garante de l'efficacité de ce fonctionnement à vocation homogénéisatrice. En même temps, ce fonctionnement ne pouvait aboutir qu'à l'essoufflement de l'institution ou, pour le dire dans des termes empruntés à Max Weber, à sa routinisation (« *Veralltäglichung* »). L'histoire de l'université de Göttingen, de fait, illustre bien ce paradoxe décrit par

41. Anne Saada, « Von Halle nach Göttingen : Institutionalisierungsprozess und intellektuelle Entwicklung », art. cit.

42. Rudolf Vierhaus, « Göttingen. Die modernste Universität im Zeitalter der Aufklärung », art. cit., p. 254.

43. *Ibid.*

Weber : toute institution conduit à la routinisation si elle ne s'ouvre pas au renouveau charismatique porté par un individu, renouveau charismatique qui remet nécessairement l'identité de l'institution en cause. Ce paradoxe constitue-t-il un trait spécifique de l'institution ou de toute forme de communauté?

ANNE SAADA
CNRS — UMR 5611 LIRE

*Voyez COMMUNION (RÉPUBLICAINE),
ESPRIT DE CORPS, RÉSEAU, MŒURS (ÉTAT DE).*



David, Détail en haut à gauche du Dessin préparatoire, esquisse du *Le Serment du Jeu de paume*, 1791, Versailles, châteaux de Versailles et de Trianon.

UTOPIE (DES FEMMES)

FÉMINITÉ ET SOCIÉTÉ OU L'AMOUR EN QUESTION : LE POINT DE VUE DES CONTEUSES UTOPISTES

Depuis l'essor de la préciosité, nombreuses sont les femmes de l'aristocratie ou de la bourgeoisie qui se pensent en tant qu'individus : elles ne veulent plus être un chaînon insignifiant dans le lien social qui unit les hommes. Elles ne veulent plus être réduites au rôle physiologique maternel, éventuellement sentimental que la société leur réserve et que Marivaux a si finement mis en scène, sur le mode comique, dans *La Colonie*. Elles veulent exercer leurs capacités intellectuelles : en ce sens, Poullain de la Barre a démontré que l'esprit n'avait pas de sexe et établi avec une rigueur toute cartésienne un programme d'éducation féminine dans son traité *De l'éducation des dames pour la conduite de l'esprit dans les sciences et dans les mœurs*¹.

Elles prennent donc la plume dans un genre mineur, une « bagatelle » selon l'expression consacrée des préfaces, mais qui suscite l'engouement à la fin du 17^e siècle et tout au long du 18^e siècle : le conte. Certaines, comme Marguerite de Lubert ou Louise Levesque, expérimentent littérairement des sociétés qui diffèrent sensiblement de celles que les auteurs masculins imaginent dans le grand nombre d'utopies qui s'écrivent dans cette même période. Du modèle théorique de l'utopie narrative classique telle que l'a définie Jean-Michel Racault², l'épisode utopique inséré dans le

1. Poullain de la Barre, *De l'éducation des dames pour la conduite de l'esprit dans les sciences et dans les mœurs, Entretiens*, Bernard Magné (éd.), Toulouse, Presses de l'Université de Toulouse-le-Mirail, 1980.

2. J.-M. Racault dans *L'Utopie narrative, 1675-1761*, Oxford, Voltaire Foundation, 1991, en donne la définition suivante : « On appellera utopie narrative

conte emprunte le schéma qui répond à son étymologie : c'est un lieu de nulle part (*ou-topos*) où tout est bien (*eu-topos*) et qui pourrait se définir comme création littéraire d'une société fictive. Cette création sociale établit dans le temps ou l'espace un écart qui l'isole de la société réelle à laquelle elle se réfère implicitement ou explicitement, permettant une dialectique entre ces deux sociétés dans une perspective critique. Cependant cette distance créée avec le monde réel se creuse dans la féerie du conte littéraire qui ne sécrète pas d'effet réaliste comme l'univers romanesque, d'où une synergie entre utopie et conte qui conjuguent leurs modes de distanciation pour créer un espace littéraire de grande liberté dans l'univers des possibles. Faut-il souligner que le conte et l'utopie connaissent une expansion quasi simultanée à la fin du 17^e siècle et tout au long du 18^e siècle?

En 1690, Catherine d'Aulnoy avait enchâssé une première utopie dans *L'Île de la Félicité* que l'on considère aussi comme le premier conte de fées littéraire inséré dans un roman, l'*Histoire d'Hypolite, Comte de Douglas* : un prince de Russie, Adolphe, pénètre dans une société exclusivement féminine qui ignore la passion amoureuse, et se fait aimer de la fée qui règne sur tout un peuple de nymphes, pour ensuite les abandonner ; ici l'intrusion masculine est destructrice d'un bonheur paisible tandis que dans l'épisode utopique du *Prince Lutin* – autre création de Catherine d'Aulnoy dans ses *Contes de fées* en 1697 – l'intrusion du prince Léandre est délicieusement perturbatrice car sans dommage, grâce à la magie d'une baguette féérique garantissant la fidélité. Cette intrusion masculine éveille le cœur de la souveraine d'un royaume féminin, fille d'une fée déçue par l'amour d'un simple mortel, et qui a créé sur une île (qui devient celle des « Plaisirs tranquilles ») un État farouchement préservé de tout homme par des amazones.

la description détaillée, introduite par un récit ou intégrée à un récit, d'un espace imaginaire clos, géographiquement plausible et soumis aux lois physiques du monde réel, habité par une collectivité individualisée d'êtres raisonnables dont les rapports mutuels comme les relations avec l'univers matériel et spirituel sont régis par une organisation rationnellement justifiée saisie dans son fonctionnement concret. Cette description doit être apte à susciter la représentation d'un monde fictif complet, autosuffisant et cohérent, implicitement ou explicitement mis en relation dialectique avec le monde réel, dont il modifie ou réarticule les éléments dans une perspective critique, satirique ou réformatrice » (p. 22).

Gabrielle Verdier³ a étudié ces épisodes ainsi que trois autres, inscrits dans des contes de Mme de Murat, qu'elle a comparés à l'utopie du chevalier de Mailly, *L'Île inaccessible* (1698) ; elle s'attache à démontrer l'originalité de ces textes qui placent l'égalité des sexes au centre de la réflexion et soulignent « la difficile coexistence du bonheur collectif et réglementé avec le désir individuel » (p. 147).

Mais au 18^e siècle, la réflexion des femmes semble évoluer⁴ dans l'utopie féerique comme dans l'ensemble de la littérature romanesque : les sociétés fictives féeriques n'expérimentent plus l'envahissement de l'espace féminin par le masculin pour souligner qu'il met fin à la paix du cœur et à l'harmonie générale d'une société qui s'était construite sur une sorte d'ataraxie. Le désir amoureux pourrait même apparaître, paradoxalement, comme synonyme de principe de vie collective. C'est une sorte de défi que Marguerite de Lubert en 1737, à travers l'épisode utopique de la planète Vénus inséré dans *Tecserion*⁵, semble lancer à tous les utopistes, masculins, qui ont réfléchi au conflit qui oppose habituellement recherche de bonheur collectif et satisfaction des désirs individuels – conflit que nos sociétés contemporaines n'ont d'ailleurs toujours pas résolu ! La solution qu'elle présente ne découlerait-elle pas du genre littéraire où elle s'exprime et du point de vue adopté par la conteuse ? Celle-ci réfléchit dans l'un des seuls espaces qui soient véritablement reconnus à l'écriture féminine, celui de conte marqué par sa brièveté comparativement aux vastes romans épistolaires ou mémoires où les utopistes du 18^e siècle créent leurs sociétés – un espace marqué surtout par l'utilisation de symboles et mythes qui nourrissent le merveilleux, alors que les romans recherchent

3. G. Verdier, « Féerie et utopie dans les contes de fées féminins » dans *Parabasis 7, Utopies et fictions narratives*, M. Bureau et S. Viselli (éd.), actes du colloque international de Winipeg, Alta Press Inc., 1995, p. 139-148.

4. Il faut être prudent dans ce genre d'affirmation car le corpus des contes, actuellement en cours d'édition dans la Bibliothèque des Génies et des Fées sous la direction de Nadine Jasmin chez Champion, est si vaste qu'il recèle certainement des épisodes utopiques non répertoriés.

5. Marguerite de Lubert, *Tecserion ou Le prince des Atruches*, éd. J. Cottin et E. Lemirre, Paris, Gallimard, Le cabinet des lettrés, 1997 : ce sera l'édition de référence qui reprend le texte du conte tel qu'il est paru en 1743. Plus récemment ont été publiés les *Contes de Mademoiselle de Lubert*, Aurélie Zygel-Basso (éd.), Paris, Champion, Bibliothèque des génies et des fées, 2005.

les effets de réel. Elle réfléchit aussi à partir du domaine qui est reconnu à la femme, le domaine sentimental de l'amour, c'est-à-dire le domaine privé et individuel, en opposition au domaine social où s'exerce par excellence le pouvoir des hommes. La carte du Tendre est l'œuvre d'une femme, M^{lle} de Scudéry, et l'expérimentation littéraire utopique, à sa façon, la prolonge.

Cela veut-il dire qu'au 18^e siècle les utopistes femmes abordent le fonctionnement de l'utopie selon un processus inversé comparativement aux auteurs masculins, pour qui la passion amoureuse ébranle, voire détruit, la structure rationnelle des sociétés utopiques⁶? Il faudra en discuter car Louise Levesque dans *Le Prince des Aigues marines*⁷, le deuxième exemple qu'on examinera, semble bien reprendre les données de cet imaginaire masculin qui évacue l'amour passionnel et la femme de ses utopies. Mais comment en use-t-elle, et quel en est l'effet produit sur le lecteur? L'épisode utopique de l'Île de la Magie Blanche⁸, inséré dans ce conte dont la datation fluctue de 1722, d'après Raymonde Robert, à 1744, d'après Elisabeth Lemirre, montre une société uniformisée et rigidifiée sous le marbre de tombeaux tous semblables.

D'où cette question : comment ce qui est considéré par les utopistes hommes du 18^e siècle comme la source de l'individualisme (l'amour et la féminité synonyme de risque passionnel) peut-il

6. Comme à notre connaissance il n'existe guère, dans le conte, d'épisode utopique écrit par des hommes comparable aux épisodes féminins qu'on se propose d'étudier – en dépit de *Bleurette et Coquelicot* (1741) du comte de Caylus, ou de *Grigri, histoire véritable* (1731) de Louis de Cahusac, ou encore d'*Acajou et Zirphile* de Charles Duclos (1744) dont la question du rôle social de l'amour n'est vraiment pas centrale –, on se référera aux nombreuses utopies romanesques inventées par des auteurs masculins qui s'y attachent.

7. Louise Levesque, *Le Prince des Aigues marines* a été repris dans le *Cabinet des fées* du chevalier Mayer en 1785-89. Il est actuellement publié dans *Il était une fois les fées*, éd. R. Robert, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1984 : les références se rapporteront à cette édition. Ce conte est également publié dans *Le Cabinet des fées*, contes choisis et présentés par Elisabeth Lemirre, Arles, Philippe Picquier (éd.), 2000.

8. Nous avons consacré un article aux caractéristiques utopiques formelles de cet épisode, qui le rangent sans ambiguïté dans la catégorie de l'utopie classique : voir « L'Autre de l'utopie, *Le Prince des Aigues marines*, de Louise Levesque » in *Aux confins de l'ailleurs, voyage, altérité, utopie*, M.-F. Bosquet, S. Meitinger et B. Terramorsi (éd.), Paris, Klincksieck, 2008, p. 173-190.

devenir fédérateur d'une société, tandis que l'absence d'amour peut la conduire au tombeau ? Pour répondre à cette interrogation, il faudra préciser ce que l'utopiste met sous le terme d'« amour » : les femmes le conçoivent-elles comme les hommes ? Qu'elles soient considérées comme expertes dans ce domaine les rend, aux yeux des utopistes masculins, à la fois objets de peur et d'attirance, la principale figure mythique de cette dualité étant la sirène à la fois humaine et animale. Mais les femmes apportent un autre point de vue, qui modifie leur compréhension de l'amour et peut l'instaurer comme le principe vital qui soude leurs sociétés imaginaires.

Ce qui, en effet, apparaît dystopique par excellence dans les utopies écrites par les hommes devient eutopique dans celles écrites par les femmes⁹. Nous entendons par « dystopique » ce qui nuit au bon fonctionnement de la société et par « eutopique » ce qui le favorise. Ainsi le risque dystopique majeur des sociétés inventées par les auteurs masculins s'incarne dans le féminin en ce qu'il représente l'intrusion de l'irrationnel dans un monde utopique qui se veut un modèle de rationalité¹⁰. La féminité représente l'univers du désir, des sentiments, de l'amour passionnel opposé au règne de l'ordre puisqu'il provoque le heurt entre un bonheur conçu pour l'ensemble d'une société au nom d'une logique sociale totalisatrice et la revendication d'un bonheur personnel.

L'un des exemples les plus significatifs pour comprendre cette opposition se lit dans l'épisode utopique de la colonie rochellose, inséré dans la trame narrative du *Cleveland* de Prévost¹¹. Il met en œuvre le processus de déconstruction par l'amour d'un ordre social stable lorsque ce sentiment et le désir se trouvent exacerbés par le refus de la communauté utopique de les reconnaître et qu'ils deviennent passionnels. Cet exemple est d'autant plus significatif

9. Voir, sur cette question, notre ouvrage : *Images du féminin dans les utopies françaises classiques*, Oxford, Voltaire Foundation, 2007.

10. Sur ce point, voir les travaux qui ont mis en évidence cette caractéristique de l'utopie, aux 17^e et 18^e siècles en particulier, de R. Ruyer, *L'Utopie et les utopies*, (1950), Brionne, Monfort, 1988 ; G. Lapouge, *Utopie et civilisations*, Paris, Flammarion, 1978 ; A. Cioranescu, *L'Avenir du passé : Utopie et Littérature*, Paris, Gallimard, 1972 ; J.-M. Racault, *L'utopie narrative, 1675-1761, op. cit.* ; M.-F. Bosquet, *Images du féminin dans les utopies françaises classiques, op. cit.*

11. A. Prévost d'Exiles, *Cleveland*, éd. J. Sgard et Ph. Steward, Paris, Desjonquères, 2003 : les références se rapporteront à cette édition.

pour la démonstration qu'il est écrit de 1731 à 1739, dans le temps où Marguerite de Lubert compose *Tecserion*. Comme la plupart des utopies classiques¹², l'épisode rochelais trace les contours géométriques d'une cité : « C'était [...] un mélange bien ordonné de prairies et de terres cultivées; des maisons d'un côté et de l'autre, qui se répondaient avec symétrie [...]. Au milieu de la plaine s'élevait un vaste édifice. [...] Il semblait comme le centre de toutes les autres maisons, qui en étaient à peu près au même éloignement » (p. 185). L'ordre visible ne fait que traduire l'ordre invisible de la rigueur morale d'une communauté protestante; mais, le lecteur l'apprend dès le départ, il reste une passion non jugulée, l'amour. Cette passion est irritée par une féminité qui prolifère tel un « vice » : la colonie connaît une surabondance de féminin parce que sur sa terre naissent quatre filles pour un garçon :

Cette campagne [...] toute favorisée qu'elle est du ciel et de la nature, a dans l'air ou dans le fond du terroir quelque chose de vicieux qui s'oppose à la propagation de la colonie. Je ne veux pas dire que les femmes y soient stériles; au contraire, elles y ont presque toutes une heureuse fécondité : mais elles ne mettent au monde que des filles. À peine nous est-il né un enfant de votre sexe pour quatre du mien en l'espace de vingt ans. (p. 189)

À plus ou moins long terme, la société est condamnée à mort par étouffement sous la féminité, laquelle est donc désignée comme un mal interne, consubstantiel puisqu'il prend racine au sein du cocon protecteur de la plaine intérieure à la colonie. Toute l'ambiguïté du féminin en utopie masculine est soulignée ici : sous son aspect séducteur, elle se révèle destructrice pour l'utopie. Séductrice, elle l'est, car la féminité y est dans sa perfection : « Il est vrai que nos filles sont des créatures toutes parfaites; il semble que la nature, en les formant, mette en charmes tout ce qu'elle aurait dû employer de plus pour produire un garçon » (p. 189). Il semble, en effet, que les filles se soient approprié la notion de perfection

12. J.-M. Racault a défini de façon prioritairement formelle l'utopie classique dans « Topique des séquences d'entrée et de sortie dans l'utopie narrative classique » dans *Parabasis*, vol. 7, *Utopie et fictions narratives*, op. cit., p. 12 : « Ce qui rend un récit utopique immédiatement reconnaissable, ce n'est pas tant son contenu idéologique – l'exposé d'un ordre institutionnel donné pour idéal et présenté dans son fonctionnement concret – que la présence d'un scénario-type fortement stéréotypé entraînant un découpage de texte en séquences et sous-séquences dont chacune comporte ses motifs récurrents ».

qui normalement caractérise le masculin, ce sexe étant ce que la nature peut produire de mieux selon la conception d'alors¹³.

Cette surabondance du féminin va déclencher la mort de l'utopie : face à la pénurie d'hommes, la colonie décide de faire venir des jeunes gens destinés à épouser la centaine de jeunes filles qui se languissent. Six seulement, parmi lesquels le narrateur Bridge, correspondent aux critères du recrutement. Devant cette pénurie, le Consistoire qui préside aux destinées de la cité, décide, dans un souci égalitariste qui prend les apparences de la rationalité, de tirer au sort les épouses : Bridge et ses compagnons étaient prêts à se plier à ce choix pour ne pas troubler la paix sociale, mais il a suffi qu'au moment de la cérémonie du tirage au sort qui mettait pour la première fois les jeunes gens en présence, un regard féminin les ait attirés pour que l'amour perturbe définitivement l'ordre établi dont la rigidité ne peut qu'entraîner une rupture sous l'impétuosité d'une juste contestation. Elle se fait au nom de la liberté qui s'incarne dans le sentiment amoureux, irrationnel, face à la tyrannie du Consistoire et en particulier du Ministre qui le préside ; celui-ci refuse de prendre en compte le mariage effectif des amants qui se sont unis secrètement. La révolte éclate, le Ministre est tué, les meneurs sont expulsés et une épidémie mystérieuse, comme une condamnation de la monstruosité du pouvoir qui a étouffé cette liberté première d'aimer, anéantit la colonie.

La féminité, pléthorique de façon emblématique, est bien à l'origine du mécanisme destructeur de l'utopie, issu du choc entre sensibilité personnelle revendiquée comme expression de la liberté et recherche d'égalité par le rationalisme d'une organisation sociale qui tend à éliminer l'amour. Dans cet épisode, la revendication des héros de pouvoir aimer qui ils veulent incarne le désir de liberté individuelle. Le sentiment amoureux est dénoncé comme risque majeur pour l'équilibre rationnel car, sous le carcan oppressif d'une rationalité trop rigoureuse, il explose en passion et devient destructeur de la communauté entière. À la pression tyrannique de l'ordre utopique, la féminité, considérée comme originelle à l'amour, constitue le réactif le plus sensible car elle incarne une

13. Nous renvoyons au chapitre d'E. Berriot-Salvadore, « Le discours de la médecine et de la science », dans *l'Histoire des femmes en Occident*, G. Duby et M. Perrot, Paris, Plon, t. 3, 1991, p. 359 *et sq.*

sensibilité par nature irrationnelle : la colonie rochellose a vécu ! Amour et féminité sont bien *dystopiques*.

À l'inverse, les sociétés des utopistes femmes des Lumières considèrent que le risque dystopique est constitué par l'absence de l'amour. Car elles démontrent que l'amour seul peut vivifier une société : si le souffle du désir et de l'âme n'anime pas une société – au sens étymologique du verbe formé sur « anima », le souffle vital –, cette société devient mortifère. Marguerite de Lubert et Louise Levesque en proposent, de manière apparemment opposée, l'expérimentation, l'une par la création d'un mouvement sans cesse renouvelé, celui du « changement » (p. 103) et de l'échange amoureux, l'autre par son absence qui entraîne au tombeau une société de magiciens.

Chez Marguerite de Lubert se met ainsi en place un processus de collectivisation à partir d'individus, et non pas un processus d'individuation à partir d'une collectivité. Elle permute donc le processus qui opère habituellement chez les utopistes masculins, qui créent d'abord un système social et tentent ensuite d'y faire vivre des individus : leur liberté est alors nivelée par la machine utopique (souvent infernale !). Marguerite de Lubert situe au contraire le mouvement d'engendrement au cœur des individus eux-mêmes : c'est l'amour sous une forme qui semble héritée de Platon – du *Banquet* en particulier – qui produit dans chaque individu ce mouvement de création animant la société dans son ensemble. L'amour individuel devient alors *eutopique* car générateur de société.

Sur Vénus, où les amants du conte, Belzamine et Mélidor, viennent enfin de se retrouver après de multiples épreuves, le principe fondateur de la société s'énonce en une sentence bien frappée par le berger qui les introduit à la compréhension du fonctionnement social de la planète vouée à la déesse de l'Amour¹⁴ : « vivre n'est

14. Le guide introducteur fait partie des nombreux topoï utilisés par M. de Lubert, et qui font de cette description sociale un épisode utopique. Aurélia Gaillard, dans « Conte, voyage et utopie : le voyage interplanétaire dans *Tecserion* de Marguerite de Lubert (1737) » in *Aux confins de l'Ailleurs, Voyage, altérité, utopie, op. cit.*, p. 161-172, en souligne un certain nombre et en fait même une contre-utopie en raison de sa philosophie libertine et de ses « failles », point de vue que je ne partage pas, comme on pourra le constater dans cet article.

autre chose qu'aimer » (p. 102), d'où tout un système législatif qui repose non pas sur un simple sentiment, mais sur cette « première [loi qui] est d'aimer » (p. 99). Marguerite de Lubert précise ce qu'elle entend par « aimer » et comment l'amour peut devenir *le principe unificateur* – et non pas perturbateur – d'une société entière en lui donnant une signification singulière. Aimer c'est, sous son aspect religieux au sens de « *re-ligere* » (relier), vouer un culte à Vénus, culte partagé par l'ensemble de la population. Cet aspect religieux est très sensible sur la planète, puisque son non-respect entraîne l'exil : une seule Vénusienne a connu ce sort pour « blasphème » car elle s'enorgueillissait de sa « froideur » et de « savoir vaincre cette même passion à laquelle [leur] déesse n'avait su résister » (p. 105). Alors que les Rochellois de *Cleveland* regrettent de n'avoir su vaincre la passion amoureuse et que Prévost, comme l'ensemble des utopistes masculins, peint en la passion amoureuse un mécanisme destructeur pour l'utopie, l'originalité de Marguerite de Lubert s'affirme en ce que c'est l'amour qui construit l'utopie ! Et même *l'inconstance amoureuse*, ce qui est le plus souvent iconoclaste au regard de l'institution utopique masculine ! Le culte de Vénus implique en effet celui du « changement » (p. 103) : « Vénus, notre déesse, rit des serments et des parjures des amants » (p. 103). Le mariage est banni d'une telle planète ; on ne connaît pas « le dieu d'Hymen, ni ses chaînes respectables » (p. 103).

Faut-il aller puiser chez Platon l'origine de ce visage de Vénus ? La référence au mythe de Psyché semble y renvoyer puisqu'il implique l'idée de l'élévation de l'âme à la recherche de l'Amour parfait à travers de multiples épreuves : le nom de Psyché (« l'âme » en grec) est invoqué (p. 105), et le mythe lui-même se lit dans l'arrivée de Belzamine portée par Zéphyr sur la planète où elle se réveille « couchée dans un bosquet charmant, sur un lit de gazon, semé de fleurs » (p. 97), car ce sont les termes qu'utilise Apulée pour dépeindre l'arrivée de la jeune princesse au palais de l'Amour¹⁵. Avant qu'Apulée ne confère au mythe de Psyché une forme littéraire, Platon avait traduit dans son *Phèdre* ce désir d'élévation

15. Voir *Les Métamorphoses* d'Apulée, livre IV, 28, 1-VI, 24, 4. La portée philosophique platonicienne du mythe est reconnue par tous les critiques.

de l'âme par le mythe de l'attelage ailé¹⁶. Mais c'est plutôt *Le Banquet* qui peut répondre à notre interrogation sur les mythes qui sous-tendent l'imaginaire de Marguerite de Lubert dans la création de son utopie amoureuse. Le discours de Pausanias rappelle que l'amour n'a pas de forme unique (180c), ce qu'il explique par le double mythe de la naissance d'Aphrodite, inséparable d'Eros qui l'assiste, (180d-181d) et par le double culte dont elle fait l'objet : Aphrodite uranienne ou céleste née d'Ouranos sans avoir eu de mère, la plus ancienne, et Aphrodite terrestre, pandémienne ou populaire, née de Zeus et de Diôné, la plus jeune des deux. La qualité de l'amour qui en résulte est différente : l'un porte le sujet à s'intéresser à l'âme, à s'élever, exaltant ce qu'il y a de plus noble en l'être humain, tandis que l'autre, plus grossier, portera l'amant à ne s'intéresser qu'au corps. L'amour est donc créateur aussi bien dans l'ordre spirituel que dans l'ordre physique. De cette double nature de l'amour ne résulte-t-il pas déjà l'idée de son instabilité qui constitue, contre toute attente pour le lecteur d'utopies, le fondement de la société vénusienne ?

De plus, le mythe théogonique (203a-c) de l'Amour que Platon rappelle, toujours dans *Le Banquet*, par le discours de Diotime à Socrate, renforce cette perception duelle et pourtant unificatrice de l'amour. Il fait de l'Amour un démon, intermédiaire entre le divin et les mortels, un médiateur qui unit ce qui est séparé puisqu'il est le fruit du désir qui a uni Penia, la Pauvreté, à Poros, l'Expédient. Le désir s'explique ainsi par un manque qui suscite l'élan à le combler. L'amour est donc échange entre notre misère et notre capacité à combler nos aspirations les plus élevées par l'essor de l'âme. De la double ascendance de l'Amour résulte à nouveau son instabilité, d'où cette société vénusienne qui vit selon un principe dynamique qui se renouvelle sans cesse puisqu'il appartient à la nature même de l'amour. Marguerite de Lubert n'essaie pas de contraindre ce qui ne peut l'être : partant de l'individu et de l'amour, le domaine d'élection des femmes¹⁷, elle établit les fondements de sa société

16. Platon, *Phèdre*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, p. 31 et sq.

17. Voir à ce propos le fin portrait de la féminité réduite à « inspirer d'agréables passions » que Marivaux trace par la voix d'Arthénice, dans *La Colonie*, F. Moureau (éd.), Paris, Cicero, 1994, p. 100 : « ... c'est à savoir prononcer sur des ajustements, c'est à les [les hommes] réjouir dans leurs soupers, c'est à leur inspirer

sur cela même dont les utopistes masculins se méfient le plus pour ses fluctuations déstabilisantes! À partir de ce modèle mythique – nous sommes évidemment dans l'ordre des hypothèses puisque le seul indicateur textuel de cette exploration est constitué par l'évocation du mythe de Psyché qui nous a conduit à Platon – il semble que Marguerite de Lubert passe à un modèle physique : le mouvement, s'il s'accélère suffisamment, conduit à la continuité, à la stabilité! Or les Vénusiens sont des rapides, leurs amours sont de courte durée : « le crépuscule commençant a vu mourir plus d'un amour que l'aurore avait vu naître ; car des amours de six grands mois, comme on en voit quelquefois chez vous [le guide vénusien s'adresse aux terriens, Belzamine et Mélidor], seraient des prodiges inouïs » (p. 103). C'est pourquoi cet épisode utopique s'insère de manière contradictoire dans une histoire, celle de Belzamine et Mélidor, qui peut, avec des nuances, être comparée au mythe de Tristan et Iseult¹⁸ : il introduit un point de vue critique non seulement vis-à-vis de la société contemporaine, selon la vocation de l'utopie – l'épisode vénusien se situe dans un courant libertin opposé au christianisme – mais aussi vis-à-vis de la littérature romanesque qui privilégie l'amour qui porte aux serments de fidélité et d'union éternelles. Il s'inscrit aussi à l'opposé de la méfiance envers l'amour qui se dégage de *La Princesse de Clèves*, où le « repos » est préféré au risque de la passion. De toute cette série d'oppositions naît le relief étonnant de cette utopie.

Il est cependant certain que Marguerite de Lubert, à la différence de Diotime, fait de l'Amour le fils de Vénus et « le maître des autres dieux » (p. 104) qui est révéé en même temps que sa mère par le culte le plus « pur » car il est la « souveraine intelligence » (p. 104). Par cette conception divine de l'Amour, la conteuse rejoint-elle le point de vue de Platon qui fait de lui le philosophe par excellence? Rien de moins assuré car le contexte diffère. Pour Platon, cet aspect de son essence provient toujours de sa double ascendance qui n'est pas divine : conscient de son ignorance – il est issu de Penia –, il désire acquérir un bien dont il est dépourvu, le savoir, et par cette aspiration il acquiert la qualité caractéristique

d'agréables passions, c'est à régner dans la bagatelle, c'est à n'être nous-mêmes que la première des bagatelles; voilà toutes les fonctions qu'ils nous laissent ici-bas. »

18. Voir l'Avertissement de J. Cotin et E. Lemirre, *op. cit.*, p. 9.

du philosophe. Dans l'utopie, cette « souveraine intelligence » a un pouvoir divin plus que philosophique : elle est un agent unificateur non seulement de la société vénusienne, mais de l'univers entier car l'Amour est l'« inventeur » d'une « langue universelle » que « tout mortel peut [...] entendre, et le plus amoureux est celui qui parle le mieux » (p. 104). On ne peut trouver plus puissant ciment pour faire communauté entre les hommes que ce langage interplanétaire dont l'utopiste démontre la pertinence : « En quel lieu de l'univers, *Je vous aime*, n'est-il point entendu ? C'est un mot familier de notre idiome, le reste en est aussi facile pour ceux que l'amour inspire » (p. 104).

On comprend alors comment la religion – toujours au sens de *re-ligere* – qui fait de Vénus et de l'Amour l'objet de son culte peut unir la société qui la pratique. Un utopiste tel que Foigny avait fait du culte de la Raison un facteur de communion unificatrice chez les Australiens de *La Terre australe connue*¹⁹. Il n'avait pu éviter cependant qu'une passion n'agitât ses utopiens : ils avaient été créés hermaphrodites pour les abstraire des troubles de la passion amoureuse, mais il leur restait la haine, l'inverse de l'amour, de tout ce qui leur apparaissait bestial, incapables qu'ils étaient à force de rechercher l'unité, d'admettre l'altérité des autres humains, des demi-hommes à leurs yeux. Les guerres étaient donc fréquentes, leur vie si pleine d'ennui qu'ils avaient dû édicter une loi interdisant de se suicider avant d'avoir mis au monde un successeur.

En comparaison, la solution de Marguerite de Lubert pour annihiler tout risque dystopique est plus efficace dans sa modalité typiquement féminine, dans la mesure où elle part de l'amour individuel pour en faire un facteur d'union : le culte de Vénus exclut celui du « dieu d'Hymen, [et] ses chaînes respectables » (p. 103) ; aucune « chaîne » matrimoniale n'est là qui briderait la liberté amoureuse ou la perturberait de conflits tels que l'adultère. Il n'est donc aucune rigidité qui créerait un obstacle susceptible d'engendrer la passion. Sur Vénus, au contraire, l'amour coule, fluide, d'un couple à l'autre : un couple se défait, un autre se recompose, on se croirait dans une comédie de Marivaux ! Mais nul drame n'en

19. Gabriel de Foigny, *La Terre australe connue* (1676), P. Ronzeaud (éd.), Paris, Société des Textes Français Modernes, 1990.

résulte puisque chacun vit l'amour sous cette forme inconstante d'une circulation toujours renouvelée, en définitive constante et intense comme un flux composé de mouvements incessants. Le berger qui introduit le lecteur aux mœurs de la planète insiste sur cette philosophie pragmatique de l'amour :

nous aimons en naissant, mais nous naissons inconstants ; [...] la loi fondamentale de ce pays est d'aimer, et on l'observe exactement en changeant toujours d'objet, puisqu'en rompant un engagement pour un autre, on ne cesse point d'aimer. (p. 103)

Et il précise, avec une subtile distinction digne de la préciosité, en quoi consiste la fidélité en amour :

Un berger peut quitter sa maîtresse pour s'attacher à une autre, mais en même temps il perd ses droits sur le cœur de la première. Une bergère a le même droit de changer, pourvu qu'elle s'en tienne à un seul amant, et qu'elle ne lui manque pas de foi, tandis qu'il croit posséder son cœur. (p. 104-105)

L'inconstance est donc non seulement « permise » (p. 104), mais constitutive de l'être sur Vénus, et elle va de pair avec une certaine forme de fidélité : il suffit d'avoir un seul amant à la fois. Il s'agit bien d'un système qui régit une société, qui se pose en modèle idéal dans la mesure où il suppose que les personnes ignorent le désir de posséder l'autre – le fameux *Ceci est à moi* du *Contrat social* – ainsi que les frustrations et peurs qui en résultent lorsque l'amour s'estompe chez l'un des partenaires. L'amour devient facteur de liberté au niveau de l'individu, du couple, puis de la société entière. Marguerite de Lubert dit avoir écrit un « rien » dans son « Discours préliminaire », elle a écrit un « tout » fonctionnant idéalement grâce au mode merveilleux du conte, aboutissant à un mixte original d'utopie et de merveilleux, mixte dépassant par l'exercice libéré du désir érotique le conflit habituel en utopie entre liberté individuelle et rigidité de l'organisation rationnelle d'une société.

Pendant le modèle a ses limites car si l'on réfléchit aux conditions mises en place pour qu'Éros (en tant que large notion amoureuse) puisse devenir le principe de construction d'une société, il faut bien noter que Marguerite de Lubert choisit le monde élitiste de la pastorale où l'aristocratie se mirait depuis le 17^e siècle (en particulier à travers *L'Astrée*). L'espace de Vénus correspond à un temps bien déterminé, celui de la jeunesse et de la

beauté : « les femmes y sont belles et tendres ; les hommes bien faits et amoureux » (p. 102). À trente ans pour les bergères, trente-cinq ans pour les bergers, sonne l'heure du départ pour « les planètes qui leur conviennent » (p. 106). C'est alors qu'ils peuvent se marier. Aucune naissance n'est prévue sur Vénus : l'Amour engendre l'amour – ce qui pour Platon est l'essentiel puisqu'il s'agit d'accéder à la Beauté – mais n'engendre pas de descendants, différence notable avec les utopies masculines qui cultivent le natalisme et donnent comme fonction première aux relations amoureuses de contribuer à perpétuer la société.

Cependant la conteuse est loin d'avoir imaginé un monde où seul l'amour dit platonique serait vécu : elle procède par symbole interposé pour dire tout l'érotisme des relations amoureuses et ce symbole prend des dimensions gigantesques : le myrte, qui est l'arbrisseau consacré à Vénus, est omniprésent dans l'utopie et s'agrandit à la taille de forêts. Lorsque Belzamine s'éveille sur la planète, « la première chose qui la frappa fut une forêt de myrtes, dont les routes spacieuses formaient autant de promenades magnifiques, où les arbres touffus entretenaient toujours par leur ombrage une fraîcheur délicieuse » (p. 97). Les habitations sont de myrte de même que le temple de Vénus, représentée nue « au sortir de l'onde » (p. 108) : tout conspire à nourrir la sensualité ! Il n'est pas jusqu'aux oiseaux qui ne subissent l'influence de l'érotisme qui émane des lieux : Belzamine « attendrie par le chant amoureux des oiseaux qui se caressaient sur les branches, sentit qu'elle était dans l'empire de l'amour » (p. 97). J. Cotin et E. Lemirre font remarquer malicieusement dans leur « Petit almanach pratique pour un amateur de déraison » (p. 152) que le mot *murtos* désigne aussi en grec, chez Aristophane²⁰ en particulier, le sexe de la femme et plus précisément son clitoris – *kleitoris* veut d'ailleurs dire « baie de myrte ». Les caresses sur les branches de myrte sont sans équivoque, parfaitement érotiques ! Tout un art de la suggestion prend forme sous la plume de Marguerite de Lubert...

De même que Vénus tourne autour du Soleil qui tempère ses rayons à travers « un [*sic*] vaste atmosphère », favorisant ses habitants

20. Voir par exemple dans *Lysistrata*, le vers 1004 où « murtos » est employé en ce sens.

d'un « printemps continu » (p. 102), topos utopique par excellence, de même les institutions tournent autour de l'Amour : « l'académie composée des amants les plus spirituels » (p. 104) n'a qu'à respecter une « langue universelle » régie par l'amour ; le « tribunal » n'a pour tâche que de s'occuper des « crimes » de la « jalousie », de la « froideur », de l'« indifférence », de l'« infidélité » et de la « coquetterie » (p. 104) ; le « sénat amoureux » rend des sentences d'expulsion vers les planètes de Saturne et Mercure (p. 105) ; les dirigeants de la société sont deux prêtres de Vénus, homme et femme élus pour dix ans en fonction de « leur beauté » et de « leur tendresse » (p. 106). Le « printemps continu » est devenu le symbole de la permanence d'un monde jeune où l'amour souffle.

Le processus qui faisait d'Éros l'élément perturbateur de l'atmosphère rationnelle des utopies masculines est inversé : c'est lui qui régule, par son mouvement perpétuel, la vie sur Vénus et c'est lui qui fait porter son influence jusque sur le bonheur des Terriens : « celui [le printemps] qui règne chez vous n'est qu'une influence de notre globe, puisqu'alors les habitants de la terre goûtent à peu près notre bonheur » (p. 102).

C'est au contraire une atmosphère de « sainte horreur » (p. 130) qui baigne la société masculine de l'Île de la Magie Blanche inventée par Louise Levesque dans *Le Prince des Aigues marines*. Et pourtant cet exemple qui paraît se situer, dans un premier temps, aux antipodes de l'épisode vénusien parvient par le procédé de l'ironie à la même conclusion, mais sous une formulation négative : un univers où ne s'agit plus le souffle d'Éros est destiné à se figer dans la mort. L'utopie, ici, se mue en contre-utopie.

L'épisode réunit tous les topoï de l'utopie classique et l'imaginaire qu'il déploie est en étroite concordance avec celui des utopies d'auteurs masculins²¹ : la société a pour idéal son uniformisation, son unité, son statisme. L'altérité sous quelque forme que ce soit est absente :

Le nombre des habitants est fixé. Il n'y a point de jalousie entre nous ; notre pouvoir est égal ; nous vivons tous amis parce que l'envie ni l'intérêt ne nous troublent point ; nous sommes tous du même âge et nous mourons tous le

21. Voir, toujours à ce propos, notre article, « L'Autre de l'utopie, *Le Prince des Aigues marines*, de Louise Levesque » dans *Aux confins de l'ailleurs, voyage, altérité, utopie*, op. cit.

même jour. Nous ne gardons point ici nos femmes et nous n'en avons jamais qu'un fils. (p. 128)

On ne peut imaginer société masculine plus uniforme. L'altérité sexuée en est quasi exclue puisque les épouses vivent dans un ailleurs indéterminé ; naissances et morts sont fixées, rien n'est laissé au libre arbitre de l'individu. Le déterminisme collectif, tel est le système qui enorgueillit le guide introduisant le prince des Aigues marines aux us et coutumes de l'Île de la Magie Blanche. Le lecteur retrouve ce qui faisait aussi la fierté des Australiens de Foigny, la fraternité sans faille d'une société masculine qui ne reconnaît la partie féminine de son hermaphrodisme que les deux années qui lui permettent d'élever l'enfant ; les « mères » hermaphrodites les passent rigoureusement séparées du reste de la communauté. Tout érotisme est absent car abominé : ce qui appartient au domaine sexuel rapproche l'homme complet qu'est l'hermaphrodite de l'animalité alors que sa perfection est dans la Raison, qui permet à la société australienne de vivre dans l'unité en dehors de tout risque de dissension ; le désir, la passion amoureuse sont éliminés à la différence de la colonie rochellose.

Sur l'Île de la Magie Blanche, la vie amoureuse est réduite à l'engendrement de la génération future, ce que Platon désigne sous l'appellation d'amour pandemien, populaire, un amour qui ne considère que le résultat et non le processus : les habitants de l'île, tous magiciens, choisissent de concert une épouse selon une série de portraits apportés par des génies à leurs ordres²², « et chacun choisit la sienne. Elles accouchent toutes le même jour d'un fils, qu'elles gardent avec elles jusqu'à l'âge de vingt-cinq ans » (p. 128) en dehors de l'île. Ce type d'accouchement programmé existe dans d'autres utopies produites par l'imaginaire masculin et peut être considéré comme une sorte de topos du genre ; Casanova, par exemple, le reprendra dans *Icosameron*. Il permet aux générations qui se succèdent séparément sur l'île utopique de vivre en parfaite synchronisation puisque tous les habitants ont le même âge au même moment, les enfants et les épouses vivant à part. Ce n'est qu'à l'heure de la mort, lorsque les magiciens ont atteint

22. Louise Levesque devait avoir la prescience de ce que serait le web pour un usage matrimonial !

l'âge de cinquante ans, « cet âge qui n'est plus propre aux plaisirs » (p. 128), que les fils et leurs mères reviennent sur l'île, les uns pour prendre la succession des pères, les autres pour les accompagner, « par tendresse », est-il affirmé, dans la mort. C'est à un enfouissement dans les tombes de marbre parfaitement identiques que nous convie l'utopiste : « nous nous enfermons dans nos tombeaux avec nos femmes » (p. 128). On ne peut être plus lapidaire ! La mort se résume à une disparition sans état d'âme, le mariage à un choix sur catalogue !

Quels sont les « plaisirs » que les magiciens goûtent ? Sont-ils de l'ordre de la sensualité, ainsi que l'âge de la mort associé à celui de la perte de la plus grande vigueur, pourrait l'induire ? Cet épisode est dépouillé à l'extrême de toute réflexion sur l'amour, ce qui confère à l'utopie une portée spécifique : l'île est le séjour de l'ataraxie ; aucun mouvement érotique ne l'anime. Elle est semblable, en plus lugubre, à celle de l'île féminine des Plaisirs tranquilles avant que Léandre ne vienne l'éveiller à l'amour. Louise Levesque aurait-elle adopté le même point de vue sur le risque dystopique de l'amour passionnel que Prévost ? Non, mais elle reproduit ici une des particularités de l'imaginaire masculin utopique ; elle efface la présence des femmes de façon, semble-t-il, à préserver les utopiens de toute agitation passionnelle, contraire à la recherche de rationalité dont témoigne l'organisation spatiale et temporelle de l'utopie : un « abord [...] charmant » (p. 127) fait d'allées, de canaux et de fleurs, sans oublier la forêt de myrte comme en écho avec celle de la planète Vénus, puis, avec la progression du récit à l'intérieur de l'île, l'emprise d'une architecture de marbre qui fige toute chose jusqu'à l'immobilisme total du cimetière auquel Louise Levesque accorde symboliquement la plus longue description. Cette île n'est pas « l'empire de l'amour », qualification de Marguerite de Lubert pour sa planète Vénus, mais l'empire de la mort ! Si le nombre des habitants est fixe, celui des tombeaux s'accroît de génération en génération, au point d'envahir l'espace de la cité.

Cette île n'est plus celle de la vie : « chaque génération se compte par allée et par rang de tombeaux » (p. 129). Le cimetière est devenu la représentation d'un ordre parfait que plus rien ne peut troubler : « Toutes les allées étaient de même largeur et répondaient toutes les unes dans les autres. Entre chaque myrte était un tombeau de marbre noir, orné de statues en marbre

blanc, d'une magnificence superbe » (p. 129). La stabilité poussée à son paroxysme, l'immobilité figée de la mort, le marbre pour emblème ! Les individus sont statufiés, en fait ils n'existent plus pour laisser la place à un ordre immobilisé pour l'éternité ; le point de vue est bien celui de l'utopie masculine qui se veut pérenne et par là immuable dans sa perfection. Car le renouvellement, par la suivante, de la génération qui disparaît au tombeau ne crée pas une impression de vie, mais seulement de cycle éternel, routinier, dans une perfection inutile, en définitive morbide.

Autant la société de Vénus vivait dans le mouvement de l'échange amoureux entre individus, autant celle de l'Île de la Magie Blanche est rigidifiée dans le statisme suprême d'une communauté qui fait bloc, comme composée d'un seul être, bientôt figée par la mort. Ce qui est typique de l'utopie ici, c'est le choix d'un destin identique effaçant toute individualité et menant à la mort. De cet envahissement mortel, le myrte devient ici aussi le révélateur. Lui qui symbolise l'amour se fige dans cette utopie : « ... ces myrtes que le moindre zéphyr n'agitait jamais, ces tombeaux tous rangés à égale distance, inspiraient une sainte horreur » (p. 130). De l'utopie de Marguerite de Lubert à celle de Louise Levesque, quelle mutation ! Thanatos remplace Éros : de même que zéphyr n'agit plus les myrtes, de même le souffle du désir n'anime plus cette société qui semble préférer s'ensevelir dans les tombeaux plutôt que de risquer le désordre d'une vie érotique, la rencontre avec l'autre, en l'occurrence la femme. La vision funèbre se développe comme la fixité et la pesanteur des tombes de marbre envahissent peu à peu l'espace de l'utopie. Elles le transforment en une île mortifère bientôt enfouie sous la chape d'un cimetière marmoréen, emblématique de la dystopie engendrée par l'absence de femmes et de vie amoureuse.

L'utopie d'un monde sans désir serait donc vouée à l'échec : elle s'est muée en contre-utopie. L'accumulation des procédés utopiques masculins est telle que l'épisode de l'Île de la Magie Blanche se constitue en un pastiche qui révèle l'ironie de Louise Levesque : sa démonstration, a contrario, crée une distance critique qui ne manque pas d'humour, mais d'un humour noir qui dénonce d'autant plus efficacement la violence d'une société uniformisée dans le « même », ignorant la richesse de l'individualité et de l'altérité – de l'altérité féminine, de l'échange amoureux entre masculin

et féminin. *Le Prince des Aigues marines* se construit en écho de *La Terre australe connue* dont la société hermaphrodite devient suicidaire à force de rationalisme²³ et de refus de tout ce qui peut apparaître comme bestial, le désir en particulier. Louise Levesque, en se coulant dans le modèle utopique masculin, le subvertit et s'en rit à l'instar de Catherine d'Aulnoy dont l'art de la subversion est cependant d'un autre ordre²⁴.

L'opposition qui apparaît entre les imaginaires utopiques féminins et masculins met en évidence le problème crucial sur lequel achoppent la plupart des utopies masculines : comment faire vivre la revendication individuelle d'amour, synonyme de liberté ainsi que Prévost le démontre, au sein de la stabilité collective qu'exige la part rationnelle de toute société qui désire s'organiser ? Ce sont les femmes qui, en inversant le processus que les hommes activent dans leurs utopies, trouvent la solution la plus heureuse et celle qui correspond le mieux à notre sensibilité actuelle : loin de brimer les aspirations personnelles au bonheur de l'amour, elles en font le point de départ de leurs utopies. Marguerite de Lubert semble adopter le point de vue développé par Platon dans *Le Banquet* qui fait d'Éros un principe dual conforme à sa double origine : qu'Amour soit issu d'Aphrodite uranienne ou pandémienne, ou encore de l'union de Pénia avec Poros, sa dualité est constante, ce qui inclut l'idée de mouvement d'un pôle à l'autre, comme les relations amoureuses sur Vénus le traduisent. De la constance de ce mouvement incessant et de la circulation permanente de l'amour agencée par le culte d'Éros naît une autre forme de stabilité propre à une communauté définie non plus en termes de rationalité mais de flux de désirs.

Si l'ensemble d'une société partage cette conception de l'Amour qui n'engendre qu'amour, ce qui est le cas sur la planète vouée à Vénus d'où tout dissident est exclu – ce dont un seul exemple s'est présenté –, l'échange amoureux s'établit comme le seul lien qui

23. Elle avait dû s'obliger à donner naissance à une nouvelle génération pour que sa perfection ne disparaisse pas avec elle : un Australien n'avait le droit de mourir qu'après avoir produit un « lieutenant ».

24. Voir à ce sujet Jean Mainil, *Mme D'Aulnoy et le rive des fées : essai sur la subversion féerique et le merveilleux comique sous l'Ancien Régime*, Paris, Éd. Kimé, 2001.

puisse unir la communauté : celle-ci s'organise alors, en son entier, selon le principe érotique en un espace et en un temps délimités et acceptés comme tels. Louise Levesque, en utilisant le procédé de l'ironie, démontre comment une société qui refuse l'Amour – si ce n'est son pouvoir procréateur condensé en un seul héritier – se trouve envahie par la morbidité d'une vie qui se fige en l'absence du souffle d'Éros. La pesanteur marmoréenne détruit l'appétit de vivre, à l'instar du processus qui a failli détruire la société australienne. Seul le mouvement peut nourrir la vie, il est au principe de l'« anima » dont doit être animée toute communauté.

Chez les conteuses, Éros devient le principe d'harmonie qui à la fois insuffle et régule le mouvement, un principe organisateur, eutopique et non plus dystopique : allant de l'individuel au collectif, il ne peut plus brimer l'aspiration au bonheur amoureux des individus. Cette inversion du mouvement de création utopique, par rapport à ce qu'il en est dans les utopies masculines, arrache l'utopie au risque de destruction qui la hante dans la tradition rationaliste. Il ne faut sans doute pas s'étonner de voir le conte – qui tend si fréquemment à unir l'homme et la femme par le mariage, et qui peut alors se lire comme symbole unificateur et producteur du lien social (*Ils furent heureux et eurent beaucoup d'enfants*) – servir de cadre propice à l'insertion de telles utopies, dans lesquelles c'est des merveilles de l'amour inter-individuel qu'émanera une communauté enfin épanouie.

MARIE-FRANÇOISE BOSQUET

*Centre de Recherches Littéraires et Historiques de l'Océan Indien
Université de La Réunion*

Voyez COMMUNION (RÉPUBLICAINE), FRATERNITÉ,
MŒURS (ÉTAT DE), SENSIBILITÉ, SOLITAIRES.

VARIA
ÉTUDES

Prix Dix-Huitième Siècle 2007

Le présent article est une synthèse du mémoire de Master auquel a été décerné, le 26 janvier 2008, le *Prix Dix-Huitième siècle* pour l'année 2007. Préparé sous la direction de Jérôme Viard (Université de Lyon I), le mémoire de Yannick Fonteneau, *Antécédents du concept de travail mécanique au début du 18^e siècle (1699-1738)*, a été récompensé pour l'originalité de sa recherche, au carrefour de l'épistémologie et de l'histoire des idées. L'article publié ici en a conservé une vigueur et une audace qui n'ont pas été sans susciter des débats au sein du Comité de rédaction de *Dix-Huitième Siècle*. Souhaitons qu'ils se poursuivent.

Le prochain *Prix Dix-Huitième Siècle* sera remis lors de l'Assemblée générale de notre société en janvier 2010, au titre de l'année 2009, le prix étant biennuel.

LES ANTÉCÉDENTS DU CONCEPT DE TRAVAIL MÉCANIQUE CHEZ AMONTONS, PARENT ET DANIEL BERNOULLI : DE LA QUALITÉ À LA QUANTITÉ (1699-1738)

Il existe dans la théorie physique des concepts qui jettent des ponts plus visibles que d'autres avec le reste du monde qu'elle prétend décrire. Le cas du travail mécanique est en ce sens particulièrement frappant. Celui-ci n'entra dans la théorie physique qu'au début du 19^e siècle, issu du creuset d'une poignée d'ingénieurs-savants sortis de l'École polytechnique, et représentant l'alliage entre un développement logique interne à la théorie, et une impulsion et une raison d'être économiques. François Vatin a pertinemment montré comment la création de ce concept au 19^e s. est profondément impliquée dans des logiques économiques, et quel parallèle il pouvait exister avec les théories contemporaines de la valeur-travail¹. Dans le fil de ces études, je me suis attaché à traquer les origines de ce concept, mais cette fois-ci antérieurement à ses antécédents immédiats, alors même que la physique théorique du 18^e siècle ne semble pas en faire usage, du moins dans la définition que j'ai prise de ce concept. Cet apparent paradoxe cesse dès l'instant où l'on détourne les yeux de la science théorique pour se plonger au cœur de travaux que l'on pourrait qualifier de pragmatiques, issus de préoccupations d'ingénieurs. C'est bien dans ce contexte, dès l'aube du 18^e siècle, qu'apparaissent ce qu'on peut qualifier d'antécédents du concept de travail mécanique, chez des auteurs

1. François Vatin, *Le Travail, économie et physique, 1780-1830*, Paris, PUF, *Philosophies*, 1993, 128 p., et *Le Travail et ses valeurs*, Paris, Albin Michel, *Bibliothèque idées*, 2008, 224 p., Bernard Grall, *Économie de forces et production d'utilités – l'émergence du calcul économique chez les ingénieurs des ponts et chaussées (1831-1891), manuscrit révisé et commenté par François Vatin*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, XVII-466 p.

aujourd'hui obscurs, tels que Guillaume Amontons (1663-1705) et Antoine Parent (1666-1716), ou bien plus fameux tel que Daniel Bernoulli (1700-1782), dans des textes s'échelonnant de 1699 à 1738. Nous allons voir ici comment.

Le travail mécanique, si on voulait le réduire à son expression formelle pour s'en faire une première idée sommaire, pourrait se définir, dans le plus simple des cas (une balle tombant verticalement en chute libre), par le poids P de cette balle multiplié par la hauteur de chute H , soit $P \cdot H$. Le cas général est bien entendu plus composé, mais il nous suffira ici d'avoir à l'esprit cette association d'une force et d'une distance². Cette expression formelle, cependant, est loin d'épuiser la définition. Il nous faut préciser les choses, sous peine de devoir qualifier de travail, ou d'antécédent du concept de travail mécanique, le moindre intermédiaire de calcul associant une force et une distance, méthode inefficace s'il en est. Voici d'ailleurs le problème principal dans la recherche de l'histoire de ce concept. De nombreux auteurs interprètent certains textes comme porteurs du concept de travail, sur la seule foi, ou presque, de son expression formelle plus ou moins aboutie³.

Comme condition de cette recherche, il faut donc se donner une définition basée sur des critères, et juger à l'aune de ceux-ci si un texte peut être dit porteur d'un antécédent du concept. Pour ce faire, je me suis fondé sur la définition qu'en donnent les scientifiques reconnus comme étant les inventeurs de ce concept, Gustave-Gaspard Coriolis en tête (1792-1843, promotion 1808 de l'École Polytechnique). Celui-ci, dans son ouvrage *Du Calcul de l'effet des machines*, publié en 1829, met en place le concept moderne de travail, en le rattachant clairement à la force vive. Cet aboutissement, ainsi que sa diffusion, n'auraient cependant pas été possibles sans les contributions d'un groupe de polytechniciens, mettant au jour

2. Dans des mouvements plus composés, il faut, pour calculer le travail d'une force F , intégrer celle-ci par rapport à l'élément infinitésimal de distance dx , sur le parcours du point d'application de la force, soit $\int \vec{F} \cdot d\vec{x}$.

3. À titre d'exemple voir Kevin C. De Berg. « *The development of the concept of work : A case where history can inform pedagogy* » *Science & Education*, n° 6, 1997, p. 511-27. Ou Charles C. Gillispie et Adolf P. Youschkevitch, *Lazare Carnot savant et sa contribution à la théorie de l'infini mathématique*, Paris, Vrin, 1979, 324 p.

dans une période resserrée, des outils et des théories très proches les uns des autres. Citons parmi d'autres⁴, Charles-Louis Navier, (1785-1836, promotion 1805), ou plus tardivement Jean-Victor Poncelet (1788-1867, promotion 1807).

Les motivations de tels auteurs sont claires et relèvent de préoccupations économiques, exprimées dans le besoin de trouver un paramètre permettant de calculer le travail d'une machine dans la réalisation d'un ouvrage, en vue de comparer les différents moyens de production entre eux.

Navier l'exprime très bien : « Supposons en effet une personne qui possède un moulin à blé, et qui désirerait, au moyen de quelques changements dans son mécanisme, en faire un moulin à scier. Elle ne pourrait juger de l'avantage ou du désavantage de cette opération qu'autant qu'elle saurait évaluer, d'après la quantité de farine produite par le moulin, la quantité de bois qu'il serait dans le cas de débiter. Or cette évaluation est une chose absolument impossible, à moins qu'on n'ait trouvé une mesure commune pour ces deux travaux de natures si différentes. Cet exemple suffit pour montrer la nécessité d'établir une sorte de *monnaie mécanique*, [...] avec laquelle on puisse estimer les quantités de travail employées pour effectuer toute espèce de fabrication⁵. »

Il s'agit donc d'évaluer la production, l'ouvrage réalisé, l'effet de la machine, par une mesure ne passant pas par les prix de marché. C'est le travail nécessaire à la production qui servira d'étalon de valeur. Et Navier remarque que tout travail exécuté par une machine peut se réduire à l'élévation d'un poids à une certaine hauteur « non seulement dans la pensée et par une abstraction de l'esprit, mais aussi dans la réalité ». Cet effet, ce travail, peut aisément se réduire en nombre en multipliant le poids soulevé par la hauteur, et sera nommé par Navier « quantité d'action ». Mais contrairement à Coriolis un peu plus tard, il refusera d'accorder un

4. Secondairement, d'autres contributeurs peuvent être cités : Alexis Petit (1791-1820, 1807), Claude Burdin (1788-1873 ; 1807), Jean-Baptiste Bélanger (1790-1874, 1808).

5. Bernard Forest De Bélidor et Charles-Louis Navier, *Architecture hydraulique, ou l'art de conduire, d'élever, et de ménager les eaux pour les différents besoins de la vie, nouvelle édition, avec des notes et additions par M. Navier*, Paris, Firmin Didot, 1819, XII-[2]-666 p.-[2][56] p., p. 376.

statut ontologique à ce concept, empêchant donc de le considérer comme l'inventeur ultime du concept⁶.

C'est de Coriolis que proviendra le dernier mouvement, en donnant une signification physique propre à cette quantité, et en lui attachant (en lui subordonnant) la force vive, considérée dès lors comme secondaire. Il réussit à intégrer ce concept, désormais dénommé par lui « travail mécanique », dans la structure physique existante, en le fondant mathématiquement de manière cohérente.

Néanmoins, bien qu'il s'agisse de travail de machines, la référence épistémologique à l'œuvre ici est bien le travail humain et animal. Coriolis insiste particulièrement sur la chose, lorsqu'il énonce, à l'occasion de l'exposition des raisons qui lui font appeler ce concept « travail mécanique » : « Ce nom ne fera aucune confusion avec aucune autre dénomination mécanique ; il paraît être très propre à donner une juste idée de la chose, tout en conservant son acception commune dans le sens de *travail physique*⁷. » En effet, « On se rappellera facilement, lorsqu'on parlera du travail qu'un cheval produit par jour, que c'est l'effort avec lequel il peut tirer dans le sens du chemin multiplié par ce chemin [...] »⁸. En outre, « on attache en effet au mot travail, dans ce sens, l'idée d'un effort exercé et d'un chemin parcouru simultanément : car on ne dirait pas qu'il y a un travail produit, lorsqu'il y a seulement une force appliquée à un point immobile, comme dans une machine en équilibre ; on n'appliquerait pas non plus l'expression de travail à un déplacement opéré sans aucune résistance vaincue. Ce nom est très propre à désigner la réunion de ces deux éléments, chemin et force⁹ ».

6. Voir à ce sujet Konstantinos Chatzis, « *Économies, machines et mécanique rationnelle : La naissance du concept de travail chez les ingénieurs-savants français, entre 1819 et 1829.* » *Annales des Ponts et Chaussées, nouvelle série*, n° 82, Paris, 1997, p. 10-20.

7. Gustave-Gaspard Coriolis, *Du Calcul de l'effet des machines, ou considérations sur l'emploi des moteurs et sur leurs évaluation, pour servir d'introduction à l'étude spéciale des machines*, Paris, Carilian-Golury, 1829, [4], 8, viii, 270, [2] p., p. 17.

8. *Ibid.*, p. 32-33.

9. *Ibid.*, p. 17.

Nous ne sommes pas dans une simple métaphore : le produit de la force par la distance est appelé travail parce qu'il *est* le travail des machines et des êtres animés.

En prenant donc en référence le concept de travail tel qu'il apparaît chez ses fondateurs même au 19^e siècle, j'ai isolé certaines de ses caractéristiques que je juge essentielles, et c'est sur cette base que j'ai effectué ensuite la recherche de ses antécédents aux époques antérieures. Il y a donc une part de choix dans cette définition, et donc par nature critiquable, mais de choix raisonné et justifié.

La première des caractéristiques retenues, sera la volonté, comme on vient de le voir, d'une *mesure*, par une formule où la force (au sens large, donc pas forcément newtonien) et la distance apparaissent. Secondement, on vient de constater que c'est dans une pensée du mouvement (notamment des *machines* en mouvement) que ce concept apparaît. Il s'agira donc de voir si les notions supposées être de travail apparaissent au sens d'une pensée dynamique, et non statique, où l'*effet* sera conçu comme ou contre une résistance vaincue. Car on ne parlera pas de travail s'il n'y a pas de mouvement. Troisièmement, les notions de travail semblent également intimement liées à l'idée que l'on dépense quelque chose ou que l'on se dépense, d'un effort, dans une ambiguïté qui découle nécessairement du vocable employé. On cherchera donc si dans les occurrences relevées transpire la notion de *consommation nécessaire à la production d'un effet*, qui se différencie d'une simple conservation, comme peut l'être par exemple le paradigme de Huygens Leibniz de la conservation de la force vive. Ainsi dans le cas d'un pendule qui oscille, la force vive se conserve, mais ne produit rien. Quatrièmement enfin, il s'agira de voir si la force mouvante auquel on fera référence est différenciée de la pesanteur, si les occurrences rencontrées mettent en scène d'autres agents, même si ces agents peuvent être conçus comme des équivalents, du point de vue de l'effet, de la pesanteur elle-même. La mention d'hommes, de bêtes ou de machines, peut être un indice fort du fait que l'on se trouve dans un processus de production. On obtient alors la définition ramassée suivante, où tous les termes importent, et doivent se rapporter à ce qui vient d'être dit : le travail est défini ici comme *mesure d'un effet, produit par une force mouvante quelconque*.

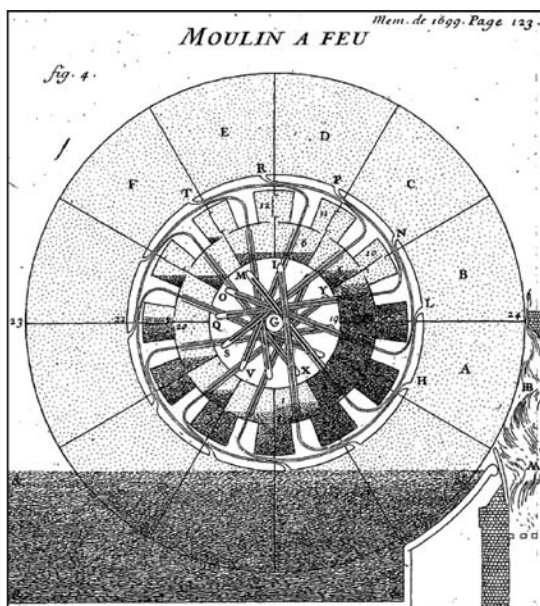


Figure 1.
Moulin à feu d'Amontons

Dans cette optique, ouvrons le volume des *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences* pour l'année 1699¹⁰. Y figurent deux contributions de Guillaume Amontons, dont le destin, contrarié par une surdité contracté très jeune, et par l'opposition de sa famille à exercer ses talents en philosophie naturelle, est tout à fait remarquable. Victime d'une « inflammation d'entrailles » à l'âge de 42 ans, Amontons, assimilé par Fontenelle (1657-1757) son ami, à la réincarnation de Mariotte (v. 1620-1684), l'un des plus grands expérimentateurs du 17^e siècle, et décrit par Pierre Varignon comme « fort honnête homme » et « très habile dans son espèce¹¹ »,

10. Les dits mémoires seront abrégés MARS dans les occurrences suivantes, suivi de l'année à laquelle ils se rapportent.

11. Lettre de Pierre Varignon à Jean I Bernoulli, du 27 octobre 1705 dans Johann I Bernoulli et Pierre Varignon, *Der Briefwechsel von Johann I Bernoulli band 3, der briefwechsel mit Pierre Varignon*, éd. Pierre Costabel, et al., Basel, Boston (mass.), Berlin, Birkhäuser Verl, 1992, XXXV-610 p., p. 178.

ne fut titulaire de l'académie que 6 ans, avant de s'éteindre en 1705. Une seule de ces contributions nous intéresse ici, datée du 20 juin, et intitulée *Moyen de substituer commodément l'action du feu à la force des hommes et des chevaux pour mouvoir les machines*¹². Amontons propose ici de construire ce qu'il appelle joliment un 'moulin à feu' (Figure 1), afin d'asservir la flamme au mouvement des machines, à l'image des autres éléments tels que l'eau et le vent. Ce faisant, il note les doutes de ses contemporains à obtenir du feu un effet régulier et utile, ceux-ci pensant qu'on ne peut en tirer que des effets « surprenants » tels ceux obtenus avec la poudre à canon. Amontons va alors justifier théoriquement de la réalisation d'un tel moulin dont le principe peut être compris aisément en observant la Figure 2¹³, qui reprend les notations d'Amontons.

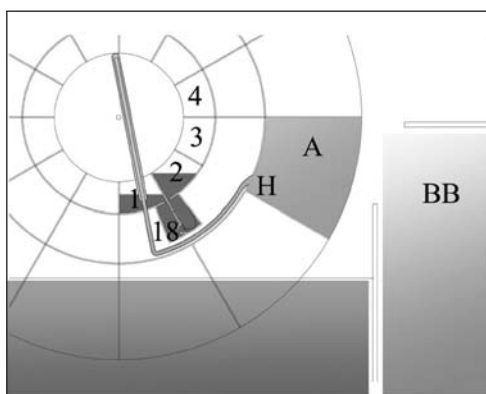


Figure 2.

Principe de fonctionnement du moulin à feu d'Amontons

BB représentant le fourneau, l'air de la cellule A est chauffé de sorte qu'en se dilatant, la pression se faisant plus forte, il pousse l'eau de la cellule 1, en empruntant le tuyau H. Les cellules communiquant entre elles par l'intermédiaire de soupapes ne s'ouvrent

12. Guillaume Amontons, « Moyen de substituer commodément l'action du feu à la force des hommes et des chevaux pour mouvoir les machines », dans *MARS 1699*, vol., Paris, Martin, Coignard fils, Guerin, 1732, p. 112-26 (Mémoires).

13. Merci à Alexandre Chatelard d'avoir réalisé cette figure.

que pour laisser passer l'eau de la gauche vers la droite, on voit simplement que l'eau, passant par la cellule 18, sera poussée dans la cellule 2. De la sorte se crée un contrepoids, et le système, entraîné par lui, commence à tourner dans le sens des aiguilles d'une montre pour retrouver l'équilibre. Suite à quoi la cellule A plonge dans l'eau, en se refroidissant, et c'est au tour de la cellule suivante de se placer dans le fourneau BB. Et ainsi de suite.

Ce n'est pas ici le lieu de détailler les justifications théoriques d'Amontons, pourtant éminemment intéressantes. Néanmoins il faut noter qu'elles prennent appui sur ses précédents travaux concernant les thermomètres et les propriétés de l'air qu'il en a tirées.

Mais il ne s'agit pas d'une simple innovation technique. En réalité la problématique induite par le moulin à feu va l'amener, dans le contexte propre au 17^e siècle expirant, à créer une mesure quantifiable de ce qui n'était jusque là qu'une qualité : le travail.

C'est ici qu'apparaît son concept de *puissance continue*, que l'on peut considérer comme un antécédent du concept de travail mécanique, puisque, comme je vais l'exposer, il remplit les 4 conditions énoncées un peu plus tôt.

Pour pouvoir exprimer l'idée de travail en des termes quantifiables, Amontons doit transcrire la notion sociale et anthropomorphique de travail à partir des paramètres qu'il juge être représentatifs des différents aspects de cette notion. Il s'agit de :

- La force F employée par l'ouvrier dans l'exécution du produit
- L'espace x que l'ouvrier fait parcourir à son ouvrage, et plus exactement même l'espace que parcourent ses mains, ou l'espace parcouru par toute autre force productive
- Le temps t pendant lequel l'ouvrier ou la force productive se meut, ou meut son ouvrage.

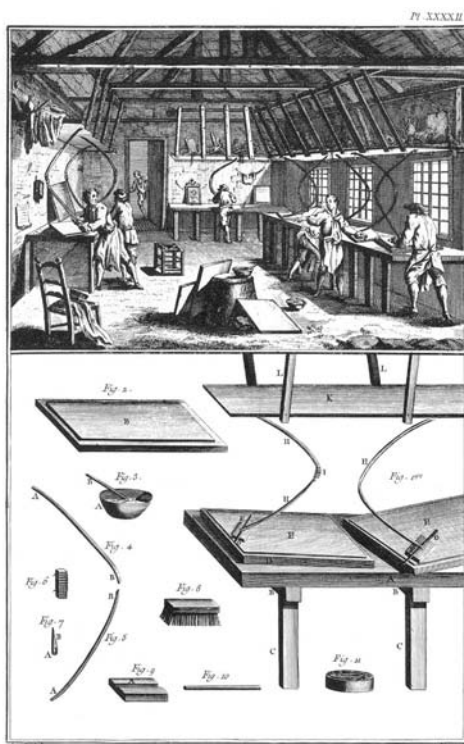
Remarquons au passage que ces indicateurs sont secondairement des paramètres phénoménaux de la fatigue humaine¹⁴, et sont covariants avec elle, même si Amontons, ne cherche pas ici à quantifier la fatigue.

Dans ces conditions, et sachant qu'implicitement Amontons considère que tout travail produit par une entité productive se réduit

14. Grall, *Économie de forces et production d'utilités...*, op. cit., p. 79-80.

mécaniquement à l'élévation d'un poids, il en vient à caractériser le travail de toute entité par la *puissance continue* définie alors comme étant égale à $\frac{F \cdot x}{t}$. Remarquons que cette formule est dimensionnellement identique à une puissance, dans la définition actuelle de ce terme¹⁵.

Et c'est ce qui va conduire notre académicien à affirmer, par des détails de calcul que je passe volontairement sous silence pour ne pas alourdir le discours, que la puissance continue de son moulin équivaut à 9428 +4/7 de livres élevées à un quart de lieue par heure.



Glaces, Le Poli.

Figure 3. Le poli des glaces, tiré de l'Encyclopédie

15. Nous parlons bien entendu de la puissance en mécanique. Puissance moyenne, et non pas instantanée. Aujourd'hui la puissance moyenne se définit simplement par la quantité de travail W accompli dans un temps T : $P=W/T$.

Mais ce résultat numérique restant vide de sens tant qu'il ne le met pas en perspective avec la puissance continue que peuvent développer d'autres moyens de production couramment utilisés, comme le sont les hommes ou les chevaux, il lui a fallu auparavant prendre la peine de calculer le travail fourni par ces entités ci.

Pour ce faire, concernant les hommes, il a pris en considération le travail exercé par des polisseurs de verre. Un schéma valant mieux qu'un long discours, observons cette planche tirée de l'*Encyclopédie* de Diderot et D'Alembert (Figure 3¹⁶).

L'ouvrage du polisseur est très simple. Il est constitué d'un établi sur lequel l'ouvrier pose la glace, et d'un support fixe accroché au plafond. On prend ensuite une flèche de bois que l'on recourbe, et on fixe une des extrémités au plafond, et l'autre à un bout de bois posé sur la glace, de sorte que la flèche de bois exerce de par sa tension consécutive à son recourbement, une pression verticale sur la glace. Le travail de l'ouvrier consiste à effectuer un mouvement de translation de ce bout de bois, afin que toutes les parties de la glace subissent successivement la même pression verticale, ce qui tendra à égaliser et polir la surface.

Bref tout ceci est fort simple et l'action de l'ouvrier dans son mouvement de translation va simplement consister à vaincre les frottements de son polissoir sur la glace. Et c'est là qu'apparaît la raison essentielle pour laquelle Amontons choisit précisément ce corps de métier et pas un autre. C'est que « *la simplicité de cette machine fait que toute la force de l'Ouvrier est uniquement employée à expédier son travail* » (p. 120). Il existe donc une identité stricte, du fait de la conception de la machine, entre la force de notre homme et les frottements surmontés. Donc en mesurant les frottements, on aura une mesure de la force de notre homme.

16. *Recueil de planches, sur les sciences, les arts libéraux, et les arts mécaniques, avec leur explication*, éd. Denis Diderot et Jean Le Rond D'Alembert, troisième livraison, vol. IV, Paris, Briasson, David, Le Breton, 1765, section « Manufactures des glaces », planche XXXXIII.

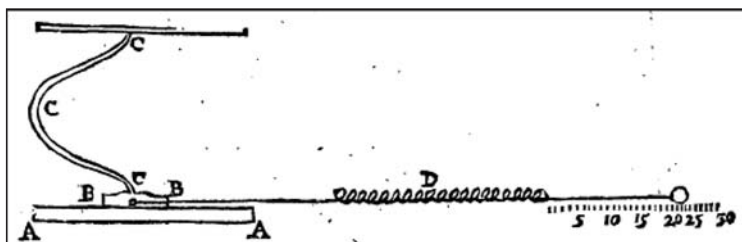


Figure 4. Schéma du système permettant de mesurer les frottements surmontés par l'ouvrier.

En utilisant un peson, comme vous le voyez sur ce schéma (Figure 4), et en le tirant sur la droite jusqu'à ce que le polissoir se meuve, Amontons obtient une force, en moyenne 25 livres. C'est le premier paramètre dont il a besoin. Il ne lui reste alors plus qu'à constater que l'ouvrier fait faire un aller retour à son polissoir, c'est-à-dire 3 pieds, en une seconde. Donc pendant l'activité normale des ouvriers, pendant qu'ils sont en train de polir, en moyenne, « leur travail équivaut à l'élévation continue d'un fardeau de 25 l. à trois pieds par seconde » (p. 120) et en moyennant sur le temps réel de travail d'une journée, Amontons conclut alors qu'« un homme seul ne tient lieu que d'une puissance continue de 12 l. $\frac{1}{2}$ faisant $\frac{3}{4}$ de lieuë par heures » (*Ibid.*)

Remarquons au passage toute l'originalité d'Amontons concernant les frottements : il mesure la force par un dispositif qui consomme cette même force. Alors qu'on pensait jusqu'à lui à la traduire directement en élévation d'un poids, comme chez Leibniz, en passant sous silence gaspillage et déperdition, Amontons différencie bien la force de l'emploi de la force, qui reste effet, mais effet productif, travail. Elle produit et ne se conserve plus. C'est un système entièrement dissipatif.

Amontons précise ensuite que cette puissance continue équivaut environ à « la sixième partie du travail d'un cheval » (*Ibid.*). Cette comparaison lui est accessible grâce à une expérience précédente qu'il a menée dans le même mémoire, sur lequel je vais rapidement passer pour ne retenir que le fait qu'un cheval tient lieu « d'une puissance continue de soixante livres faisant une lieuë par heure » (première conclusion de la cinquième expérience, p. 120). Muni de tous ces éléments Amontons peut alors simplement calculer

que le travail de son moulin est équivalent au travail de 39 chevaux, soit 234 hommes.

On voit que la notion de travail qu'il met en place n'est pas le concept sous la forme qu'il prendra 130 ans plus tard avec les fondateurs. Mais nous pouvons sans conteste qualifier l'effet-puissance amontonien, sa « puissance continue », de notion de travail, puisqu'elle correspond effectivement aux quatre critères que nous avons définis suite à la lecture des fondateurs, c'est-à-dire la « *mesure d'un effet produit par une force mouvante quelconque* ». Car, premièrement, du point de vue de la mesure, Amontons met bien en avant une formule qui associe une notion de force et l'espace parcouru par celle-ci, même s'il divise ensuite par le temps ; deuxièmement, on a bien l'idée d'un effet qui consiste à surmonter une résistance, qu'il conceptualise entièrement comme étant un frottement ; ce qui montre bien, troisièmement, qu'il envisage cet effet en termes de dépense, puisque la force doit se consumer pour s'exprimer ; et, quatrièmement, le feu, les hommes, les bêtes, ou même au détour d'une phrase n'importe lequel des autres éléments naturels, sont tour à tour conceptualisés comme une force mouvante. Les quatre critères définis sont validés. L'existence de la notion de travail dans l'œuvre d'Amontons est réputée vraie au vu de cette définition.

Au-delà de ces caractéristiques, on voit bien que le moulin à feu est vu non seulement comme une entité laborieuse, mais mieux, comme une entité productive, dont le produit en question peut être calculé. Ce faisant, Amontons inaugure une sorte d'économie du travail mécanique, dont on retrouvera les motivations et les caractéristiques 130 ans plus tard, comme nous l'avons vu précédemment.

Mais Amontons ne s'arrête pas là. Son concept de puissance continue n'est pas un simple outil qu'il utiliserait pour rendre commensurable différents moyens de production entre eux, ce qui serait déjà beaucoup. Non, cette création est subordonnée à une fin, qui constitue la conclusion de son mémoire, et donc, peut-on supposer, son point le plus important, ce à quoi il veut arriver.

En effet cette mesure, grâce à la comparaison qu'elle permet entre les différents moyens de production, lui sert ensuite à comparer les coûts de ces différents moyens.

C'est ainsi qu'Amontons calcule dans un évident souci de précision, que chaque cheval revient à 40 sous par jour, en comptant nourriture et entretien.

Et maintenant il est très simple de calculer le taux de rendement du moulin à feu, qu'on pourrait appeler point de substitution. En effet il suffit de multiplier 40 sous par 39, c'est à dire le cout d'entretien d'un cheval par le nombre de chevaux auquel équivaut le travail du moulin à feu, ce qui nous donne 78 livres. Conclusion : « *le profit qu'il y aurait à se servir de cette espèce de moulin à feu, serait d'autant plus considérable, que le prix du bois qu'on y consommerait en 24 heures, serait en dessous de 78. l.* » (p. 126).

Il apparait donc que ce qui aurait pu ne sembler être, au premier abord, que l'exposé technique d'une innovation technologique, se révèle en réalité bien plus complexe, et même au cœur d'une lente mutation dans la perception du monde de l'époque.

Créer une mesure, tel que le fait Amontons avec sa puissance continue, n'est pas un acte anodin. Comme le remarque Witold Kula, économiste polonais dont le domaine de prédilection est la métrologie « "créer une mesure" exige un travail intellectuel complexe ; il consiste à abstraire un caractère (la longueur, le poids, etc.) de plusieurs objets de qualité différente afin de pouvoir les comparer¹⁷ ».

Dans cette optique, mettre ainsi en avant une mesure du travail produit par différentes entités est le signe fort que le monde commence à être vu au travers de cette valeur nouvelle que constitue le travail, du moins dans le sens d'une activité positive, utile et surtout productive.

Exactement dans le même contexte, à l'Académie Royale des Sciences, cinq années plus tard, en 1704, un autre académicien s'illustre dans notre thématique : le détestable Antoine Parent. Ou du moins perçu comme tel par ses contemporains. Bigot invétéré, à l'observance religieuse non seulement stricte mais austère, l'académicien eut lui aussi le privilège de voir sa vocation scientifique contrariée par une famille portée vers le droit, conçu à l'époque comme moyen d'ascension sociale¹⁸. La critique au bord des lèvres

17. Witold Kula, *Les Mesures et les hommes*, Paris, M. S. H., 1984, 304 p., p. 55.

18. Bernard Le Bovier De Fontenelle, « Éloge de M. Parent », dans *MARS 1716*, vol., Paris, Imprimerie royale, 1718, p. 88-93, p. 88.

en permanence et manquant singulièrement de savoir vivre, il s'attire la rancœur de tous : Pierre Varignon lui reconnaît le talent tout relatif « d'obscurcir tout », le décrit comme « violent », de mauvaise foi, et « qui ne sait ce que c'est que de se rendre¹⁹ » aux arguments. Parent, dont toute la vie peut se résumer à une vie de labeur intellectuel et d'âcreté, noie les procès verbaux de la respectable institution sous les mémoires concernant divers sujets, mais principalement de physique mathématique. Parmi ceux-ci, l'un nous intéresse plus particulièrement, et eut un retentissement pendant plus d'un siècle.

Parent s'intéresse comme l'indique le titre du mémoire à « *la plus grande perfection possible des machines*²⁰ ». Dans celui-ci, Parent met en place, apparemment pour la première fois dans l'histoire de la mécanique, le concept de maximalité de l'effet. Qu'est-ce à dire ? Qu'une machine ne peut restituer qu'une partie de la force qui la fait se mouvoir. Non pas à cause des frottements. Mais de par les contraintes structurelles de la machine elle-même, elle ne peut dépasser certaines limites d'efficacité, que la théorie permet de connaître à l'avance. Parent pose le premier le problème de l'effet comme utilisation nécessairement partielle de la force motrice de la machine, indépendamment des frottements. Cet angle nouveau de concevoir la machine en mouvement eut une longue influence sur les scientifiques suivants. Ainsi Bélidor affirmera que « *cette découverte mérite d'être regardée comme une des plus importantes que l'on ait fait depuis le renouvellement des Sciences et des Beaux Arts*²¹ ».

Notre auteur se donne un cadre pour le moins très général, puisqu'il se place dans le cas d'une machine ayant « *pour puissance motrice quelque corps que ce soit, comme, par exemple, l'eau, le vent,*

19. Pierre Varignon, Lettre n° 109 à Jean I Bernoulli du 11 mai 1709 in Bernoulli et Varignon, *Der Briefwechsel von Johann I Bernoulli band 3, der Briefwechsel mit Pierre Varignon*, p. 265-266.

20. Antoine Parent, « *Sur la plus grande perfection possible des machines* », dans *MARS 1704*, vol., Paris, Martin, Coignard, Guerin, 1745, p. 323-338. On retrouve le même état d'esprit, pour les machines à vapeur, dans Sadi Carnot, *Réflexions sur la puissance motrice du feu et sur les machines propres à développer cette puissance*, Paris, Bachelier, 1824, [4]-118 p.

21. Bernard Forest De Bélidor, *Architecture hydraulique, ou, l'art de conduire, d'élever et de menager les eaux pour les differens besoin de la vie*, vol. I, 1, Paris, Jombert, 1737, [8]-xii-312 p., p. 248, art. 592.

la flamme » (p. 323 de son mémoire) et dont le but est de soulever des poids, que ces poids soient ponctuels ou continus (comme de l'eau par exemple). Jusqu'ici, nous indique-t-il, les machinistes n'ont agi qu'au « hasard » : après avoir mis une masse qui fasse équilibre avec le fluide, c'est-à-dire d'un poids tel qu'elle ne monte ni ne descende, ils diminuaient ensuite ce poids au hasard pour que la machine se meuve, mais ils n'avaient aucun moyen de savoir si l'effet ainsi acquis était le plus grand, ni dans quel rapport cet effet était proportionné au plus grand effet.

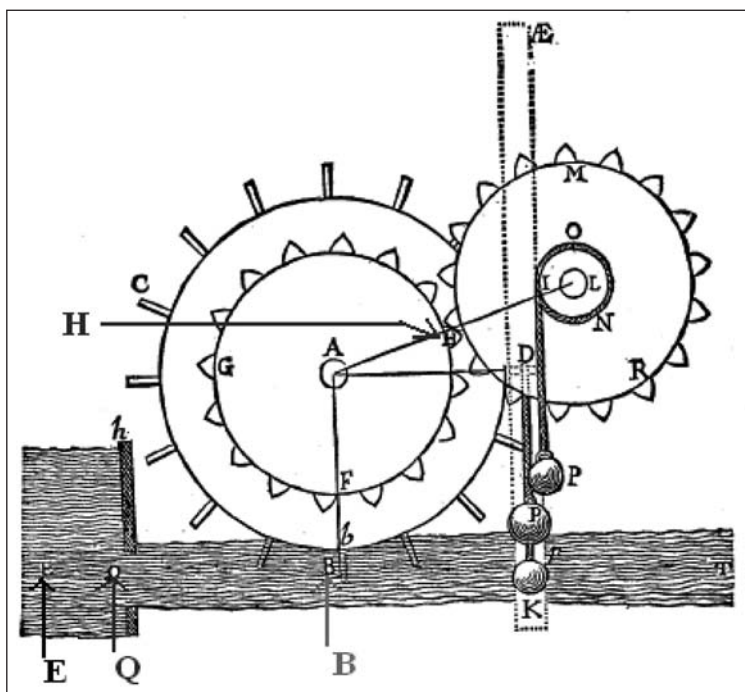


Figure 5.

Roue sur laquelle raisonne Parent (p. 326 du mémoire)

Les choses, comme le montre notre auteur, sont plus complexes qu'il n'y paraît au premier abord. Définissant l'effet comme le produit du poids par la vitesse (P.V), il nous fait remarquer que si on diminue le poids à soulever, alors cet effet va nécessairement être

moindre. Mais alors, le poids à soulever étant plus léger, la force motrice va le mouvoir plus vite. Ainsi la vitesse, dans le produit P.V, augmente, et donc l'effet aussi... Nous sommes donc en présence de deux variables interdépendantes dont il s'agit de connaître la proportion qui puisse donner le produit P.V maximal. Cette proportion n'est déterminable mathématiquement qu'en faisant appel à « la méthode des infiniments petits », c'est-à-dire par un calcul de dérivée. Ce dont ne sont bien évidemment pas capables les machinistes de l'époque.

Observons maintenant le dispositif que Parent nous propose (Figure 5, sur laquelle nous avons mis en évidence les notations illisibles sur la figure d'origine, p. 326 des *Mémoires*). Le fluide EB, quel qu'il soit, vient frapper la pale B, et donnant ainsi du mouvement à la première roue (celle de gauche). Celle-ci, par le moyen d'un engrenage, fait tourner dans le sens inverse la deuxième roue, et, de ce fait, remonter le poids. Si ce poids est tel qu'il ne monte ni ne descende, alors c'est qu'il s'agit du poids qui fait équilibre à la force motrice du fluide. Parent l'appelle donc « *poids d'équilibre* » (p. 326), mais aussi « *la force ou l'effet absolu du fluide EB* » (*Ibid.*). Suite à quoi il définit dans la même page :

- l'*effet général* du fluide comme étant le produit du poids par la vitesse du poids qu'il élève. Ce qu'on note ici $E_g = P_s \cdot V_{P_s}$,
 - et l'*effet naturel* du fluide par le produit du poids d'équilibre P par la vitesse du fluide EB, « *parce que c'est le même effet que si P étant mis dans une gondole sur l'eau EB, flottait au gré de l'eau avec toute la vitesse du fluide* » (*Ibid.*). On note ici $E_n = P \cdot V_f$.
- Remarquons que si ce poids P_s est égal à P, le poids d'équilibre, alors nous parlerons bien sûr de l'effet absolu.

Le but de Parent est de calculer quel est l'effet général maximal qu'on puisse obtenir avec ce genre de machine. Pour mener à bien ses calculs, il cherche d'abord le poids d'équilibre P par des considérations sur les moments²² des forces mis en œuvre. Suite à quoi il remplace dans les équations le poids d'équilibre P par un plus petit poids p, poids de mouvement. En considérant l'effort

22. Dans sa formulation moderne, que n'utilise pas Parent, le moment d'une force \vec{F} s'exerçant au point O par rapport à un pivot P s'exprime par le produit vectoriel du vecteur \vec{PO} et de la force \vec{F} , soit : $\vec{M}_{\vec{F}/P} = \vec{PO} \wedge \vec{F}$.

produit par le fluide sur une pale, il obtient la vitesse x de la pale. Puis, par des considérations géométriques élémentaires, il en déduit la vitesse u du poids. Ensuite, en considérant que l'effet général est égal à $p.u$, c'est-à-dire le poids multiplié par la vitesse de ce poids, il différencie $p.u$ par rapport à p , en l'égalisant à 0, afin de trouver l'extremum de cette fonction.

Il obtient que le poids optimal, celui donnant $p.u$ maximal, est égal à $4/9 P$, le poids d'équilibre. D'où il tire que l'effet général $p.u$ « *qu'une telle machine puisse produire, ne passe jamais les $(4/27)$ du produit de P par la vitesse du fluide [V.P]* » (p. 332). Avec ces valeurs, on peut aisément tirer la valeur de x (la vitesse optimale de la pale) : $x = V/3$. Ainsi la vitesse de la pale dans les conditions les plus parfaites sera d'un tiers celle du fluide.

Il faut noter que le maximum ainsi atteint, ces $4/27$ de l'effet naturel, n'a aucun rapport avec une notion de rendement, qui par nature peut être égal à 1 dans le cas idéal, sans déperditions, sans frottements. Or ici, Parent néglige les frottements. Il ne s'agit pas d'une machine idéale, mais d'une machine parfaite : ce sont les contraintes structurelles de la machine qui ne permettent d'utiliser qu'une part de la puissance imprimée. Le rapport qu'il propose est un optimum obtenu par sélection, pas du tout un idéal, atteint par atténuation tangentielle ou asymptotique d'une cause structurelle de déperdition. Cette recherche d'optimum est cependant une première dans l'histoire de la mécanique, et signe l'une des étapes majeures de l'émergence de la technologie.

Notons également cette notion de transmission de l'effet, depuis le naturel jusqu'au général et la différence avec la *puissance continue* d'Amontons : dans la vision amontoniennne, on peut tout aussi bien considérer que son concept représente l'input ou l'output, ce qu'on a à l'entrée ou à la sortie, de par le fait de l'entière dissipation de la cause pour produire l'effet. Au contraire, pour Parent, en prenant pour médiateur et transformateur la roue elle-même, sa structure de bois, on a d'un côté un input, l'effet naturel, et de l'autre un output, l'effet général.

L'originalité de Parent a donc plusieurs visages. Il initie ce qui deviendra la science des machines en mouvement en accomplissant dans le même temps deux innovations : ébaucher une logique de la transmission de l'effet, et être le premier à concevoir une proportion

maximale dans la transmission de cet effet. Au centre de cette rupture, l'effet, donc, ou plutôt les effets, mesurables par les produits P.V.

Insistons bien sur ce point : avant Amontons et Parent, les machinistes ne sont capables que de calculer quel poids fait équilibre avec la machine, et c'est ceci qui définit pour eux l'effet de la machine, puisqu'il suffit de retirer un epsilon au poids d'équilibre pour que la machine se meuve. Ils ne réfléchissent pas au fait que ce faisant, ils passent d'une machine statique à une machine en mouvement. L'effet pour eux n'est rien de plus que soutenir un certain poids. Au contraire, l'effet dont parlent Amontons et Parent, est celui se définissant dans une pensée du travail : quel poids, optimal, puis-je mouvoir continuellement ? Mener le calcul à son terme, c'est passer de l'équilibre à l'effet, et de l'effet au plus grand effet possible.

À ce titre, le quatrième principe qu'utilise Parent pour ses calculs se révèle empreint de cette nouvelle philosophie, puisque notre auteur nous propose ici de ne considérer que la vitesse relative du fluide par rapport à la pale, qui est donc en mouvement. Comprenons bien toute la portée de ce qui pourrait apparaître de prime abord comme un simple détail de calcul : jusqu'ici, on concevait essentiellement les machines au travers de l'équilibre, et dans ce cadre, seul avait sens la vitesse absolue du fluide sur la pale. En effet, la machine étant en équilibre, la pale B ne bouge pas, et toute la puissance du fluide servait à contrebalancer le poids P dans son entier.

Mais dès lors que la machine est en mouvement, la pale va fuir devant le fluide. Et c'est bien normal puisqu'elle est frappée par lui. Mais ce faisant, le fluide la frappera moins fort. Donc lui donnera une impression moins forte. À tel point, nous dit Parent, énonçant ainsi ce qu'il appelle un paradoxe, que si la pale avait la même vitesse que le fluide, celui-ci ne donnerait plus aucune impression à la pale, et le poids redescendrait ! On voit bien, ici, que la machine en mouvement ne peut se confondre avec une machine statique, et qu'on ne saurait utiliser les mêmes outils conceptuels pour la caractériser.

C'est donc cette notion globale, enfant de la rupture épistémologique parentienne bicéphale (transmission et maximalité), que nous nommons « effet-puissance parentien », et qui signifie une

volonté du calcul de l'effet de la machine par le produit d'un poids par une vitesse, effet qui a la particularité de pouvoir se transmettre, depuis l'effet de la force motrice jusqu'à l'effet du poids, en passant par le biais de la force qu'exerce le fluide sur la pale, en notant qu'aucune de ces trois dernières entités n'est directement proportionnelle à aucune des deux autres.

En outre, le rapport entre le problème que se propose notre scientifique et les préoccupations économiques est étroit et fondamental. Car c'est dès le premier paragraphe de son mémoire que Parent fustige les machinistes, dont même les plus habiles sont réduits au hasard pour tenter de produire un certain effet à leur machine, et bien souvent ils ne réussissent que parce qu'ils emploient « autant de force pour une seule machine qu'il en faudrait pour en mouvoir plusieurs semblables » (p. 324). Et il ajoute : « ce qui ne peut manquer de causer un grand préjudice aux propriétaires, aux machinistes mêmes, & à ceux qui s'associent avec eux » (*Ibid.*).

Préjudice ? Voilà qui de toute évidence fait référence aux pertes d'argent consécutives au fait qu'on n'obtient qu'un effet médiocre, alors qu'on pourrait pour le même prix avoir un effet bien supérieur. Si chez Amontons on avait affaire à une logique de réduction des couts, puisque Amontons, rappelez-vous, cherchait à comparer les différents moyens de production pour justifier du moindre cout de son moulin, Parent, lui, se place bien plus dans une logique de maximisation : entrepreneur et machiniste ont des visées convergentes, dans la perspective unifiée de la maximisation des effets et des gains.

Parent utilise un concept qui répond aux mêmes quatre critères que l'on a vérifiés chez Amontons, y compris dans son caractère dépensier, consommateur, au travers de la logique de transmission dont je viens de parler. En effet, l'effet-puissance parentien se veut bien être une mesure d'un effet produit par une force mouvante quelconque, puisqu'il se place dans le cadre d'une machine ayant « pour puissance motrice quelque corps que ce soit, comme, par exemple, l'eau, le vent, la flamme » (p. 323). En outre l'effet produit par la machine est bien conçu comme produit contre une résistance, la résistance de la pesanteur, qu'il s'agit de vaincre. De plus, le produit du poids par une vitesse est bien une mesure mettant en liaison une force et, implicitement, une distance, grâce à la vitesse.

Enfin, le caractère dépensier de l'effet est donné par la logique de transmission, en ce sens qu'une part de la force motrice du fluide va se perdre, certes pas à cause des frottements, mais du fait des contraintes structurelles de la machine.

Cependant, la pensée de Parent souffre de quelques insuffisances, puisque, par exemple, il ne s'interroge pas sur ce que devient la force motrice, et n'élabore aucune problématique de perte. L'une d'entre elles, on l'a dit, est que sa machine ne prend pas en compte les frottements, et qu'il s'agit d'une machine parfaite, et non pas idéale. Ce n'est qu'avec Daniel Bernoulli que le concept de machine idéale va pouvoir voir le jour, et la notion de travail mécanique être complétée. Examinons comment.

Le très célèbre Daniel Bernoulli, comme nos deux autres comparses, eut également un destin contrarié, son père, Jean I^{er} Bernoulli (1667-1748), le poussant dans une carrière médicale plutôt que mathématique, bien que lui-même fut mathématicien, issu d'une famille de mathématiciens. Il avait même auparavant cherché à lui faire exercer une charge de marchand. Les mathématiques, il ne le savait que trop bien, ne lui apporteraient jamais une situation sociale considérée. À moins que ses tentatives de le détourner des territoires formels ne soient liées à une volonté d'éliminer tout rival potentiel, ce qui n'est pas une hypothèse absurde au vu du caractère de Bernoulli. Quoiqu'il en soit, si Daniel commença d'abord par s'adonner à divers travaux de physiologie et d'anatomie, il ne se priva pas d'exercer ses talents dans de multiples domaines, dont l'hydrodynamique. Il publia à ce sujet son célèbre ouvrage *Hydrodynamica*²³ en 1738. Le retentissement de cet ouvrage fut tout

23. Daniel Bernoulli, *Hydrodynamica, sive de viribus et motibus fluidorum commentarii. Opus academicum ab auctore, dum petropoli ageret, congestum*, Strasbourg, Dulssecker, Decker, 1738, [8]-304 p. On pourra consulter plus facilement la récente édition commentée : Daniel Bernoulli, *Die werke von daniel bernoulli, band 5, hydrodynamik II*, ed. Gleb K. Mikhailov, Basel, Boston, Berlin, Birkhäuser, 2002, XXVII-729 p. C'est à cette dernière référence que se reportent les numéros de pages indiqués plus bas en suite des citations. Il existe également une version anglaise plus ancienne : Daniel Bernoulli, *Hydrodynamics*, New York, Dover Publications, INC, 1968, XV-451 p. Une traduction française a également été effectuée, mais nous ne la donnons ici que pour mémoire, sa qualité étant fort relative : Daniel Bernoulli, *Hydrodynamique*, éd. Jean Peyroux, Bordeaux, J. Peyroux, 2004, 286 p.

à fait considérable, au moins en ce qui concerne les applications hydrauliques. Les hommes de science reconnaîtront ensuite en Daniel Bernoulli un précurseur et un avant-gardiste. Ainsi Poncelet, impliqué dans la formation du concept de travail, qualifiera son œuvre d'« *immortelle*²⁴ », ni plus ni moins.

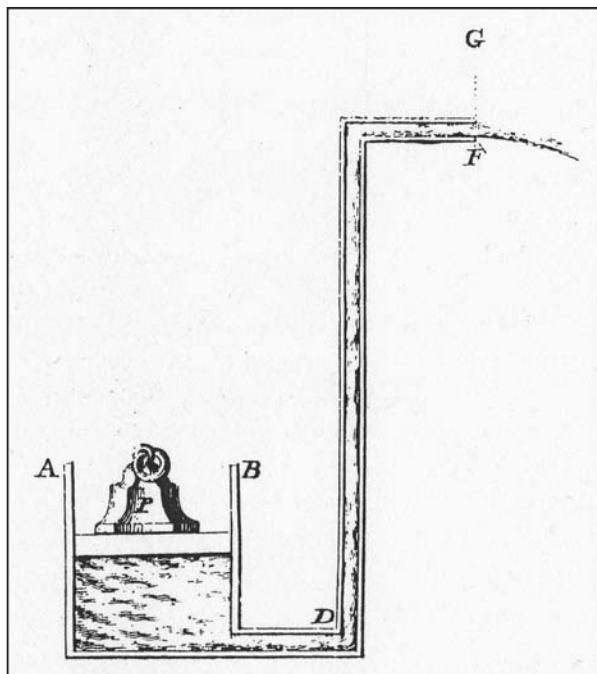


Figure 6. Pompe refoulante sur laquelle raisonne D. Bernoulli dans la section IX de son *Hydrodynamica*.

C'est ici la section IX de son fameux ouvrage qui nous intéresse, intitulée « Du mouvement des fluides jaillissant sous l'effet non de leur propre poids, mais d'une puissance *extérieure*, et plus particulièrement des machines hydrauliques et du degré ultime de perfection qu'elles peuvent atteindre, ainsi que du moyen de par-faire cela à l'avenir grâce à la mécanique des solides aussi bien que

24. Victor Poncelet, *Comptes rendus hebdomadaires des séances de l'académie des sciences*, vol. 21, Paris, Gauthier-Villars, 1845, p. 192.

des fluides » (p. 274). Notre auteur étudie dans cette section des machines semblables à celle représentées sur la figure 6 : des pompes refoulantes notamment, animées par le travail des hommes.

Je n'entrerai pas dans le détail des calculs de Bernoulli, me contentant de donner l'esprit général de la section²⁵.

Notons que jusqu'ici, il n'avait traité que du mouvement de fluides mus par leur propre poids, et c'est cette condition qui lui permettait d'appliquer l'énoncé de Huygens de l'égalité de la descente réelle et de la remontée potentielle, c'est-à-dire la capacité pour un objet tombant d'une certaine hauteur de remonter à la même hauteur d'où il est tombé, dans des conditions idéales. Il procède alors d'un saut qualitatif en traitant de la sorte, certes toujours le mouvement, mais provoqué par un agent étranger à la machine elle-même. Bernoulli va-t-il alors utiliser les mêmes outils que dans les précédentes sections ? Non, la nature des sujets étant, dans cet exposé des choses, trop différente pour donner lieu à un traitement similaire. Il lui faut donc inventer de nouveaux outils.

Les « définitions » du début de la section sont l'occasion de les exposer : « J'entends par *puissance mouvante* ce principe actif consistant en un poids, une pression en action, ou une autre force morte de ce genre » (§ 2, p. 275). C'est donc cette puissance mouvante, inspirée de la force morte leibnizienne, et dimensionnellement exprimable par un poids, qui constitue cet agent externe forçant notre fluide à se mouvoir. Bref elle est la *cause* du mouvement. Le concept ne semble guère original mais Bernoulli se devait de le nommer.

La suite, cependant, s'avère captivante : « De plus, le produit qui vient de la multiplication de cette *puissance mouvante* par sa vitesse et également par le temps pendant lequel elle exerce sa pression, je le désigne par *puissance absolue* [*Potentia absoluta*]. Ou, puisque le produit de la vitesse et du temps est simplement proportionnel à la distance couverte, il sera également permis de comprendre la *puissance absolue* comme la *puissance mouvante* multipliée par la distance dont celle-ci se meut. » (*Ibid.*) Mais quelle signification physique cette *potentia absoluta* possède-t-elle ? La réponse

25. Ceci sera cependant fait dans un prochain article en préparation pour *Physis*, où je présenterai l'évolution de la pensée de Bernoulli sur ce thème de la mesure du travail.

est immédiate : « J'appelle ce produit *puissance absolue* car c'est à partir de lui que doit être estimé le labeur enduré par les hommes de peine pour l'élévation des eaux, ce qui, je le montrerai bientôt, sera éprouvé par les règles que je donnerai en cette matière. » (*Ibid.*) Pour la première fois, un terme dont les dimensions sont identiques à celles du travail, pris en son sens moderne, acquiert le statut de concept autonome, et, qui plus est, explicitement relié au labeur, au travail des hommes. C'est par ce concept que doit être mesuré l'effet appliqué à la machine, quand des hommes sont au travail pour faire agir la puissance mouvante. Bernoulli se justifie de ce choix dans la preuve de la règle 1 par trois critères :

- Le labeur des hommes est directement proportionnel au nombre de travailleurs appliqués à l'ouvrage, et donc, proportionnel à la puissance mouvante appliquée, si on raisonne à vitesse constante et sur la même durée.
- Concernant le temps, si on l'augmente alors on augmente le labeur dans la même proportion.
- Enfin, que l'on double la puissance mouvante ou qu'on en double la vitesse, il se produit le même effet.

Le poids, la vitesse et le temps, multipliés entre eux, sont donc trois paramètres pertinents pour l'évaluation du labeur des hommes, car ceux-ci se rapportent à l'effet produit. Et nous ajouterions à la fatigue, si Bernoulli ne précisait pas immédiatement qu'il ne faut pas interpréter ceci dans un sens physiologique, mais dans un sens moral, faisant référence à Descartes et à la certitude morale²⁶, celle qui suffit pour le quotidien. Ce que veut dire Bernoulli, c'est que ce produit *P.v.t.*, expression formelle de la *potentia absoluta*, mesure l'effet appliqué à la machine, qui est certes directement équivalent au travail des hommes, mais non à leur fatigue. Ainsi, les manières d'obtenir le même produit *P.v.t.* sont « moralement » égales mais produisent des fatigues physiologiques différentes. Il convient donc, nous dit Bernoulli, de se demander comment doit être constituée la machine de sorte que l'on obtienne une puissance absolue maximale pour une fatigue minimale. En 1753, Bernoulli reprendra la même mesure de

26. René Descartes, « Les principes de la philosophie, iv », dans *Œuvres de Descartes*, éd. Victor Cousin, vol. III, Paris, F. G. Levrault, 1824, 526-[1] p. Art. 205.

l'effort exercé sur les machines dans un mémoire ayant remporté le prix de l'Académie des sciences de ladite année²⁷.

Mais la *potentia absoluta*, donc l'effet *exerce sur* la machine, est-il le même que l'effet *produit par* la machine? Non, à moins que nous faisons en sorte qu'il n'y ait nulle friction et nul effet inutile, et c'est l'essence de la règle 2 : « Avec la même *puissance absolue* donnée, je dis que toutes les machines qui ne souffrent d'aucune friction et qui ne génèrent aucun mouvement inutile pour la fin proposée maintiennent le même effet, et qu'on ne doit donc pas en préférer une à une autre » (§ 5, p. 277).

Mais cette idéalité, cette machine sans friction et sans mouvement inutile, est une chimère, une fiction, mais une fiction rationnelle, qui permet au phénomène général et au comportement réel de concorder. C'est par différence vis-à-vis de cette chimère théorique atteinte par pure et arbitraire annulation des contraintes réelles signant l'impossibilité du mouvement perpétuel, sur cette représentation industrielle de l'idée de conservation, que va se penser le mouvement des machines réelles. La machine réelle devient donc compréhensible par différence avec l'idéalité choisie, cette dernière devenant ainsi une hypothèse de travail.

Nous sommes donc bien ici dans une logique d'optimisation, où le terme à maximiser est la *potentia absoluta*. Bernoulli en calcule les pertes et son corollaire, c'est-à-dire ce qu'on peut en obtenir au maximum. Le maximum d'un terme intimement lié au labeur enduré par les hommes de peine. Ce qui transparait ici est bien une problématique d'allocation optimale de ressources rares, une motivation économique sous le calcul technologique.

En outre, un des points particulièrement surprenants de cette section, est qu'à aucun moment Bernoulli n'égalisera son concept de *potentia absoluta* avec celui répandu de force vive, alors même qu'il utilise cette dernière dans toutes les autres sections de son *Hydrodynamica*²⁸. Inversement, il peut très bien égaliser deux

27. Daniel Bernoulli, « *Recherches sur la manière la plus avantageuse de suppléer à l'action du vent sur les grands vaisseaux*, 1753 » dans *Recueil des pièces qui ont remporté le prix de l'académie royale des sciences*, vol. VII, Paris, Panckoucke, 1769.

28. On peut voir un exemple de ce fait dans Yannick Fonteneau, « D'Alembert et Daniel Bernoulli face au concept de travail mécanique », dans *Bollettino di storia delle scienze matematiche* XXVIII, n° 2, 2008, p. 201-220.

expressions telles que mv^2 d'un côté et P.H de l'autre, sans avoir autre chose en tête que le concept de force vive²⁹. Ce qui illustre le fait que dérivation mathématique et innovation conceptuelle ne se recouvrent pas.

La schizophrénie dont il fait preuve ici est tout à fait spectaculaire. Aucun lien ne semble exister entre ces deux concepts, si ce n'est l'axiome tenu qui vient en tête de tout cela, à savoir l'égalité de la descente réelle et de la remontée potentielle : dans la figure précédente, le poids P, à gauche, égal à la pression d'une colonne d'eau qu'il remplace, peut faire monter l'eau, à droite, jusqu'à une hauteur égale à celle de la colonne d'eau remplacée, tout comme une force vive, dans un cadre conservatif, peut faire remonter un objet de la hauteur d'où il était parti. On entrevoit ce lien discret dans quelques lignes de la règle 8, p. 288-289, dans laquelle il compare la *potentia absoluta* et l'ascension potentielle. Néanmoins, il faut bien remarquer que l'application de ce poids résulte d'une action artificielle, humaine, car on parle de l'action de pompes ne l'oublions pas, et pas d'un phénomène « naturel ». En toute rigueur on ne saurait parler que d'une mise en correspondance initiale avec un axiome, pas réellement d'une équivalence entre la *potentia absoluta* et la force vive, et certainement pas d'une identité entre ces deux notions, ce qui peut sembler troublant pour nous autres modernes, habitués que nous sommes à égaliser numériquement énergie et travail³⁰ considérant qu'il peut exister une conversion de l'un en l'autre.

On le voit, la notion de travail au 18^e siècle est riche et complexe, et s'élabore dans le terreau d'une science dont la problématique n'est pas le champ épuré du mouvement débarrassé de ses contingences terrestres. Au contraire, son ambition est de pouvoir *calculer* la machine vulgaire³¹, créée par l'homme, mue par des

29. Bernoulli, *Hydrodynamica*, sect. X, § 40., p. 343-346. Kevin C. de Berg y voit de manière erronée une mise en correspondance du travail et de la force vive dans De Berg, « *The development of the concept of work : A case where history can inform pedagogy* » (opencit.)

30. En effet, on a souvent traduit le terme de force vive par énergie cinétique. Traduction insatisfaisante, car il est trop rapide de dire que la force vive recouvre la notion ultérieure d'énergie cinétique.

31. Parent n'utilise pas ce terme, et il faut bien noter que son jugement sur les machines et leur calcul n'est jamais péjoratif.

engrenages grinçants, source de déperditions, ceci afin de la porter à sa dernière perfection, dans un souci d'optimisation de la production, dans un contexte où le travail commence à devenir une valeur sociale dominante.

Avant Amontons, l'effet pour les machinistes n'est rien de plus que « faire soulever à la machine un certain poids » : c'est le règne de la statique. La machine en mouvement, celle qu'on utilise dans la production, a des exigences différentes. Pour la calculer, il faut se départir de ses *habitus* mentaux, et créer une autre définition de l'effet. Ce que fait Amontons. Plutôt que d'élever un poids à une certaine hauteur, il s'agira alors d'entretenir un poids en mouvement : l'effet est désormais le travail que la machine peut entretenir, égal au produit du poids par la vitesse. Parent, alors, y ajoute ses problématiques de transmission et de maximalité. Comme le remarque fort à propos Jean-Pierre Sérès, « on passe du mouvement évènement au mouvement état³² ». Bernoulli, outre les développements théoriques de sa *potentia absoluta*, porte la pensée de la machine jusqu'à son caractère idéal.

Ce cheminement, on l'a vu, de par les préoccupations qui l'animent, ne prend pas la voie de la systématisation théorique, et ne se trouve pas relié pour l'heure à la force vive. Au début d'un siècle qui deviendra celui des Lumières, le travail reste une affaire technologique et concrète, dont le modèle reste celui du travail humain et animal, et dont il faudra attendre longtemps qu'elle quitte la « graisse des mécaniques ».

Yannick FONTENEAU
LEPS – Université Lyon 1

32. Jean-Pierre Sérès, *Machine et communication : Du théâtre des machines à la mécanique industrielle*, Paris, Vrin, 1987, 494 p., p. 289.

DU BOS AVEC D'AUBIGNAC ET NICOLE

Au tout début de ses *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*, Du Bos prétend s'écarter délibérément de ceux qui composent un cours de philosophie¹ dans les raisons qui poussent l'homme à s'occuper, afin de fuir l'ennui. Il considère ce besoin de l'âme comme un fait, en deçà duquel la recherche des principes et des explications n'a pas à remonter. C'est d'une certaine façon conjurer la nécessité d'une enquête sur les sources et les fondements philosophiques de son discours ; et on n'a peut-être pas pris assez au sérieux ce qui vaut tout de même pour la déclaration d'indépendance d'une discipline assez neuve et principalement esthétique plutôt que poétique, vouée à l'étude de la production du plaisir par des arts mimétiques.

Au début de la section 3 de la première partie, Du Bos présente poésie et peinture comme des formes de l'art qui répondent et sont seules aptes à répondre² à un questionnement fortement tendu et contrasté, sinon même contradictoire en ses attendus, puisqu'il faut savoir comment produire un plaisir intense sans avoir à supporter les conséquences affligeantes et pénibles qu'il entraîne le plus souvent. L'art est réponse comme synthèse affective du fort et de l'innocent, et je voudrais souligner en cela que la conception que Du Bos s'en fait cherche moins à défaire une contradiction apparente et provisoirement problématique qu'à en convertir l'incontournable

1. *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*, Paris, J. Mariette, 1719. Nombreuses éditions au 18^e siècle jusqu'à la posthume de 1770, qui a fait l'objet d'un reprint, Slatkine, Genève, 1969. Nous citerons la reprise de l'édition de 1755, également posthume, à savoir l'édition ENS B-A, Paris 1993, avec les trois parties en romains, puis la section par un s., enfin la page ; en l'occurrence : I, s. 1, p. 2.

2. Le gros jeu met bien l'âme *dans une espèce d'extase* (I, s. 2, p. 8) par les émotions qu'il engendre, mais il ne dispense pas des mauvaises suites que sa passion entraîne. Il ne réussit pas à entraîner un plaisir intense équilibré par l'absence de fâcheuses conséquences, et produit en cela du plaisir impur.

effectivité vécue en une opposition acceptable et vivable comme tension équilibrée plutôt qu'inconsistante. En ce sens, son discours ne sera pas essentiellement normé par les principes d'identité et de contradiction, pour la raison qu'il porte sur des arts mimétiques, dont les représentations sont et ne sont pas ce pourquoi elles se proposent, dont la réception enveloppe d'être altéré dans son identité tout en demeurant le même. Les habituelles déplorations sur les variations et les incohérences³ de Du Bos résultent pour l'essentiel d'une attente, qui était de la forme philosophique canonique ou scolaire du discours, avec des objets identifiés par définitions et des contradictions absentes ou surmontées. Du Bos s'en écarte parce que l'objet de son discours réclame un régime d'exposition distinct, attentif à l'autre autant qu'au même, aux contrariétés plutôt qu'à l'harmonie ; du moins c'est ce que je vais essayer de montrer en me concentrant sur le point particulier du plaisir pris aux images, plus spécialement à celui que suscite la tragédie, dont on sait depuis Aristote et *Poétique* 4, la fortune réflexive et discursive. Je vais pour cela commencer par l'analyse inaugurale du plaisir chez Du Bos, que je confronterai dans ses conséquences à deux théories du théâtre opposées, celle de d'Aubignac et celle de Nicole, aptes à me fournir des modèles partiels et mutuellement exclusifs de ce que Du Bos recherche de penser synthétiquement.

S'adossant à Platon plutôt qu'à Aristote, Du Bos commence (I, s. 1, p. 2) par soumettre le plaisir au besoin, dont il constituera la satisfaction. C'est ainsi rapporter le plaisir à un manque et non à la perfection d'un acte, l'inscrire par essence dans un processus, celui de la réplétion du manque, c'est l'ordonner enfin à un terme ou un but naturel, celui du retour provisoire à la plénitude dont

3. On les trouve chez Alfred Lombard (*L'abbé Du Bos. Un initiateur de la pensée moderne*, 1913, reprint Slatkine, Genève, 1969) qui s'interroge sur la tardive apparition de la doctrine du sentiment (en deuxième partie, section 22) et qui ne trouve guère de cohérence à la section 44 de la première partie, laquelle introduit le motif de la purgation des passions. Même constat quoique plus charitable, chez Annie Becq dans sa *Genèse de l'esthétique française moderne, 1680-1814* (A. Michel, 1994) qui relève que : *L'ordre adopté par Du Bos dans l'exposition des problèmes traités doit être conservé, dans la mesure où il est certainement significatif, de même que les incohérences ou les équivoques de ses analyses et de ses définitions* (p. 245). Nous laisserons de côté la question du plan plus ou moins labyrinthique des *Réflexions critiques*, qui réclame certainement lui aussi réexamen.

le besoin avait commencé de s'écarter. Le plaisir est en tous sens imparfait, dans sa cause comme dans le devenir qui lui est essentiel. Il acquiert cependant, dans ce cadre définitionnel général, une propriété positive, celui d'être une grandeur intensive : *Plus le besoin est grand, plus le plaisir d'y satisfaire est sensible* (I, s. 1, p. 2). La précision n'est pas banale, comme le confirme une exemplification d'allure épicurienne, qui conduit à désigner pour plus vif le plaisir pris à un repas grossier mais animé d'une grande faim, que le plaisir d'un festin apprêté et délicieux mais où manque l'appétit de le consommer⁴. Comprenons que le plaisir, comme grandeur, varie en raison de cette grandeur négative qu'est l'intensité du besoin ou la profondeur du manque : plus j'ai de besoin, plus le plaisir d'y satisfaire sera intense. Ainsi le plaisir n'est pas dans la consommation du monde mais dans la résorption de mes manques. Ce qui signifie aussi bien que plus je m'écarte de moi, plus je me dégrade en regard d'un plénitude originaire ou bien de simple référence, et plus sera grand le plaisir de retour à l'identité perdue. La chute ontologique, sur l'échelle des manques, augure des plaisirs les plus grands.

Selon Du Bos, cette appréhension du plaisir s'applique à l'âme, parce qu'elle aussi a ses besoins, ce qui paraît indiquer qu'elle ne saurait passer pour une substance toujours même. Et, thèse évidemment centrale, l'un de ses plus grands besoins est d'avoir l'esprit occupé⁵. Mais que veut dire pour l'esprit cette occupation ? La réponse de Du Bos, c'est : être *ému*, autrement dit être animé d'un mouvement de déprise de soi, qui *empêche de se rencontrer tête à tête* (I, s. 1, p. 4) : l'occupation est essentiellement émotion, même si un

4. *L'art supplée mal à la nature*, précise Du Bos (I, s. 1, p. 2). L'art échoue en l'occurrence – alors qu'il réussira plus tard, avec poésie et peinture (I, s. 3, p. 9) – parce qu'il apprête l'objet de désir sans s'occuper en propre de la faculté de le désirer.

5. I, s. 1, p. 2. L'occupation est tout d'abord l'*action de ce qui remplit un espace*. (*Furetière*), de sorte que *s'occuper* ne perdra pas la valeur d'un déploiement entier de soi, lorsqu'il prendra la signification de : *s'appliquer à quelque chose, y passer, y employer tout son temps* (*Furetière*). Ainsi est donnée une tension, dans le fait de s'occuper, entre s'accomplir soi et s'appliquer à autre chose que soi : posons que Du Bos recherchera de maintenir la validité concurrente de cette présence à soi intensifiée et de cette altération identifiante vers un autre, dans son analyse de la réceptivité théâtrale.

objet, auquel on se rapporte de manière active et attentive, se trouve évidemment requis : il faut un objet sur lequel elle se fixe pour que l'âme soit occupée. Certes Du Bos, en prononçant l'alternative de l'activité de sentir ou de réfléchir comme les deux manières qu'avait l'âme de s'occuper, avait semblé distinguer une occupation sensible par la voie des objets et une occupation par retour sur soi-même⁶ ; mais cette dernière voie méditative s'emploie également à donner un objet à son attention, de sorte qu'au moment où l'on ne pense à rien (pas d'objet pour l'attention réfléchie) et qu'au moment où l'on pense à trop de choses pour qu'aucune soit fixée en objet, l'esprit ne s'occupe pas lui-même mais devient sujet à l'ennui. Il faut donc toujours un objet pour être occupé par une activité qui se dirige et se fixe sur lui, quoique l'occupation consiste moins en cette activité même avec ses intérêts propres qu'en l'émotion qu'elle peut susciter : *L'inquiétude que les affaires causent, ni les mouvements qu'elles demandent ne sauraient plaire par eux-mêmes. Les passions qui leur donnent les joies les plus vives leur causent aussi des peines durables et douloureuses ; mais les hommes craignent encore plus l'ennui qui suit l'inaction et ils trouvent dans le mouvement des affaires et dans l'ivresse des passions une émotion qui les tient occupés* (I, s. 1, p. 4). On n'insistera pas sur l'amorce de distinction entre passion et émotion qui se fait incidemment jour, et que la suite du texte ne maintient ni ne confirme⁷ : notons seulement que la passion semble nous attacher à un objet tandis que l'émotion paraît désigner un rapport altéré de l'âme à elle-même, en lequel celle-ci se trouve pleinement affectée et distinguée d'elle-même⁸ ; l'émotion

6. I, s. 1, p. 3. L'on pourrait reconnaître ici la distinction des idées de sensation et des idées de réflexion (*Essai philosophique concernant l'entendement humain*, livre II, chapitre 1, § 2-5.). Toutefois Locke précise bien au § 4 que la seconde source d'idées s'identifie à *la perception des opérations de notre âme sur les idées qu'elle a reçues par les sens* (*Essai*, traduction Coste, Vrin, 1989, p. 61), de sorte que la réflexion porte sur les opérations de l'esprit. Ce sens ordonné et rigoureux est peu approchant de ce que Du Bos appelle *réfléchir et méditer, id est le fait de s'entretenir sur des matières soit utiles soit curieuses* (*Réflexions*, I, s. 1, p. 3).

7. Le dernier paragraphe de la section 1 ne vise plus que les passions et leur agitation. Le début de la section 2 identifie émotion et passion (p. 5).

8. Nous avons déjà remarqué plus haut le terme d'*extase* (I, s. 2, p. 8) où le jeu tient l'âme. L'émotion semble donc bien une sorte d'introjection psychique du mouvement et de l'agitation où l'intérêt à s'occuper nous met. Cette conception

empêche *les hommes de se rencontrer tête à tête* (I, s. 1, p. 4) et de sombrer dans l'ennui, lequel résulte ainsi du rapport identique de soi à soi.

Je poursuivrai le commentaire de cet extrait par deux séries de remarques : sur la complication de la tendance générale à rechercher le plaisir et à fuir la peine, amorcée avec le motif des besoins de l'âme ; en second lieu, sur la ressemblance que cette complication paraît approfondir avec le divertissement pascalien, et qui ne devra pas être exagérée.

À l'égard de la recherche des plaisirs, Du Bos met en place trois principes dont le jeu sera apte à rendre compte du comportement effectif des hommes. Premièrement, les activités ne plaisent pas par elles-mêmes, non plus que par les objets auxquels elles nous attachent, mais par l'émotion qui satisfait le besoin où est l'âme d'être occupée. Deuxièmement, ce qui procure immédiatement le plus de plaisir, cause ultérieurement le plus de peine et de douleur ; ce n'est pas que le plaisir s'accompagne nécessairement de douleur, c'est que le plaisir fort est suivi de fortes douleurs selon une connexion causale et non logique. Il faudra donc tempérer la tendance à rechercher le plaisir en raison de son intensité. Troisièmement, les hommes préfèrent l'occupation à l'ennui, même si elle apporte son cortège effectif de peines à la suite de la satisfaction profonde d'un principal besoin de l'âme : plutôt l'intensité des plaisirs mais, aussi et de ce fait, des peines, que l'inaction désœuvrée. De ces trois principes résulte une *insatisfaisante préférence* accordée à l'émotion forte, qui doit être recherchée à raison de cette force même, laquelle occupe l'âme en en dépliant la plénitude propre, quoique par ailleurs cette force inductrice du plus grand plaisir annonce consécutivement les plus grandes douleurs. L'émotion *coûte des nuits inquiètes et des journées douloureuses* (I, s. 1, p. 4) lorsqu'elle s'augmente intensivement : elle fait toutefois en général l'objet d'une préférence, du fait de l'immédiateté de son action sur les hommes, qu'elle occupe et satisfait à l'instant, alors que les douleurs menacent de survenir dans un temps prochain mais différé, et qu'elles doivent faire l'objet d'un calcul raisonné des plaisirs et

prépare une esthétique théâtrale du choc, qui vise le plaisir d'être ému par la force et l'intensité des représentations mimétiques.

des peines pour venir balancer ou équilibrer l'occupation présente, jusqu'à y renoncer. Dans l'émotion, c'est la force qui attire et procure du plaisir, mais c'est aussi la force qui rend ce plaisir rationnellement impur et le contamine par la représentation des fâcheuses et douloureuses suites qu'il enveloppe. Les hommes préfèrent être choqués, ce qui ne les satisfait pourtant point. On comprendra ici que l'analyse de Du Bos ne saurait déboucher sur quelque régime prescriptif de discours. Que dois-je faire? La question va rester ouverte durant la toute section 2, qui traite pourtant des spectacles affreux, par exemple des combats de gladiateurs. Faut-il aller au fort de l'émotion comme les Romains en cherchaient la pure vivacité dans les cruautés et les agonies, ou bien faut-il le réprouver par calcul rationnel? Jusqu'à la section 3, où il apparaîtra que poésie et peinture répondent à notre problème, il ne sera pas question d'évaluer ni de juger, mais seulement de comprendre que le plaisir est recherché à raison de son intensité, et que son augmentation fait tomber sa pureté et l'enchaîne à la douleur, de sorte qu'on ne sait plus ce que, dans l'existence, il faut faire. Ou plus exactement se trouve déjà anticipée et ménagée la résolution de l'opposition interne au plaisir, que la section 3 éclairera, par une détermination explicite et une qui l'est moins. *L'explicite*, c'est comme le titre l'indique, de cesser de traiter des plaisirs de l'exister en général et de se pencher sur *l'attrait des spectacles*, gladiateurs, naufrage lucrétien, tauromachie. Car la force émotionnelle d'un spectacle, en principe, ne nous menace en rien et ne nous fait pas prendre part au danger qui se trouve représenté et non immédiatement vécu. Poésie et peinture auront également à nous offrir des émotions fortes, quoique l'on puisse pour l'instant suspecter que l'intensité induite par leurs représentations sera de moindre grandeur. *La détermination implicite*, c'est l'attrait pour les spectacles de douleur, de violence et de négativité au moins risquée : ce sont le sang, le danger de la lance à fer émolu et de la mort, de sorte que : *L'attrait de l'émotion fait oublier les premiers principes de l'humanité* (I, s. 2, p. 8). Du Bos n'en formule point positivement la thèse⁹, mais tout se passe

9. Cependant cette formule introductive s'en approche : *Enfin plus les actions que la poésie et la peinture nous dépeignent auraient fait souffrir en nous l'humanité si nous les avions vues véritablement, plus les imitations que ces arts nous en présentent ont de pouvoir sur nous pour nous attacher.* (p. 1)

comme si le mal était beaucoup plus spectaculaire que le bien, et que les émotions fortes non seulement induisaient la menace de douleurs futures mais étaient en outre causées par des douleurs présentes, des monstruosité, des spectacles sanguinaires, des ruines financières. Cet attrait pour le mal, dont la représentation plaît absolument, fera la raison de la supériorité de la tragédie sur la comédie, constatée et raisonnée à la section 7 : *Ainsi la terreur et la pitié, que la peinture des événements tragiques excite dans notre âme, nous occupent plus que le rire et le mépris que les incidents des comédies excitent en nous*¹⁰. Cette théâtralité du mal implique que les passions violentes, animant le héros tragique, puissent devenir des représentations plaisantes, occupant le spectateur, ce qui signifie que, du moins dans l'élément du négatif, la force du représenté peut passer, via la représentation, dans le spectateur comme force émotionnelle. *Ainsi l'intensité d'une représentation n'est pas nécessairement moindre que celle de l'original*, au contraire de ce que nous venions d'indiquer. Il nous faudra élucider plus loin comment la représentation théâtrale atténuée et n'atténuée pas, en tant qu'elle est représentation, la force de ce dont elle tient lieu. Avant d'y toucher, il faut retourner au divertissement pascalien.

Le propos de Du Bos paraît y ressembler : on recherche les *occupations frivoles* et les *affaires inutiles* (I, s. 1, p. 4) pour les émotions qu'elles peuvent provoquer et qui empêchent les hommes de se *rencontrer tête à tête*, de s'en affliger et de s'y ennuyer. Certes le mot de divertissement, et ceux de sa famille ne sont pas au texte de Du Bos, mais celui d'occupation était déjà, à de nombreuses reprises, chez Pascal, par exemple : *ils ne recherchent en cela qu'une occupation violente et impétueuse qui les détourne de penser à soi*¹¹. Comme Pascal, Du Bos oppose le repos du rapport réfléchi à soi

10. I, s. 7, p. 21. Coquille à relever dans l'édition ENS B-A, où il y a *lire* plutôt que *rire*.

11. Nous citons les *Pensées* dans l'édition Lafuma, L'Intégrale/Le Seuil, 1963, avec le numéro, puis la page et la colonne a ou b; en l'occurrence, pensée 136, p. 517a. Autres occurrences de termes apparentés en 517b (*chercher le divertissement et l'occupation au-dehors*), et en 518 a (*il est tout occupé à voir par où passera ce sanglier*; et plus bas : *s'il n'est diverti et occupé*); aussi pensée 137, p. 518 a (*à sa joie d'occuper son âme*); et encore pensée 139, p. 518 b (*on ne peut trop les occuper et les détourner*, puis, trois lignes plus bas, *se divertir et jouer et s'occuper toujours tout entiers*). On voit donc par ces extraits que se détourner de soi revient à s'occuper

au mouvement et à l'agitation qui en détournent ; et s'occuper, c'est *aimer mieux la chasse que la prise*¹², préférer la forme agitée de l'activité à l'objet qu'elle semble poursuivre. Ne peut-on dès lors faire, comme on dit, de Pascal une source de Du Bos, même si l'appréciation¹³ du théâtre par Pascal est essentiellement pour en prévenir la fréquentation et en condamner l'usage¹⁴ ?

La différence essentielle entre Pascal et Du Bos tient à l'assignation des causes et des raisons de cet état d'ennui et de misère que Du Bos nomme en passant, sans d'ailleurs le décrire ni le raisonner. Chez Pascal, notre condition procède d'Adam et du péché originel : en Adam et par *superbia*, l'homme a préféré le bien fini et muable au bien véritable, infini et immuable ; la punition du péché a consisté à le maintenir dans cette poursuite indéfinie des biens insatisfaisants, jusqu'à la mort, qui n'est alors que le comble éternel des malheurs (*Pensée* 148, p. 519b). La pulsion vers le bonheur est le vestige, *la marque et la trace toute vide* (*Ibid.*) de l'état antelapsaire, lorsque la volonté était encore ordonnée à son bien infini et satisfaisant. Dans la recherche du bonheur sans la foi, nous visons impuissamment au souverain bien, en nous perdant à la poursuite de la multiplicité des faux biens. Se divertir, c'est donc se détourner de sa condition misérable, satisfaire le vestige de nature antelapsaire dans la volonté en tentant de poursuivre le vrai bien, et régresser de la prise vers la chasse, autrement dit renoncer à l'évidente finitude des faux biens cependant poursuivis afin de se perdre et se sentir à la fois dans le muable pur de l'activité et de la vaine agitation. Avec la condition misérable à fuir, le divertissement permet d'estomper

et s'absorber tout entier dans un agir où la pensée de soi se perd, dont la fuite de soi est la raison et dont plaisir et bonheur sont la récompense fugitive.

12. *Pensées*, 136, p. 517 a. Du Bos ne sollicite pas l'exemple de la chasse mais il reprend celui du joueur de jeux de hasard (I, s. 2, p. 8) ; et on peut encore trouver des expressions comme *état de langueur et de misère* (I, s. 1, p. 3) qui pourraient être de Pascal.

13. *Tous les grands divertissements sont dangereux pour la vie chrétienne ; mais entre tous ceux que le monde a inventés, il n'y en a point qui soit plus à craindre que la comédie.* (*Pensée* 764, p. 597 b)

14. Nous aurons à reprendre avec le Nicole du *Traité sur la comédie*, le point de savoir comment un texte qui condamne le théâtre peut déterminer et éclairer positivement le propos de Du Bos, pour qui l'utilité de l'art peut aller jusqu'à *créer pour ainsi dire des êtres d'une nouvelle nature* (I, s. 3, p. 9).

le monde multiple et changeant des faux biens et de s'étourdir dans un agir vain où l'on désire voir un état.

Le divertissement paraît donc une tentative indéfiniment répétable pour se maintenir dans la contradiction de rechercher confusément le vrai bien et de n'atteindre lucidement que des faux, de se satisfaire et de se perdre : il répète le mystère du péché. Or il n'est rien donné de tel chez Du Bos, dont le propos se passe de péché originel : le besoin de s'occuper est saisi comme un fait de l'âme, en deçà duquel il n'y a pas lieu de régresser dans les causes. De cette absence de fondement théologique sous le discours des besoins et des plaisirs, plusieurs conséquences de dimension et de portée variables se dessinent. Et tout d'abord le besoin d'être diverti et empêché de penser à soi ne porte plus la marque de la nécessité ; on peut réussir à vivre en amitié avec soi-même, en une méditation où l'âme se trouve livrée à elle-même, quoique ceux qui y sont aptes soient bien rares (I, s. 1, p. 3). Se livrer aux occupations frivoles ou aux objets extérieurs ne concerne donc, ni universellement ni nécessairement, que la masse générale des hommes. Et cette tendance simplement générale et préférentielle à fuir l'ennui et l'inaction ne reçoit plus la condamnation invincible qui s'héritait aussi du péché : on peut même tenter de comprendre le plaisir des Romains aux spectacles des gladiateurs s'entre-égorgeant, sans mobiliser Tertullien et saint Cyprien et sans accabler¹⁵ de païens plaisirs. Autre conséquence de la saisie simplement factuelle du besoin d'occupation : puisqu'il s'agit de faire disparaître l'ennui commun du tête-à-tête avec soi, la nature de grandeur intensive de l'émotion qui y parvient importe davantage que la qualité qu'elle aurait d'assurer l'oubli et la fuite de soi. Chez Du Bos l'émotion vaut dans la mesure de sa force, ce ne sont pas, comme telles, les affaires en lesquelles il faudrait se jeter pour cesser de se rapporter à soi, auxquelles il convient de se donner, ce sont les émotions fortes qu'elles sont susceptibles d'engendrer qu'il s'agit de rechercher. Le quantifiable de la force d'émotion prévaut sur la qualité effective de s'être oublié soi-même. On préfère aux autres les émotions fortes qui satisfont mieux le besoin d'être occupé. Toute la contrariété

15. Du Bos trouve davantage les mots de la condamnation pour le spectacle des supplices contemporains dont s'enveloppe la rigueur des lois (I, s. 2, p. 5).

dont l'art sera susceptible d'apporter sinon la résolution, du moins, l'apaisement de la tension, tiendra précisément chez Du Bos au fait que les émotions fortes, où vont nos préférences, ne sont pas étiologiquement innocentes. Avec l'art, le grand plaisir n'appellera plus les grandes douleurs subséquentes.

Dernière conséquence, et non la moindre : la fin pour laquelle l'occupation existe va avoir tendance à se déplacer au fil des analyses et des explications. Du Bos commence par la subordonner au besoin de l'âme, ce qui semble impliquer un cycle de manque creusé et de réplétion satisfaisante, marqué globalement par la restauration à l'identique de l'état originaire ; en mettant le besoin au principe du plaisir, on place certainement ce dernier sous une espèce de principe général d'inertie, sous lequel les changements sont dominés, dans l'origine et selon la fin, par une conservation en l'état du suppôt : le même domine l'autre dont il forme la raison. Cependant l'occupation, puisque valant par la force et l'intensité émotionnelle qu'elle induit, propose à cet horizon de conservation de s'atteindre par son contraire, le changement, l'altération, la perte de soi dans l'ivresse et l'oubli, l'activité plutôt que le maintien en l'état ; elle va avoir tendance à absorber le motif du besoin, qui enveloppe un cycle restaurateur à partir d'un manque. *S'occuper sera s'accomplir plutôt que combler un vide*, devenir ce en quoi une âme est plus pleinement elle-même et non revenir à soi. On s'occupe pour s'occuper et parce que l'agitation est en soi aimable et satisfaisante, plutôt que pour combler un vide¹⁶ de l'âme. Voilà pourquoi le choc et la force prévalent chez Du Bos et doivent être préférés, car ce sont les déterminants positifs de l'occupation en tant que telle et valant pour elle-même. Ce déplacement de finalité était impossible sous la raison du péché originel.

Ainsi la ressemblance du besoin d'occupation avec le divertissement, avec une notion théologique ou philosophique, n'emporte point quelque impératif de cohérence interne et consécutive du discours qui se devrait régler sur cette mimésis. On n'en doit pas juger sur cette norme somme toute externe, sauf à tomber en un verdict d'incohérence apparente du propos. Nous allons rechercher

16. Pascal parle du *gouffre infini* qui ne peut être rempli que par un objet infini et immuable (*Pensée* 148, p. 519b).

de le vérifier autour de la section 4 de la première partie, où Du Bos traite de la catharsis, d'une manière qui a pu sembler peu compatible avec ses propres principes. Il faut pour ce faire revenir tout d'abord à la section 3 qui détermine en quel sens l'art apaise les contradictions propres à un besoin d'occupation qui réclame des émotions fortes, et qui menace en cela de mauvaises suites.

On n'a peut-être pas maintenu assez d'attention sur une phrase rapide du premier paragraphe de cette section 3 : *L'art ne pourrait-il pas créer, pour ainsi dire, des êtres d'une nouvelle nature?* (I, s. 3, p. 9). On pourrait considérer ce passage dans la prolongation confirmatrice de nos interrogations sur le rapport à Pascal, et y apercevoir un pouvoir symétrique dans la positivité du péché originel : pouvoir de créer et non de défaire une nature créée, pouvoir de faire être dans une nature plus avantageuse et non de se rendre responsable de l'héritage d'une nature déçue. Mais il me semble qu'il faut insister sur le thème nouvellement introduit d'un monde de l'art, et du fait que l'art fasse monde non pas en tant que sa *poïésis* obéit à des règles spécifiques, mais plutôt au titre d'un spectacle auquel les spectateurs appelés sont agrégés sur un mode pour eux tout frais, distingué de leur vie immédiate, et plus avantageux en plaisir que celle-ci. Cette *constitution d'un monde esthétique de l'art* s'appuie sur une doctrine de l'imitation, entièrement indépendante de celle du plaisir, de l'occupation et de l'émotion forte. Nous allons voir que tout l'intérêt du dispositif que Du Bos met en place pour rendre raison du plaisir tel que le tragique, pris aux imitations dont les originaux nous repoussent, *consiste en cette indépendance*. On pourrait la nommer libre jeu des principes, mais on verra que, s'il y a en effet jeu, celui-ci est moins libre et plus contraint qu'il ne semblait d'origine.

Insistons tout d'abord sur ce point : l'art produit de nouveaux objets, détachés du réel et affectés d'une densité ontologique et d'une puissance étimologique faibles : ces objets sont moins que leurs originaux, ils font une moins forte impression sur nous (I, s. 3, p. 9-10), et il ne s'attache aucune suite durable¹⁷ ainsi que fâcheuse à leur présentation, entendons aucune suite fâcheuse *pour*

17. *Cette impression superficielle faite par une imitation disparaît sans avoir de suites durables* (I., s. 3, p. 10).

nous. L'art mimétique nous occupe sans la représentation de peines importunes futures, connexes de la satisfaction présente : puisqu'il nous occupe, c'est donc qu'il satisfait à notre condition naturelle d'inquiétude, et en ce sens il relève du monde où nous sommes ; mais il nous occupe sans désavantage, dans un plaisir pur (I, s. 3, p. 10), sans cette connexité réelle des plaisirs forts et des peines profondes, en nous rapportant à un autre monde. Pour dire ce monde de l'art qui n'est autre que le monde en moins sérieux, Du Bos récupère le concept d'imitation qui exprime à la fois la dégradation d'être et la ressemblance dans l'altérité : *l'impression faite par l'imitation n'est pas sérieuse (Ibid.)* Le sérieux, c'est la connexion des effets avec les causes, qui contraint au calcul des plaisirs et au tempérament des fortes impressions ; son absence, c'est la possibilité ouverte du plaisir pur, donc sans peine anticipable. Le plaisir est pur de ce que l'imitation n'est pas le réel, mais il n'est plaisir véritable que s'il est fort et intense : il faut donc bien que *l'imitation n'atténue pas* ce que pourtant, par sa fonction conceptuelle traditionnelle, elle doit rendre superficiel et mesuré. Le concept d'imitation, dans son usage convenu qu'on a parfois reproché à Du Bos, vient ainsi contredire le principe de plaisir : *s'il n'y a de plaisir que dans les émotions fortes et si l'imitation ne propose que des émotions tièdes et affadies, comment l'art mimétique sera-t-il réponse à l'existentielle question de l'occupation de l'âme ?*

Concevons en ce point que la doctrine de l'imitation, chez Du Bos, doit recevoir des amendements : il ne faut pas seulement qu'elle enveloppe de la ressemblance, autrement dit une ressaisie de déterminations avec déperdition, mais qu'elle autorise des effets esthétiques de force, de violence et de profondeur, sans quoi le plaisir ne sera pas véritable ; il faut donc qu'elle joue de façon compatible avec le principe de plaisir que la section 1 de cette première partie a mis en place. Comment ? Il semble que Du Bos va exploiter la compatibilité difficile, mais non pas impossible, entre *présence et représentation*. Je veux soutenir que Du Bos va rendre responsable de la détermination du spectacle théâtral comme imitation, le sujet de réception qu'en est le spectateur : ce sera de son chef et par son opération que le spectacle tiendra lieu du réel dans un rapport d'écart et de distance, bref qu'il se proposera pour une représentation. Mais ce sera dans la liaison interne, qui attache passivement le spectateur à ce qui lui est représenté, que ce dernier pourra être ravi, que son âme pourra comme

sortir extatiquement d'elle-même et être ainsi fortement occupée. Dans ce rapport du spectateur au contenu de la représentation, aux conditions à revoir et à préciser de réussite de celle-ci, le sujet esthétique sera comme dépris de soi, ravi à soi par les effets théâtraux qui, au sein même de la fiction représentative, donnent à ce contenu la consistance d'une présence réelle. Le spectateur est sujet de lui-même devant une représentation, et il est en même temps une âme occupée et ravie par l'effet de présence qui la subordonne au représenté. C'est le sujet esthétique qui constitue le spectacle comme imitation, c'est le spectacle qui ravit son âme par l'effet de densification ontologique qui fait passer du fictionnel à la présence. Ce qui me semble nouveau chez Du Bos, c'est l'intention de maintenir ensemble et de faire jouer étroitement ces termes opposés, de sorte que les arts mimétiques du théâtre et de la peinture relèvent à la fois d'une esthétique de la représentation, pour laquelle les formes de réception des œuvres sont ordonnées à un usage de soi ou un pouvoir subjectif d'auto-affection extérieurs à ce qu'ils gouvernent, et d'une esthétique de la présence, pour laquelle le spectacle détermine efficacement, affecte insensiblement et ravit nécessairement ses sujets sans que ceux-ci puissent dominer leurs altérations. Clarifions et justifions cette thèse, avant de mesurer comment et combien elle élucide les apparentes tergiversations spéculatives de notre auteur.

Qu'en premier lieu ces esthétiques opposées coexistent chez Du Bos, les sections 3 à 6 de la première partie permettent de le soutenir. Introduisant en effet, à la section 3, le motif de l'imitation, Du Bos prend le soin de ne nous point surprendre en précisant soigneusement la dépréciation de force émotionnelle qu'induisent les imitations, en regard des originaux : *La copie de l'objet doit, pour ainsi dire, exciter en nous une copie de la passion que l'objet y aurait excitée* (I, s. 3, p. 10). Les arts mimétiques engendrent des imitations de passions, et la section 6 vient confirmer, semble-t-il l'affaïssement de grandeur intensive signifiée *eo ipso* : *L'imitation agit toujours plus faiblement que l'objet imité. Toute chose semblable à une autre est forcément inférieure au modèle*¹⁸. Appliquons sur cette variation imitative le principe selon lequel l'âme recherche

18. I, s. 6, p. 18. Le second membre de phrase est une citation de *l'Institutio oratoria* de Quintilien (X, 2, 11)

les émotions vives et fortes, qui savent l'occuper en effet, et nous obtiendrions ce résultat que les arts mimétiques ne peuvent véritablement occuper leurs contemplateurs ni leur plaire. Ils ne seraient pas cette réponse équilibrée à la demande existentielle de l'âme, que Du Bos a déclarée. Il lui faut donc se mettre en état d'assurer deux points essentiels : les imitations sont susceptibles d'engendrer des émotions fortes qui plaisent par conséquent en occupant l'âme ; les imitations ne sont installées dans leur condition de tenant lieu, de représentation qui n'est pas la réalité même, que par un effet subjectif de mise à distance, dont le principe est dans le spectateur. Il doit donc y avoir de la force dans les imitations, qui peut le cas échéant passer celle des originaux ; et l'imitation doit s'envelopper d'innocuité dans les connexions étologiques, de ce que son spectateur est apte à la déréaliser et ne la point prendre au sérieux.

Le premier point est multiples fois souligné par Du Bos, ce qui revient à soumettre les mimétiques œuvres de l'art au principe général de l'occupation, réalisée par la variation de cette grandeur intensive qu'est la force émotionnelle. La faiblesse dynamique des imitations tend alors à céder le titre d'aspect dominant au profit de leur variation quelconque, dans les mêmes limites que celle des originaux. Plusieurs remarques l'attestent : *L'imitation d'un objet hideux fait sur elles* (i.e. les personnes délicates) *une impression qui approche trop de celle que l'objet même aurait faite* (I, s. 4, p. 12). Et ce ne sont pas seulement les délicats, puisque le cœur humain est facilement ému par les objets qu'imitent la poésie et la peinture (I, s. 4, p. 13) ; la force des représentations se trouve donc comme augmentée par la mobilisation aisée de notre sensibilité. Elle varie aussi à l'avantage du pictural sur l'oratoire (I, s. 4, p. 13), ce qui implique une puissance des représentations qui change sans rapport à l'objet original. Elle s'enveloppe encore de l'art du grand comédien qui touche par le pouvoir de simuler *en paraissant soi-même ému et pénétré des sentiments* (I, s. 4, p. 14) qu'il veut inspirer. En outre il n'est pas toujours vrai que l'original ait davantage de mérite et de puissance émotive que sa copie : *Mais souvent aussi le mérite est moindre à être l'ouvrier qu'à être l'imitateur*¹⁹. Ainsi les représentations,

19. I, s. 5, p. 17. Ce point n'est pas du tout une remarque sans conséquence chez Du Bos ; elle signifie qu'il y a une puissance propre, qu'elle soit formelle ou émotionnelle, aux représentations.

plutôt qu'inférieures en puissance, sont-elles essentiellement variées comme les originaux, les plus fortes réussissant mieux à nous plaire en nous occupant ; et elles ne varient pas seulement en raison de la puissance des objets originaux, mais aussi par une puissance propre de la représentation, qui va toucher à la théâtralité²⁰, pour la poésie dramatique, ainsi qu'à la sensibilité toujours aisément mobilisable lorsqu'elle est mise en présence du spectacle de l'émotion.

Quant au second point, il doit nous faire revenir vers une lecture soigneuse de la section 3 : Du Bos n'y dit pas essentiellement que les impressions tirées d'imitations sont moins fortes, mais qu'elles sont sans suites durables ni fâcheuses, car elles ne sont pas sérieuses. En d'autres termes elles sont telles dans la mesure exacte de leur installation en un ailleurs, un à-côté du monde de la vie ; leur lieu semble les préserver et les détacher de toute connexion causale, et les déposer en un monde ainsi désintéressé du réel, de sorte que les peines n'y sont point la rançon des plaisirs. Et c'est nous les spectateurs qui constituons sur fond d'irréalité cet être phénoménal des contenus représentés, et qui formons en représentations les spectacles à nous offerts : *Le peintre et le poète ne nous affligent qu'autant que nous le voulons, ils ne nous font aimer leurs héros et leurs héroïnes qu'autant qu'il nous plaît ; au lieu que nous ne serions pas les maîtres de la mesure de nos sentiments, nous ne serions pas les maîtres de leur vivacité comme de leur durée, si nous avions été frappés par les objets mêmes que ces nobles artisans ont imités* (I, s. 3, p. 11). Il faut donc bien concevoir chez Du Bos deux principes indépendants et opposés qui gouvernent le discours sur l'art mimétique : un principe dynamique et objectif, logé dans les œuvres et dont la force impressionnelle cause la variation intensive des émotions et la production des plaisirs ; et un principe subjectif de reconnaissance distanciée des spectacles comme représentations distinctes du monde. Le premier principe est étiologique et règle la variation émotionnelle sur la variation dynamique des spectacles ; le second principe est d'allure phénoménologique et développe le pouvoir subjectif constituant d'altérer les spectacles en des

20. Du Bos remarque à la section 5 que : *Un stoïcien jouerait un rôle bien ennuyeux dans une tragédie* (p. 15). Le spectacle de la passion engendrera le plaisir, où celui de la raison laissera froid. On confrontera avec ce que Nicole dit d'approchant, un peu plus loin.

représentations, de former tout en s'y glissant un monde de l'art sans connexité avec le réel. Selon le premier principe, il nous faudra interroger ce qui arme et détermine ainsi la puissance des spectacles à frapper et à ravir l'assistance ; selon le second, il va falloir concevoir les règles de l'usage de soi et de la maîtrise subjective des imitations. Or chacun de ces principes a été séparément poursuivi et exploité, durant le temps de la querelle de la moralité du théâtre, au 17^e siècle, où Nicole a semblé répondre à d'Aubignac. On conçoit d'ailleurs aisément qu'une maîtrise subjective continuée dans le rapport à la représentation théâtrale favorise la thèse de la moralité du théâtre, par le simple glissement de la maîtrise esthétique vers la maîtrise morale, tandis que l'analyse pour laquelle le spectacle théâtral peut s'emparer par force de ses spectateurs inclinera à prononcer la condamnation de représentations aussi imprévisibles que dangereuses pour le salut des âmes.

Je commence donc par rappeler les principes qui gouvernent, au chapitre VI, les analyses de *La pratique du théâtre*²¹ et qui rapportent le spectateur à la considération du poète dramatique. D'Aubignac, en un geste qui anticipe Du Bos, commence par rapprocher la poésie dramatique de la peinture : *Je prends ici la comparaison d'un tableau, dont j'ai résolu de me servir souvent en ce Traité, et je dis qu'on le peut considérer en deux façons. La première comme une peinture, où il n'y a que des couleurs et non pas des choses [...]. La seconde en tant qu'il contient une chose qui est peinte, soit véritable soit supposée telle* (p. 77-78). Il en est de même du poème dramatique, qui vient s'offrir comme spectacle autrement dit comme une représentation, *une image des choses qui ne sont point* (p. 78). Ce sont des acteurs qui incarnent des personnages, des machines qui jouent dans les coulisses, des récits qui parlent de ce qu'on ne verra pas. Mais on peut aussi regarder dans le poème l'histoire supposée véritable avec la connexion vraisemblable des circonstances et des événements qui s'y doivent déployer et se succéder, ce dont le poète n'est que le maître passablement contraint, *car toutes ces choses doivent être si bien ajustées qu'elles semblent avoir eu d'elles-mêmes, la naissance, le progrès et la fin qu'il leur donne. Et quoi qu'il*

21. François D'Aubignac, *La pratique du théâtre*, 1657. Nous citons l'édition H. Baby, H. Champion, 2001.

en soit l'auteur, il doit les manier si dextrement qu'il ne paraisse pas seulement les avoir écrites (p. 79). Ainsi le registre du représenté vers lequel la représentation porte et reconduit le spectateur tend-il à acquérir une autonomie de monde, gouverné en connexité ou en compossibilité par la notion de vraisemblance, de sorte que tout doit se passer comme si le poète n'avait pas écrit ce qu'il a écrit mais que se présentent au spectateur les choses mêmes dont il est venu s'émouvoir. Cependant cette plongée *in medias res* tout comme la considération antérieure du spectacle comme une peinture de couleurs recouverte et artistement agencée sont du pouvoir propre du spectateur : c'est lui qui tient pour – et constitue le spectacle en-représentation, c'est lui de même qui traverse ce plan représentatif pour atteindre sur le plan de leur effectivité les choses représentées. Le théâtre appelle ainsi ses spectateurs à l'exercice et à la variation de leur pouvoir subjectif de gouvernement des images, dont ils peuvent privilégier tour à tour le plan représentatif ou bien la saisie littérale des contenus représentés. Il dépend de l'usage de soi que le spectacle soit une fiction ou bien de la réalité dans l'art. Le spectateur demeure toujours le sujet opérateur de la réception de l'œuvre, et tout l'art du poète consiste en conséquence à favoriser cette position subjective, en harmonisant le plan représentatif d'offrande du spectacle avec les *res gestae* qui sont représentées. Car sur ce premier plan règne un principe de plaisir : le spectacle tombant sous le sens, doit plaire ; mais quant à l'histoire représentée, elle se doit non au plaisir mais à la vraisemblance dans la succession de ses parties et dans l'environnement de ses circonstances. Ainsi le spectacle doit-il être fait pour le spectateur – dans son adresse représentative – mais il doit de même l'exclure et l'ignorer dans l'économie des événements représentés. L'acteur joue pour nous quoique le personnage dira qu'il est seul et vu de personne. Les plans représentatif et représenté entre lesquels le spectateur est invité à s'éprouver subjectivement dans son propre retrait, ne semblent pas obéir aux mêmes contraintes ou exigences. D'Aubignac en démêle le risque de confusion et les effets de tension sous deux considérations : la première est l'interdiction d'une interférence entre ces deux plans, comme si par exemple un acteur, quittant un instant son personnage, établissait en aparté quelque connivence avec les spectateurs. Rien de l'histoire ne doit sembler affecté en faveur des spectateurs (p. 82). La seconde considération porte injonction d'harmonie

entre ces deux plans : le spectateur doit être informé de l'affaire en début de pièce mais comme si, dans l'histoire, il avait en effet été nécessaire que se fasse la narration de la situation passée et présente qui en forme le nœud : *Il faut qu'il cherche dans l'action considérée comme véritable, un motif et une raison apparente, que l'on nomme couleur, pour faire que ces récits et ces spectacles soient vraisemblablement arrivés de la sorte. Et j'ose dire que le plus grand art du théâtre consiste à trouver toutes ces couleurs* (p. 82). La couleur c'est donc la cause vraisemblable qui rend l'histoire effective et qui suscite en outre le plaisir du spectateur ; de la sorte le grand art consiste, selon d'Aubignac, à favoriser le passage subjectif entre les plans de représentation, sans contraindre ni par conséquent altérer le pouvoir subjectif de se gouverner où le spectateur doit sans cesse être reconduit par le spectacle. Excitant la puissance élective de jouer des représentations, le théâtre apprend donc la distinction de soi et du monde. Le fondement de sa moralité se tiendra dans son innocuité invasive et dans la sollicitation favorable d'un quant à soi énergétique chez le spectateur.

L'analyse du théâtre et de sa pratique chez Nicole va venir s'opposer presque point par point aux résultats obtenus par d'Aubignac. Le moi du spectateur devrait être une forteresse, gardée contre les invasions de l'extériorité et repliée méditativement sur soi, non point alors à l'abri du péché mais dans l'effort maintenu d'une relation d'amour à Dieu. Les spectacles a contrario nous ouvrent aux plaisirs du monde et font de nos corps des maisons de boue²² dont la corruption et la désagrégation gagne bientôt nos âmes. Pour Nicole la comédie ruine nos défenses contre les plaisirs mauvais, elle est invasive et destructrice des faibles et fragiles formes de maîtrise que nous réussissons à grand peine à nous assurer sur nous-mêmes. L'excitation en nous des forces commémoratives du péché originel dont s'enveloppe notre fond de corruption peut être décrite de deux manières : selon le sens afférent qui porte du monde vers notre intériorité et selon le sens efférent qui projette vers les spectacles de la comédie notre tendance dynamique au péché.

22. Nous citons le *Traité de la comédie* dans l'édition L. Thirouin, Paris, H. Champion, 1998, en principe dans la version de 1675 (à laquelle sont dévolues les pages de droite), ici p. 45.

Selon ce premier sens, la comédie ruine insensiblement nos défenses contre les attraits damnables de l'extériorité, elle opère à notre insu une accoutumance de plaisir à l'égard du mal, ce que permet, selon Nicole, non seulement la fréquentation assidue du théâtre mais aussi la théorie des petites perceptions insensibles et des pensées imperceptibles²³. Ce sont les répétitions qui font les ruines, ainsi que les insinuations inaperçues du plaisir issu des spectacles, qui nous portent à aimer le mal, et tout d'abord par des mobiles à peine sensibles. La première thèse enveloppant condamnation du théâtre, chez Nicole, consiste ainsi à soutenir que le mal représenté sur la scène estompe progressivement notre répulsion à son égard. On remarque ainsi qu'en l'occurrence le monde de la représentation et le monde tout court où se joue la tragédie de notre salut ne font qu'un : pour Nicole, le théâtre avec ses représentations et leur contenu, appartient au réel et ne fait point monde particulier ni distingué. Peu importe d'ailleurs, en ce sens, que la comédie se prétende honnête, offrant le vice seulement en représentation, car son immoralité réside précisément dans sa nécessaire dimension spectaculaire : au théâtre, les personnages sont tout en extériorité, ils ne cessent de produire expressivement le phénomène d'une mondianisation de soi. Comme Nicole le remarque incidemment : *Ce serait un étrange personnage de comédie qu'un religieux modeste et silencieux* (p. 65). C'est une loi de la représentation que les saints de la scène devront être superbes et les dévots un peu galants. On atteint en ce point la seconde thèse principale de Nicole, et qui porte universellement sur toutes les pièces possibles, qu'elles se prétendent modernes et chrétiennes ou non pas : l'essence du spectacle est de se répandre en mondaines extériorités ; la théâtralité consiste précisément dans les effets réussis d'extériorisation de soi, qui ne peuvent que s'envelopper d'orgueil et d'amour-propre. La représentation, en tant que telle, flatte le moi et encourage *l'amor sui* et la recherche extériorisée de sa consistance.

Selon le second sens, le spectacle théâtral excite un fond de corruption qui se porte vers lui comme le même va au même.

23. Nous nous permettons de renvoyer sur ce point, que Nicole développe dans le *Traité de la grâce générale*, à notre article « Nicole et l'esthétique théâtrale de la présence », *Cahiers philosophiques*, n° 113, avril 2008, p. 25-39, et particulièrement p. 28-32.

L'âme se met *hors de soi* (p. 91) et s'identifie complaisamment au représenté : *Le plaisir de la comédie est un mauvais plaisir, parce qu'il ne vient ordinairement que d'un fond de corruption, qui est excité en nous par les choses que l'on y voit. Et pour en être convaincu il ne faut que considérer que lorsque nous avons une extrême horreur pour une action, on ne prend point plaisir à la voir représenter* (p. 59-61). Ce début du chapitre XII prétend ainsi rendre compte de ce que les poètes sont contraints de cacher aux spectateurs les faits dont la présence scénique seraient source d'un excès d'horreur, meurtres, ou prostitutions de saintes. L'allusion à la *Théodore* de Corneille deviendra explicite peu après, elle nous indique que pour Nicole le plaisir pris au théâtre n'est pas à saisir sur l'exact plan de la représentation plutôt sur celui du représenté, et qu'il ne consiste point dans la jouissance pour le spectateur de son pouvoir électif de recevoir des qualités représentatives ou bien alternativement de se plonger parmi les affaires représentées comme en un réel. Pour Nicole le plaisir relève de la présence de la chose même dans la représentation : nous aimons l'amour de Chimène ou admirons la superbe aristocratique de Rodrigue, et non notre pouvoir de nous jouer de ces éléments représentés. Nul retrait de la subjectivité mais au contraire une procession hors de soi pour venir s'identifier à ce qui s'offre nûment dans la présence.

Ainsi le spectacle théâtral s'insinue en nous imperceptiblement pour favoriser notre fond corrompu et y réveiller les échos du péché originel, de sorte que nous devenons disposés à nous reconnaître plaisamment dans les propositions de la comédie qui ressemblent à notre part maudite. On remarquera par là que Nicole souligne bien davantage que d'Aubignac l'irrépressible efficace de la représentation théâtrale qui s'impose à nous sans nous et réveille notre propension à nous reconnaître au-dehors de nous dans ce qui est vicieux. Il est de même apte à rendre compte de la bien plus grande théâtralité du mal, qu'il a rendue solidaire des mouvements d'extériorisations où vient se jouer l'essence de la représentation théâtrale. Au lieu d'être sujet de lui-même, dans sa différence d'avec la proposition théâtrale, le spectateur laisse involontairement dominer en lui une dimension peccamineuse vouée aux plaisirs de l'extériorité. Il est dépris de lui-même, ne se pouvant reprendre que dans la sphère du mal.

Concluons à l'endroit de Nicole que la distinction ouverte par Aristote entre le déplaisir des originaux et le plaisir repris de leurs

images ne joue plus pour lui. Qu'il s'agisse de représentations ou bien de ce dont elles tiennent lieu, c'est toujours la présence de la chose même d'où procède le plaisir qu'on est susceptible d'y prendre. Il n'y a pas pour Nicole de monde particulier de l'art et des images, où la genèse des plaisirs connaîtrait d'autres principes que dans le réel. Un seul monde ici-bas, et de ce fait, d'où il faut bannir le théâtre, qui empoisonne absolument, et auquel il faut préférer la messe.

Revenons enfin à Du Bos et à la tension entre les principes d'intelligibilité qui nous a paru caractériser essentiellement sa doctrine de la poésie dramatique; éprouvons-là sur le particulier de la section 4 de la première partie, où revient dans l'analyse de la tragédie la question de la purgation des passions. Le propos s'en pourra éclairer, nous l'espérons, si l'on suppose qu'il recherche de maintenir ensemble une esthétique de la représentation, dont l'élément pur s'obtient chez d'Aubignac, et une doctrine de la présence, qui traverse la conception que Nicole se fait du poème dramatique.

L'affaire de la catharsis n'est manifestement pas centrale chez Du Bos, quoique le soit cependant la question du plaisir pris aux représentations dont les originaux déplaisent. C'est que les effets du poème dramatique sur ses spectateurs sont éminemment variables et que Du Bos ne saurait souscrire à l'interprétation éthique de la catharsis aristotélicienne, qui avait cours, sous quelques écart, nuances et suspicions, au siècle précédent. Le théâtre n'est pas un remède souverain en morale, qui nous rendrait invinciblement meilleurs, en nous purgeant des passions vicieuses et nocives à la société : *La tragédie purge donc les passions à peu près comme les remèdes guérissent et comme les armes défensives garantissent des coups des armes offensives. La chose n'arrive pas toujours mais elle arrive quelquefois* (I, s. 4, p. 148). Ce passage n'exprime ni une lacune dans la doctrine, ni une négligence en regard du thème rencontré. Il indique que les effets du spectacle tragique ne sont point universellement prévisibles, parce qu'ils dépendent de la confrontation dans le spectateur de deux principes, dont le point d'équilibre sera sans doute idiosyncrasique : d'une part la force du spectacle dans la présence réelle de ses contenus qui s'imposent au spectateur, plongé dans le monde représenté et s'y reconnaissant²⁴; cette force varie

24. *Nous nous reconnaissons nous-mêmes dans ses tableaux.* (I, s. 44, p. 148.)

notamment en raison de la sensibilité diverse des récepteurs²⁵ et de leur ingénuité face à la nouveauté des spectacles. D'autre part la distance où le contenu représenté est maintenue, sous cette distinction générale du monde de l'art, sans sérieux ni connexité, d'avec le monde réel où tout porte à conséquence. Ainsi Du Bos a-t-il remarqué à la section 43 que ce n'est point l'illusion qui à proprement parler plaît dans la représentation théâtrale, ni, autrement dit, le sentiment d'être entièrement plongé en un monde dont rien ne nous permettrait de faire retraite du côté d'un quant-à-soi subjectif, car il est bien plutôt vrai que : *Les tableaux plaisent quoiqu'on ait présent à l'esprit qu'ils ne sont qu'une toile sur laquelle on a placé des couleurs avec art* (I, s. 43, p. 146). Comme l'indiquait d'Aubignac, on est toujours au théâtre au spectacle d'une imitation et non en présence des événements ou des choses mêmes. La représentation s'interpose sensiblement entre les contenus proposés et leurs récepteurs. Il y a toutefois, selon Du Bos, une efficience particulière des passions présentées sur la scène tragique : outre leur intensité et leur violence, que la comédie comme genre ne connaît point, elles sont l'objet au théâtre d'une mise en présence qui diffère dans la réalité mondaine. Dans cette dernière, les passions des autres nous sont à deviner sans cesse par des symptômes qui les masquent plutôt qu'ils ne les révèlent : un grand tumulte de passion peut se laisser à peine sentir. En revanche, et revient ici dans l'analyse le souci de la théâtralité et de la production de présence dans la représentation, au théâtre et notamment dans la tragédie, les personnages nous laissent tout savoir²⁶ de leurs états émotionnels et seulement deviner ce qui se peut aisément faire. Ils sont tout extériorité et la violence de leurs passions transparait énergiquement pour les spectateurs. Force proprement théâtrale d'une présence, où le spectateur tend à se reconnaître, dans ce rapport du même au même que Nicole a pointé dans la pratique du théâtre : *nous nous reconnaissons nous-mêmes dans ses tableaux* (I, s. 44, p. 148). Toutefois, selon Du Bos,

25. *Il peut se faire tout au plus qu'une jeune personne d'un naturel très sensible sera tellement transportée par un plaisir encore nouveau pour elle, que son émotion et sa surprise lui feront faire quelque exclamation et quelques gestes involontaires* (I, s. 43, p. 146).

26. Du Bos dit remarquablement : *Les personnages de tragédie quittent le masque devant nous* (I, s. 44, p. 148).

cette liaison forte et identificatrice à l'égard du représenté ne supprime pas la position de distinction et d'extériorité que le spectateur occupe face au monde qui le captive. En conséquence, l'excitation des passions qu'induit la représentation tragique, n'engendre pas ces mêmes passions qui sont représentées à la scène, mais des *émotions critiques* qui expriment notre pouvoir de juger de ce qui se produit et non notre tendance à demeurer absorbé dans l'orbe captivante de la présence. Le spectateur qui se reconnaît en quelque façon sur la scène, craindra pour lui-même à l'occasion des circonstances qui menacent ce substitut de soi, et se défiera ainsi d'un risque. La tragédie sollicite en nous les passions répulsives qui nous écartent de ce qui nous fascine : *La tragédie prétend bien que toutes les passions dont elle fait des tableaux nous émeuvent. Mais elle ne veut pas toujours que notre affection soit la même que celle du personnage tourmenté par une passion, ni que nous épousions ses sentiments.* (I, s. 44, p. 149.) Nous sommes émus d'une passion distante et critique, à même laquelle nous jugeons du personnage et de nous-mêmes, dans la mesure où nous nous sommes reconnus et atteints à travers lui. Contrairement à Addison²⁷, qui va rechercher l'essence du plaisir tragique dans un repli réfléchi sur soi contrastant avec le malheur qui accable le spectacle, Du Bos établit un équilibre entre la force théâtrale qui nous captive et nous appelle à la présence de ce qui est par essence offert dans l'extériorité et une position d'exception distante à l'égard de la représentation, d'où le spectateur peut éprouver sa différence d'avec lui-même dans le jeu distingué des passions qu'il partage et des passions par lesquelles il les craint et les juge. Ainsi la force émotionnelle qui emporte le plaisir se trouve toujours déjà tempérée par la constitution principielle du spectacle comme fiction. On aura remarqué alors que Du Bos ne cherche pas à décider si l'éventuelle purgation des passions s'accomplit plutôt au travers de l'empathie qui nous lie au personnage, ou bien dans la distance critique qui nous en déprend pour nous en faire leçon. Car son point de vue n'est pas principalement moral, il conduit à nous éprouver en vérité nous-mêmes comme un autre, en une liaison pathétique où nous sommes et ne sommes pas impliqués.

27. *The Spectator*, n° 418 (*The Works of J. Addison*, éd. R. Hurt, 1854, vol. III, p. 420).

En cette contradiction réelle que Du Bos, selon nous, a tenté d'affronter et de figurer, semble bien se présenter, d'une manière encore fraîche et hésitante, le point de vue ni moral ni logique qui doit être celui de l'esthétique. Sans doute faut-il accorder dès lors davantage de crédit quant à la cohérence et à l'originalité, à celui qui n'a pas hésité, afin de se mieux faire entendre, à comparer le jugement esthétique des œuvres à l'acte de goûter un ragoût (II, s. 22, p. 276) et de connaître sans règle qu'il est bon.

Daniel DAUVOIS
*Professeur de Première Supérieure,
Lycée Lakanal*

LE MODÈLE ANTIQUE EXAMINÉ SOUS L'ANGLE ANATOMIQUE : ENTRE BEAU IDÉAL ET BEAU RÉEL (1670-1812)

Si les statues antiques sont dans l'ensemble unanimement louées, la place qu'il convient de leur accorder dans l'apprentissage du dessin se pose de manière très pressante dès la fin du 17^e siècle. Faut-il étudier en premier lieu l'antique ou la nature ? Le modèle antique permet-il à l'artiste de se former ou n'est-il qu'un modèle de plus, invitant à la « manière » ? L'idée de lier anatomie et antique s'impose tout d'abord comme une solution ingénieuse pour satisfaire les exigences des partisans de l'observation de la nature ainsi que celles des partisans du modèle antique. Mais cette solution se révèle vite précaire : les tenants de l'antique ont en effet de plus en plus tendance à devenir les défenseurs d'un *beau idéal*, voulant pratiquement se passer de référent naturel. Ils s'opposent en cela aux défenseurs du *beau de réunion*, selon une partition clairement résumée par Cochin :

« Si donc par le beau idéal on entend des beautés qu'il faut chercher dans son imagination et qui n'ont point d'original dans la nature, j'ose dire que c'est une illusion, et qu'il n'est point accordé aux hommes d'imaginer aucune beauté, dont l'auteur de la nature ne leur ait donné le type ; j'ose nier l'existence d'un beau réellement idéal ; et rejetant cette expression équivoque, qui peut induire en erreur, j'y substitue celle de beau de réunion ; c'est-à-dire que l'Artiste qui a vu diverses natures, et qui a le sentiment du beau, peut réunir dans un même sujet, des beautés qu'il a vu éparses dans différentes natures, lorsque ces natures se trouvent avoir de l'analogie entre elles dans l'espèce, dans le caractère et dans la conformation générale¹. »

Le lien établi entre antique et anatomie devient dès lors encombrant, dans la mesure où il rattache les statues antiques à la nature.

1. Ch.-N. Cochin, *Recueil de quelques pièces concernant les arts*, Genève, Minkoff, 1972, t. 3, p. 7-8.

Les partisans du *beau de réunion*, ou *beau réel* exploitent vite cette faiblesse théorique, en passant au crible anatomique certaines statues. Or ces dernières révèlent soit des incorrections, soit une imitation si scrupuleuse de la nature qu'elle en vient à contredire purement et simplement la méthode d'élaboration du *beau idéal*. Avec Emeric-David, l'analyse anatomique des statues antiques va même servir de modèle au dernier théoricien du *beau réel*. Comment un tel renversement a-t-il pu s'opérer? À la faveur de quelles analyses des théoriciens d'esthétiques opposées ont-il pu proposer l'antique comme modèle soit d'idéalisation, soit de « naturalisme »? En définitive, à travers l'étude anatomique des statues antiques s'est élaborée une perception complexe du modèle antique, ni tout à fait du côté du *beau idéal*, ni tout à fait du côté du *beau réel*.

À la suite de la visite du Bernin à l'Académie en 1665², au cours de laquelle ce dernier a préconisé l'étude première de l'antique pour parvenir au « grand goût³ », l'idée que l'Académie puisse adopter la méthode italienne d'apprentissage est débattue. Comme l'a montré Christian Michel, « la question qui est en jeu n'est pas tant celle de la définition de la grande manière, mais des moyens d'y parvenir. Chacun reconnaît que la nature quotidienne est mesquine et que dans un tableau ou une statue il faut la corriger à l'aide des connaissances acquises à partir des modèles antiques. Le Bernin est sans doute plus radical à dépasser le modèle [...] pour lui, les œuvres d'autorité sont Michel-Ange, les Carrache et l'Antique. Il faut développer le génie et l'imagination des jeunes peintres bien plus que leur habileté technique⁴ ». Or la méthode prônée par Bernin est contestée par une partie de l'Académie. Jean-Baptiste de Champaigne, commentant la *Peste* de Poussin le 1^{er} mars 1670, déclare ainsi :

« les étudiants penchent tous à charger indifféremment toutes les études qu'ils font d'après le modèle [...] étant fortifiés par les études qu'ils ont faites après

2. Ch. Grell et M. Stanic (dir.), *Le Bernin et l'Europe. Du baroque triomphant à l'âge romantique*, Paris, Presses universitaires de la Sorbonne, 2002, p. 95-105 et J. Lichtenstein, *La tache aveugle*, Paris, Gallimard, 2003, p. 54-55.

3. *Procès-verbaux de l'Académie Royale de Peinture et de Sculpture*, Paris, lib. Baur, 1875-1892, t. 1, p. 290.

4. Ch. Grell et M. Stanic (dir.), *Le Bernin et l'Europe. Du baroque triomphant à l'âge romantique*, Paris, Presses universitaires de la Sorbonne, 2002, p. 102-103.

les belles antiques. Mais de souffrir que les étudiants chargent continuellement de leur propre caprice, avant de s'être rendus capables de le pouvoir faire avec raison, je laisse, Messieurs, au zèle que vous avez pour l'avancement de la jeunesse de résoudre en public sur ce sujet ce que vous avez souvent agité en particulier⁵ ».

Deux académiciens, Michel Anguier et Pierre Monier tentent de contourner les préventions contre la méthode préconisée par Bernin en opérant une liaison entre l'étude de l'anatomie et celle de l'antique, qui devient à la fois un modèle du point de vue technique et imaginatif. Le sculpteur Michel Anguier (v. 1614-1686) commence par effectuer, au cours d'une conférence *Sur l'Hercule et sur le Laocoon* (1669 et 1670), un éloge du traitement de la chair, appuyé par une connaissance du réseau des veines⁶. En 1672, à la suite des conférences du professeur d'anatomie Quatroulx⁷, Anguier prononce quatre discours sur l'anatomie⁸ : si les trois premiers sont exempts de référence à l'antiquité, le quatrième réintroduit subtilement les modèles de l'*Hercule* ou du *Gladiateur* pour servir d'exemple à son propos. Si à aucun moment Anguier ne dit explicitement que l'étude anatomique doit s'effectuer à partir des antiques, cette idée est néanmoins fortement suggérée, d'autant qu'il se présente très clairement comme partisan de la méthode italienne d'apprentissage du dessin en 1673⁹. La conférence prononcée par

5. A. Fontaine, *Conférences inédites de l'Académie Royale de Peinture et de Sculpture d'après les manuscrits des archives de l'École des Beaux-Arts*, Paris, A. Fontemoing, [1903] p. 115.

6. Conférence du 9 novembre 1669 *Sur l'Hercule Farnèse*, H. Stein, « Les frères Anguier », *Revue des Sociétés des Beaux-Arts des départements*, 1889, p. 579.

7. Quatroulx prononce deux conférences : *Idée succincte d'ostéologie*, 1^{er} octobre 1670 (Ensba. Ms. n°145. 3 p.) et *Du mouvement des figures*, 4 septembre 1671. (Ensba Ms. n°151. 4 p.).

8. 2 juillet 1672 *Sur le corps humain représenté comme une forte citadelle*; 6 août 1672, *Sur l'anatomie pour bien connaître les mouvements et repos des muscles*; 3 septembre 1672, *Sur une méthode particulière qu'il faut tenir pour faire une figure anatomique de sculpture* (1^{er} octobre 1672, *De l'action du muscle et de ses parties agitées par le commandement de la volonté*).

9. Dans une conférence prononcée le 9 juillet 1673 sur *Les bas-reliefs*, il engage les étudiants à s'appliquer exclusivement à l'étude des bas-reliefs antiques « au lieu de chercher à imiter cet "ordre naturel" nécessairement défectueux qu'on trouve dans les ouvrages "faits à la moderne" ». (J. Lichtenstein, *La tache aveugle*, Paris, Gallimard, 2003, p. 57-58.)

le peintre Pierre Monier (1641-1703), en 1673, *Sur le mouvement des muscles de la figure du Laocoon*¹⁰, achève de faire la liaison entre l'étude anatomique et celle des antiques, qui conjointement permettent de comprendre les ressorts de l'expressivité.

Mais c'est à Charles Errard (1606-1689), directeur de l'Académie de France à Rome, qu'il revient d'avoir fait le lien iconographique, entre anatomie et antique. Avec la publication posthume (1791) de *Anatomia per uso et intellegenza del disegno*, Errard apparaît comme le premier Français, en collaboration avec deux Italiens¹¹, à avancer l'idée qu'une étude complète de l'anatomie puisse se faire à partir des antiques. L'ouvrage se compose de parties distinctes : les planches 1 à 9 sont consacrées à l'ostéologie de parties du corps, les planches 10 à 23 présentent la myologie, parfois de membres, le plus souvent de figures coupées à mi-corps. Viennent ensuite (planches 24 à 40) les plus célèbres statues antiques écorchées : le *Laocoon* (sept planches), l'*Hercule Farnèse* (trois planches), le *Faune et Bacchus enfant* (quatre planches) et le *Gladiateur* (six planches). Par ce traité, Charles Errard manifeste sa totale adhésion à la méthode italienne d'apprentissage du dessin, qui considère que le modèle antique doit être avant tout copié, comme l'avait préconisé le Bernin à son arrivée à l'Académie.

Mais si les figures du *Laocoon*, du *Faune et Bacchus enfant* ou du *Gladiateur* sont des modèles antiques consensuels, la statue de l'*Hercule Farnèse* n'est pas sans poser quelques problèmes esthétiques en cette fin de 17^e siècle, et apparaît comme un choix polémique. Si, en 1669, Michel Anguier pouvait encore louer le modèle¹², Pierre Monier se prononce vivement contre l'élection de ce type de figures, dans sa conférence *Sur les mouvements des muscles du Laocoon* de 1673. Elles apparaissent « maniérées et faites de fantaisie,

10. P. Monier, *Pour l'ouverture de la conférence sur le mouvement des muscles de la figure du Laocoon, faite par Agésandre, athénien*, 2 mai 1673. (ENSBA Ms n° 167. 15 p.)

11. Selon le titre complet de l'ouvrage, Charles Errard dirige la réalisation d'un traité d'anatomie conçu « pour les étudiants de l'Académie de France à Rome » ; le chirurgien Bernardino Genga, professeur d'anatomie à ladite Académie prépare les cadavres, et Giovanni Maria Lancisi, médecin attaché à l'hôpital du Saint-Esprit, rédige les explications.

12. *Conférence du 9 novembre 1669 sur l'Hercule Farnèse*, H. Stein, « Les frères Anguier », *Revue des Sociétés des Beaux-Arts des départements*, 1889, p. 579.

comme peut-être en l'Hercule, où ses parties sont plus ressemblantes à de petits pains, et aussi toute manière plus chargée et altérée, étant une figure singulière pour ce qu'elle représente, et non propre pour l'étude de la jeunesse¹³ ». Comme le souligne le sculpteur Thomas Regnaudin (1622-1706) en 1677, « la figure d'*Hercule*, [...] est si chargée qu'on dirait que ses muscles sont des montagnes, ce que le beau naturel ne fait pas, et selon mon sentiment, elle ne peut servir qu'à faire des figures d'Hercule¹⁴ ». L'*Hercule Farnèse* est la statue antique qui se rapproche le plus des figures peintes de Michel-Ange, puisqu'elle propose des muscles fortement prononcés. Elle sera considérée tout au long du siècle comme une statue proposant un « style maniéré », comme le souligne encore Jombert dans sa *Méthode pour apprendre le dessin* de 1755¹⁵.

En dépit du succès de l'ouvrage d'Errard en Angleterre (sous le titre traduit, l'*Anatomy improv'd and illustrated*, 1723¹⁶), aucun académicien français ne s'intéresse au traité avant Jean-Baptiste Massé (1687-1767). Ce peintre en miniature prononce le 8 novembre 1749 une conférence *Sur la nécessité de connaître l'antique et l'anatomie*¹⁷, au cours de laquelle il évoque le travail d'Errard. Pour ce partisan de l'antique, il s'agit toujours de persuader l'auditoire, à nouveau, que « celui qui connaissait bien l'antique, était fort avancé dans l'étude de l'anatomie¹⁸ ». En 1756, le célèbre amateur d'art Watelet (1718-1786) revient encore sur cette idée. Dans l'article « FIGURE » (1756) de l'*Encyclopédie*, se sont les *Laocoon*, *Hercule* et *Gladiateur* qui sont proposés comme modèles d'écorché¹⁹. Mais les planches annoncées, qui ne sont pas sans rappeler celles d'Errard, ne sont jamais réalisées.

13. *Ibid.*

14. Th. Regnaudin, *Sur le Gladiateur Borghèse*, 6 février 1677, ms. ENSBA n° 171.

15. Ch.-A. Jombert, *Méthode pour apprendre le dessein*, Paris, Jombert, 1755, p. 78.

16. Ch. Errard et B. Genga, *Anatomy improv'd and illustrated with regard to the uses thereof in designing*, Londres, J. Senex, [1723].

17. J.-B Massé, *Sur la nécessité de connaître l'antique et l'anatomie*, 8 novembre 1749. (ENSBA, ms. n° 187. 47 p.)

18. *Ibid.* f. 22.

19. *Ibid.*, p. 777. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, arts et métiers*, t. 6, Paris, Briasson, 1756, p. 774-780.

L'idée que l'étude anatomique devrait s'appuyer sur l'antique progresse cependant : la conférence de Massé est relue à la fin de l'année 1762²⁰, et le célèbre amateur honoraire à l'Académie, le comte de Caylus (1692-1765) annonce, en 1764²¹, sa volonté de fonder un « prix d'ostéologie », pour lequel il songe à « faire réparer le squelette [...] de l'Académie [afin] qu'il soit posé dans une attitude intéressante, telle celle du *Gladiateur*²² ». Le 5 mai 1765²³, Caylus reprend cette idée, en la liant encore plus fortement à l'idée de correction du dessin²⁴. La même année, le peintre Dandré-Bardon (1700-1778), professeur depuis 1752, livre une théorie globale des liens qui unissent antiquité et anatomie dans son *Traité de peinture* (1765) : l'étude anatomique est essentielle à la correction du dessin, mais permet surtout d'observer la justesse des proportions, démontrée à partir de l'antique²⁵.

Étonnamment, les efforts théoriques ne s'accompagnent d'aucune image : l'ouvrage d'Errard n'est pas réédité en France, les planches commentées par Watelet ne voient pas le jour, le squelette de Caylus n'est pas mis dans la pose du *Gladiateur* (son prix d'ostéologie ne sera du reste jamais décerné) et Dandré-Bardon ne propose aucune iconographie à son *Traité de peinture*. Dans le cas des propositions de Caylus, il y a une évidente réticence de la part de l'Académie. Mais en ce qui concerne Watelet et Dandré-Bardon, l'absence d'image révèle peut-être une difficulté à démontrer sur le plan iconographique la validité des théories élaborées.

Pour être tout à fait exact, une image anatomique dépouillant une statue antique est réimprimée : l'ostéologie de l'*Hercule*

20. Séance du 4 décembre 1762, *Procès-verbaux de l'Académie Royale de Peinture et de Sculpture*, Paris, lib. Baur, 1875-1892, t. 7, p. 209.

21. *Ibid.*, t. 7, p. 249.

22. *Ibid.*, t. 7, p. 249 et p. 251.

23. Caylus, *Sur l'ostéologie*, 5 mai 1765 (ENSBA, ms. n° 522. 3 p.).

24. Il s'agit de dessiner « plus juste », et de garantir « des illusions qu'on ne prend que trop de la carnation, des ombres qu'elle reçoit, des graisses, des plis, des erreurs d'une fausse lumière, enfin de l'abandon à la pratique qui se contente de dire *cela doit être là* », *ibid.*

25. « Sans une étude profonde des proportions et des détails anatomiques, les Grecs et les Romains n'auraient pas enfanté les chefs d'œuvres qui ont mérité l'approbation de tous les siècles. », M.-F. Dandré-Bardon, *Traité de peinture*, Paris, Desaint, 1765, p. 6.

apparaît dans la *Méthode pour apprendre le dessin* (1755²⁶) réalisée par Charles-Antoine Jombert (1712-1784). Mais cette planche ne fait l'objet d'aucun commentaire. Elle appartient à l'ouvrage de Gérard Audran (1640-1703), *Les Proportions du corps humain mesurées sur les plus belles figures de l'antiquité*²⁷, que Jombert a décidé de rééditer intégralement, non sans d'ailleurs prévenir contre le modèle de l'*Hercule*, toujours polémique depuis Michel-Ange :

« Il a été un temps où la plus grande partie de nos peintres français se formait sur cet antique, et l'on en voit la preuve par leurs académies, qui paraissent autant d'Hercules, quoique dessinés d'après des modèles qui n'avaient certainement, ni ce caractère, ni ces formes. De là, il résultait des tableaux ou des sculptures maniérées²⁸. »

Cependant la critique contre l'*Hercule* pouvait toujours être contournée par le statut extraordinaire et hors normes du personnage²⁹. Le *Laocoon* pose un autre type de problème dans la mesure où l'exactitude anatomique y est telle qu'elle permet de s'interroger sur la nature du travail d'idéalisation opéré par les sculpteurs grecs. Comme l'a montré Christian Michel³⁰ dans un article consacré à la perception du *Laocoon* au 17^e siècle, les conférences consacrées au groupe par Anguier, Van Opstal ou Monier ont contribué à faire du *Laocoon* une source de connaissance de la nature plus qu'un exemple d'interprétation de la nature³¹. Cette « tradition » se poursuit avec Jombert, qui, dans la *Méthode pour apprendre le dessin* (1755), loue le *Laocoon* pour la précision de ses détails anatomiques. Bien entendu, l'imitation de la nature est jointe au « plus grand goût »,

26. Planche 55. Ch.-A. Jombert, *Méthode pour apprendre le dessin, où l'on donne les règles générales de ce grand art et des préceptes pour en acquérir la connaissance et s'y perfectionner en peu de temps...*, Paris, Jombert, 1755.

27. G. Audran, *Les Proportions du corps humain mesurées sur les plus belles figures de l'antiquité*, publiés pour la première fois à Paris en 1683 (BNF EST. Kc-6-Pet. fol.)

28. Ch.-A. Jombert, *Méthode pour apprendre le dessin*, Paris, Jombert, 1755, p. 78.

29. « Ce chef d'œuvre, unique dans son espèce, présente [...] de savantes exagérations bien moins justifiées par l'élévation du site pour lequel cette figure avait été destinée, que par le caractère de force, de fierté et de terreur que son aspect retrace. », M.-F. Dandré-Bardon, *Traité de peinture*, Paris, Desaint, 1765, p. 47-48.

30. C. Michel, « Anatomie d'un chef-d'œuvre : *Laocoon* en France au 17^e siècle », *Revue germanique Internationale*, n° 19, 2003, p. 105-117.

31. *Ibid.*, p. 110.

mais cette interprétation de la nature est si subtile « qu'on a du mal à s'en apercevoir » :

« On y remarque la plus parfaite connaissance de l'anatomie, jointe au plus grand goût, dans la manière de l'exprimer sans sécheresse. La nature y est augmentée avec tant d'art qu'on a peine à s'en apercevoir³². »

Le Laocoon est bien paradoxal : son corps révèle une imitation scrupuleuse de la nature, et seul le visage du prêtre relève bien d'une nature « augmentée » par l'art³³. Lorsque Dandré-Bardon entreprend de faire l'éloge du *Laocoon* dans son *Traité de peinture*, le lecteur éprouve également quelque peine à saisir les éléments qui feraient du groupe antique autre chose qu'une reproduction de la nature :

« La douleur mortelle que ressent le prêtre de Neptune, l'horreur que lui inspire son propre péril et les tourments corporels qu'il souffre font une révolution extraordinaire dans tous ses muscles. Les contours en sont néanmoins coulants, quoique très prononcés. Les renflements en sont soumis à ces méplats, qui concourent à l'expression et au caractère, en faisant paraître le muscle plus large sans l'altérer. Les tendons et les nerfs, les fibres même, ces petits filaments dont les chairs et muscles sont issus, la tension de la peau, le gonflement des veines dans les parties où le sang se porte avec rapidité, le tour, le sentiment de la tête, les articulations vivement prononcées dans toutes les extrémités, comme le sont les principaux détails et les divers travaux des bras, des jambes et du torse, tout peint les douleurs excessives de l'infortuné *Laocoon*³⁴. »

Le travail de recomposition de la nature n'est guère visible dans cette description, qui insiste bien au contraire sur l'observation scrupuleuse de la réalité anatomique. Dandré-Bardon n'a pas ici recours à l'artifice de Jombert qui opposait la facture « réaliste » du corps et l'idéalisation du visage. Il se contente d'insister sur l'impossibilité de trouver dans la nature ce type de modèle³⁵.

32. Ch.-A. Jombert, *Méthode pour apprendre le dessin...*, Paris, Jombert, 1755, p. 86.

33. « la perfection [de la figure du père] va même au-delà de ce que la connaissance de la nature peut faire attendre d'un grand artiste », *ibid.*, p. 86-87.

34. M.-F. Dandré-Bardon, *Traité de peinture*, Paris, Desaint, 1765, p. 50-51.

35. « Où trouver l'image vraie de tels caractères? [...] Quel homme assez robuste, s'il pouvait agir comme s'il les sentait en effet, pourrait être longtemps dans la contraction la plus violente? », *ibid.*, p. 50.

Le plus célèbre théoricien du *beau idéal*, Winckelmann (1717-1768), livre plusieurs descriptions du *Laocoon* révélatrices des problèmes esthétiques posés par l'ouvrage au 18^e siècle. E. Décultot a consacré un article sur les évolutions des versions³⁶ : la première apparaît dans ses *Réflexions sur l'imitation* (1755), alors qu'il n'a pas pu encore voir l'original ; la seconde est une description manuscrite de 1756 alors qu'il est en contact avec l'œuvre, et la troisième est publiée dans l'*Histoire de l'art* (1764). Alors que dans la première version Winckelmann opère une « lecture idéalisante », la deuxième est un « relevé sans complaisance des spécificités anatomiques³⁷ », qui va jusqu'à remettre en question la beauté du *Laocoon*. Et pourtant, la description de l'*Histoire de l'art* revient sur l'idéalité du modèle, et liquide les détails anatomiques. E. Décultot explique ces antinomies par le contexte des descriptions, la deuxième étant la seule à être exclusivement plastique, car elle doit permettre in fine de dater l'œuvre. Cette dualité entre jugement plastique et jugement théorique montre en tout cas comment le *Laocoon* dessine les limites de la théorie du *beau idéal*. De telles hésitations ne semblent pas partagées par Lessing (1729-1781), qui dans son *Laocoon* (1766), affirme que la statue est bien idéalisée, dans la mesure où la crispation des muscles du visage n'a pas été représentée :

« La douleur, perceptible dans tous les muscles et tendons, que, sans considérer le visage et les autres parties, l'on croirait presque sentir soi-même rien qu'en regardant l'abdomen douloureusement contracté, cette douleur, dis-je, ne s'exprime cependant pas avec violence ni sur le visage, ni dans l'attitude. [...] La douleur du corps et la grandeur de l'âme s'équilibrent partout dans la figure³⁸. »

L'artiste n'a pas représenté la douleur sur le visage du *Laocoon* afin de ne pas « pousser l'expression au-delà des limites de l'art³⁹ » Lessing reprend donc l'argument de Jombert qui fait du visage du *Laocoon* un signe de la volonté d'idéaliser la nature, quand bien même le corps se révèle être surtout une imitation scrupuleuse du réel. Le groupe, pris dès le 17^e siècle comme modèle d'expressivité

36. E. Décultot, « Les *Laocoon* de Winckelmann », *Revue germanique Internationale*, n° 19, 2003, p. 145-157.

37. *Ibid.*, p. 151.

38. G. E. Lessing, *Laocoon*, Paris, Hermann, 1990, [1^{re} éd. 1766], p. 44.

39. *Ibid.*, p. 51.

anatomique, semble bien davantage du côté de l'imitation de la nature que de son idéalisation. Il se révèle en ce sens emblématique des vains efforts fournis par les partisans du *beau idéal* pour ancrer l'utilisation de l'anatomie chez les Grecs du côté de la recherche de normes idéales.

Le lien établi par Dandré-Bardon entre proportions antiques et justesse anatomique, censées permettre de définir des règles du « beau », est très vite perçu comme une arme théorique décisive par les partisans d'une étude modérée de l'antique, dont le sculpteur Falconet fait partie. La contre-offensive va donc concerner la justesse anatomique des antiques, et force est de constater que la matière est abondante. En 1770, le sculpteur rédige un « Parallèle des proportions du cheval de Marc Aurèle, et de celles du beau naturel⁴⁰ », au sein duquel la connaissance anatomique va servir à discréditer les proportions dites « idéales », du cheval antique⁴¹. En 1784, c'est Antoine-François Vincent (1743-1789⁴²), professeur à l'École Royale vétérinaire, qui publie un *Examen du cheval écorché antique*⁴³ et examine le modèle de cheval écorché, dit de la « villa Mattei⁴⁴ ». Vincent va s'attacher à démontrer au long de vingt-sept pages les imperfections du modèle. Dans cet ouvrage, l'anatomie est érigée en argument contre la célébration des antiques.

Et le cheval n'est pas seul en cause comme en témoigne Diderot dans ses *Pensées détachées sur la peinture* (essai écrit entre 1776 et 1777⁴⁵), même si son propos vise surtout à déstabiliser la notion

40. M.-E. Falconet, *Œuvres complètes*, Paris, Dentu, 1808, t. 3, « Parallèle des proportions du cheval de Marc Aurèle, et de celles du beau naturel », p. 124-145.

41. « l'artiste de ce cheval ne connaissait ni la vérité des mouvements, ni l'ostéologie d'un cheval », M.-E. Falconet, *ibid.*, t. 3, « Parallèle des proportions du cheval de Marc Aurèle, et de celles du beau naturel », p. 129-130.

42. G.-R. Mennessier de La Lance, *Essai de bibliographie hippique...*, Paris, L. Dorbon, 1915-1917, t. 2, p. 628.

43. A.-F. Vincent, *Examen du cheval écorché antique*, Paris, Impr. royale, 1784 (BNF S-2098).

44. La présence de l'écorché du cheval « de la villa Mattei », est attestée à l'Académie de France à Rome en 1748 (*Correspondance des directeurs...*, t. 10, 1900, p. 156.) et à l'Académie de Paris en 1781 (A.-J. Dezallier d'Argenville, *Description sommaire des ouvrages de peinture, sculpture et gravure exposés dans les salles de l'Académie royale*, Genève, Minkoff, 1973 [1781], p. 79).

45. D. Diderot, *Héros et Martyrs. Salons de 1769, 1771, 1775, 1781*, Paris, Hermann, 1995, p. 372.

de règle, puisqu'il justifie les incohérences anatomiques des antiques :

« le Laocoon et l'Apollon ont tous deux la jambe gauche plus longue que la droite ; le premier, de quatre minutes, ou un tiers de partie ; le second, de près de neuf minutes. La Vénus de Médicis a la jambe qui ploie près d'une partie trois minutes de plus que la jambe qui porte. La jambe droite du plus grand des enfants du Laocoon a presque neuf minutes de plus que la gauche. On explique cela par l'endroit d'où ces figures devraient être vues. Ces parties paraissant de là en raccourci auraient semblé défectueuses. L'altération de la nature est bien hardie et cette explication d'Audran sujette à bien des difficultés. Cependant il n'est pas à présumer que les auteurs de ces incomparables morceaux se soient trompés d'inadvertance. Quel est l'artiste de nos jours qui oserait en faire autant ? Quel est celui qui l'aurait osé sans en être blâmé⁴⁶ ? ».

Cochin, quant à lui, préfère revenir sur le problème posé par l'*Hercule Farnèse*. Lors d'un discours prononcé à l'Académie de Rouen, le 1^{er} août 1778, il dénonce les méfaits engendrés par la recherche d'une beauté idéale⁴⁷. Pour se faire, il ravive la polémique autour de l'*Hercule*, qu'il choisit pour camper le modèle antique auquel se réfèrent les partisans du *beau idéal*. Or l'*Hercule*, à la différence du *Gladiateur*⁴⁸, est l'exemple même de la dérive « maniérée » et de l'usage dévoyé des connaissances anatomiques :

« Pour appuyer le beau idéal, on cite la figure antique d'Hercule, comme un des exemples de l'élévation où le génie de l'homme peut atteindre. Elle a sans doute de grandes beautés ; mais je ne balance pas à avancer qu'elles ne consistent véritablement qu'en ce en quoi elle se rapproche de la nature, et que lorsqu'elle s'en écarte, ce n'est plus qu'un beau rêve, dont l'imitation a égaré bien des artistes. La poitrine de cette figure, ces mamelles énormes, ces gros muscles ronds et chargés avec excès, ces hanches rondes et saillantes, et plusieurs autres formes outrées, sont autant de faussetés, savantes à la vérité, quant à l'anatomie, mais maniérées, et dont l'exemple peut être dangereux. Cependant lorsqu'on continue d'examiner le bas de la figure, là on retrouve la nature, chargée peut-être avec quelque excès, mais présentant des vérités

46. *Ibid.*, p. 432-434.

47. Ch.-N. Cochin, *Recueil de quelques pièces concernant les arts*, Genève, Minckoff, 1972, t. 3, p. 7-8.

48. Le modèle est loué dans l'ouvrage de Jombert : « C'est véritablement dans cette figure qu'on doit étudier l'homme tel que nous le connaissons, je veux dire que l'artiste ne l'a pas chargé, et que c'est la nature du choix le plus parfait et dans l'âge le plus favorable », A. Jombert, *Méthode pour apprendre le dessin...*, 1755, p. 87-88.

et des finesses d'exécution dans les genoux, les jambes et les pieds; enfin une nature, sinon connue, du moins vraisemblable; il en est de même du dos qui est très vrai dans la supposition d'une nature très forte. C'est à ces égards, que ce morceau est vraiment admirable, et fait pour être l'objet d'une étude approfondie⁴⁹. »

Afin de contrer les partisans du *beau idéal* sur leur propre terrain, la critique de l'usage des connaissances anatomiques se fait subtile : le bas et le dos de la figure relève d'une observation fine de l'anatomie, tandis que la poitrine et les hanches révèlent une observation « savante » qui aurait volontairement choisi d'exagérer les formes.

Les partisans de l'antique n'ont pas tardé à réagir. Antoine-Raphaël Mengs (1728-1779) adresse dès le 25 juillet 1776 une réponse à Falconet, et réagit fermement contre ses critiques à l'égard des jugements de Winckelmann sur la statue de Marc Aurèle⁵⁰. Pour Mengs, les sculpteurs grecs connaissaient non seulement l'ostéologie, mais aussi la myologie. Il développe une vision de l'anatomie rationnelle, au service de la beauté idéale et des proportions :

« Les Laocoon, l'Apollon, le Gladiateur, les Faunes, l'Apollon, les Vénus, et tant d'autres statues, soutiendront toujours le crédit des Grecs; et vous êtes sûrement persuadé vous-même que la belle proportion, le beau idéal, l'aisance des attitudes, la noblesse et égalité du style, l'entendement des os, des muscles, l'expression solide, la variété de caractère, les draperies qui habillent sans cacher le nu, enfin un travail qui se soutient à toute place et lumière, sont des mérites qui se trouvent supérieurement dans les beaux ouvrages antiques⁵¹. »

Après avoir publié à Dresde en 1755 ses *Réflexions sur l'Imitation des Artistes Grecs dans la Peinture et la Sculpture*⁵², Johann Joachim Winckelmann ne peut éviter de répondre à la polémique naissante. Mais sa prise de position, dix années plus tard (1786⁵³), est en

49. Ch.-N. Cochin, *Recueil de quelques pièces concernant les arts*, 1972, t. 3, p. 8-10.

50. E. Falconet, *Œuvres complètes*, Paris, Dentu, 1808, t. 3, « Lettre de M. Mengs à M. Falconet », p. 192-203.

51. *Ibid.*, p. 201-202.

52. *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerey und Bildhauerkunst*, Dresden und Leipzig, Walther, 1755.

53. « Éclaircissements sur un écrit intitulé : *Réflexions sur l'Imitation des Artistes Grecs dans la Peinture et la Sculpture*; Pour servir de Réponse à une Lettre sur ces

définitive à l'opposé de celle de Mengs. L'insuffisance de la science anatomique à déterminer les critères du beau y est clairement formulée à travers la critique des travaux de Gérard de Lairesse, auteur des planches anatomiques du traité de Bidloo :

« L'étude la plus attentive de la nature seule suffit donc aussi peu pour parvenir à la connaissance du beau, que l'étude de l'anatomie est peu suffisante pour nous instruire des attitudes heureuses et agréables du corps. Lairesse, ainsi qu'il nous le dit lui-même, a étudié ces attitudes sur le squelette du célèbre Bidloo; et l'on remarque néanmoins que ses figures sont quelquefois trop courtes⁵⁴. »

Winckelmann est le premier à ne pas contester le fait que le modèle antique s'autorise parfois à transgresser l'exactitude anatomique en vue de produire une figure idéalisée, et le théoricien se garde bien d'affirmer, comme Dandré-Bardon, que les statues antiques respectent aussi scrupuleusement les règles de la proportion que celles de l'anatomie.

Au début du 19^e siècle, un renversement s'opère chez les partisans du *beau réel* dans leurs menées contre le *beau idéal*. Au lieu de critiquer la justesse anatomique de certaines statues grecques, le parti pris par Emeric-David (1755-1839), nouveau théoricien du *beau réel*, est de démontrer que les grecs élaborent en définitive des figures qui répondent aux préceptes du *beau réel*. Dans ses *Recherches sur l'art statuaire* de 1805⁵⁵, il démontre que les Grecs se fondent sur le modèle vivant et l'exactitude anatomique, et en conséquence, le *beau idéal* grec n'est en fait que le beau visible. La « grandeur » des statues grecques ne réside pas dans l'idéalisation mais dans la simplification des détails anatomiques⁵⁶, distinction qui devient somme toute assez rhétorique. Les partisans du *beau idéal*, comme Quatremère de Quincy, affirment quant à eux que le sculpteur grec, par une parfaite connaissance de l'anatomie, purifiait les formes afin de créer une beauté idéale. Mais pour se démarquer des positions d'Emeric-David, Quatremère ajoute que les sculpteurs grecs qui ont été avides de rendre le détail anatomique, n'ont imité que la « petitesse » du

Réflexions », J. Winckelmann, *Recueil de différentes pièces sur les arts*, Paris, Barrois aîné, 1786, p. 136-231.

54. *Ibid.*, p. 163.

55. T.-B. Emeric-David, *Recherches sur l'art statuaire*, Paris, Renouard, 1863, [1^{re} éd. 1805].

56. *Ibid.*, p. 191.

modèle⁵⁷. Les partis opposés semblent donc convenir que l'usage des connaissances anatomiques chez les Grecs est complexe : le détail anatomique y apparaît parfois, mais la simplification des masses y est aussi partout présente. En somme, les statues grecques ne répondent jamais strictement à aucune théorie du beau.

Le renversement théorique est spectaculaire : les premières planches exposant l'anatomie d'une statue antique depuis la fin du 17^e siècle sont réalisées par un médecin travaillant en collaboration avec Emeric-*David*, c'est-à-dire par un partisan du *beau réel*. Jean-Galbert Salvage (1772-1813⁵⁸) livre les premières planches de l'*Anatomie du Gladiateur combattant*, dès 1804⁵⁹, et l'ouvrage paraît relié en 1812. Sa préface situe l'ouvrage dans la ligne des conceptions d'Emeric-*David*, qui avait longuement insisté sur la nécessité de « voir » le squelette à chaque étape de la réalisation statuaire⁶⁰. Salvage fait ainsi apparaître le squelette dans chaque planche, en le distinguant des muscles par la couleur. Le choix du *Gladiateur combattant* n'est pas anodin, puisque Emeric-*David* utilise cette statue antique à un moment clé de sa démonstration et que le modèle avait déjà été élu par les partisans du *beau réel* (ou *beau de réunion*). Ainsi Jombert rappelle dans sa *Méthode pour apprendre le dessin* (1755) « si les artistes et les connaisseurs sont partagés sur le choix des antiques [...] du moins sont-ils tous d'accord que celui-ci est le plus important pour l'étude, que c'est celui dans lequel on trouve plus de vérité et que cette vérité est extrêmement savante⁶¹ ». Dans son *Second discours prononcé à la séance publique de l'Académie des Sciences, Belles-Lettres et Arts de Rouen* de 1778, Cochin a également

57. A.-C. Quatremère de Quincy, *Essai sur l'idéal dans ses applications pratiques aux œuvres de l'imitation propre des arts du dessin*, Paris, A. Le Clère, 1837, p. 143.

58. Ce docteur en médecine de la Faculté de Montpellier effectue même une ronde-bosse, le *Gladiateur anatomisé*, qui est présenté au Salon de 1804 dans la section de sculpture et reçoit les éloges d'une commission de la classe des Beaux-Arts de l'Institut, comprenant *David*, *Regnault* et *Houdon*.

59. *Procès-verbaux de l'Académie des Beaux-arts*, Paris, 1937, t. 2, p. 287-288 (27 octobre 1804).

60. T.-B. Emeric-*David*, *Recherches sur l'art statuaire*, Paris, Renouard, 1863, [1^{re} éd. 1805], p. 129.

61. Ch.-A. Jombert, *Méthode pour apprendre le dessin...*, Paris, Jombert, 1755, p. 87-88.

rappelé que le *Gladiateur* est en définitive une œuvre réalisée selon les principes du *beau de réunion* ou *beau réel* :

« Peut-être croirait on pouvoir citer aussi comme exemple du beau idéal, l'Apollon antique ; mais ce n'est point une nature imaginaire, c'est la réunion de plusieurs beautés de la nature, rendues plus agréables, en y adoucissant les articulations sensibles, qui, ordinairement, caractérisent l'homme, et leur substituant une partie du coulant et de la rondeur qui produit les grâces de la femme : ainsi c'est plutôt un exemple du beau de réunion. Il en est de même du *Gladiateur* qui, si l'on peut parler ainsi, est plus nature encore ; il présente partout des vérités embellies par l'art avec lequel elles sont traitées ; ce sont des beautés éparses dans plusieurs individus, dont peut-être l'assemblage entier n'existe pas mais dont l'existence est évidemment possible et naturelle⁶². »

Le *Gladiateur* illustre chez Emeric-*David* la cinquième règle, qui propose d'« indiquer sans dureté les sommités des os, partout où la nature les fait reconnaître⁶³ », c'est-à-dire d'introduire les éléments réalistes par le biais de l'ostéologie. Jean-Galbert Salvage a ainsi choisi la figure clé des conceptions d'Emeric-*David*. L'ensemble du traité vise bien à contrer les partisans du contour épuré sur leur propre terrain, en proposant une figure antique dont les contours sont explicités sur le plan iconographique par le procédé de l'image « radiographique » du corps. Cette démonstration iconographique est en outre une réponse directe à Winckelmann, qui s'appuie sur la figure du *Gladiateur* pour démontrer que l'anatomie humaine a changé depuis les Grecs, et qu'il est par conséquent inutile de lier trop fermement anatomie et antique : « On n'aperçoit point au fameux *Gladiateur* de la villa Borghèse, du ciseau d'Agasias d'Éphèse, cette forme angulaire, ni ces os fortement indiqués aux endroits où les modernes les placent si arbitrairement ; on les voit, au contraire, là où ils se trouvent aussi à d'autres statues Grecques⁶⁴. »

Ce renversement théorique sonne le glas d'une vision simpliste de la sculpture grecque. Les théoriciens du beau réel comme ceux du beau idéal en ont du reste tenu compte : Émeric-*David* convient qu'il y a simplification des masses et non imitation scrupuleuse

62. Ch.-N. Cochin, *Recueil de quelques pièces concernant les arts*, Genève, Minckoff, 1972, t. 3, p. 9-10.

63. T.-B. Emeric-*David*, *Recherches sur l'art statuaire*, Paris, Renouard, 1863, [1^{re} éd. 1805], p. 208.

64. J. Winckelmann, *Recueil de différentes pièces sur les arts*, Paris, Barrois aîné, 1786, p. 159-160.

réel, tandis que Quatremère de Quincy s'étonne de découvrir tant de détails « naturalistes » dans le fronton du Parthénon. Dans une lettre qu'il adresse à Canova le 12 juin 1818, il n'hésite pas à faire l'éloge du détail anatomique et de la vie de la chair :

« S'il est un exemple, à mon avis, qui puisse bien exprimer l'idée du mérite que je cherche à rendre sensible, c'est celui de la tête de cheval dont je vous ai déjà parlé, et dont le marbre heureusement est bien conservé. Telle est la puissance du principe ostéologique empreint sur cette tête, que la vérité qui en est l'effet va presque jusqu'à faire peur. Le plâtre moulé sur ce morceau produit la même sensation. À cette grande vérité de la forme essentielle qui vous saisit d'abord, succède l'admiration des détails, des vérités de la chair, des variétés de la peau, imitées jusque dans les plus légères inflexions des plis et des veines. Je n'ai vu aucun ouvrage de ce genre aussi vivant. Ce n'est réellement plus de la sculpture; la bouche hennit, le marbre est animé, on croit le voir remuer⁶⁵. »

L'examen anatomique de l'*Hercule*, du *Laocoon* et du *Gladiateur*, réitéré tout au long du 18^e siècle, a permis d'appréhender de façon détaillée le modèle antique : ni tout entier du côté de la perfection imitative du réel, ni tout entier du côté de l'idéalisation systématique. Les théories du *beau idéal* comme du *beau réel* s'en sont trouvées singulièrement bouleversées, au point d'inverser les données initiales. Les partisans du *beau idéal* ont dû renoncer à l'idéalité systématisée par des règles de proportion et d'anatomie. Ceux du *beau réel* finissent par s'appuyer sur un modèle antique, le *Gladiateur*, afin de revaloriser l'observation de la nature, tout en devant concéder, devant l'évidence, qu'elle s'accompagne de simplification des masses.

Morwena JOLY
Centre de recherches et de Restauration
des Musées de France.
Palais du Louvre

65. Quatremère de Quincy, *Considérations morales sur la destination des ouvrages de l'art, suivi de Lettres sur l'enlèvement des ouvrages de l'art antique à Athènes et à Rome*, Paris, Fayard, 1989 [1^{re} éd. 1818], p. 156-157.

LES BIENFAITS CONTROVERSÉS
DU RÉGIME MAIGRE
LE *TRAITÉ DES DISPENSES DU CARÊME*
DE PHILIPPE HECQUET ET SA RÉCEPTION
(1709-1714)

L'ouvrage de Porphyre sur l'abstinence des viandes [...] n'a pas fait plus de disciples parmi nous que le livre du médecin Hecquet.

Voltaire,
art. *VIANDE* des *Questions sur l'Encyclopédie*.

Tandis que dans les années 1750, les naturalistes, les cuisiniers et les médecins débattent passionnément de la question du régime naturel, c'est-à-dire de la diète la plus bénéfique pour la santé de l'homme, dans les premières années du siècle la supériorité de la « viande de boucherie » est l'objet d'une belle unanimité. La chair des animaux est en effet perçue comme « la nourriture la plus ordinaire après le pain, et par conséquent une de celle qui doit davantage et le plus souvent intéresser la santé¹ ». Cette position ne concerne cependant que les élites dans la mesure où les paysans seraient pourvus d'une constitution plus robuste et, partant, radicalement différente². La chair des animaux constitue par ailleurs le cœur de l'alimentation des plus riches tandis qu'elle devient très rare sur la majorité des tables du royaume. La consommation de viande a même beaucoup baissé depuis la fin du Moyen Âge, époque

1. Nicolas Delamare, *Traité de la police*, tome 1, livre IV, titre V, « Des bouchers », Paris, J. et P. Cot, 1705. C'est de ce chapitre que Diderot s'inspire très largement pour l'article *BOUCHERIE* de l'*Encyclopédie*.

2. C'est ainsi que les auteurs qui écrivent sur le sujet relèguent l'écrasante majorité paysanne hors du débat médical sur l'alimentation. Voir Linand, *L'Abstinence de viande rendue aisée*, Paris, 1700, p. 67.

où l'Europe en général, et la France en particulier, connaissent un large essor démographique³.

Aussi la viande est-elle plus que jamais associée aux réjouissances et à la bonne santé tandis que le carême et les autres périodes maigres du calendrier liturgique sont regardés avec inquiétude. Cette crainte est très souvent rapportée par les auteurs qui abordent le thème : « On regarde ordinairement l'abstinence de la viande comme l'écueil de la santé » résume un médecin⁴. La « face de carême » n'est-elle pas le signe d'une carence en viande et en nourritures grasses ? Le « mardi gras », précisément, permet non seulement de conjurer l'angoisse de la mortification à venir, mais aussi de soutenir son corps par une consommation plus importante de chairs animales. Cette crainte du carême est à la fois produite et entretenue, rappelle Ken Albala, par la théorie des humeurs⁵. En effet, à la fin de l'hiver, au moment du carême, les organismes ont besoin d'aliments chauds, comme la viande et l'ensemble des nourritures grasses, pour compenser les effets de la saison froide. Or les légumes sont les plus froides des nourritures et de ce fait les moins susceptibles de rendre leur vigueur aux organismes.

Si les définitions du gras et les degrés d'austérité varient suivant les lieux et les époques, le régime maigre exclut néanmoins systématiquement la viande, parfois les œufs, le lait, la crème ou le beurre. En règle générale, c'est le poisson, « viande de carême », qui occupe en ces temps de privation la place dévolue normalement à la chair des mammifères et des volatiles. Des doutes subsistent par ailleurs sur la nature de certains aliments : à quelle catégorie appartiennent le chocolat, le tabac ou encore les macreuses, ces oiseaux dont la nature participe de l'élément aquatique comme les poissons ? Est-il permis d'en consommer dans les périodes d'abstinence ?

Quoi qu'il en soit, au cours du carême ou de l'avent, le fidèle se voit contraint de s'abstenir de la nourriture la plus délicate et la plus nourrissante, en signe de mortification du corps et d'élévation

3. Jean-Louis Flandrin et Massimo Montanari, *Histoire de l'alimentation*, Paris, Fayard, 1996, p. 551 et 615.

4. Nicolas Andry, *Le Régime du Carême*, Paris, Jean-Baptiste Coignard, 1710 (dorénavant *RC*), p. 1.

5. Ken Albala, « Une première argumentation scientifique occidentale en faveur du végétarisme », *Corps*, n° 4, 2008.

de l'âme. Pourtant, même si les interdits du carême ont été considérablement restreints dans un mouvement initié à la Renaissance, le nombre des « dispenses du carême » augmente de manière très significative depuis la fin du 17^e siècle⁶. En ce qui concerne le cas parisien, Reynald Abad a montré et même quantifié le relâchement de la pratique du magre tout au long du 18^e siècle⁷. Les théologiens et les moralistes du temps déplorent cette désaffection ; Fénelon, archevêque de Cambrai, exhorte fermement les fidèles à revenir à une pratique rigoureuse du carême mais constate avec lucidité : « Cette discipline qui a été si austère, et pratiquée avec tant de ferveur dans l'antiquité, n'est plus qu'une ombre de ce qu'elle a été⁸. » Muni d'une « attestation » rédigée par un médecin garantissant l'impossibilité pour son patient de supporter l'épreuve du carême, le fidèle qui craint trop pour sa santé prie son évêque ou son confesseur de lever pour lui l'interdit de viande en sollicitant une dispense. Afin de pallier l'abandon croissant de la pratique du maigre, un médecin, Barthélemy Linand, avait rédigé en 1700 *L'Abstinence de viande rendue aisée* où il prodiguait de nombreux conseils diététiques et culinaires⁹. L'auteur dénonçait en outre dans sa préface la scandaleuse délicatesse des dispensés et la complaisance coupable de leurs médecins¹⁰.

En 1709, un médecin parisien, le docteur Philippe Hecquet fait paraître le *Traité des dispenses du carême*¹¹. Le titre annonce un ouvrage semblable à celui de Linand ; son auteur y développe cependant des thèses fondamentalement opposées et soutient un

6. Voir F. Mugnier, « Carême » dans Marcel Viller et alii, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1937, tome I, p. 112-134.

7. Reynald Abad, « Un indice de déchristianisation ? L'évolution de la consommation de viande à Paris en carême sous l'Ancien Régime », *Revue historique*, n° 610, Paris, 1999, p. 237-275.

8. Fénelon, « Mandement pour le carême de l'année 1707 », *Recueil des mandemens*, Paris, F. Babuty, 1713, p. 60-66.

9. *L'Abstinence de viande rendue aisée*, p. 2. Linand constate en outre avec amertume que ce sont les « gens riches, et ceux qui ont abondamment tout ce qui est nécessaire pour mener une vie commode qui donnent volontiers atteinte au précepte qui regarde l'abstinence de la viande ».

10. *Ibid.*, p. 14.

11. Une première édition paraît en 1709, en un tome. Nous nous référerons à l'édition en deux tomes, revue et corrigée, de 1710 : *Traité des dispenses du Carême* (dorénavant *TDC*), édité chez François Fournier.

étrange paradoxe. S'il regrette et condamne, comme son prédécesseur, cette décadence de la piété, Hecquet assure contre le sens commun que « les fruits, les grains et les légumes sont [les aliments] les plus naturels » tandis que « l'usage de la viande n'est pas le plus naturel à l'homme, ni absolument nécessaire¹² ». Ken Albala voit ainsi dans le *Traité des dispenses* une première défense médicale du végétarisme¹³. Cependant la diète que prône Hecquet n'exclut pas le poisson, et le recommande même parfois¹⁴.

Au moment où paraît le *Traité des dispenses*, Philippe Hecquet est loin pourtant d'être un auteur inconnu ou marginal : il est docteur régent de la faculté de Paris et deviendra doyen quelques mois plus tard. Il s'est rendu célèbre par son érudition, ses ouvrages nombreux et détaillés, sa piété profonde et austère, sa générosité envers les pauvres auxquels il consacre un long ouvrage mais aussi par sa défense enthousiaste du régime maigre et du principe, déjà anachronique, de la saignée. Ces deux derniers aspects de sa pensée médicale furent souvent l'objet de critiques acerbes. Philippe Hecquet deviendra même l'entêté et incompétent docteur Sangrado de *Gil Blas*¹⁵ avant de devenir la cible, dix ans après sa mort, d'un pamphlet au goût macabre¹⁶.

C'est que les thèses diététiques d'Hecquet ne laissent pas de déconcerter. Dans la société d'Ancien Régime, la défense, même partielle, du végétarisme constitue un contresens qui heurte violemment l'opinion, les pratiques, la science, voire la religion. Le

12. Ce sont les titres des chapitres VI et VII de la première partie de son *Traité*.

13. C'est sans compter sur l'ouvrage de Jean-Baptiste Bruyerin, *De re cibaria*, Lyon, Sébastien Honoré, 1560, 1129 p. Du reste, Philippe Hecquet s'inspire énormément de Bruyerin et le cite à de nombreuses reprises dans ses *Observations sur le régime maigre* qui sont publiées avec *la Médecine, la chirurgie et la pharmacie des pauvres*, Paris, Clousier, 1742, tome 3 (dorénavant *ORM*).

14. *TDC*, I, p. 196 : « Dans le poisson seul on peut trouver de quoi se nourrir sainement et commodément » ; p. 205 : « Nous ne craignons donc point de donner au poisson la préférence au-dessus de tous les autres animaux dont on mange. »

15. Voir les chapitres III et IV du livre II et le premier chapitre du livre X. Un autre médecin que rencontre Gil Blas, le docteur Hocqueton, ressemble fort, lui aussi, à l'auteur du *Traité des dispenses*.

16. Louis Dupré d'Aulnay, *Réception du docteur Hecquet aux Enfers*, La Haye, 1748. 94 p.

végétarisme est une anomalie alimentaire qui s'explique seulement par l'impossibilité de se procurer de la viande. La règle omnivore ne saurait souffrir en effet que deux exceptions, ponctuelle (les périodes maigres) et sociale (au sein de certains ordres religieux). Plus encore, l'absence d'interdits alimentaires caractérise la pratique chrétienne depuis que saint Paul avait proclamé à propos des nourritures : « tout ce que Dieu a créé est bon, et rien n'est à rejeter si on le prend avec action de grâce¹⁷ ».

C'était cependant au nom de la piété, tout autant que de la science, que Philippe Hecquet défendait la thèse de la supériorité diététique du maigre ; selon lui, l'abstinence de viande se comprend comme une discipline salutaire pour l'esprit et pour le corps. Néanmoins, son étrange position en faveur de la supériorité du maigre le condamne à une réprobation unanime.

Il s'agira ici d'exposer non seulement la théorie d'Hecquet et ses implications, mais aussi de rendre compte de la manière dont s'articulent les critiques médicales et religieuses. Il s'avère que ces deux types d'objections sont concomitants, bien qu'ils divergent dans leurs principes. Tandis que la controverse autour de la digestion participe d'un débat scientifique d'une brûlante actualité, l'Église retrouve, dans sa critique du *Traité des dispenses* une hostilité qu'elle a toujours manifestée à l'encontre de tout végétarisme qui ne fût pas ascétique.

Philippe Hecquet naît à Rouen en 1661, et devient à vingt-trois ans docteur en médecine ; il s'installe alors à Abbeville, puis à Paris. En 1688, il doit quitter la capitale où seuls les maîtres ou docteurs de l'Université parisienne ont le droit d'exercer. Hecquet accepte alors la proposition d'une religieuse de Port-Royal des Champs : il devient son médecin, celui de la communauté tout entière et des pauvres des alentours. Il abandonne la vie parisienne et embrasse alors avec joie, note Saint Marc, son biographe, « un genre de vie convenable à ses inclinations ». Hecquet supporte mal cependant les jeûnes et les mortifications imposées par les solitaires jansénistes ; il tombe bientôt gravement malade. Sur les conseils d'amis, il décide de regagner la capitale et reprend presque à leur commencement ses études médicales. Il obtient le titre de docteur de

17. *Épître à Timothée*, I, 4, 1-4. Voir aussi l'*Épître aux Colossiens*, 2, 20-21.

l'université de Paris en 1697. C'est alors que sa carrière connaît son véritable essor ; il devient notamment le médecin ordinaire du prince de Condé et de la duchesse de Vendôme. Malgré le prestige de son état et le titre de doyen de la faculté de médecine de Paris qu'il acquiert bientôt, Philippe Hecquet n'abandonne pas l'austérité, voire le rigorisme, qu'il avait adopté à Port-Royal. Saint Marc rapporte à plusieurs reprises qu'il était adepte tout au long de l'année d'un régime maigre et qu'il reprochait à ses illustres patients la plus légère des entorses au carême. En 1726, à l'âge de soixante-cinq ans, il quitte Paris pour retrouver Port-Royal où il mourra pieusement.

Cet attachement à la doctrine des jansénistes et à Port-Royal en particulier a été récemment mis en évidence par Laurence Brockliss¹⁸. Toute sa vie durant, Hecquet fit siens leurs préceptes, leur éthique et leur inflexible tempérance. Chez les Solitaires, la nourriture est en effet soumise comme tous les autres aspects de la vie (religieuse), à une austérité sévère. « Lorsque les jansénistes parlent de nourriture, ils insistent sur la nécessaire sobriété », note Monique Cottret. Ainsi Grivel, qui fut l'intendant des frères Tabourins, un ordre janséniste, condamne vivement la gourmandise et invoque l'autorité des Pères et des saints : « saint Antoine ne mangeait jamais qu'après que le soleil était couché et ne buvait qu'un peu d'eau [...]. Si votre ventre est votre Dieu, dit Tertullien, vos entrailles sont donc le temple, votre cuisinier est le prêtre ».

C'est précisément au moment où il est le plus marqué par la doctrine janséniste, à son retour de Port-Royal, que Philippe Hecquet reçoit un enseignement largement emprunt de mécanisme. Le mécanisme constituait alors le paradigme épistémologique dominant. S'ils s'inspirent largement de la pensée cartésienne, les professeurs d'Hecquet trouvaient déjà dans Érasistrate un glorieux précurseur. Ce grand nom de l'école d'Alexandrie considérait en effet que le corps humain est mû dans sa totalité et dans ses parties par ces canaux que sont les artères, les veines et les nerfs. Cet enseignement survit en partie dans l'œuvre de Galien. Dans la seconde moitié

18. Laurence W. B. Brockliss : « The medico-religious universe of an early eighteenth-century Parisian doctor : the case of Philippe Hecquet », dans Roger French, Andrew Wear, *The Medical Revolution of the Seventeenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 191-221.

du 17^e siècle, l'explication mécaniste tend à se systématiser. Le contexte scientifique (les observations microscopiques, le succès des automates, les découvertes de lois physiques fondamentales) favorise la diffusion du mécanisme. Les principes de la physique newtonienne permettent de considérer que le mouvement du monde dépend d'un petit nombre de lois simples dont certaines ont déjà été découvertes. C'est ainsi que se généralise l'idée que le cosmos est en grand ce qu'une montre est en petit¹⁹. En outre, ce qui est vrai de l'univers l'est sans doute aussi des êtres qui le composent : les corps eux-mêmes sont des sortes de machines soumises aux lois physiques qui régissent le fonctionnement du cosmos. « À partir de 1670, note Jacques Roger, le mécanisme biologique est adopté par tous les savants et tous les philosophes²⁰. » Surtout, la découverte de la circulation du sang par Harvey donne un poids considérable à la mécanisation de la physiologie. C'est alors que se développe ce que Mirko Grmek appelle un « programme de recherche » médical : l'*iatrophysique* qui combine la vision mécaniste de Descartes et les observations expérimentales²¹. Le plus illustre représentant de ce courant est Borelli, qui considère tout être comme un assemblage de machines. L'un de ses élèves, Bellini, tente ainsi d'expliquer mécaniquement le fonctionnement des reins. Un autre disciple de Borelli, l'Écossais Archibald Pitcairn s'intéresse plus spécifiquement au phénomène de la digestion, qui était considérée jusque-là comme une *coction*, une cuisson réduisant les aliments ingérés. Pour Pitcairn, la transformation des aliments dans l'estomac résulte du mouvement mécanique des muscles alentours²².

Hecquet, qui avait adopté tout au long de l'année le régime maigre pour des raisons ascétiques, voit dans les théories mécanistes,

19. Voir notamment Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, « premier soir ». Cité par Jacques Roger, *les Sciences de la vie dans la pensée française au 18^e siècle*, Paris, A. Michel, 1993, p. 206.

20. Jacques Roger, *ouvr. cité*, p. 207.

21. Mirko D. Grmek, *la Première révolution biologique*, Paris, Payot, 1990, p. 131.

22. Pour Pitcairn, « it is only the motion of the stomach working and comminuting the food, which finished digestion by a separation of the last-formed parts into pipes and fibres of such a nature as is observable in animals ». Cité par Allen G. Debus, *Chemistry and medical debate. Van Helmont to Boerhaave*, Canton, Science History Publications, 2001, p. 152.

et notamment celles de Pitcairn, une confirmation médicale de son éthique religieuse. Il rejoindra sans réserve le camp des iatro-physiciens, notamment lorsqu'il se propose de décrire le processus de la digestion et de prôner les bienfaits du régime maigre. L'exemple du « végétarisme » d'Hecquet constitue ainsi un élément central de ce que Laurence Brockliss nomme son « univers médico-théologique ». Cette combinaison singulière engendre une argumentation en quelque sorte hybride en faveur des nourritures végétales et du poisson ; Hecquet veut oublier que l'opposition maigre/gras reposait précisément sur l'opposition exclusive des fins chrétiennes entrevues, d'un côté, par la mortification et, de l'autre par la diététique. En valorisant la sobriété et l'abstinence de viande, il réduit l'antagonisme qui existe entre l'ascétisme et la cure.

Malgré son titre, le *Traité des dispenses du Carême* constitue bel et bien une patiente démonstration de la supériorité du maigre sur le gras. Ses arguments empruntent autant à la littérature médicale qu'à la poésie antique, à la théologie ou à l'exégèse biblique. Ces éléments se combinent et se confortent : l'éden végétarien, la fécondité végétale de l'âge d'or, le témoignage de Pline ou de Cicéron confirment les principes du mécanisme.

Au commencement était le végétarisme, rappelle tout d'abord Hecquet. Et le végétarisme était voulu par Dieu. Aussi convient-il que les hommes consomment les nourritures que Dieu avait originellement prescrites. En d'autres termes, c'est la primauté chronologique du régime végétal qui atteste sa supériorité : « Rien ne prouve mieux l'utilité de cette nourriture que cette préférence que le créateur lui-même lui a donnée par-dessus toutes les autres. » Les premiers temps étaient, pour l'homme, ceux de l'innocence et de la sagesse : « puisque l'auteur de son être si éclairé et si attentif sur ses besoins l'avait appris à vivre de fruits et de légumes, c'était sans doute ce qui lui convenait le mieux. Rien en effet n'est si bon à la santé » (*TDC*, I, p. 25). Dans un plaidoyer ultérieur en faveur du maigre, Hecquet entend raviver parmi ses contemporains le souvenir du végétarisme originel : « l'Auteur de la nature a assigné pour aliment, non seulement les herbes de la terre & les fruits des arbres, mais encore les graines de ces mêmes herbes et les semences des arbres » (*ORM*, p. 270).

En outre, cette période antédiluvienne est loin d'être une parenthèse de l'histoire du monde. D'après les calculs des théologiens,

il s'est écoulé trois mille ans entre l'instant de la Création et l'autorisation de la consommation de chair ; durant cette longue période, nos premiers ancêtres se nourrissent donc uniquement de végétaux. (*TDC*, I, p. 54) Hecquet prévient les objections de certains clercs touchant à l'altération des productions agricoles à partir du moment où les eaux du Déluge recouvrirent la surface de la terre. Depuis lors, le sol serait moins fécond et produirait des fruits incapables de pourvoir seuls à la subsistance des hommes²³. Au contraire, les eaux du Déluge n'ont pas davantage altéré la fertilité de la terre que ne le font les crues d'un fleuve, soutient l'auteur du *Traité* qui convoque en ce sens certaines pages de l'Ancien Testament²⁴. Ce type d'arguments concernant le régime primordial offre l'avantage de réfuter l'universalité de la consommation de viande et donc, d'une certaine façon, sa supériorité.

À la manière de Porphyre qui avait composé au 3^e siècle un traité en faveur du végétarisme, Hecquet conteste en effet l'idée que la pratique carnivore soit universelle. Il dresse en ce sens la liste des peuples antiques qui s'abstenaient de viande, soit par refus, soit par ignorance. « Tout ce que l'antiquité [...] a eu de grands hommes ont mis dans l'abstinence de la viande la sûreté de la vie, le fondement de la sagesse, et la fermeté des états » explique l'auteur avant de citer l'exemple des Perses, des Lacédémoniens, des Romains ou encore des Gaulois. Hecquet mentionne également le végétarisme des premiers âges mythologiques. Le régime végétal « faisait la meilleure partie de la félicité du siècle d'or, si fort vanté par les poètes : et ils racontent que dans les temps héroïques les hommes ne mangeaient point de viande » (*TDC*, I, p. 53).

S'inspirant par ailleurs du médecin anglais Cheyne²⁵, dont les prescriptions médicales connaissent une certaine audience en Europe, Hecquet puise largement dans le corpus plutarquien afin de montrer que la nourriture carnée n'est pas adaptée à la physiologie

23. Cet argument corrobore la nécessité pour Yahvé de prescrire un nouveau régime alimentaire.

24. Voir notamment *l'Ecclésiaste*, VII, 11, cité tome I, p. 60.

25. Voir Arouna Ouédraogo, « De la Secte religieuse à l'utopie philanthropique. Genèse sociale du végétarisme occidentale », *Annales HSS*, n° 4, Paris, 2000, p. 825-843.

humaine²⁶. Dans le *De esu carniū*, Plutarque prouvait en effet que la consommation de viande ne saurait relever d'un comportement naturel puisque l'homme, à l'inverse des carnassiers, use d'outils, d'artifices, de techniques pour tuer les animaux et découper, préparer, cuire, assaisonner leurs chairs. Les crocs, becs ou griffes, attributs dont les carnassiers ont le monopole, préparent efficacement au broiement mécanique de la viande, cette première étape d'une digestion continuée par des « estomacs plus forts, plus épais et plus musculeux », rappelle ailleurs Hecquet. (*TDC*, I, 50) Ce principe de broiement des aliments qui prélude à leur « trituration » avait déjà été étendu à l'ensemble du processus de digestion par certaines écoles médicales de l'antiquité. « On en disputait en médecine six cents ans avant Galien, c'est-à-dire il y a deux mille ans. » Érasistrate, « un des plus distingués médecins de ce temps » composa un ouvrage sur la question rappelle Hecquet. Plus tard, Cicéron « expliquait encore la coction de l'estomac par la trituration²⁷ ».

L'usage des aliments simples facilite la trituration et donc la digestion. L'apologie du maigre est ainsi étroitement liée à la promotion des aliments simples, peu cuisinés, peu assaisonnés. L'ouvrage de Bruyerin inspire à cet égard Hecquet. Bruyerin prônait déjà en quelque sorte le maigre et les aliments simples, comme la farine de blé, en s'appuyant sur certains passages d'Aristote²⁸.

L'autorité des Anciens se trouve enfin confirmée par les récentes observations des Modernes. Le *Traité des dispenses* emprunte sans réserve la voie tracée par Pitcairn, même si ce dernier est peu cité²⁹. Le phénomène de digestion peut se réduire à une succession de broiements, martèle Hecquet, c'est-à-dire à des phénomènes mécaniques, opérés depuis les dents jusqu'à l'estomac. À l'inverse, il s'oppose à l'opinion de l'iatrochimiste Willis qui voyait dans la digestion un processus chimique de fermentation³⁰. Dans le *Traité*

26. Hecquet cite essentiellement Cheyne et Plutarque dans *ORM*.

27. *De la digestion et des maladies de l'estomac suivant le système de la trituration et du broiement*, Paris, F. Fournier, 1712, p. 144-145.

28. *De re cibaria*, p. 386. Cité par Hecquet dans *ORM*, p. 252.

29. Il le sera bien davantage dans *De la digestion et des maladies de l'estomac* par exemple.

30. Allen G. Debus résume les positions médicales des partisans et adversaires de la trituration (ouvr. cité, p. 154-163).

des dispenses, Hecquet fait profession de mécanisme : « l'action de l'estomac et celle des dents se ressemblent, suivant ce principe avoué aujourd'hui de tout le monde, que la nature est simple et ses principes sont uniformes. [...] C'est par cette raison que toutes les digestions ou coctions qui se font dans nos corps conviennent en ce point, que c'est un broiement continuel qui y fait tout. Il commence ce broiement dans la bouche par la rencontre des mâchoires, qui comme deux meules se frottent mutuellement et brisent la matière qu'on y met ; il se continue dans l'œsophage, et s'augmente dans l'estomac ». Là, les aliments sont pétris et broyés sous l'action des fibres qui meuvent « ce muscle creux ». Le diaphragme et les fibres musculaires entourant l'estomac participent en outre activement à cette opération de broiement. « C'est par cette mécanique et par ces forces redoublées, mais toutes tendant à la trituration qu'ils se dissolvent, se fondent et passent dans une crème fine et délicate. » C'est ce liquide aux propriétés lactées, le chyle, qui nourrira le sang. Aussi faut-il privilégier les nourritures végétales qui, à la différence de la viande, « auront plus de disposition à être broyées et pétries ». Ou encore : « il faut donc conclure que la digestion est l'effet du broiement de l'estomac, et que les aliments les plus sains et les plus naturels sont ceux qui se broient le plus aisément. [...] Ces aliments ne peuvent être que les fruits, les grains et les légumes, comme étant les plus propres à la trituration » (*TDC*, I, p. 24-30).

En vérité, le *Traité des dispenses du carême* évoque le processus de trituration des aliments plus qu'il ne le décrit avec minutie. Quelques mois plus tard, son auteur sera contraint d'y revenir longuement pour répondre aux nombreuses objections que ne manquent pas de soulever la plupart des iatrochimistes. La condamnation de cette forme de végétarisme prendra elle aussi appui sur un type d'arguments à la fois religieux et médical. Pour tous, la position d'Hecquet était paradoxale. Pour les médecins ou les clercs, elle contredisait les observations scientifiques et les commandements de l'Église.

Le livre d'Hecquet provoque dès sa parution une violente polémique dans le milieu médical français. La question de la supériorité éventuelle du maigre sur le gras va être largement débattue ; cet intérêt se traduit bientôt par une inflation d'articles scientifiques.

Le *Journal des savants* et le *Journal de Trévoux* s'en font tout particulièrement l'écho en offrant une tribune de choix aux partisans et adversaires d'Hecquet. En quatre ans, ces deux journaux publieront une vingtaine d'articles ou de comptes rendus consacrés à la question.

Parmi tous ceux qui contestent la position d'Hecquet, Nicolas Andry, professeur à la faculté de Paris, est celui qui consacre à cette tâche de réfutation la plus grande énergie et, entre 1710 et 1713, deux ouvrages, longs et minutieux : *le Régime de carême* et le *Traité des aliments de carême*. Sur un plan plus strictement médical, les articles de Jean Astruc et son *Mémoire sur la cause de la digestion*, les interventions de Vieussens, Procope-Couteaux, Gastaldy, Manget ou Favelet (auteur de *l'Apologie de la fermentation des liqueurs*) trouvent un large écho scientifique. Les partisans d'Hecquet, tels que Bordegaraye, seront moins nombreux. En somme, malgré les sarcasmes de certains rédacteurs des *Nouvelles de la République des lettres*, raillant notamment ce médecin « accoutumé depuis longtemps à s'opposer aux opinions reçues », la radicalité de la position d'Hecquet ouvre un débat médical sur la digestion et provoque une véritable émulation scientifique.

Dans le *Traité de la cause de la digestion* dirigé contre Hecquet, le célèbre Jean Astruc, médecin du roi de Pologne, puise dans le corpus médical antique et affirme quant à lui qu'« aucun des anciens n'a jamais cru que la digestion des aliments se fit par la seule trituration³¹ ». Pour faire pièce à l'idée d'une « nature humaine végétarienne » et aux arguments hérités de Plutarque, Andry avait dès 1710 très habilement répondu en distinguant *physiologie* et *nature*. Selon lui, l'espèce humaine est presque *naturellement* culturelle et la consommation de viande, bien qu'elle soit médiatisée par des techniques, n'a rien de contre nature. L'homme « n'a ni crocs ni ongles pour déchirer de la viande, il est vrai ; mais avec la main il se fait des instruments pour la dépecer, pour la hacher même s'il le faut, et pour l'apprêter de plusieurs façons différentes » (*RC*, p. 44).

La controverse lancée par Hecquet cristallise, autour de la question de la digestion, l'opposition des iatrophysiciens et iatrochimistes.

31. Jean Astruc, *Traité de la cause de la digestion, où l'on réfute le système de la trituration et du broiement*, Paris, A. Colomiez, 1714 (dorénavant *TCD*), p. 37-46.

En effet, malgré le très large succès des théories de Borelli et de ses disciples, les partisans d'une approche chimique de la médecine ne désarment pas. Un peu partout en Europe, et même en France, où la puissante Académie des Sciences tente d'imposer ses vues mécanistes, les partisans et disciples de Van Helmont récusent le réductionnisme des physiiciens. C'est ainsi que J. Mongin, publie en 1704 à Paris *le Chimiste physicien*. L'ouvrage loue ces découvertes modernes, en l'occurrence celles de Van Helmont, lequel préconisait un examen chimique de la nature et des fonctions des liqueurs, ouvrant ainsi une voie scientifique nouvelle. Deux années plus tôt, le médecin italien Martino Poli dénonçait les mécanistes et tous les médecins cartésiens³². Poli s'intéresse beaucoup au phénomène de la fermentation que Sylvius, notamment, considérait comme central dans la transformation des aliments dans l'estomac³³. Poli récuse le principe de l'analogie avec les machines, cher à Descartes ou à Hecquet, et rejette en général l'explication mécaniste, notamment dans ce qui regarde le processus de digestion. Le passage du chyle dans les veines ne peut se comprendre que par des phénomènes chimiques de fermentation ou de dissolution « et d'autres opérations semblables, qui s'accomplissent dans le corps de l'animal, comme dans le laboratoire d'un chimiste³⁴ ».

Bien entendu, les adversaires d'Hecquet, Andry et Astruc en tête, défendent avec enthousiasme la théorie des ferments ou levains. Ils assurent que les plus récentes observations anatomiques corroborent l'absurdité du système du broiement. Vieussens, partisan de la fermentation et auteur dans le *Journal de Trévoux* d'un article intitulé « De la nature et des propriétés du levain de l'estomac », le soutient aussi³⁵. Selon lui, le sentiment d'Hecquet, « ne saurait être reçu chez les médecins qui connaissent parfaitement la structure naturelle et le jeu de l'estomac ». Sa démonstration s'articule autour de deux idées : la constitution des dents diffère

32. Martino Poli, *Il Trionfo degli acidi vendicati dalle calunnie di molti Moderni*, Rome, Giorgio Placho, 1706, 464 p.

33. Sylvius considère qu'il existe trois liqueurs qui font fermenter les aliments au cours du processus de digestion : la salive, le suc pancréatique et la bile. Voir Allen G. Debus, ouvr. cité, p. 61-63.

34. *Journal des savants*, supplément de novembre 1707, p. 487.

35. *Journal de Trévoux*, janvier 1710, article XIII, p. 134-151.

fondamentalement de celui de l'estomac et la digestion commence avant même le broiement buccal, puisque la salive (qui fonctionne comme un levain) initie la dissolution des aliments. Si le mouvement des dents est « extraordinairement fort », celui de l'estomac « ne saurait suffire pour le broiement parfait de la nourriture solide ». L'action des muscles ventraux sur l'estomac est par ailleurs totalement secondaire, contrairement à ce qu'affirmait Hecquet. Du reste, au moment où les muscles du bas-ventre pressent l'estomac, le diaphragme s'en éloigne et libère de toute pression les aliments qui y sont contenus. Il est en outre impossible que les hommes, ou les animaux, puissent « digérer » mécaniquement des os. La matière osseuse, plus solide que l'estomac, ne pourrait aucunement être triturée par lui. À partir de telles prémisses, Vieussens se dit contraint d'admettre le principe de la fermentation. Sans recourir à l'action des levains, « les épingles, et même les aiguilles qu'on avale parfois par inadvertance, ne piqueraient-elles pas toujours l'estomac ? ».

Hecquet prend immédiatement la plume et rédige en réponse à Vieussens un opuscule dont le *Journal des savants* offre un compte rendu. Cet écrit marque le vrai début de la querelle. Davantage attaqué, dit-il, par des injures que par des preuves, Hecquet rétorque que la digestion des os ou des « matières cartilagineuses » se comprend encore moins par la fermentation que par le broiement : « M. de Vieussens fera-t-il comprendre qu'un fondant si puissant puisse impunément fondre les aliments, fussent-ils osseux et cartilagineux sans intéresser l'estomac qui est moins qu'osseux, puisqu'il n'est que membraneux ? » Évoquant l'idée que la salive serait le premier levain, Hecquet s'esclaffe : « serait-ce aussi que la salive fermenterait les aliments dans la bouche, et que la mastication serait une fermentation ? ». Non, martèle ce partisan zélé du broiement, la digestion est un processus mécanique, et non chimique.

Malgré cette offensive, les critiques sont légion. L'ouvrage de Nicolas Andry paraît bientôt. Outre la reprise des arguments avancés par Le Brun ou Vieussens, et le relevé de contradictions internes au système de la trituration, Andry explique que l'opinion de Philippe Hecquet est simplement chimérique « puisque les grands efforts que l'auteur leur attribue pour cela devraient se terminer alors ou sur le corps de la matrice ou sur les eaux du bas-ventre, d'où il arriverait que ni les femmes grosses, ni les hydriques ne

pourraient digérer, ce qui n'est pas moins contraire à l'expérience. » Sur la question des os ou cartilages, Andry fait remarquer, en citant les ouvrages du docteur Brunner, que l'on retrouve souvent dans les selles des chiens des os brisés ; or ils ont été brisés par les crocs et par les crocs seulement : « Comment expliquer cet effet par le broiement de l'estomac ? » (*RC*, p. 12-27). Enfin, il est impossible de comprendre par l'hypothétique trituration le fait que des personnes de faible constitution – les enfants ou les femmes – digèrent parfois mieux les viandes que de robustes adultes, quand ceux-ci sont parfois incommodés par les fruits pourtant « plus aisés à broyer ».

En 1711, Jean Astruc fait connaître son opinion en faveur de la théorie des ferments dans un opuscule intitulé *Mémoire sur la cause de la digestion des aliments* avant que ne paraissent trois ans plus tard les quatre cents pages de son *Traité de la cause de la digestion*. Plusieurs chapitres de ce dernier ouvrage insistent tout particulièrement sur la supériorité nutritive du gras sur le maigre. Astruc fait notamment pièce à l'idée d'Hecquet selon laquelle les praticiens donnent généralement aux malades les plus désespérés de l'orge, du riz, du gruau ou des pistaches et non de la viande. Selon Astruc, ce qui convient au rétablissement n'est pas toujours propre à ceux qui sont en bonne santé ; il faut envisager l'orge ou le riz moins comme des aliments que comme des médicaments qui nuiraient en temps normal. Surtout, renchérit Astruc, en cas de maladie, c'est bien la viande qu'on donne en priorité aux patients. Il s'avère que les moines et moniales qui ont fait vœu de ne jamais faire gras sont malgré tout contraints de manger de la viande ou d'en boire le bouillon.

Ces pages écrites par celui que tous considèrent comme le plus grand médecin de l'époque portent un coup fatal au système d'Hecquet, qui avait pourtant fait paraître en 1712 un nouveau traité *De la digestion*. Un autre médecin, Michel Procope-Couteaux proposera une analyse peu amène de cette dernière riposte ; il entend ridiculiser les « perpétuels sophismes » d'un auteur dont il discute néanmoins avec minutie les propos « sans en corriger les fautes de langages, ni celles d'orthographe ». Bordegaraye, partisan du broiement, conteste cette attitude qui consiste moins à défendre

des principes que de faire le relevé des incohérences, supposées, de l'adversaire.

Tandis que la plupart des acteurs du débat sont venus grossir les rangs des partisans de la fermentation, un médecin marseillais, le docteur Bertrand, tente dans le *Journal de Trévoux* une réconciliation des deux camps à travers l'esquisse d'une synthèse. Il livre en 1714 ses *Réflexions sur le système de la trituration*³⁶. Ses propos seront moins « des objections contre ce système, que des propositions de paix et d'accommodement entre son auteur et les partisans de la fermentation ». Il explique que l'un et l'autre camp se sont laissé entraîner par leur radicalité et, à l'issue d'une subtile démonstration, entend « trouver entre ces deux extrémités un juste milieu ». Malgré tout, la défaite de Philippe Hecquet est consommée ; après 1714, il ne paraîtra quasiment plus d'ouvrages, ni d'articles sur le thème³⁷. Il faudra alors attendre les travaux d'Helvétius, qui lut en 1719 devant l'Académie des Sciences ses *Observations anatomiques de l'estomac de l'homme*, pour que le débat se nourrisse de connaissances physiologiques nouvelles. Helvétius sera confirmé deux ans plus tard par Favelet qui prit soin de vérifier les sources antiques de Hecquet avant de s'apercevoir que le vénérable doyen les avait souvent tronquées à son avantage. Le *Journal des savants* offre un compte rendu de son ouvrage, constate l'échec patent d'Hecquet et conclut de manière acerbe : « il n'y a personne qui voulut être l'auteur du livre qu'il a donné sur la digestion³⁸ ».

La défaite scientifique d'Hecquet sur la question de la digestion et du maigre participe d'une tendance plus générale de l'histoire des sciences : la déroute d'Hecquet doit se comprendre comme celle du paradigme iatrophysique. Plus largement encore, la vision géométrique qui soutenait le mécanisme était trop grossière pour être longtemps soutenable ; la clarté qu'elle prétendait introduire s'est révélée illusoire. Le mécanisme qu'adopte d'Hecquet ne parvient

36. Il s'agit de l'article XXVI du *Journal de Trévoux*, p. 346-360.

37. Citons néanmoins Jean-Jacques Manget, *Theatrum anatomicum*, Genève, Cramer, 1716-1717, 3 tomes. Manget est très critique à l'égard de la théorie de Pitcairn et d'Hecquet.

38. *Journal des savants*, janvier 1723, p. 58-61. Jean-François Favelet était l'auteur de *Prodromus apologiae fermentationis in animantibus*, Louvain, Petr. Aug. Denique, 1721, 115 p.

nullement à rendre compte de l'irréductible complexité de la vie. Le reproche qu'adressent Andry, Astruc ou Vieussens à Hecquet, est celui que la plupart des naturalistes et des observateurs adressent aux rationalistes cartésiens qui entreprirent de fonder une science a priori. En vérité, le *Traité des dispenses* s'inscrit dans un paradigme qui tendait à être profondément remis en cause ; la pensée d'Hecquet ne résiste pas au nouvel esprit scientifique³⁹.

Les partisans d'Hecquet, même s'ils s'accordent à voir dans la digestion un processus de trituration, prennent soin de ne pas le soutenir dans sa défense du maigre. C'est dire que la communauté médicale des années 1710 est presque unanime pour condamner un paradoxe, qui s'avère moins brillant que ridicule. Plus encore, il s'agit pour ces médecins de sauver le crédit d'une science, ou d'un art, que le dogmatisme aveugle d'Hecquet mettait en péril. Les théologiens vont prendre partie, eux aussi, et défendront la consommation de viande. Cette critique théologique diverge cependant fondamentalement de la réaction des iatrochimistes. Tandis que le *Traité des dispenses du Carême* représente pour la science une sorte d'épiphénomène mécaniste, l'Église voit dans l'apologie des nourritures végétales un avatar des positions végétariennes qu'elle a toujours condamnées.

À côté ou même au delà des arguments médicaux en faveur du maigre, le plaidoyer de Philippe Hecquet tirait profit d'une interprétation personnelle de certains passages de l'Écriture. Son argumentation est aussi une œuvre d'exégèse qui nourrit et prolonge en quelque sorte sa position scientifique.

En citant essentiellement le premier chapitre de la *Genèse*, l'auteur du *Traité des dispenses* insistait sur le végétarisme prescrit originellement par le Créateur⁴⁰. Ce premier commandement alimentaire soulève diverses questions qui ont trait aux motivations végétariennes. Il est en effet plusieurs types d'abstinence de viande : une même pratique peut reposer sur des principes divers et même opposés. En effet, le végétarisme ascétique que pratiquent un grand

39. Voir sur ce point Jacques Roger, ouvr. cité, seconde partie et notamment les pages 441-453.

40. *Genèse*, I, 29 : « Je vous donne toutes les herbes portant semence, qui sont sur toute la surface de la terre, et tous les arbres qui ont des fruits portant semence : ce sera votre nourriture. »

nombre de moines et moniales s'oppose au végétarisme diététique : Hecquet, on l'a vu, tend à réduire cet écart et prône une forme de végétarisme permettant une salubre tempérance. Mais ce faisant, il s'appuie sur les Écritures et en vient à prêcher une troisième forme de végétarisme qui fonctionnerait sur le modèle de l'interdit dogmatique⁴¹. Or, depuis saint Paul, le christianisme se singularise par le rejet très explicite de toute forme de tabou alimentaire ; la position d'Hecquet tend par conséquent à devenir hérétique, sinon hétérodoxe. La réfutation qu'appelle cette forme de végétarisme entraîne adversaires et partisans du maigre vers le champ de la théologie.

Avant toutes choses, il s'agira de contester les conclusions que tire Hecquet de son interprétation de la *Genèse* afin de démontrer que l'Église enfreint légitimement le commandement végétarien originel.

Nicolas Andry excellera dans cette tâche d'exégète. Sa première remarque consiste à montrer que Dieu, bien qu'il eût prescrit d'abord un régime végétal, ne proscrivit jamais la consommation de viande : « il n'y a là aucune défense de manger la chair des animaux » (*RC*, p. 38). Il l'autorisa au contraire explicitement lorsque les eaux du Déluge se furent retirées. Cela implique que, depuis la Chute, les hommes étaient vraisemblablement devenus carnivores⁴².

Arguant des bienfaits du régime édénique et du maigre, Hecquet remettait surtout en cause le principe d'une mortification par le maigre. À l'inverse, les partisans de la fermentation défendaient très clairement le principe mortificateur du carême. Certains s'appuyaient par ailleurs explicitement sur l'autorité de l'Église. Il est en effet un argument d'ordre théologique, argument décisif car dangereusement discutable, qui consiste à montrer l'inadéquation

41. Nous ne mentionnerons pas ici une forme importante du végétarisme, qui relèverait davantage de la morale et qui touche à la question du respect de la vie animale. Dans les premières années du 18^e siècle, le végétarisme est, en France surtout, extrêmement marginal. Le témoignage du curé Meslier, d'un point de vue théorique, constitue cependant une remarquable exception. *Œuvres*, Paris, Anthropos, 1970-1972, tome I, p. 217.

42. *Ibid.*, p. 40. Andry fait allusion à ce passage de la *Genèse*, IX, 3 : « Tout ce qui se meut et qui possède la vie vous servira de nourriture. »

de la supériorité du maigre avec les vues de la religion. Astruc et Andry soulignent de concert que les nourritures végétales sont nécessairement moins nourrissantes que la viande puisque l'Église les impose par mortification. L'argument ne peut être contesté sans que soit remis en cause la sagesse de l'Église, « qui n'a ordonné aux fidèles l'ordonnance de ce jeûne que pour les obliger à expier leurs fautes par cette sainte austérité⁴³ ». Astruc, surtout, argumente en ce sens et raisonne par l'absurde : « Si le sentiment de M. Hecquet était véritable, [l'Église] se serait fort mécomptée, et elle aurait employé des moyens entièrement contraires à ces desseins. » (*TCD*, p. 380.)

Si l'on adoptait les vues d'Hecquet, poursuit-il, le carême deviendrait un bienfait pour le corps, et l'usage des aliments maigres « ne pourrait donc servir qu'à augmenter la fougue et l'abondance de nos humeurs, et qu'à entretenir la vivacité des passions qu'elles causent ». Les intentions d'Hecquet, qui veut réduire le nombre de dispenses, sont bonnes ; mais les conséquences de son système se révèlent dangereuses. Le *Traité des dispenses* est en somme l'ouvrage d'un esprit trop zélé, étourdi ou aveugle. C'est bien l'opinion de l'ancien recteur de la Sorbonne, qui prend la plume, tranche religieusement le débat médical, et rappelle quelques évidences chrétiennes : « [Le but de l'Église] lorsqu'elle les assujettit au maigre les jours de jeûne, c'est de rétablir l'ordre primitif, de ranger le corps sous le joug en l'abattant et l'affaiblissant avec modération, et de restituer par le même moyen, la force et l'empire à l'esprit. Le juste milieu qu'il y a donc à prendre, si l'on veut, comme l'on doit, soutenir l'honneur du sage discernement de l'Église dans le choix des aliments du Carême, c'est de montrer qu'ils conviennent parfaitement à ses vues et à nos besoins : qu'ils sont bons et innocents, mais qu'ils nourrissent et fortifient moins que ceux qu'elle nous défend dans ce saint temps d'expiation⁴⁴. »

La critique du maigre se trouve en outre confortée par l'autorité des Pères de l'Église. Astruc aime à citer la constance de l'Église : les Pères, insiste-t-il, ont toujours considéré que le carême devait être maigre. Saint Augustin proclamait : « Les Catholiques s'abstiennent

43. Astruc, *Mémoire sur la cause de la digestion des aliments*, p. 32.

44. Extrait de l'approbation au *Traité des aliments de Carême* d'Andry, 1713.

de la viande, non parce qu'elle est mauvaise, comme le croient les Manichéens, mais dans la vue seulement de se mortifier⁴⁵. »

L'autorité des Pères de l'Église est, il va de soi, irréfragable ; et Hecquet ne répondra nullement sur ce point. L'Église légitime sa position sur la viande en faisant valoir un usage qu'elle a toujours suivi. Mais la condamnation d'Hecquet et de cette forme, atténuée, de végétarisme s'inscrit surtout dans un cadre bien plus large que celui de la querelle autour du maigre. Sans que les théologiens en aient toujours pleinement conscience, l'Église retrouve à l'encontre d'Hecquet une position qu'elle a défendue contre tous les mouvements sectaires ou philosophiques qui prêchaient le végétarisme. Héritant des anthropocentrismes juif et stoïcien, l'Église a toujours condamné ceux qui s'abstenaient de viande par commisération pour les bêtes ou dégoût pour la viande. Saint Paul condamne déjà ces abstinents qui proscrivaient « l'usage d'aliments créés par Dieu ». Les prêches végétariens sont pour l'apôtre des Gentils des « doctrines diaboliques » professées par des « imposteurs hypocrites⁴⁶ ».

Les Pères de l'Église tonnaient quelques siècles plus tard contre ceux qui étendent la charité au-delà de l'humanité et désignaient d'une certaine façon les bornes de la religion d'amour. Refuser la chair des bêtes, c'est considérer que la permissivité carnivore postdiluvienne est illégitime et c'est surtout dépasser en charité le Christ lui-même. Lorsqu'il défendait la supériorité diététique du gras sur le maigre, saint Augustin mesurait ce qu'avait de subversif la position des végétariens. Aussi assurait-il que leur doctrine est « très clairement contre la foi et contre la saine doctrine⁴⁷ ».

Ainsi donc la condamnation théologique du végétarisme d'Hecquet est loin d'être conjoncturelle ; elle naît presque au même moment que l'Église. Et lorsque certains loueront, quelques années après Hecquet, le frugal régime des Brahmanes, les théologiens soutiendront infailliblement que la consommation de viande est

45. Saint Augustin, *Contre Faustus*, XXX, 5, cité par Astruc, *TCD*, p. 392.

46. *Épître à Timothée*, IV, 1-5.

47. Saint Augustin, *Ad inquisitiones Januarii liber Primus*, XX, 36.

un don de Dieu. Il serait superstitieux et même sacrilège de le dédaigner⁴⁸.

L'étrangeté des positions du *Traité des dispenses du carême* conduit les adversaires d'Hecquet à défendre la plus évidente des pratiques alimentaires. Leur contestation fonctionne comme une légitimation rétrospective d'un usage qui paraît n'avoir eu besoin jusque-là que de l'approbation tacite de la science et de l'Église. Qui plus est, Hecquet était à la fois trop rigide dans ses principes et trop peu rigoureux dans ses observations pour convaincre qui que ce soit de la supériorité diététique du maigre. Sa défaite sur un plan médical s'explique aussi, dans les premières années du 18^e siècle, par le déclin du rationalisme mécaniste, qu'il avait aveuglément embrassé. Malgré tout, il restera persuadé de la validité de sa thèse, et la défendra jusqu'à sa mort⁴⁹. Bien que ferme dans ses principes médicaux et dans sa foi dans la tempérance, Hecquet ne répondra nullement à ceux qui l'accusèrent de dénaturer le principe du carême. C'est que les théologiens lui reprochaient moins sa pratique du maigre que les buts diététiques qu'il se proposait également d'atteindre. D'une certaine manière, Hecquet a perdu le procès d'intention que lui intentait l'Église.

Aussi, après l'échec de son apologie du maigre, Hecquet restera dans les mémoires comme l'apôtre solitaire et boudé du végétarisme. Il faudra attendre la seconde moitié du siècle pour que la diète végétale retrouve une certaine actualité. Ce regain d'intérêt sera en partie dû à l'ouvrage fameux d'Antonio Cocchi ; qui sera traduit dans toute l'Europe⁵⁰. Quelques-uns, séduits par le « régime de Pythagore » optent pour un régime végétarien et associent à leur diète des considérations morales. Stephen Mennell souligne par ailleurs que la viande, notamment lorsqu'elle rappelle trop explicitement l'animal dont elle est issue, commence à provoquer chez certains un véritable dégoût⁵¹. La sensibilité rousseauiste procède

48. Voir Jacques-Joseph Duguet, *Explication du livre de la Genèse*, Paris, François Babuty, 1732, tome I, p. 194.

49. C'est ce dont témoigne la rédaction des *ORM* qui date très probablement de 1735, c'est-à-dire quelques mois seulement avant sa mort en 1736.

50. *Del Vitto pitagorico*, Florence, F. Moïcke, 1743, 84 p.

51. Stephen Mennel, *Français et Anglais à table du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Flammarion, 1987, p. 435.

de ce déplacement du seuil des sensibilités et semble l'amplifier dans ses romans et ses traités. Rousseau élaborera précisément un « système de la cuisine et des repas » qui exclura, en théorie tout du moins, l'usage de la viande⁵². À la différence d'Hecquet, les vertus diététiques qu'il prêtera aux fruits, légumes ou aux laitages seront moins associées à l'ascétisme qu'à un rejet spontané, et donc physiologique, de la viande. Comme Hecquet, cependant, Rousseau dira trouver dans la diète végétale un type d'alimentation qui convient en tous points à la nature de l'homme.

Renan LARUE
Université de Picardie-Jules-Verne

52. Voir Jean-Claude Bonnet, « le Système de la cuisine et du repas chez Rousseau », *Poétique*, n°21, Paris, 1975, p. 244-267.

« LE FAIT EST CERTAIN, & CELA SUFFIT » : REGARD DES LUMIÈRES SUR L'EUNUQUE

À mon père : Amour et Reconnaissance.

Dans l'*Encyclopédie*, la réécriture ou le réemploi sous toutes ses formes sont souvent un support à la critique philosophique dont l'objectif est le progrès et la connaissance. Le médecin A. d'Aumont, pour son article sur l'eunuque¹, reprend de cette manière une grande partie du « Discours sur l'homme » de l'*Histoire naturelle* de Buffon. Dans l'ensemble, il s'applique à rectifier légèrement ce texte par l'ajout ou le changement d'un mot ici ou là sans faire varier le sens de manière criante. La parole de l'un paraît se fondre dans celle de l'autre de telle sorte que les idées exposées sont, à première vue, comme versées dans un fond commun qui, dirons-nous, est la pensée des Lumières. Convergence (plutôt que divergence) de vues : en s'appuyant de la sorte sur un texte faisant autorité en la matière, on tente d'éclairer un phénomène qui se refuse à l'explication sensée. La castration est une pratique ancienne, dont on parle dans la *Bible* : sanction inscrite dans les lois pour punir l'homme adultère ou lâche, l'ennemi vaincu. Dans tous les cas, cette pratique détermine de manière irrémédiable l'homme qui y est soumis. Or, toute forme de mutilation est généralement condamnée par les Lumières. Quelles raisons pourraient bien pousser un individu à soumettre son semblable ? Reçue des textes antiques, la figure de l'eunuque est une image à la fois lointaine et proche, irréaliste et pourtant encore vivante. Elle est aussi véhiculée par les textes des voyageurs qui fournissent les témoignages nourrissant une réflexion d'ordre médical, moral et politique. En effet, l'observation des mœurs est importante pour le

1. Arnulphe d'Aumont, « Eunuque », *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, tome 6, Paris, 1756, p. 158-161.

philosophe des Lumières, elle lui révèle que l'identité de l'homme tend à s'affranchir du religieux. En interrogeant le monde, il cherche à percer le mystère de sa spécificité : son humanité. Pourtant, quand l'homme de science porte son regard sur cette victime de la barbarie, est-il forcément si bienveillant ?

Il semblerait que ce que l'on a retiré physiquement à l'eunuque soit précisément considéré comme le siège de cette humanité. Comme le reconnaît Rousseau, les eunuques sont « l'éternel objet » de regards « dédaigneux, et [de] propos plaisants² ». La définition qu'offre d'Aumont s'ouvre par la présentation du synonyme *châtré*. Il semble que l'on ne puisse aborder la question sans évoquer l'animal domestique à qui l'on fait la même opération. Peut-être parce que l'image est plus familière à un public non spécialiste, qui n'a pas fait le voyage d'Italie, exploré l'Orient ou qui ne fréquente pas les scènes d'Europe où les castrats se produisent. C'est surtout par dérision que l'eunuque est communément comparé, voire confondu à l'animal. En outre, il se distingue par ce qui lui manque, d'où l'usage de la métonymie pour le nommer. Voltaire montre beaucoup d'ironie envers l'eunuque, mêlant critique et sarcasme à une pointe de mépris : « O che sciagura d'essere senza c... ! » *Chapon* garde toujours une coloration insultante, mais quel que soit le mot employé, il reste rattaché au registre bas, à une valeur péjorative. Buffon en Italie observe que « [le peuple romain] a coutume de lorgner et de parler de la beauté de ces hongres de la même façon que nous raisonnerions de celle d'une jolie actrice [...] »³. Mais, c'est ici le particulier qui s'exprime. Et si sa considération pour les eunuques est celle de son époque et de son pays, l'homme de science, lui, entend utiliser un autre langage pour le décrire. Un langage sobre, clair et sans arrière pensée, qui doit faire autorité et tenter de garder « assez de circonspection pour ne

2. Il le dit à propos des *castrati* ou castrats, synonyme d'eunuques dans son *Dictionnaire de musique* (1768).

3. « Hongrer » signifie châtrer un cheval. Lettre de Buffon, 20 janvier 1732 au président de Ruffey, *Correspondance inédite de Buffon*, tome 1, Paris, éd. Hachette, 1860, p.199. On peut en entre autre trouver cette correspondance, d'autres textes, une large bibliographie et des études critiques sur le site « Buffon et l'histoire naturelle : l'édition en ligne » proposé par le CNRS, <<http://www.buffon.cnrs.fr>> (site consulté le 9 janvier 2009).

réveiller dans l'imagination que des idées philosophiques⁴ ». Ainsi, sur ce modèle, l'article s'applique-t-il dans une certaine mesure à différencier les termes pour tenter d'écarter toute notion péjorative en précisant que le mot de *chapon* désigne l'animal, celui d'*eunuque* s'attache en particulier à l'homme. Pourtant, malgré ce louable effort de la langue pour neutraliser la dimension obscène dans le mot, le discours s'enflamme pour condamner la pratique. La chose, ses causes et ses conséquences sont tellement liées dans les esprits à ce mot que, pour l'expliquer, le philosophe drape son discours d'une amplification rhétorique. L'origine du mal est la *jalousie* qui entache les actions, les esprits, les corps. Autour de ce pivot se déploient, accolés à chacun, autant de qualificatifs à valeur négative : « Ces opérations *barbares* et *ridicules* ont été imaginées par des esprits *noirs* et *fanatiques*, qui, par une basse envie contre le genre humain, ont dictés des lois *tristes* et *cruelles* où la privation fait la vertu et la mutilation le mérite. » Et aussi, « on ne peut rien imaginer de *bizarre* et de *ridicule* sur ce sujet que les hommes n'aient mis en pratique, ou par passion ou par superstition⁵ ». Ce passage du texte de Buffon, réemployé par d'Aumont, se place après la description de la circoncision et ne concerne donc pas la partie sur les eunuques. Le naturaliste observe finalement que « cet usage a du moins pour objet la propreté ». Ce « du moins » s'entend comme justification raisonnable que les autres usages (infibulation et castration) ne trouvent pas. Il n'y a de raison à ces pratiques que la *passion* ou la *superstition* qui s'opposent à la progression de la connaissance et du bien des peuples. Cette cascade de mots opère une progression dangereuse. D'une tare humaine, le mal se diffuse par soubresauts, de l'imagination et l'esprit (au raisonnement vicieux) sur le corps du fanatique et celui de son prochain, pour atteindre enfin la société et la pourrir de l'intérieur. En outre, le terme *ridicule* revient deux fois en quelques lignes. Ainsi, à l'idée d'altérité monstrueuse, s'ajoute la notion d'une certaine infériorité. Ridicule, la pratique, le pratiquant mais aussi, puisque tout se conçoit d'un bloc, celui qui en est victime. Tous deux, le maître et

4. Georges Louis Leclerc de Buffon, « Histoire naturelle de l'Homme, de la Puberté », *Histoire naturelle générale et particulière avec la description du Cabinet du Roi*, tome second, Paris, 1749, p. 478.

5. *Ibid.*, p. 481. Nous soulignons en italique les couples de mots.

l'esclave ont un rapport dénaturé à la vie : au pouvoir par la tyrannie et l'esclavage, à l'argent par la valeur marchande de l'eunuque et la cupidité qu'on lui reconnaît. Ils sont, dans tous les sens du terme, ridicules. Ce mot désigne à la fois ce qui n'est pas raisonnable ou contraire au bon sens, mais aussi ce qui est de nature à provoquer le rire ou enfin qui est insignifiant. Le rejet de l'eunuque passe, en effet par l'ironie, le rire méprisant. Telle est la description faite par Sade de « ces espèces de monstres » (il épouse ici, l'opinion générale des français sur le sujet) : « On ne se fait point à entendre sortir d'un gros corps d'homme bien massif et bien informe, une petite voix claire et beaucoup plus haute que celle des femmes » : « [...] Les gestes ridicules, l'air gauche, les tournolements de tête, la démarche lourde et épaisse du personnage, et surtout par les grimaces horribles qu'on lui fait faire pour se gonfler l'estomac de vent qu'il laisse ensuite échapper par sa gorge, souvent avec le même bruit que les vomissements [...], lesquels cependant occasionnent aussitôt, dans les peu délicates assemblées, des hurlements de plaisir à l'unisson [...] »⁶. L'effet comique et assez violent de cette évocation est créé par l'usage de mots imagés dans un rapport paradoxal : la charge et l'hyperbole. Gros corps informe, petite voix ; belle voix certes, mais gestuelle affligeante, les « grimaces horribles » de la technique anéantissent l'élégance exigée par le rôle, « hurlements de plaisirs » de l'assemblée pour un spectacle « dégoûtant ». L'eunuque incarne donc, de même qu'il en est le fruit et le catalyseur, tant de contradictions qu'il est insaisissable raisonnablement par le sens commun. Il est, à l'instar de l'hermaphrodite (qui est par contre une aberration *naturelle*), un *paradoxe* vivant aux yeux des autres, comme « l'affirmation qui heurte les idées courantes, qui se présente comme contraire à celles-ci jusque dans sa formulation même⁷ ». Accepter de le concevoir comme valeur positive serait donc une aberration. Car s'il est ainsi capable de déchaîner la foule, il s'avère être un élément dangereux pour de l'ordre social⁸.

6. D. A. F. de Sade, *Voyage d'Italie*, Paris, Fayard, 1995, p. 68.

7. Dupriez, « Paradoxe », *Gradus*, Paris, 10/18, 2003, p. 318.

8. Voir l'article de Thomas McGeary, « Farinelli and the English : "One God" or the Devil? », *La Revue LISA/LISA e-journal*, 2004, <<http://unicaen.fr/mrsh/anglais/lisa>>. Autour du phénomène d'adulation provoquée par la présence de

Aussi par cette entrée, *eunuque*, les encyclopédistes tentent d'écarter le péril encouru par une société qui ferait place à des êtres menaçant « la conservation de l'espèce humaine⁹ ». Il faut pour cela faire toute la lumière sur le mécanisme du corps. Mais la tâche n'est pas simple et d'Alembert constate un manque, un point obscur à cet endroit du tableau de la connaissance. Car « [...] à l'égard de la cause physique pour laquelle les *castrati* ont la voix grêle & aiguë ; il ne paraît pas plus facile de la trouver, que d'expliquer pourquoi ils n'ont point de barbe. *Mais le fait est certain, & cela suffit*¹⁰ ». Cette formulation tranchante dissimule mal un certain malaise quant à l'eunuque. D'Alembert entend-il dire qu'au delà de cette apparente certitude, il n'y a plus que du doute ? Que pour lors, une certitude ici excuse une ignorance là ? Quel besoin y a-t-il de savoir ce que sont les castrats ? Quand on sait qu'ils sont impuissants, tout est dit : ils ne sont rien pour la société. Enfin, il y a peut-être même du danger à en savoir plus. Il serait préférable que la cause restât obscure, car le problème interroge trop intimement la question de la prédominance du genre masculin. Buffon, également, observe qu'il y a « des rapports singuliers dont nous ignorons les causes entre les parties de la génération et celles de la gorge [...] ». C'est un fait que tous observent, les eunuques sont ordinairement comparés aux femmes : pas de barbe, une voix aiguë, une chevelure abondante, des formes arrondies... Mais quelque chose résiste, reste inaccessible, au regard du scientifique. Pour l'auteur de l'*Histoire naturelle* le problème tient au point de vue de l'observateur plus qu'à l'objet étudié : le secret de l'homme serait dans ces mystérieuses correspondances entre des parties apparemment éloignées dans le corps humain. En outre, elles pourraient « s'observer bien plus généralement » : « [...] mais on ne fait point assez attention aux effets, lorsqu'on ne soupçonne pas quelles peuvent être les causes : c'est sans doute par cette raison qu'on n'a jamais songé à [les] examiner avec soin [...] dans le corps humain [...] ». Ici, d'Aumont marque son opposition à Buffon en affirmant que les médecins « n'ont pas

Farinelli en Angleterre, l'auteur souligne à quel point, dans les esprits et l'opinion populaire du temps, cela a été la cause de troubles dans la société anglaise.

9. Jean-Jacques Rousseau, *art. cit.*

10. Jean Le Rond d'Alembert, article « *Castrati* » de l'*Encyclopédie*. Nous soulignons la phrase en italique.

autant négligé l'observation de ces rapports [...]. [Ils] savent que [celle-ci] est au contraire une de celles qui les a le plus occupés de tous les temps dès le siècle d'Hippocrate ; mais les souhaits de M. de Buffon, à cet égard, fussent-ils fondés, nous pourrions dès à présent les regarder comme accomplis ». À la suite du paragraphe où il insiste sur l'intérêt que représente l'étude de ces correspondances, Buffon constate que ce qui se refuse par un moyen, devrait pouvoir être saisissable par un autre : « [...] comme en un mot, elles échappent à nos yeux, nous avons peine à les admettre, nous voulons toujours juger par l'extérieur, nous imaginons que cet extérieur est tout, il semble qu'il nous soit permis de pénétrer au-delà, et nous négligeons tout ce qui pourrait nous y conduire¹¹ ». Là, d'Aumont retranche cette partie du discours de Buffon : il prétend faire toute la lumière sur le phénomène décrit dans son article. Il persiste à vouloir voir la cause strictement dans les effets, en soumettant l'eunuque au cadre de ses conceptions. En fait, on voit nettement qu'il élabore son article comme une tribune afin de contrer la position de Buffon : « La faiblesse de la vue n'est pas une raison pour ne point faire usage de ses yeux ; lors même qu'on est réduit à marcher à tâtons, on arrive quelque-fois à son but. » Il propose de fonder son explication sur des « principes reçus ». En effet, la médecine considère à cette époque que le liquide séminal, substance de vie, outre se propager à l'extérieur dans le but de reproduire, sert également le sujet qui le produit, lui donnant la force et la vigueur (supposées être) caractéristiques du mâle. Cette substance se mêle alors au flux sanguin et irrigue les organes avec la « propriété de fournir à l'entretien, à la réparation des éléments du corps ». Il est entendu que la liqueur régénératrice est plus active et concentrée chez l'homme. Aussi, toutes les parties de son corps renforcées grâce à cette liqueur, sont plus dures, plus fermes, plus résistantes que chez la femme. D'où l'idée répandue que la femme serait logiquement le sexe faible par nature¹². Mais cette force de l'homme est surajoutée, précise d'Aumont : cet ajout se manifeste

11. Georges Louis de Buffon, *op. cit.*, p. 486-487.

12. Ces principes reconnus dont se réclame d'Aumont pour fonder son explication sont eux-mêmes faussés par la nécessité de réduire des effets observés au besoin que les hommes ont eu de légitimer l'autorité et le pouvoir qu'ils se sont octroyés sur les femmes.

par une sorte de rigidité des fibres. Si cette force « typiquement virile », dont l'origine se trouve dans la production séminale, est entravée, les fibres ne sont pas si robustes. Ainsi, voilà selon lui, la cause de la voix étrangement aiguë des eunuques : les fibres des cordes vocales qui normalement ne se laissent pas ébranler si facilement par le frottement de l'air, produisant naturellement la voix grave des hommes sont ici défaillantes. Cette explication convient à une idée préconçue de l'homme et nourrit les préjugés quant à la manière dont on considère généralement les eunuques. En conséquence, d'Aumont estime que ces derniers sont de la même sorte de complexion que les femmes. Des hommes devenus tels sont considérés comme imparfaits et dégénérés dans leur corps. Ainsi, là où Buffon parlait de *rappports singuliers*, d'Aumont, dont la démarche est d'anéantir toute contradiction, en fait un *rappport logique*. Sa démonstration tend à prouver les conséquences de l'imperfection du corps sur l'esprit de l'eunuque. Mais surtout, l'explication ignore le paradoxe observé précédemment et s'efforce d'établir un système de relation propre à la synecdoque : à la voix d'homme correspond un corps d'homme et sa valeur, à une voix de femme correspond un corps de femme et ses faiblesses. L'eunuque est semblable à la femme par sa voix, donc par son corps, débile et mou (ce qui peut s'observer, affirme-t-il). Cette vision tendrait à démontrer que l'eunuque ne serait pas un homme. Pourtant, il est certain que ce n'est pas une femme : on ne se débarrasse pas si facilement d'un paradoxe. Mais il faut rappeler à la décharge de d'Aumont que l'*Encyclopédie*, bien qu'offrant un champ large à la connaissance, ouvert à divers points de vue, tend à aplanir les contradictions quand elles menacent un fondement sur lequel les Lumières appuient leur discours. Or, la condition du progrès ne peut se concevoir sans disposer l'homme au sommet de la hiérarchie structurant le monde. La mettre en doute reviendrait à mettre en danger ce progrès. Et l'humanité ne se conçoit encore que dans ce rapport : l'homme prévaut, l'humain sur les autres êtres, le mâle sur la femelle.

Mais si, d'Aumont insiste tant sur la nature féminine de l'eunuque, c'est qu'il partage une perception commune, relayée par les dictionnaires, les essais médicaux voire politiques et par certaines fictions épistolaires. L'étymologie même du mot l'atteste : on place

l'eunuque dans la grande et intime proximité des femmes¹³. En effet, l'eunuque en est si proche qu'il vient à se confondre avec elles. Ainsi, sur les scènes d'Italie, les castrats tiennent les rôles féminins. Ce détail pittoresque – devenu un poncif de la littérature de voyage – est souvent l'occasion, pour qui évoque le sujet, de prendre plus ou moins de distance avec le pays (et la nation) où le phénomène est observé. L'enthousiasme des mélomanes pour les castrats dépasse l'entendement de certains étrangers. D'autres, tout en restant critiques, sont capables de reconnaître la qualité de leur chant. Enfin, la confusion des genres aiguillonne le désir de certains libertins et beaucoup avouent leur trouble, reconnaissent le danger éprouvé face à eux. Jamais cependant les descriptions ne s'aventurent au-delà d'un certain voile de pudeur. La fascination est maintenue à distance avec des mots qui vont de la surprise du néophyte, l'admiration du mélomane à l'ironie de l'honnête homme. Casanova évoquant une aventure bien piquante, survenue à Ancône en 1744, décrit un petit manège qui, à coup sûr, est susceptible de captiver la curiosité de son lecteur. Le célèbre séducteur va jusqu'à le faire complice de ses égarements. Il joue à dessein sur ce rapport ambigu, mêlé de fascination et de répulsion en nous contant comment il poursuit de ses assiduités Bellino, un « castrato première actrice » qu'il croit être une fille. Il entreprend ainsi de « visiter » le jeune homme, c'est à dire toucher son sexe sous le prétexte de vérifier sa véritable identité. La réalisation de ce geste est toujours remise à plus tard pour le plus grand échauffement de Casanova. Tentative de « plaisir illicite » avoue-t-il : « – Ôtez donc cette main mon cher Bellino. » Il s'amuse à construire le trouble en retardant la révélation : Bellino est-il fille ou garçon ? On ne saurait voir la différence. L'obstacle à franchir est le « tabou » que représente le corps du castrat, c'est bien là que gît l'obscénité. Mais, Bellino hésite et se refuse : « Tout d'un coup croyant le surprendre j'allonge mon bras au bas de son dos, et ma main rapide allait s'éclaircir par ce chemin-là s'il n'eût paré le coup en se levant, et opposant à ma main qui ne voulait pas lâcher prise, la sienne, la même avec laquelle il couvrait ce qu'il appelait sa honte. Ce fut dans ce moment que je l'ai vu homme, et que j'ai cru de le voir

13. Qui garde (*ekein*, avoir, tenir) le lit (*eunê*).

malgré lui. Étonné, fâché, mortifié, dégoûté, je l'ai laissé partir. J'ai vu Bellino vrai homme ; mais homme méprisable tant par sa dégradation que par la honteuse tranquillité dans laquelle je l'ai vu dans un moment où je ne devais pas voir avec évidence la marque de son insensibilité¹⁴. » Casanova rend compte de ce jeu de mains en soulignant par un effet de rapidité et de surprise l'échange qui se fait. Il insiste ensuite sur sa réaction marquée par l'usage répété du verbe *voir*. La main de l'un fait obstacle tandis que celle de l'autre est instrument de perception. Elle voile en même temps qu'elle révèle. Casanova brise une frontière par un moyen détourné (c'est une méprise) qu'il regrette d'avoir finalement transgressé. Mais il ne nous dit pas s'il perçoit par ce qu'il reste ou par ce qu'il manque à Bellino : il le voit « homme monstrueux » seulement. On comprend sans tout dire et l'on voit sans montrer. La réaction de Casanova, comme bien d'autres témoignages, exprime clairement un violent dégoût, beaucoup de mépris toujours difficilement mêlé de pitié. Le récit rendu dans les *Mémoires*, autant que l'article de l'*Encyclopédie* induisent tous deux, l'un en le mettant en scène, l'autre un peu malgré lui, comme nous allons le voir, que la personne de l'eunuque est par nature liée à l'interdit. S'en approcher physiquement ou par le discours s'avère une chose délicate et périlleuse. Il est alors nécessaire de prendre une position idéologique nette, tranchée. Et si la tentation de vouloir en parler est grande, c'est pour signifier une réprobation¹⁵ forte, une impossibilité, un manque ou manifester un non sens. Mais comment dire l'indicible ? Par l'ironie, on l'a vu ; par le changement de langue comme le font les érudits ou les points de suspension qui font deviner en évitant de dire : « Ma che sciagura d'essere senza c... ! » La question du voile ou de la gaze, mais aussi de la coupe, de la censure ont bien quelque chose à voir avec cette autre coupe à laquelle a été soumis l'homme castré. Ainsi, dans le *Dictionnaire critique de la langue française*¹⁶, il est indiqué que châtrer signifie « au figuré, retrancher le superflu »

14. Giacomo Casanova, *Mémoires*, tome 1, Paris, éd. Robert Laffont, 1999, p. 239-240. Bellino est en fait Thérèse, finalement conquise par l'aventurier.

15. Voir Jean-Christophe Abramovici, *Obscénité et Classicisme*, Paris, PUF, 2003.

16. Jean-François Féraud, *Dictionnaire critique de la langue française*, Marseille, Mossy, 1787-1788.

et « en parlant des *Livres*, ôter ce qui est contraire aux bonnes mœurs. Il est bas en ce sens ». Or, on constate qu'une coquille s'est immiscée au détour d'une phrase de l'article *eunuque*. Elle survient malicieusement quand il s'agit de donner une précision sur l'effet de l'opération, qui consiste en une coupe. La faute serait négligeable si elle ne concernait par ce seul mot, une question essentielle – il en va de la compréhension du terme et de ses implications – de la castration. Voici l'extrait du texte de l'*Histoire naturelle* de Buffon, tel qu'il se présente dans le chapitre intitulé « De la puberté » : « Les *eunuques* auxquels on n'a *ôté* que les testicules, ne laissent pas de sentir de l'irritation dans ce qui leur reste, & d'en avoir le signe extérieur, même plus fréquemment que les autres hommes : cette partie qui leur *reste* n'a cependant pris qu'un très-petit accroissement, car elle demeure à peu près dans le même état où elle était avant l'opération. Un *eunuque* fait à l'âge de sept ans, est, à cet égard, à vingt ans, comme un enfant de sept ans : ceux au contraire, qui n'ont subi l'opération que dans le temps de la puberté, ou un peu plus tard, sont à – peu – près comme les autres hommes¹⁷. » Tandis que l'auteur de l'article de l'*Encyclopédie* citant Buffon mot pour mot, pour dit-il « ne rien laisser à désirer », fait une erreur de sens : « Les *eunuques* auxquels on n'a *laissé*¹⁸ que les testicules ne laissent pas de sentir de l'irritation dans ce qui leur reste & d'en avoir le signe extérieur, même plus fréquemment que les autres hommes : cette partie qui leur *a été laissé* n'a cependant pris qu'un très – petit accroissement, *si la castration leur a été faite dès l'enfance*; car elle demeure à – peu – près dans le même état où elle était avant l'opération. » L'erreur ici fonctionne comme une forme de censure inconsciente voilant la compréhension de la description. Car le sens de la phrase se trouve radicalement changé, inversé même. Si cela n'est qu'une coquille due au typographe, l'*errata* en fin du tome de l'édition originale de 1756 ne la mentionne pas. De plus, la *Table analytique*¹⁹ publiée en 1780 se

17. Georges Louis de Buffon, *op. cit.*, p. 485.

18. Ici, les mots en italique indiquent les ajouts ou changements effectués par d'Aumont dans l'extrait.

19. Pierre Mouchon, *Table analytique et raisonnée des matières contenues dans les XXXIII volumes in-Folio du Dictionnaire des sciences, des arts et métiers, et dans son supplément*, Paris, Panckoucke, 1780.

contente de reprendre et réduire la phrase fautive telle quelle : « Les *eunuques* auxquels on n'a laissé que les testicules, ne laisse pas de sentir de l'irritation dans ce qui leur reste. » Le paradoxe ne semble pas troubler correcteurs et lecteurs²⁰ : le sujet rebute et reste malgré tout un peu obscur. Ou encore, l'erreur persiste par défaut de compréhension influencé par la théorie de d'Aumont. En effet, comment un eunuque pourrait-il ressentir de l'irritation, c'est à dire de l'excitation et ce qui s'en suit, si le siège de ces impulsions n'y est pas ? Seule l'*Encyclopédie* d'Yverdon retiendra notre attention car la phrase fautive y est rectifiée discrètement : « Les eunuques auxquels on n'a *coupé* que les testicules, ne laissent pas de sentir de l'irritation dans ce qui leur reste [...]. » Le correcteur rectifie la phrase dans sa logique technique, sans reprendre le texte de Buffon, puisque là où l'on *ôte*, ici l'on *coupe*. Quelque chose, une réaction trompe le sens que d'Aumont veut donner au texte : paradoxe du rapport entre la vigueur, la fréquence du signe extérieur et la ridicule petitesse et l'immaturation de ce qui reste. Il y a une confusion des éléments mutilés et du geste castrateur. Elle est due aux quelques retouches faites par d'Aumont sur le texte de Buffon révélant une orientation étrangère à celle de l'auteur de l'*Histoire naturelle*. En effet, outre l'erreur de sens, on observe dans l'extrait donné que d'Aumont reprend les verbes de la phrase. Ainsi, là où Buffon décrit le phénomène de la castration dans ses deux versants par les verbes *ôter* d'une part et *rester* d'autre part, d'Aumont utilise indifféremment à leur place le verbe *laisser* à la forme passive. Cette forme exprime une action reçue et soufferte par un sujet, elle convient à la définition que l'on donne alors de l'eunuque. De la même façon, il précise et ajoute « si la castration leur a été faite dès l'enfance », en formulant la proposition à la voie passive et au conditionnel. Cette passivité, à laquelle d'Aumont semble tant tenir, l'aveugle jusqu'à trahir le sens de l'explication de Buffon. Il tente là d'anéantir l'idée qu'il existerait encore dans l'eunuque quelques velléités d'action. Car cela contredirait la logique de la « cause surajoutée »

20. Il existe deux éditions d'encyclopédies italiennes, de Lucques et de Livourne, lesquelles proposent des enrichissements pour certains articles. L'Italie, selon le terme de Sara Goudar, « pays des eunuques », est le seul d'Europe où l'on pratique au 18^e siècle « l'éviration euphonique ». Pourtant, la phrase fautive de l'article « eunuque » ne semble pas avoir retenu l'attention des éditeurs italiens.

propre à l'homme et faisant justement défaut chez l'eunuque. La formulation conditionnelle de la proposition ajoutée tend à insister (elle est redondante avec la suite de la phrase de Buffon) sur cette période qui détermine la taille du sexe et stoppe sa croissance. C'est curieusement au moment où l'article s'écarte de la masse d'exemples historiques, du discours militant, des remarques classificatoires que se manifeste le lapsus. Ce « monstre du fanatisme » s'approche du champ de compréhension de l'homme *entier*. Oui, en pratique, il est homme puisqu'il sent cette impulsion du désir comme « les autres hommes » jusqu'à en avoir « le signe extérieur » comme les autres et plus souvent qu'eux encore. D'Aumont lutte pour écarter l'idée qui pourrait naître à la lecture de cet éclaircissement sur les possibilités de l'eunuque. Car si l'hypothèse de la castration dans l'enfance explique qu'aucun coït « actif » n'est envisageable, on peut logiquement en déduire qu'au contraire, la chose est possible si l'opération se fait dans un âge plus avancé.

Il y a donc une mise en danger de la sexualité, de son origine et de ses fins, si l'eunuque n'est pas strictement impuissant au sens où il peut avoir un « signe extérieur » de vigueur. On regarde ordinairement l'homme qui ne peut engendrer comme un homme qui ne peut pas avoir d'érection ou qui est infertile. L'un est la conséquence de l'autre et c'est un motif de divorce (les procès pour impuissance en témoignent) car le but de la sexualité ne se conçoit, officiellement et honnêtement, que dans le cadre du mariage, dans un but de procréation. Concevoir la possibilité d'une sexualité de l'eunuque, à l'instar de l'onaniste et du sodomite, fait frémir l'homme vertueux²¹. Or, le potentiel de l'eunuque que certaines conditions rendent disponibles, vicieux et imparfait, ne sert à rien : il n'a pas de sens. Aussi, la description précise et la critique morale sévère de l'eunuque sont une manière de cerner par l'extérieur ce qu'est idéalement un homme pour les Lumières. La morale sexuelle de cette époque propose une conception du plaisir où l'excès est à proscrire. Un désir trop fort devient malsain²². L'on tente alors de se différencier à la fois du débauché pour qui la jouissance est une fin en soi et de l'église pour laquelle seule la génération justifie

21. Voir Charles Ancillon, *Traité des eunuques*, s.l., 1707.

22. Théodore Tarczylo, *Sexe et liberté au siècle des Lumières*, Paris, Presses de la Renaissance, 1984, p.184 p. sv.

le coït, comme devoir et non comme plaisir. La vision du progrès passe notamment par la procréation dans le respect de ce qu'offre la Nature : le plaisir sexuel librement échangé entre un homme et une femme. L'argument est fort, ainsi la fait-on parler dans l'article « Jouissance » de l'*Encyclopédie* : « Crois-tu que ta mère eût exposé sa vie pour te la donner, si je n'avais pas attaché un charme inexprimable aux embrassements de son époux ? Tais-toi, malheureux, et songe que c'est le plaisir qui t'a tiré du néant. » Dans cette justification du plaisir comme don de la Nature, Buffon imagine alors un homme, idéalement le premier. Il se le représente dans sa perfection originelle, « dont le corps et les organes seraient parfaitement formés²³ ». En même temps que ses sensations, il découvre son environnement. Il touche et voit, ses idées sont produites par ces rapports. Bientôt, il découvre le goût avec enthousiasme : « Quelle faveur ! Quelle nouveauté de sensation ! Jusque là je n'avais eu que des plaisirs, le goût me donna le sentiment de la volupté, l'intimité de la jouissance fit naître l'idée de la possession, je crus que la substance de ce fruit était devenue la mienne, et que j'étais le maître de transformer les êtres. » La volupté n'est ici une valeur positive que dans la mesure où l'homme peut agir, notamment par la relation sexuelle avec son semblable féminin dans la rencontre qui va suivre. Imaginez alors, l'homme impuissant, l'eunuque. Il n'a pas sa place dans ce paysage paradisiaque, car la volupté s'il la recherche, il n'y a pas accès. Dès lors, l'incapacité de l'eunuque ne s'observe plus seulement sur le plan strictement physique mais au-delà de son corps. Son âme est tarée. Pour le médecin « la nature de l'homme consiste en une dualité physico-spirituelle qui fait de lui un être unique dans la création et, surtout, qui donne au plaisir sexuel humain sa dimension spécifique. [...] À l'harmonie des corps doit correspondre l'harmonie des âmes²⁴ ». Or, dans l'eunuque, l'équilibre ne peut se faire, l'harmonie du corps étant brisée, celle de l'âme ne peut être. Ainsi, à l'échauffement se développant sur le plan physique, correspond, sur le plan spirituel, l'intensification du désir afin que « l'union soit d'abord possible, stable ensuite ». L'attente est l'espace de cet essor, domaine de l'imaginaire. Cependant, l'excès

23. Buffon, *op. cit.*, p. 364.

24. T. Tarczyło, *op. cit.*, p. 190.

ou l'abus d'imagination est cause d'une irritation malsaine (cette irritation dont souffre l'eunuque et qu'il ne peut calmer), provoque un déséquilibre et met en péril la santé du sujet. Outre les femmes souvent touchées par ces mouvements, s'ajoutent naturellement « trois êtres entièrement soumis à la tyrannie des fantasmes : le moine, l'eunuque, le masturbateur²⁵ ». Ceux là se rencontrent dans la débauche : « leurs facultés, disent les femmes connaisseuses [à propos des eunuques], sont d'autant plus précieuses qu'elles ont plus de durée. L'ardeur ne les éteint jamais²⁶ ». De plus, l'eunuque offre l'avantage du plaisir sans ses suites fâcheuses. On insiste donc sur l'idée que cette possibilité, si elle existe, est à bannir car elle est profondément décadente : « Il est certain qu'un eunuque ne peut satisfaire qu'aux désirs de la chair, à la sensualité, à la passion, à la débauche, à l'impureté, à la volupté, à la lubricité. [...] Ils sont plus propres au crime que les hommes parfaits [...] »²⁷. L'assouvissement du désir empêché ici est dévié par là. Aussi, le comportement concupiscent d'un eunuque est de nature tyrannique et sa rage, sur tous les terrains, estime-t-on, est inextinguible. D'où l'idée que la castration est une pratique tyrannique générant des tyrans. Ce dysfonctionnement de mœurs conditionne le désordre d'une société ne pouvant rien maîtriser. Alors la réflexion critique convoque des arguments d'ordre politique. Et si Montesquieu estime que « les eunuques, en Orient, [sont] un mal nécessaire », le despotisme de ces contrées ne saurait être un modèle à suivre en Europe. L'eunuchisme, la masturbation et la sodomie sont l'expression de mœurs viciées considérées comme les symptômes d'une maladie contagieuse. Si le climat est un facteur déterminant de formation du caractère des peuples, ces passions naissent sous des latitudes où la chaleur oppresse, assèche, échauffe. Et bien que celui, heureusement tempéré, de la France la garantisse jusque-là de cette menace, le mal cependant pourrait progresser et se tenir aux portes de l'Europe. Mais n'est-ce pas déjà le cas ? En effet, « les pères barbares qui [...] livrent leurs enfants à cette opération, pour le plaisir des gens cruels²⁸ », ces pères-là vivent en Italie. « Je suis né à Naples [...]

25. *Ibid.*, p. 192.

26. Sade, *op. cit.*, p. 68.

27. C. Ancillon, *op. cit.*, p. 159.

28. J. J. Rousseau, *art. cit.*

on y *chaponne* deux ou trois mille enfants tous les ans », fait dire Voltaire à l'eunuque lâche et calculateur dans *Candide*. De fait, les voyageurs du nord voient généralement les Napolitains comme un peuple de criminels, dont la « sauvagerie » n'a d'égale que la « stupidité ». On déplore l'ignorance et l'état de soumission dans lequel on l'entretient²⁹ ; c'est là un terreau où peut se développer et s'entretenir toutes sortes de fanatismes. Or, Théodore Tarczylo remarque l'usage interchangeable que font les philosophes des termes « enfant », « peuple », « sauvage », et rappelle la portée pédagogique du discours philosophique. Celui-ci tend à former « la raison virtuelle de l'enfant, et celle, latente, de l'adulte ignorant vers la lumière³⁰ ». Cependant, l'eunuque échappe à tout enseignement de la raison, car il s'avère incompatible avec le dessein des Lumières. Il est considéré, quoiqu'il puisse en être, comme n'étant jamais pubère³¹, son évolution morale comme physique ayant été stoppée. Ainsi demeure-t-il constamment dans un état de minorité. Par conséquent, si, pour reprendre le terme de Kant, les Lumières constituent l'affranchissement par l'homme de sa minorité, alors l'eunuque semble en être impitoyablement exclu. Jamais, considèret-on, il ne pourra accéder à cette liberté de penser par soi-même. Or, cette incapacité représente, moralement, la forme la plus grave d'esclavage qui puisse atteindre un homme, un être humain.

Le supplément de l'*Encyclopédie* publié en 1776 parle des castats en usant de l'imparfait : le phénomène « n'était plus qu'une farce ridicule et sans âme ». La pratique se perd, le danger s'éloigne et ils sont déjà remisés dans le passé. Si l'eunuque ne pouvait être conçu comme une valeur positive, c'est qu'en lui on observait confusément plusieurs aspects qui ne pouvaient être différenciés. Il ne revêtait aucun sens, étant lui-même le fruit d'un geste insensé.

29. Ainsi, le Président de Brosses : « [...] l'esprit du bas peuple, pervers à l'excès, méchant, superstitieux, traître, enclin à la sédition et toujours près à piller [...]. C'est la plus abominable canaille, la plus dégoûtante vermine qui ai jamais rampé à la surface de la terre ». Lettre à Mr de Neuilly, 24 novembre 1739, *Lettres familières d'Italie : lettres écrites entre 1739 et 1740*, Bruxelles, éd. Complexes, 1995.

30. T. Tarczylo, *op.cit.*, p.197.

31. C. Ancillon insiste sur ce point et souligne qu'il est enfant non seulement au niveau de sa sexualité mais surtout aux yeux de la loi civile et religieuse, *op. cit.*, p. 117 p. sv.

Puisque tout se confondait bourreau et victime, la capacité du moindre signe d'empathie était impossible, toute identification redoutable. L'eunuque s'avère donc être, pour les Lumières, le lieu d'une contradiction forte et quelque peu refoulée. Même s'il est mis à distance par un discours médical qui veut le dominer, il conserve une grande part de mystère. Il interroge l'identité, le genre et sa hiérarchie. Politiquement et moralement il représente une menace, une étrangeté. Pourtant, d'Alembert comme Rousseau atténuent la critique en reconnaissant au terme *castrati* une nuance admise et non obscène, « comme représentant une profession ». Enfin, le signifiant ainsi écarté d'un signifié trop péjoratif permet alors à la figure si noire de l'eunuque de trouver une sorte de rédemption en tant que musicien. Par un effet de sublimation – autre manière de mettre à distance – on le regarde alors comme le médiateur d'un sens supérieur d'origine sinon divine au moins surnaturelle. Car l'individu se révélant à lui-même, dans sa souffrance et sa beauté, saisit l'expression de ce rapport paradoxal qu'incarnait le castrat. L'identification devient possible à concevoir dans le domaine des arts. Aussi, un discours positif sur l'eunuque naîtra-t-il de la réflexion esthétique dès la seconde moitié 18^e siècle. Winckelmann dont la sensibilité s'attache avec une attention particulière à la beauté masculine, considère le corps de l'eunuque comme un modèle de « beauté idéale³² ». La « nature castrée » incarnerait la divinité par l'équilibre et l'harmonie de ses proportions. Lui, dans lequel s'unissent les grâces caractéristiques de la femme et de l'homme jeune, devient un tout, une perfection. Mais encore, la fonction que donne Rousseau au personnage du castrat dans la *Nouvelle Héloïse* revêt une certaine importance. Là, il joue le rôle d'intermédiaire dans l'intrigue et mieux encore, comme le souligne Michel Delon, dans le duo musical, il se substitue (momentanément et symboliquement) à l'amant absent : « La musique engage le cœur qui risque de glisser du plaisir esthétique au plaisir amoureux³³. » Son corps permet un déplacement érotique et s'avère être le lieu inavoué d'un renoncement et d'une sublimation : on se

32. Voir Johann Joachim Winckelmann, *Histoire de l'Art chez les Ancien* (Dresde, 1764), une traduction française paraît en 1766.

33. Michel Delon, « Le castrat de Rousseau », *Europe*, n° 930, octobre 2006, p. 65.

sert de cette figure comme « dérivateur du désir ». Après tout, la remarque de Buffon était sage : « Il semble qu'il nous soit permis de pénétrer au-delà, et nous négligeons tout ce qui pourrait nous y conduire. » Rien extérieurement n'a changé. Seulement, dans l'observateur s'est produit un retournement qui déplace son regard sur l'autre. Quelque chose, à présent, est mis en commun, quelque chose est partagé : une blessure, peut-être un *rapport singulier*.

Marie-Laure DELMAS
Université Paris 8 – Saint-Denis



Librairie Droz

Dernières parutions

Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau. Tome 48

Sous la direction de Jacques Berchtold et Michel Porret

Publié par la Société Jean-Jacques Rousseau

ISSN 0259-6563

2008, 368 p., br. – 48,04 €

ISBN 978-2-600-01154-9

De facture littéraire et aussi philosophique, réunissant quatorze articles rédigés par des rousseauistes ou des chercheurs généralistes, ce volume de *varia* illustre la diversité des approches et des relectures contemporaines de l'œuvre de Rousseau.

Emmanuelle CHAPRON, « *Ad utilità pubblica* ». *Politique des bibliothèques et pratiques du livre à Florence au XVIII^e siècle*

Histoire et civilisation du livre 31

2009, 472 p., 7 ill., br. – 78,47 €

ISBN 978-2-600-01235-5

Au milieu du XVIII^e siècle, le paysage des bibliothèques florentines se transforme profondément – ouverture successive de deux bibliothèques publiques, constitution de fonds spécialisés dans les institutions scientifiques, dispersion de nombreuses collections ecclésiastiques – et engendre par là-même de nouvelles pratiques de lecture.

Diderot Studies, Volume 30 (2007), Les premiers "Salons"

Edited by Thierry Belleguic

ISSN 0070-4806

2008, XVI-352 p., br. – 64,06 €

ISBN 978-2-600-01230-0

En 1949, Otis E. Fellows et Norman L. Torrey publiaient le premier volume des *Diderot Studies* sur les presses de l'Université de Syracuse à New York. Aujourd'hui, Thierry Belleguic a repris le flambeau et publie un très intéressant numéro sur les premiers salons. Les articles sont rédigés en français et en anglais.

Denis FAÏCK, *Le Travail: Anthropologie et politique*

Essai sur Rousseau

Bibliothèque des Lumières 74

2009, 288 p., br. – 57,65 €

ISBN 978-2-600-01262-1

Le statut du travail que le XIX^e siècle mettra en avant, est déjà présent dans l'œuvre de Rousseau. Plus qu'un paramètre, le travail occupe une place fondamentale, en ce qu'il est le socle du passage de l'état de nature à l'état humain. C'est la naissance de l'humanité et ainsi de la liberté et de la moralité au sein de l'état social idéal. Le travail a une valeur anthropologique et sociologique essentielle.

11, rue Massot, CP 389 – CH-1211 GENÈVE 12

+41 22 346 66 66 (t.) – +41 22 347 23 91 (f.) – droz@droz.org – www.droz.org

LE CHANTIER SANS MAÎTRE L'ENCYCLOPÉDIE ET LA QUESTION DE LA TECHNIQUE

L'*Encyclopédie* n'est pas simplement un dictionnaire raisonné des sciences et des arts, mais aussi un « dictionnaire des métiers » qui outre les arts libéraux, porte encore son attention sur les arts mécaniques. Le 18^e siècle connaît certes des encyclopédies des arts et des sciences ; il connaît aussi des dictionnaires ou des encyclopédies des métiers¹, mais c'est la première fois que les trois termes se conjuguent en un seul ouvrage, et mieux encore c'est la première fois que les métiers et les arts mécaniques se trouvent reliés au

1. Claude Perrault, *Les 10 livres d'architecture de Vitruve*, 1^{re} éd., Paris, J. B. Coignard 1673 ; 2^e éd. révisée et complétée, J. B. Coignard, 1684 ; André Félibien, *Des Principes de l'architecture, de la sculpture, de la peinture et des autres arts qui en dépendent, avec un dictionnaire des termes propres à chacun de ces arts*, Paris, J. B. Coignard, 1676 ; Thomas Corneille, *Dictionnaire des arts et des sciences*, 2 vol., Paris, J. B. Coignard, 1^{re} éd. 1688 ; 2^e éd., 1694, révisé par Bernard Fontenelle, Paris, J. B. Coignard, 1731 ; Jacques Savary-Desbruslons, *Dictionnaire universel de commerce : contenant tout ce qui concerne le commerce qui se fait dans les quatre parties du monde*, continué par P. L. Savary, 3 vol., Paris, Jacques Estienne, 1723-1730 ; *Description des arts et métiers par l'académie des sciences*, Paris, Delatour, Jean Desaint & Charles Saillant, Paris, 1761-1782 (28 volumes) ; *Dictionnaire de l'industrie ou Collection raisonnée des procédés utiles dans les sciences et les arts...* [par une Société de gens de lettres [dirigée par H.-G. Duchesne], Paris, Lacombe, 1776 ; Abbé Pierre Jaubert & Philippe Macquer, *Dictionnaire raisonné universel des arts et métiers : contenant l'histoire, la description, la police des fabriques et manufactures de France et des pays étrangers*, Lyon, A. Leroy, 1793-1801 (5 vol.). V. aussi Philippe Macquer, *Dictionnaire portatif des arts et métiers : contenant en abrégé l'histoire, la description & la police des arts et métiers, des fabriques et manufactures de France et des pays étrange*, Yverdon, 1766-67 ; *Manufacture, arts et métiers mécaniques* (sous la direction de Roland de Platière), Encyclopédie méthodique Panckoucke, Liège-Paris, 1782-1786. Voir le numéro spécial de *Dix-Huitième Siècle* (n° 39) sous la direction de Marie Leca-Tsiomis.

projet encyclopédique et intégrés à l'ordre et à l'enchaînement de l'ensemble des connaissances humaines.

On ne saurait trop souligner l'importance de cette partie technique voulue par Diderot, puisque plus de 300 arts et métiers s'y trouvent répertoriés, partie qui a assurément demandé autant de soin et de travail, sinon plus, que les articles consacrés aux sciences et aux arts libéraux, comme si Diderot centrait son projet sur ce point :

« La partie des arts mécaniques ne demandait ni moins de détail ni moins de soin [que l'exposé sur les sciences et les Beaux-arts]. Jamais peut-être il ne s'est trouvé tant de difficultés rassemblées, et si peu de secours dans les Livres pour les vaincre. On a trop écrit sur les Sciences : on n'a pas assez bien écrit sur les Arts mécaniques ; car qu'est-ce que le peu qu'on en rencontre dans les auteurs, en comparaison de l'étendue et de la fécondité du sujet ? »

L'*Encyclopédie* est au croisement de deux questions fondamentales, celle de l'ordre encyclopédique abordée par d'Alembert, mais aussi celle de la fonction épistémologique des arts et des métiers que traite le dictionnaire de Diderot sur les métiers et les arts mécaniques. Ces approches sont toutes deux – et c'est ce qui les réunit malgré leur différence – au service d'une conception ouverte du savoir et de son progrès, comme si l'*Encyclopédie* cherchait moins à faire le bilan de l'état du savoir qu'à fournir les instruments pour accroître nos connaissances en multipliant les expériences que la nature offre à notre esprit d'investigation, afin de constituer des savoirs inédits à la mesure de l'infinité des expériences possibles. En cela la politique éditoriale de l'*Encyclopédie méthodique* de Panckoucke qui en revient à la délimitation traditionnelle des savoirs, à « l'ordre de matière » selon sa propre expression, sous prétexte d'ordonner, affirme-t-il, le chaos de l'*Encyclopédie*³, marque évidemment une régression, la clôture radicale du projet encyclopédique, son enfermement épistémologique.

Cependant, quels que soient l'intérêt et l'ambition de ce projet, quelle que soit même sa singularité, il faut pourtant reconnaître

2. *Discours préliminaires des éditeurs* de 1751 et articles de l'*Encyclopédie*, éd. M. Groult, Paris, H. Champion, 1999, p. 153.

3. Charles-Joseph Panckoucke, « Encyclopédie par ordre de matière ou bibliothèque complète de toutes les connaissances » in Claude-Henri Watelet, *Encyclopédie méthodique. Beaux-Arts*, I, Paris-Liège, Panckoucke, 1788, p. li-lii.

qu'il est moins révolutionnaire qu'il veut bien paraître. De fait, il existe, bien avant l'*Encyclopédie*, différents projets de dictionnaire raisonné des arts et des techniques dont elle s'inspire parfois très étroitement, comme par exemple la *Description des arts* que l'Académie des Sciences a commencé à entreprendre dès la fin du 17^e siècle, ou antérieurement encore, le *Dictionnaire* de Félibien, qui annonce en partie la méthode même de Diderot. Par ailleurs, l'état des techniques que l'*Encyclopédie* présente n'a rien de très innovant. L'*Encyclopédie* ne préfigure pas la révolution industrielle du siècle suivant. Elle n'est pas la bible de la modernité industrielle et technologique. L'historien français Roland Mousnier note, non sans ironie, que l'*Encyclopédie* « a un caractère retardataire » et « renferme une splendide collection de procédés routiniers et de traditions techniques souvent périmées⁴ » au moment de sa publication, tandis que Jacques Proust reconnaît que le *Dictionnaire raisonné des arts et métiers* aurait pu tout aussi bien être écrit à la fin du 17^e siècle, à la mort de Colbert (1683⁵). Or, c'est cette situation qui rend peut-être, non sans paradoxe, l'approche technologique de l'*Encyclopédie* si intéressante.

L'histoire contemporaine des techniques est trop polarisée par la question de l'innovation. En réalité, pour bien comprendre la place de la technologie dans une société, il faut éviter de succomber au « préjugé chronologiste » si répandu dans l'histoire des techniques c'est-à-dire à l'idée qu'il faut étudier l'histoire en fonction de la situation actuelle, comme si, dans le cas qui nous concerne, on ne pouvait étudier parmi les techniques anciennes que celles qui préparent les techniques de la révolution industrielle. Il importe ici d'étudier les techniques les plus utilisées plus encore que les techniques de pointe. L'innovation a en réalité moins d'impact historique à court terme, que la diffusion et l'usage des techniques existantes voire périmées, et c'est pourquoi l'*Encyclopédie* est un document précieux pour comprendre le rapport, à l'âge des Lumières, des hommes à leurs techniques.

L'*Encyclopédie* témoigne donc avant tout du dispositif productif de son siècle, ce qu'on appelle la Manufacture à qui Colbert a

4. Roland Mousnier, *Progrès technique et progrès scientifique en Europe au XVIII^e siècle*, Paris, Plon, 1958, p. 232.

5. Jacques Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Armand Colin, 1962, p. 163.

donné ses lettres de noblesse. Mais qu'est-ce que la « Manufacture » ? Pour comprendre ce terme, il n'est pas inutile d'en revenir à l'origine de la technique moderne. J'appelle « origine de la technique moderne » la mise en place à la Renaissance de certaines opérations de pensée qui visent à dépasser les métiers traditionnels et à arracher le « Faire » à leur approche routinière et empirique. Ce dépassement et cet arrachement renvoient à ce qu'on appelle l'innovation qui prendra, à travers le temps, diverses formes et significations selon la nature même du dépassement et de l'arrachement dont elle procède. Cette advenue de la technique moderne est certainement l'un des traits les plus caractéristiques de la Renaissance. Se constituent à cette époque deux opérations qui vont jouer un rôle fondamental dans le développement de la technique jusqu'à nos jours. La Renaissance invente la notion de projet, c'est-à-dire les procédures par lesquelles l'homme conçoit par avance, dans l'atelier de son esprit, l'œuvre technique jusque dans le moindre de ses détails, abstraction faite de tout matériau, de sorte qu'une fois la conception achevée celle-ci n'ait plus pour se réaliser qu'à tomber de l'esprit comme un fruit mûr. Et à cette fin elle fait des mathématiques un instrument non seulement de réalisation mais aussi de conception de l'objet technique. On assiste ainsi, à travers la question de la technique, à une révolution mathématique du savoir qui précède d'un siècle celle de Galilée mais sous une autre forme et avec une autre signification que cette dernière. Cette révolution technique, l'ont au premier chef expérimentée et accomplie les arts du *disegno*, et en particulier l'architecture vitruvienne, qui exprime, mieux que tout autre activité, la rencontre du projet et des mathématiques.

Même si, au 17^e et au 18^e siècles, l'art de la construction civile, militaire et navale reste la première activité industrielle du royaume à la fois par les sommes investies et par la main-d'œuvre mobilisée, un nouveau paradigme productif s'impose qui constitue à la fois sa prolongation et son renversement : la manufacture succède à l'architecture. L'architecture a le culte de l'œuvre, et c'est pourquoi l'architecture de la Renaissance relève des beaux-arts : elle produit des œuvres d'art. Tout est sacrifié au produit fini qui, destiné à durer infiniment, se trouve ainsi magnifié. Et il est vrai que la culture de la Renaissance conçoit quasiment toutes choses comme une œuvre d'art : la cité, la politique, la guerre, l'éducation,

mais aussi la fête ou la conversation et plus essentiellement encore l'homme lui-même. Et l'architecture, mieux que tous les autres arts, a fourni la théorie de cette transformation générale du monde en œuvre d'art que promeut la Renaissance. De son côté, la manufacture constitue le renversement radical de cet ordre de priorité : ce n'est pas l'œuvre ou le produit qui compte, mais l'organisation de sa production, comme en témoigne l'article *ÉPINGLE*.

« *L'épingle* est de tous les ouvrages mécaniques le plus mince, le plus commun, le moins prétieux, & cependant un de ceux qui demandent peut-être le plus de combinaisons : d'où il résulte que l'art, ainsi que la nature étale ses prodiges dans les petits objets, & que l'industrie est aussi bornée dans ses vûes, qu'admirable dans ses ressources ; car une *épingle* éprouve dix-huit opérations avant d'entrer dans le commerce » (vol. V, 804a).

Peu importe l'épingle : ce qui compte c'est la complexité de son processus de production et plus encore le contraste saisissant qui existe entre la complexité du processus et la simplicité quasi insignifiante des objets qu'il produit.

Le premier modèle de la manufacture dans l'histoire occidentale est l'arsenal maritime, en particulier l'Arsenal de Constantinople puis celui de Venise. L'arsenal n'est guère différent d'un chantier d'architecture⁶, à ceci près que sur un chantier d'architecture, une fois l'édifice terminé, les échafaudages sont démontés et toutes les traces de montage effacées, tandis qu'à l'Arsenal le chantier reste quand les bateaux s'en vont. Le chantier prime sur l'œuvre, le processus sur le produit fini. Ce qui d'une certaine façon constitue l'architecture dans l'Arsenal ce n'est pas tant l'objet fabriqué que l'organisation même du chantier, organisation permanente qui doit être finalisée, optimisée et rationalisée selon les lois de la mécanique. On sait aussi en quoi cette approche de la technologie est appelée à un grand avenir.

La manufacture dérive de deux termes latins : *factura*, c'est-à-dire la fabrication, la production, mais aussi *manus* : la main. La manufacture c'est la fabrique à la main, alors que le projet de l'architecte marque le primat de l'esprit, qui travaille selon l'expression de la Renaissance comme une *officina mentis*, un chantier mental. Il peut sembler, dans un premier temps, que la rupture de

6. Sur l'entrecroisement de l'architecture et de la manufacture à l'Arsenal de Venise au Cinquecento, v. Ennio Concina, *L'Arsenale della Repubblica di Venezia*, Electa, Milan, 1984.

la manufacture par rapport à l'artisanat empirique et routinier soit peu sensible. Dans la manufacture, n'est-ce pas encore et toujours la main qui travaille. Mais il est vrai que cette main est guidée par l'organisation rationnelle des processus de production, selon les principes de la division du travail, au sein de ce qu'on appelle précisément une manufacture; elle est aussi soutenue par des machines (dont la description joue un rôle majeur dans l'*Encyclopédie*), qui ne sont rien d'autre que le prolongement de la main, pour ainsi dire la « prothèse orthopédique » du geste, fournissant un cadre rigoureux qui non seulement guide la main de l'artisan et le force à faire le bon geste, régulier et presque standardisé, mais, mieux encore, lui donne de la longueur, c'est-à-dire lui balise le chemin des processus divers et complexes dans la longue filière de la production.

« La main nue [de l'homme], quelque robuste, infatigable & souple qu'elle soit, ne peut suffire qu'à un petit nombre d'effets; elle n'achève de grandes choses qu'à l'aide des instruments et des règles. [...] Le but de tout *Art* en général et de tout système d'instrumens et de règles conspirant à une même fin, est d'imprimer certaines formes déterminées sur une base donnée par la nature [...] » (article ART, vol. I, 714b).

Il y a, au 17^e siècle, « un philosophe, dit Diderot, que je ne me lasse point de louer parce que je ne me suis jamais lassé de le lire » (ART, 715a), un philosophe qui permet, mieux que tout autre, de comprendre le sens de cette conception de la technologie qu'est la manufacture : il s'agit du chancelier Francis Bacon, sous l'invocation duquel Diderot place toute son entreprise⁷. Bacon conçoit la recherche scientifique, le développement technologique et d'une façon générale la marche de la société comme un chantier sans maître, qui se déploie spontanément sans anticipation ni projet prédéterminé⁸.

7. « À la tête de ces illustres personnages doit être placé l'immortel Chancelier d'Angleterre, FRANÇOIS BACON, dont les Ouvrages si justement estimés, & plus estimés pourtant qu'ils ne sont connus, méritent encore plus notre lecture que nos éloges. À considérer les vûes saines & étendues de ce grand homme, la multitude d'objets sur lesquels son esprit s'est porté, la hardiesse de son style qui réunit par-tout les plus sublimes images avec la précision la plus rigoureuse, on seroit tenté de le regarder comme le plus grand, le plus universel et le plus éloquent des Philosophes. » (*Discours préliminaire...*, *op. cit.*, p. 120-121.)

8. Pierre Caye, « La question de la technique à l'épreuve de la philosophie de Francis Bacon », in *Francis Bacon et l'Invention*. Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, 2003, n° 1, p. 61-78.

Et c'est en quoi Bacon rompt avec la toute-puissance du modèle architectural de la Renaissance à l'origine de la notion de projet dans la culture technique occidentale⁹. Or, cette notion de « chantier sans maître » explique à la fois le geste politique et le geste scientifique de la partie technologique de l'*Encyclopédie*. Mais qu'est-ce qu'un chantier sans maître ?

C'est d'abord un chantier composé d'une multiplicité d'acteurs. Bacon est le premier à avoir compris que la recherche était d'abord une œuvre collective et non le fait de génies isolés.

C'est aussi un chantier sans projet, sans méthode rigide et prédéterminée, où l'on circule en transgressant le cadre des espèces et des genres. Ce n'est pas le but qui importe ici mais le nombre des connexions que le chantier opère, comme en témoigne bien la devise du *Novum Organum* de Bacon : *Multi pertransibunt et augebitur scientia*. C'est un lieu où la dynamique du mouvement compte plus que le résultat. Non seulement le processus prime sur l'œuvre, mais plus encore le processus ne cesse de se déborder lui-même, d'où l'ambitieuse devise que Bacon emprunte à Charles-Quint : « Plus oultre ».

Le chantier sans maître apparaît comme une organisation sans chef, c'est-à-dire sans individualité pour la représenter et pour en confisquer la puissance, comme l'architecte de la Renaissance pouvait le faire. C'est un chantier sans architecte, qui fonctionne comme une machine célibataire, presque de façon automatique. Dans ce cadre, chaque élément de l'organisation, mis sur un pied d'égalité avec les autres, importe. Apparaît clairement ici le potentiel démocratique de la manufacture par rapport à l'architecture qui pour sa part est un art essentiellement étatique ou aristocratique dans son organisation comme dans ses fins.

Le nivellement technique et politique du chantier permet enfin d'automatiser le travail de l'esprit et de le rendre continûment productif en un processus permanent d'inventions qui ne sont plus tributaires de l'existence hasardeuse du génie ou plus simplement d'un projet précis. Bacon écrit ainsi dans le *Novum Organum* : « Il faut surtout ne pas laisser le travail de l'esprit à lui-même ; il faut au

9. Pierre Caye, « L'invention du projet dans la théorie de l'architecture de la Renaissance et l'origine de la technique moderne », in *Albertiana X*, 2007, p. 33-44.

contraire constamment le gouverner et mener l'entreprise comme avec des machines. [...] Car il est très clair que, dans toute grande oeuvre où intervient la main de l'homme, s'il n'est fait usage d'instruments et de machines, ni les forces de chacun ne peuvent être dirigées, ni celles de tous se réunir¹⁰. »

Les quatre points qui définissent le chantier sans maître chez Bacon expliquent bien la démarche de Diderot et, en particulier, son ambition de formuler « une langue et une grammaire des arts », ce qui forme le cœur de sa réflexion sur la technologie.

D'une façon générale, la question technologique fait l'objet chez Diderot d'une triple approche :

1) Une approche philosophique qui questionne la fameuse formule : « l'art imite la nature ». Cette formule, qui traverse toute l'histoire de l'art et de la civilisation, de l'Antiquité aux Lumières, revêt en réalité les significations les plus diverses. À la Renaissance aussi, l'art imite la nature. Mais il ne s'agit pas, pour Diderot, d'imiter les belles formes de la nature, les beaux corps, à l'instar de l'art de la Renaissance ; l'imitation chez Diderot prend une signification plus profonde : il s'agit d'imiter les processus par lesquels la nature crée de la vie ; en c'est en quoi Diderot dit, à la suite de Bacon, que le savant doit être « le ministre ou l'interprète de la nature¹¹ », celui qui en pénètre les opérations les plus cachées. En effet, ce ne sont pas les effets de la nature mais ses procédés qu'il faut imiter. Et c'est en quoi cette imitation est une imitation philosophique, plus encore qu'elle n'est esthétique ; c'est pourquoi aussi Diderot porte, dans l'*Encyclopédie*, tout son attention sur les métiers plus que sur les beaux-arts dont il est pourtant l'un des critiques les plus réputés de son temps.

2) Connaître les opérations de la nature implique une seconde approche : l'approche logique. Mais que veut dire « logique » dans ce cadre ? La logique, mise ici en œuvre, décrit l'ordre de fonctionnement des machines et d'une façon générale les processus de la fabrication. Cette logique exprime donc l'imitation de la nature par l'art. Elle rend opérationnelle la première approche, l'approche

10. Roger Bacon, *Novum Organum*, Préface, trad. M. Malherbe & J. M. Pousseur, I, § 66, PUF, Paris, 1986, p. 94-95.

11. Selon la fameuse formule de Bacon que reprend Diderot dans l'article ART, *Encyclopédie*, I, 714b.

philosophique. Cette logique est double. Diderot procède en effet de deux façons différentes pour décrire le travail des métiers et des arts mécaniques : par la voie analytique et par la voie synthétique¹². La démarche analytique consiste à partir du résultat pour remonter jusqu'au point de départ du processus ; l'approche synthétique, à l'inverse, suit au contraire les étapes de la production, des conditions initiales jusqu'au produit fini. On part des principes et on fabrique un résultat en composant les principes. La démarche analytique convient bien aux produits les plus simples, par exemple l'aiguille. Dans l'article AIGUILLE (vol. I, 203a-205a), l'*Encyclopédie* remonte toutes les étapes de la fabrication de l'aiguille de l'étape finale à l'étape initiale ; en revanche, pour les produits complexes comme la gaze et nombre d'autres tissus de ce genre, on procède de façon synthétique étape par étape selon l'ordre même de la fabrication.

« On employe quelquefois une machine très composée pour produire un effet assez simple en apparence ; & d'autre fois une machine très simple en effet suffit pour produire une action fort composée : dans le premier cas, l'effet à produire étant conçu facilement, et la connaissance qu'on en aura n'embarassant point l'esprit, et ne chargeant point la mémoire, on commencera par l'annoncer et l'on passera ensuite à la description de la machine ; dans le second cas au contraire, il est plus à propos de descendre de la description de la machine à la connaissance de l'effet » (ART, 715b).

3) Mais cette approche logique est pour Diderot impossible à décrire et à comprendre tant que le vocabulaire technique, la langue des arts et des métiers, ce que Diderot appelle « la grammaire des arts » n'est pas clairement fixée. C'est la tâche de l'*Encyclopédie*, celle qui justifie l'ensemble de son projet de description des métiers. C'est pourquoi il s'agit bien d'un dictionnaire, et c'est pourquoi aussi l'*Encyclopédie* est au premier chef un fait de langue. Diderot est sans doute le premier écrivain, note Jacques Proust, qui ait considéré la technologie comme une véritable partie de la littérature¹³.

12. « Il faut quelquefois remonter de la connaissance de l'ouvrage à celle de la machine, et d'autre fois descendre de la connaissance de la machine à celle de l'ouvrage. » (*Discours préliminaire, op. cit.*, p. 155.)

13. « Diderot est sans doute le premier homme de lettres qui ait considéré la technologie comme une partie de la littérature, dans laquelle par conséquent "le

De fait, si le fonctionnement des machines apparaît souvent difficilement compréhensible, c'est que le vocabulaire technique est confus et inapproprié. La tâche de la grammaire des arts consiste alors à forger un vocabulaire qui corresponde à la logique même du fonctionnement des machines.

« Cependant, je suis convaincu que les manœuvres les plus singulières et les machines les plus composées, s'expliqueroient avec un assez petit nombre de termes familiers et connus, si on prenait le parti de n'employer des termes d'*Art*, que quand ils offriraient des idées particulières. Ne doit-on pas être convaincu de ce que j'avance quand on considère que les machines composées ne sont que des combinaisons des machines simples ; que les machines simples sont en petit nombre ; et que, dans l'exposition d'une manoeuvre quelconque, tous les mouvements sont réductibles sans aucune erreur considérable au mouvement rectiligne & au mouvement circulaire ? Il seroit donc à souhaiter qu'un bon logicien à qui les *Arts* seroient familiers, entreprît des éléments de la *grammaire des Arts*. » (ART, 716b.)

Il s'agit ainsi de créer une langue universelle des arts, permettant la communication immédiate et sûre entre tous les techniciens, quelle que soit leur spécialité, quelle que soit aussi leur province d'origine. On retrouve la problématique du chantier architectural mais sous une autre forme. Dans le chantier architectural, c'est le projet et la direction de l'architecte qui font le lien ; ici, il s'agit d'un lien partagé entre tous à travers même la langue. Cette langue commune engloberait non seulement les poids et les mesures, mais jusqu'à la nomenclature des pièces et assemblages élémentaires dont sont composées toutes les machines, et qui décrirait les effets simples qui concourent aux opérations les plus complexes. Et de fait, Diderot précise bien la place de la terminologie dans la méthode qu'il a suivie pour chaque art : « On a recueilli & défini le plus exactement qu'il a été possible les termes propres de l'art¹⁴. »

Ce travail sur la langue se substitue chez Diderot à l'approche purement mathématique de la mécanique et de ses machines. Comme Bacon, Diderot se méfie des mathématiques, en particulier des mathématiques fondamentales, ce qu'il appelle la *Géométrie de l'Académie*, qu'il estime inadaptée à la mécanique des ateliers. Il juge que « il n'y a pas un levier dans la nature dont toutes les

littéraire" avait son mot à dire au même titre que le technicien. » (Jacques Proust, *op. cit.*, p. 205.)

14. *Discours préliminaire...*, *op. cit.*, p. 155.

conditions puissent entrer en calcul » (ART, 716a). Nous savons que l'histoire lui donnera tort. Ce point témoigne bien de ce que l'*Encyclopédie* reste en réalité étrangère à l'esprit de la révolution industrielle et du règne des ingénieurs. En affirmant ainsi le primat de la langue sur la symbolique mathématique, l'*Encyclopédie* représente la fin d'une époque, la dernière tentative de penser la question technique à la façon des humanistes.

Le travail terminologique de Diderot sur les arts et les métiers revêt deux dimensions : il ne se limite pas simplement à une opération de mise en ordre de la terminologie existante, mais requiert aussi tout un travail d'accouchement de la langue : « À peine entre mille trouve-t-on une douzaine [d'ouvriers] en état de s'exprimer avec quelque clarté sur les instrumens qu'ils employent & sur les ouvrages qu'ils fabriquent. Nous avons vu des ouvriers qui travaillent depuis une quarantaine d'années sans rien connaître à leurs machines. Il a fallu exercer avec eux la fonction, dont se glorifiait Socrate, la fonction pénible & délicate de faire accoucher les esprits, *obsetrix animorum*¹⁵. »

Le chantier sans maître est muet, et il est muet précisément parce qu'il est sans maître, comme si la maîtrise, ainsi qu'en témoigne l'exemple de l'architecte, consistait précisément à prendre la parole sur le chantier ; mais la parole de l'architecte est une parole extérieure au chantier qui représente non pas le chantier mais le projet, et qui a pour but de dominer le chantier pour le mettre au service du projet. Diderot vise de son côté à donner la parole au chantier sans pour autant lui imposer un maître : il s'agit de la parole propre du chantier et non de celle d'une instance extérieure et supérieure. Nous verrons, en conclusion, toutes les conséquences politiques d'un tel geste.

De fait, avant le 18^e siècle, la plupart des techniques n'étaient pas écrites comme le remarque justement Leibniz : « Pour ce qui est des connaissances non-écrites qui se trouvent dispersées parmi les hommes de différentes professions, je suis persuadé qu'ils [sic] passent de beaucoup, tant à l'égard de la multitude que de l'importance, tout ce qui se trouve marqué dans les livres et que la

15. *Ibid.*, p. 154.

meilleure partie de notre trésor n'est pas encore enregistrée¹⁶. » Et Diderot de reprendre la même idée dans le *Prospectus* qu'il rédige pour promouvoir l'*Encyclopédie* : « On n'a presque rien écrit sur les arts mécaniques ; car qu'est-ce que le peu qu'on en rencontre dans les auteurs, en comparaison de l'étendue & de la fécondité du sujet¹⁷? » Le but de Diderot consiste donc à formuler ce trésor, à lui donner forme au moyen même de la langue ; mais, encore faut-il trouver la méthode qui permette à toutes les traditions et les savoir-faire des métiers d'accéder à la formulation linguistique, d'émerger au niveau de la langue. Ce qui ne va pas de soi. Les machines sont les témoins muets de processus laborieux totalement étrangers au monde du savoir et de l'écrit. À cette fin, Diderot procède en historien, et plus précisément en historien de la nature, pour chercher les témoignages sur les filières, les pratiques et les hommes qui les mettent en œuvre. C'est par ce travail de désignation que les moindres rouages de la machine acquièrent leur dignité et constituent un véritable corpus, comparable aux sciences et aux arts libéraux. Assurément, Diderot n'est pas le premier à avoir eu cette ambition, mais c'est le premier à avoir clairement souligné les enjeux à la fois méthodologiques et politiques de ce travail d'accouchement. Ce travail d'obsétrique terminologique repose sur une idée puissante : l'expérience accumulée dans les arts et dans les métiers mécaniques, une fois devenue consciente, signifiante et explicite, sera alors en mesure de modifier notre rapport aux sciences, voire à la métaphysique. Ici réside la puissance d'ouverture infinie que constitue, pour l'ensemble des sciences et des arts libéraux, le dictionnaire des métiers et des arts mécaniques. « Dans quel système de Physique ou de Métaphysique remarque-t-on plus d'intelligence, de sagacité, de conséquence que dans les machines à filer l'or, faire des bas, et dans les métiers de Passementiers, de Gaziers, de Drapiers ou d'ouvriers en soie ? Quelle démonstration de Mathématiques est plus compliquée que le mécanisme de certaines horloges, ou que

16. Gotfried W. Leibniz, « Discours touchant la méthode de la certitude et l'art d'inventer pour finir les disputes et pour faire en peu de temps des grands progrès » in *Die philosophischen Schriften*, hrsg. Von Carl I. Gerhardt Bd, VII, Berlin, Weidemannsche Buchhandlung, 1885, ripr. Facs, Hildesheim, Olms, 1965, p. 181.

17. *Discours préliminaire...*, *op. cit.*, p. 153.

les différentes opérations par lesquelles on fait passer ou l'écorce du chanvre, ou la coque du ver, avant que d'en obtenir un fil qu'on puisse employer à l'ouvrage? » (ART, 717a.)

Les arts appliqués deviennent ainsi, aux yeux de Diderot, le principe même des savoirs fondamentaux. Si certains affirment que les technologies d'aujourd'hui progressent de façon autonome par rapport aux savoirs fondamentaux, nul ne s'aventurerait à dire, comme Diderot au 18^e siècle, qu'elles sont plus savantes, plus profondes et plus complexes qu'eux.

Pour fixer la langue des arts et des métiers, Diderot procède de façon à la fois politique et logique.

Il s'agit d'abord de lutter contre les secrets de fabrication, contre le culte de la dissimulation qui règne dans les ateliers et qui empêche les savoir-faire de se diffuser. « Qu'ils [les Artistes] sachent que c'est se rendre coupable d'un larcin envers la société que de renfermer un secret utile; et qu'il n'est pas moins vil de préférer en ces occasions l'intérêt d'un seul à l'intérêt de tous [...]. S'ils se rendent communicatifs, on les débarrassera de plusieurs préjugés, et surtout de celui où ils sont presque tous que leur *Art* a acquis le dernier degré de perfection [...] » (*Ibid.*, 717b). Le secret est une mystification : loin de protéger les savoir-faire, il est bien plutôt la cause de leur stagnation et de leur routine. Il est le symptôme de l'impuissance des ouvriers à rendre raison de leur art, et par la même celui de leur aliénation. Et il revient à l'*Encyclopédie* de communiquer les savoir-faire, pour faire parler les artisans entre eux.

Il s'agit aussi de mettre en ordre cette langue ou ces langues selon une certaine logique. Diderot dénonce dans la langue des arts deux défauts : « La disette des mots propres, et l'abondance des synonymes » (*Ibid.*, 716b). Ce qui ne signifie pas exactement la même chose. La « disette des mots propres » constate une pauvreté de la langue qu'il faut compenser en forgeant de nouveaux termes : « [Certains outils] n'ont que le nom générique, *engin*, *machine*, sans aucune addition qui les spécifie » ou encore « [...] n'ont point de nom » ; si bien que « quelquefois la moindre petite différence suffit aux Artistes pour abandonner le nom générique & inventer des noms particuliers [...] ». Mais il se passe aussi l'inverse, ce que Diderot appelle « l'abondance des synonymes », c'est-à-dire l'outil a trop de noms sans que cette diversité de vocabulaire corresponde à quelque différence réelle ; le vocabulaire des arts souffre non seulement

d'une trop grande synonymie, mais aussi d'une trop grande homonymie, c'est-à-dire que nombre d'outils portent le même nom que d'autres réalités avec lesquelles ils n'ont rien en commun. Il s'agit donc de mettre en ordre la langue des arts par un double mouvement contraire, en la complétant et en l'enrichissant, mais aussi en la simplifiant. En procédant ainsi, Diderot espère atteindre une parfaite équivalence entre la terminologie et le fonctionnement de la machine, entre la langue et la réalité, de sorte qu'on puisse arriver, quasi au sens leibnizien du terme, à une langue universelle de la technique, universelle non en tant qu'elle serait internationale, mais parce qu'elle supprimerait toute médiation entre elle et les processus de la nature, au point que dire reviendrait à produire et plus encore à inventer : « Il serait à souhaiter, écrit Diderot, qu'on eût plus d'égard à l'analogie des formes et des usages. Ne doit-on pas être convaincu de ce que j'avance, quand on considère que les machines composées ne sont que les combinaisons des machines simples [à savoir le levier, la roue, le plan incliné, la poulie et la vis] ; que les machines simples sont en petit nombre, et que dans l'exposition d'une manœuvre quelconque tous les mouvements sont réductibles sans aucune erreur considérable, au mouvement rectiligne et au mouvement circulaire ? Dans la langue des arts, un marteau, une tenaille, une auge, une pelle, etc. ont presque autant de dénominations qu'il y a d'arts. La langue change en grande partie d'une manufacture à une autre. » (*Ibid.*)

La mise en place de cette langue universelle et naturelle de la technique passe, chez Diderot, par trois grandes étapes :

1) Il s'agit d'abord d'établir *more geometrico* la logique de chaque machine selon les 5 machines simples de la mécanique d'Archimède. Ainsi, pour faire la description analytique de la machine à bas, Diderot ne procède évidemment pas à la description des 2500 pièces qui la composent, mais expose le fonctionnement de la machine, à un niveau supérieur de montage : par assemblage. Une machine est une addition d'assemblages, un assemblage d'assemblages, tout le problème technique se jouant dans l'addition même d'un assemblage à l'autre. « Pour surmonter ces obstacles, nous avons crû devoir suivre ici une espèce d'analyse, qui consiste à distribuer la machine entière en plusieurs assemblages particuliers; représenter au-dessous de chaque assemblage les parties qu'on n'y apercevait pas distinctement; assembler successivement ces assemblages

les uns avec les autres, & former ainsi peu-à-peu la machine entière. On passe de cette manière d'un assemblage simple à un composé, de celui-ci à un plus composé, & l'on arrive sans obscurité ni fatigue à la connaissance d'un tout fort compliqué. » (Article BAS, II, 98b.) Chaque assemblage représentant ici un mouvement, et la machine une chaîne de mouvements.

2) Il faut dans un second temps établir les analogies des formes et des usages d'un instrument à un autre et d'un métier à l'autre¹⁸ pour bien marquer la continuité du règne technologique, de même qu'il y a aussi pour Diderot continuité du règne du vivant.

3) Il faut enfin donner aux habituelles dénominations, toujours floues et relatives, des mesures, – grand, gros, moyen, mince épais, faible, petit, léger –, une valeur exacte et absolue. Diderot pose le problème de l'unité des mesures et des poids que réalisera la Révolution française; mais il s'agit surtout pour lui de résoudre le problème de l'échelle optimum de la machine : « Il y a des machines qui réussissent en petit, et qui ne réussissent point en grand, et réciproquement d'autres qui réussissent en grand qui ne réussiraient pas en petit [...]. Toute machine a, selon la manière de dire des Géomètres, un *maximum* de dimensions. » (ART, 716a.)

Cependant, l'approche terminologique n'est pas suffisante aux yeux de Diderot pour faire émerger à la conscience d'eux-mêmes les arts et métiers. S'impose aussi le recours au dessin car « le peu d'habitude qu'on a & d'écrire, & de lire des écrits sur les Arts rend les choses difficiles à expliquer d'une manière intelligible. De-là naît le besoin de Figures¹⁹ ».

Ce passage est à la fois important et ambigu. Signifie-t-il que la figure n'est qu'un pis-aller, faute d'une terminologie assez précise, un moment qui contribue à la compréhension du fonctionnement des machines, mais qui est appelé, avec le progrès de la grammaire des arts, lorsqu'on aura pris l'habitude d'écrire et de lire les écrits sur l'art, à disparaître, comme si les mots finissaient par se substituer aux images, par une sorte de phénomènes de compacification extrême. (On appelle compacification ce processus de l'écriture mathématique qui consiste à proposer des formules de plus en

18. Méthode analogique qu'Alberti déjà utilise systématiquement au livre III du *De re aedificatoria* pour unifier les procédés de construction.

19. *Discours préliminaire...*, *op. cit.*, p. 155.

plus rapides et synthétiques qui contiennent de façon condensée un maximum d'opérations). Ce serait assurément la logique de la grammaire, ce vers quoi elle tend nécessairement : mais il n'est pas sûr que Diderot ait accepté d'aller au terme de cette logique, et moins sûr encore que celui-ci puisse être un jour atteint ; car, avant que la grammaire des arts puisse atteindre ce terme, les mathématiques sont venues s'y substituer, imposant un autre type de rapport entre l'écriture et la figure.

Ou, au contraire, cela signifie-t-il que le moment de la figure est incontournable et qu'il y a, par définition, une partie de l'art qui, tout en étant visible et compréhensible, reste néanmoins indécidable ?

Diderot organise en réalité un véritable partage des tâches entre la parole et la figure. Le discours permet, dit-il, « de suivre le procédé de l'artiste dans le dernier détail. Quant aux figures, nous les avons restreintes aux mouvements importants de l'ouvrier, & aux seuls moments de l'opération qu'il est très facile de peindre & très difficile d'expliquer²⁰ ». Bref, la parole est de toute part encadrée par l'image : par le haut, parce que l'image permet d'un seul coup d'œil de connaître le principe d'un mouvement ou d'un fonctionnement en général, et par le bas, parce que l'image permet de comprendre ce que même une description détaillée ne peut réussir à formuler.

Le dessin est-il autonome dans l'*Encyclopédie* ou bien reste-t-il tributaire de la signification que lui donne le texte ? De cette question dépendent à mes yeux le sens et les limites de la *Grammaire des arts*, et plus profondément le sens de cette opération de prise de conscience de soi que Diderot cherche à favoriser dans les arts et les métiers. Autrement dit, l'artisan peut-il accéder à travers la langue à une pure activité de sa pratique ou bien reste-t-il un objet de représentation, c'est-à-dire un sujet de droit appelé à être représenté par la figure au risque d'une certaine aliénation qu'implique, nous le savons depuis Rousseau, toute représentation²¹ ? À travers le couple

20. *Ibid.*, p. 156.

21. Voir les deux points de vue opposés de Jacques Proust : « La documentation technique de l'*Encyclopédie* », *Revue d'histoire littéraire de la France*, (1957 n° 57/2, p. 335-352) et de Roland Barthes, « Image, raison, déraison », *L'univers de l'Encyclopédie*, Paris, 1964, p. 11-16.

du discours et de la figure, se fait jour la dimension politique de la question terminologique.

Dans *Le 18 brumaire de Louis-Bonaparte*, Karl Marx compare les paysans, au moment de la révolution de 1848, à un sac de pommes de terre, c'est-à-dire à des éléments identiques et indifférenciés, qui tout en étant « dans un même sac », dans une même situation, restent pourtant totalement dénués de relation entre eux, sans structure ni organisation leur permettant de faire valoir leur identité et leur communauté d'intérêt²². Il s'agit pour Marx d'aider la paysannerie française à sa prise de conscience de classe.

La tâche de Diderot est à la fois semblable et dissemblable. Par son dictionnaire des arts et métiers, il veut aider l'ouvrier à prendre conscience de son métier, à mieux connaître les machines qu'il manipule, à en rendre raison, à mieux comprendre et éprouver aussi le pouvoir que ce métier exerce sur la nature. Il y a une prise de conscience plus épistémologique et philosophique encore que politique et sociale, comme si Diderot voulait faire non pas des philosophes rois comme Platon, ou des ouvriers rois comme Marx, mais des ouvriers philosophes : « Approchons le peuple du point où en sont les philosophes » écrit-il dans ses *Pensées sur l'interprétation de la nature*²³. Prise de conscience nécessaire à l'émergence politique de la classe artisanale, que traduiront à leur tour les Jacobins pendant la Révolution française. En cela l'*Encyclopédie* se distingue nettement du projet de *Dictionnaire* de Jacques Savary qui met sa propre grammaire des arts au service de l'administration et de son programme d'unification réglementaire²⁴.

22. « Les paysans parcellaires constituent une masse énorme dont les membres vivent tous dans la même situation, mais sans être unis les uns aux autres par des rapports variés. Leur mode de production les isole les uns des autres au lieu de les amener à des relations réciproques [...]. Ainsi la grande masse de la nation française est constituée par une simple addition de grandeurs de même nom, à peu près de la même façon qu'un sac rempli de pommes de terre forme un sac de pommes de terre. », Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis-Bonaparte*, trad. fr. G. Cornillet, Paris, Éditions sociales, 1984, p. 188-189.

23. Denis Diderot, « Pensées sur l'interprétation de la nature », XL, in *Œuvres complètes*, éd. J. Varloot, III, Paris, Hermann, 1981, p. 69.

24. « Comme dans ces règlements il est parlé de quantité de choses, et qu'on y emploie divers termes qui ne sont guère connus que des ouvriers qui y travaillent, on perdait bien du temps à se faire expliquer par ceux qu'on consultait la véritable

De fait, la question terminologique est aussi une question politique. C'est la question : qui parle, qui prend la parole et par la même s'arrogé l'autorité qu'elle confère ? Dans son *Prospectus*, Diderot formule une proposition importante, mais dont le sens ne va pas de soi : « Dans un atelier, c'est le moment qui parle, & non l'artiste²⁵. » Autrement dit, tant que l'atelier ou le chantier reste muet, l'artisan est soumis au moment c'est-à-dire au processus de production en chacune de ses étapes qui en forment les moments. Le processus parle pour l'artisan ; plus encore, l'artisan est parlé par le processus, précisément parce que, faute de grammaire des arts, « les ouvriers s'entendent, & beaucoup plus par le retour des conjonctures que par l'usage des termes²⁶ ». Le chantier est peut-être sans maître, mais il n'est pas sans esclaves. L'ouvrier se trouve en effet dans une situation d'aliénation, par rapport au dispositif productif, situation à laquelle la grammaire des arts cherche à mettre fin. En définitive, la grammaire des arts vise, chez Diderot, à faire coïncider les deux paroles, la parole du processus et la parole de l'artisan ou de l'ouvrier. Seule cette coïncidence rend possible une certaine maîtrise des hommes sur dispositif productif qui leur échappe bien qu'ils l'aient conçu. Il me semble, dans ce cadre, que la question de l'autonomie ou de la non-autonomie de la figure par rapport au texte n'est pas indifférente.

La figure objective l'ouvrier et le représente pris dans le moment, comme un rouage de la machine, un simple personnage dans le roman de l'*Encyclopédie*, ainsi que le décrit Roland Barthes, illustrant la comédie, à la fois humaine et inhumaine, épique et quotidienne, de la production. Nombre de planches dans l'*Encyclopédie* montrent bien l'indifférence aux autres de l'ouvrier tout entier mobilisé par sa tâche (fig. 1). Pire encore, certaines planches représentent de curieux signes qui représentent des mains sans corps et qui sont, en tant que tels, les symboles absolus de l'aliénation, pire encore du démembrement de l'homme par le système

signification de ces termes qui ne pouvaient pas manquer de paraître nouveaux à des personnes accoutumées à décider des affaires de l'État, mais qui n'étaient pas faites au détail et au jargon des ouvriers et des gens de métier. », Jacques Savary, *op. cit.*, I, p. xvi.

25. *Prospectus*, éd. M. Groult, in *op. cit.*, p. 29.

26. *Ibid.*

productif (fig. 2). Sous la forme de la figure, la sujétion de l'ouvrier est ainsi exposée aux yeux des lecteurs de l'*Encyclopédie*, comme si l'ouvrier n'était qu'un simple rouage dans le dispositif machinique. En revanche, par la grammaire des arts, Diderot légitime la prise de parole de l'ouvrier, et met ainsi fin au mépris où les métiers manuels et ceux qui les pratiquent sont tenus par le reste de la société depuis des temps immémoriaux. Le chantier a-t-il enfin trouvé son maître ?

Pierre CAYE
CNRS
Centre Jean Pépin
Groupe THETA

19^e Salon de la **REVUE**

ESPACE D'ANIMATION
des **BLANCS-MANTEAUX**
48, rue Vieille-du-Temple
75004 Paris

17 & 18
octobre 2009



Renseignements **Ent'revues**. Tél. : 01 53 34 23 23 - Fax : 01 53 34 23 00



Centre national du
Livre



SCELF, Actions culturelles
mairie | quatre | paris



* **île de France**

inrockuptibles



Avec le soutien de la Direction Régionale des Affaires Culturelles d'Ile-de-France

CRIME ET CHÂTIMENT DANS L'ENCYCLOPÉDIE. LES ENJEUX DE L'INTERPRÉTATION DE MONTESQUIEU PAR DE JAUCOURT

Grande vitrine des idées scientifiques et philosophiques, l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert participe également, et de façon considérable, au débat autour de la jurisprudence criminelle sous l'Ancien Régime. L'objectif de cet article est d'aborder à l'aide de quelques entrées la question de la rationalisation du droit et de l'État dans l'*Encyclopédie*. Les entrées CRIME, PEINE et CLÉMENCE contribuent à fixer les repères, encore qu'en abrégé, pour un remodelage organique et une reconsidération profonde de la justice pénale au 18^e siècle. Ces articles, qui situent la question du droit de punir à la frontière du juridique et du philosophique et, plus exactement, du droit naturel et politique, portent tous la signature du Chevalier de Jaucourt. Cet infatigable collaborateur de Diderot, auteur d'une multitude d'articles très divers, se fait ouvertement porte-parole du Baron de Montesquieu dans les entrées politiques et juridiques. C'est qu'il puise sans relâche, et souvent de façon littérale, thèses, analyses, *exempla* de l'*Esprit des lois*, dont la publication marqua un véritable clivage dans les idées du siècle. Comme d'Alembert, Buffon, Hénault, Maupertuis, Duclos, Fontenelle, de Jaucourt fut un ami dévoué de Montesquieu et il ne manquera pas, dans ses articles, de lui écrire des éloges¹. Mais on ne saurait lire

1. À l'entrée LOI CIVILE (tome IX, p. 656a), après avoir énuméré les conditions requises pour que les lois civiles soient excellentes, de Jaucourt ajoute : « les envisager [...] sous toutes leurs faces, relativement les unes aux autres, de peuples à peuples, dans tous les temps & dans tous les lieux, c'est former en grand, l'esprit des lois, sur lequel nous avons un ouvrage immortel, fait pour éclairer les nations & tracer le plan de la félicité publique », *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, par une société de Gens de Lettres. Mis en ordre et publié par M. Diderot [...] et quant à la partie mathématique par M. d'Alembert

de Jaucourt sans remarquer que, tout en étant le divulgateur de la pensée de Montesquieu, il n'en est pas moins un interprète original qui a opéré non pas une simple transposition, mais un repérage ciblé et une réorganisation conceptuelle des remarques politiques et juridiques disséminées dans les livres de l'*Esprit des lois*. En effet, si les emprunts à Montesquieu fourmillent dans ses articles, de Jaucourt ne s'abstient pas de les combiner avec d'autres réflexions, ou de les faire coexister avec d'autres principes qui finissent par en enrichir ou en infléchir le sens.

Les entrées CRIME, PEINE et CLÉMENCE ne constituent pas seulement de petits essais du *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, elles s'inscrivent également dans l'ordre et dans l'enchaînement des connaissances humaines fixés par les éditeurs de l'*Encyclopédie*, se trouvant dès lors imbriquées dans un ordre de renvois qui situe les entrées dans une philosophie des rapports. L'entrée CRIME (tome IV), envisagée sous la discipline du *droit naturel*, ne renvoie explicitement qu'aux entrées CLÉMENCE (tome III) et PEINE (tome XII). Par là, on découvre une suite de pensées en réseau qu'on peut supposer avoir été construite par de Jaucourt lui-même, dans la double intention de pallier le défaut de l'ordre alphabétique et de lier des thèmes qui se complètent mutuellement. D'une part, le renvoi à l'entrée CLÉMENCE, précédant immédiatement le renvoi à l'entrée PEINE, fonctionne comme un trait d'union entre l'idée de délit et celle de châtement. C'est par l'évocation de la notion de clémence que de Jaucourt semble suggérer au lecteur de bien vouloir garder à l'esprit le grand principe, défendu par Montesquieu, de la modération² en matière d'administration des peines. D'autre part, les thématiques abordées au cours de ces trois entrées reflètent, dans une large mesure, le même parcours tracé par Montesquieu dans le sixième livre, consacré aux « conséquences des principes des divers gouvernements, par rapport à la simplicité des lois civiles et criminelles, la forme des jugements, l'établissement des peines », et qui se termine significativement sur un paragraphe intitulé « De la clémence du prince ».

[...], Paris, Briasson, David, Le Breton, Durand; Neuchâtel, S. Faulche, 1751-1765.

2. De l'*Esprit des lois*, livres VI, XII et XXVIII (désormais cité [EL], suivi par l'indication du livre en chiffres romains et du chapitre en chiffres arabes).

Or, c'est précisément par l'examen de ces trois entrées de l'*Encyclopédie* que se mesure, selon notre interprétation, l'aspiration du Chevalier à reconsidérer, dès ses fondements, le droit de punir en vigueur en France à la moitié du 18^e siècle, pour le placer sous l'égide d'une législation modérée et libérale, que nous qualifions de nos jours de laïque et au service du bien commun. À cet égard, il nous faudra montrer que, en se réclamant hautement de Montesquieu, de Jaucourt mène une offensive contre les positions les plus conservatrices de cette tradition juridique fondée sur la rigueur du droit criminel, tout en préconisant la *rationalisation* et l'*humanisation* de la procédure pénale de la France d'Ancien Régime, encore caractérisée par des dynamiques inquisitoires, durcies par les principes de l'ordonnance criminelle de 1670. Dans un contexte marqué par une défiance croissante de l'opinion publique vis-à-vis de l'administration de la justice – une justice ressentie tantôt comme archaïque et arbitraire, tantôt comme inique et inutilement sévère –, les encyclopédistes défendent sans retenue le combat réformateur en faveur d'un système pénal plus respectueux de la liberté et de la dignité humaines. Ici réside, d'ailleurs, l'une des ambitions philosophiques des Lumières³ : réformer le droit de punir. De Jaucourt lui-même a significativement écrit dans l'article LOI (*Droit naturel, moral, divin & humain*) que « Justinien s'avisa dans un temps de décadence de réformer la jurisprudence des siècles éclairés. Mais c'est dans des jours de lumières qu'il convient de corriger les jours de ténèbres » (IX, 646a).

Dans l'objectif d'ériger un rempart contre le despotisme, les articles sur le droit signés par de Jaucourt fournissent un échantillon remarquable de cet idéal qui est au cœur du projet de l'*Encyclopédie*. La réflexion philosophique, au-delà des sphères de la pensée, vise dans l'espace politique la transformation des sujets en citoyens. C'est la raison pour laquelle ces mêmes articles (CRIME, PEINE, CLÉMENCE, mais aussi LÈSE-MAJESTÉ, LIBELLÉ, LOI, LOI-CRIMINELLE, LOI PÉNALE, LOI NATURELLE, PARRICIDE, QUESTION,

3. A. Esmein, *Histoire de la procédure criminelle en France et spécialement de la procédure inquisitoire depuis le XIII^e siècle jusqu'à nos jours*, Paris, L. Larose et Forcel, 1882 (réimpr. Frankfurt am Main, Sauer & Auvermann, 1969), p. 362 : Montesquieu, Beccaria et Voltaire ont été « les trois hommes qui [ont fait] le plus parmi les philosophes pour la réforme de la loi criminelle ».

SUPPLICE, etc.) font du Chevalier de Jaucourt une figure saillante de la culture juridique des Lumières et l'un des précurseurs de cette forme de modernité pénale qui est la nôtre.

Si Boucher d'Argis⁴ se charge de décrire, en technicien de la justice, la signification de la notion de crime dès la perspective de la *jurisprudence*, de Jaucourt, lui, n'ayant pas une formation de juriste, l'envisage « en philosophe » du point de vue du *droit naturel*. Son article a une structure concise et synthétique, *a fortiori* si on le confronte à l'entrée PEINE, où de nombreux thèmes et principes, seulement effleurés à l'article CRIME, y sont repris et développés. Mais qu'est-ce que le crime et pourquoi de Jaucourt interpelle-t-il cette question du point de vue du droit naturel ?

Sur le plan sémantique, dans le droit pénal de l'Ancien Régime, les termes « crime », « délit », « maléfice », « méfait » ont tous le sens général d'« infraction »⁵. Les anciens criminalistes parlent indifféremment de « délit léger » ou de « crime léger », tout en opposant, néanmoins, les « crimes », infractions les plus graves, aux « maléfices », réprimant les dommages causés à autrui. Par ailleurs, le fondement de la justice pénale dans la France du 18^e siècle est la loi révélée que tout homme peut retrouver en lui grâce aux lumières naturelles de la raison. Alors que selon le droit naturel tout individu doit connaître les interdictions inscrites dans le Décalogue (homicide, vol, inceste, etc.), dans la mesure où le droit naturel « n'est autre chose que la lumière de la droite raison sur ce qui regarde la justice » (Boucher d'Argis, art. DROIT POSITIF, V, 134b), le droit positif (ou arbitraire) ne trouve son origine que dans le commandement, muni de sanction, d'une volonté souveraine, comme celle des princes temporels : « ainsi sous la loi écrite la défense de manger certains animaux était de droit positif, au lieu que le commandement d'honorer son père & sa mère est de droit naturel. Le droit positif est sujet à changement ; mais le droit naturel est invariable,

4. Grand juriste, Boucher d'Argis occupe la place de Toussaint à partir du 3^e volume de l'*Encyclopédie*. À la différence de de Jaucourt, Boucher n'est pas un réformateur. Ces contributions apparaissent autant précises et descriptives que neutres du point de vue de l'exigence affichée par les Philosophes de rationaliser le droit.

5. Voir l'entrée signée d'Alembert : CRIME, FAUTE, PÉCHÉ, DÉLIT, FORFAIT (*Synon.*), (IV, 466b).

étant fondé sur la raison & la justice, qui sont immuables de leur nature » (art. DROIT POSITIF, V, 134b-135a). Or, s'il convient de souligner que c'est dès la perspective du droit naturel que de Jaucourt envisage la question du crime, c'est parce que le premier principe sur lequel repose son projet réformateur établit que « les législateurs ne peuvent pas déterminer à leur fantaisie la nature des crimes » (art. CRIME, IV, 467b). Il faut donc la voir à la lumière de certaines règles universelles et nécessaires tirées de la nature des choses et que l'on peut connaître par la seule raison, hors de toute référence théologique⁶. À la suite de Montesquieu, tout au long des entrées CRIME et PEINE, de Jaucourt déclenche une polémique contre l'arbitraire du système pénal de son temps. Reprenant à son compte la classification des crimes livrée par Montesquieu dans l'ordre croissant de gravité, selon qu'ils portent préjudice à la religion (« l'impiété, le blasphème, les sacrilèges »), aux mœurs (par exemple « la violation de la continence publique »), à la tranquillité ou, enfin, à la sûreté des citoyens (« le rapt, le viol, le meurtre, l'assassinat, l'empoisonnement, etc. »), le Chevalier ajoute : « les peines que l'on inflige doivent dériver de la nature de chacune de ces espèces de crimes. C'est le triomphe de la liberté, dit M. de Montesquieu, lorsque les lois criminelles tirent chaque peine de la nature particulière du crime: tout l'arbitraire cesse; la peine ne dépend point du caprice du législateur, mais de la nature de la chose; & ce n'est point l'homme qui fait violence à l'homme » (art. CRIME, IV, 466b). Extrait central de l'*Esprit des Lois* (EL, XII, 4), ce passage figure aussi bien en tête de l'entrée CRIME que dans la conclusion de l'entrée PEINE : de Jaucourt amorce et achève son discours sur le complexe thématique du crime et de la peine à l'aide de cette phrase clef, qui fait dépendre le triomphe de la liberté de l'extinction de l'arbitraire juridique. La distinction préalable des genres de crimes rend possible l'énonciation du principe d'homogénéité des classes de peines et des classes de crimes, lequel permet d'adapter les sanctions. Or, si de Jaucourt insiste à deux reprises de manière forte sur ce passage de l'*Esprit des lois*, et s'il en fait, pour ainsi dire, le point d'ancrage de sa réflexion sur le droit de punir, c'est qu'il lui importe d'établir solidement la règle fondamentale selon laquelle la

6. Les règles du droit naturel, selon l'adage de Grotius, « etiamsi daremus non esse Deum » (*De Jure belli ac pacis*, 1625, Prol. § 11).

nature des crimes ne doit pas être déterminée par le législateur de façon arbitraire. Il convient ici de prendre la mesure de cette règle qui peut nous paraître relever, aujourd'hui, de l'évidence. En effet, par cette règle, qui préside à l'énumération des autres principes concernant la matière pénale, formée par quatorze points et insérée au terme de l'entrée CRIME, de Jaucourt conduit une attaque considérée brutale à l'époque envers le « caprice du législateur ». Tout au long de l'*Esprit des lois*, Montesquieu avait tâché de montrer que l'arbitraire et le caprice ne règnent pas dans les choses humaines, mais que certains effets demeurent invinciblement liés à certaines causes. Que l'on se souvienne de ce que Montesquieu avait établi dans le chapitre 14 du livre XIX : « toute peine qui ne dérive pas de la nécessité, est tyrannique. La loi n'est pas un pur acte de puissance ; les choses indifférentes par leur nature ne sont pas de son ressort ». Sans rappeler explicitement ce passage, de Jaucourt s'en inspire entièrement. Tout comme Montesquieu, le Chevalier n'identifie pas la loi à un commandement fondé sur un absolu *a priori*, mais à « un rapport nécessaire qui dérive de la nature des choses » (EL, I, 1). Hostile au droit arbitraire de la force, le Chevalier se fait promoteur de la force nécessaire du droit. Si toute activité juridique doit être subordonnée à la règle selon laquelle les lois seules peuvent décréter le genre et la mesure de la peine, cette autorité ne doit être prérogative que du seul législateur, lequel, à son tour, ne doit avoir pour modèle que la nature des choses.

Par ailleurs, bien que la peine suppose toujours le crime, et que le droit de nature exige que l'on inflige un châtement à ceux qui violent les lois de la société, pour être justes et répondre à leur objet, les châtements doivent correspondre à la gravité des crimes. « Tirer chaque peine de la nature particulière du crime [...]. C'est d'après ce principe que l'auteur de l'esprit des lois a fait lui-même un code criminel : je le nomme *code Montesquieu* [...] » (art. LOI CRIMINELLE, IX, 658a). La rationalité du droit de punir exige que l'on pose des limites précises à l'activité du législateur : celui-ci doit être mis dans l'impossibilité de prescrire des peines excessivement sévères (principe de modération de la sanction) ou disproportionnées par rapport à la gravité du délit (principe de graduation de la peine) : « les lois naturelles en défendant le crime, donnent le droit d'en punir l'auteur dans une juste proportion au crime qu'il a commis » (art. CRIME, IV, 467a). Cette invocation de l'harmonie

pénale qui vise à graduer les peines sur les crimes – et qui explique la légitimation du recours à la peine de mort, qualifiée, à l'instar de Montesquieu, comme le « remède à la société malade⁷ » – obéit à l'exigence de faire en sorte que, par exemple, le voleur échappe à la sentence de l'assassin : « un voleur qui assassine les passants, est plus criminel que celui qui se contente de les dépouiller » (*Ibid.*).

Ajoutons que dans ce même article le Chevalier récuse un autre principe sur lequel repose l'édifice tout entier de la procédure inquisitoire de l'ancienne justice, le principe qui fait que l'aveu de l'accusé soit la reine des preuves. Loin de reconnaître à l'inculpé le droit de se défendre, le système judiciaire de l'Ancien Régime en faisait le premier et le plus important de ses accusateurs (le cas échéant par le recours à la question ou torture judiciaire⁸) : « l'instinct de la nature qui attache l'homme à la vie, & le sentiment qui la porte à fuir l'opprobre, ne souffrent pas que l'on mette un criminel dans l'obligation de s'accuser lui-même volontairement » (*Ibid.*).

En guise de conclusion de son article, de Jaucourt introduit également le concept capital de l'utilité sociale : « quoique les peines dérivent du crime par le droit de nature, il est certain que le souverain ne doit jamais les infliger qu'en vue de quelque utilité : faire souffrir du mal à quelqu'un, seulement parce qu'il en a fait lui-même, est une pure cruauté condamnée par la raison & par l'humanité. Le but des peines est la tranquillité & la sûreté publique » (*Ibid.*). Après avoir mobilisé une série de principes qui forment autant de conditions nécessaires à ce que de nos jours on nommerait la défense des libertés juridiques individuelles du citoyen⁹, de Jaucourt dénonce les limites de la vindicte publique en tant que fonc-

7. De même que Montesquieu (et la très grande majorité des philosophes des Lumières), de Jaucourt se dit favorable à la peine de mort, « pour balancer le crime le plus atroce par un contrepois assez puissant » (art. CRIME, IV, 467ab). Voir Montesquieu : « Un citoyen mérite la mort lorsqu'il a violé la sûreté au point qu'il a ôté la vie, ou qu'il a entrepris de l'ôter » (EL, XII, 4).

8. Dans l'entrée QUESTION (*procédure criminelle*), de Jaucourt condamne les usages de la torture judiciaire : « la loi de la nature crie contre cette pratique, sans y mettre aucune exception vis-à-vis de qui que ce soit » (XIII, 704a).

9. Sur la question de la défense des garanties juridiques individuelles, voir L. Ferrajoli, *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, préface de N. Bobbio, Roma-Bari, Laterza, 2002⁷.

tion du châtement. Tout le long de son article PEINE (discipline *Droit naturel, civil & politique*), il plaide pour que la mesure des sanctions soit l'utilité sociale.

En effet, de Jaucourt définit la peine comme « un mal dont le souverain menace ceux de ses sujets qui seront disposés à violer les lois, & qu'il leur inflige actuellement & dans une juste proportion, lorsqu'ils les violent, indépendamment de la réparation du dommage, dans la vue de quelque bien à venir & en dernier ressort, pour la sûreté & la tranquillité de la société » (art. PEINE, XII, 246a). À l'instar de Grotius¹⁰, le Chevalier soutient que lorsque le souverain inflige une sanction, il doit toujours se proposer quelque avantage.

La logique qui préside à cette philosophie de la peine fait signe, dans une large mesure, en direction de la mise en place d'une nouvelle économie rationnelle du pouvoir de punir, pour parler comme Michel Foucault qui note que « le droit de punir sera donc comme un aspect du droit que le souverain détient de faire la guerre à ses ennemis : châtier relève de ce "droit de glaive, de ce pouvoir absolu de vie ou de mort dont il est parlé dans le droit romain sous le nom de *merum imperium*, droit en vertu duquel le prince fait exécuter sa loi en ordonnant la punition du crime" [Muyart de Vouglans, *Les lois criminelles de France*, 1780, p. XXXIV]. Mais le châtement est une manière aussi de poursuivre une vengeance qui est à la fois personnelle et publique, puisque dans la loi la force physico-politique du souverain se trouve en quelque sorte présente [...]. Dans l'exécution de la peine la plus régulière, dans le respect le plus exact des formes juridiques, règnent les forces actives de la vindicte¹¹ ».

Or, de Jaucourt n'attache plus au caractère vindicatif de la sanction une importance majeure. La fonction principale qui est dévolue à la peine n'est plus de venger l'État, mais, d'une part, de

10. Aussi bien dans l'entrée CRIME que dans l'entrée PEINE, de Jaucourt déclare que ce principe d'utilité « s'accorde avec la remarque de Grotius [cf. *De jure belli ac pacis*, 1625, Aalen, Scientia, 1993, livre II, chap. XX, §§ 6-9, p. 470-481] : "Dans les punitions, dit-il, on a en vue ou le bien du coupable même, ou l'avantage de celui qui avoit intérêt que le crime ne fut pas commis, ou l'utilité de tous généralement" » (art. PEINE, XII, 247a).

11. M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 59.

provoquer par la crainte de la sanction, l'obéissance aux lois, et, d'autre part, de garantir la tranquillité sociale. En partie hostile à sa dimension rétributive – car elle implique précisément l'idée de vengeance – et entièrement opposée à son complément infamant et expiatoire qui entraîne le mélange impropre de délit et pêché, la conception de la peine prônée par de Jaucourt suppose, d'une part, une vision laïque ou sécularisée du droit nécessitant d'éviter autant que possible l'éclat des supplices (art. SUPPLICE, XV, 682) et, d'autre part, l'exigence de définir la nature des peines en fonction de leur utilité sociale. Au risque de flirter quelque peu avec l'anachronisme, on perçoit dans cette conception autant de principes incompatibles avec les régimes despotiques, et que seulement un gouvernement modéré serait en situation d'assurer.

Ces remarques soulèvent une question : puisque de Jaucourt justifie l'intervention de la peine en termes d'utilité sociale, est-il exact de dire qu'il adopte une attitude utilitariste *ante litteram* ? Il semblerait que oui, si l'on considère que l'un des mots qui revient le plus souvent dans l'entrée PEINE est « utilité ». Ceci se confirme si l'on entend par cette catégorie interprétative, chère à une certaine partie de l'historiographie anglo-saxonne¹², que la loi et la peine ne doivent point se fixer pour objectif de faire triompher une vertu morale abstraite, mais doivent veiller à n'intervenir que lorsque cela est absolument nécessaire et socialement utile. D'où l'affirmation qu'« il faut nécessairement laisser impunis les vices communs [...] comme l'ambition, l'avarice, l'ingratitude, l'hypocrisie, l'envie, l'orgueil, la colère. Car un souverain qui voudrait punir rigoureusement tous ces vices & autres semblables, serait réduit à régner dans un désert [...] » (art. PEINE, XII, 247b).

Fidèle à Montesquieu, de Jaucourt prône la dissociation du régime pénal avec la sphère religieuse. Nous dirions de nos jours que la justice doit être laïque, c'est-à-dire ne plus confondre péché et crime, vice et délit, faute et infraction pénale. Or, d'après l'article PEINE, le droit de punir apparaît entièrement sécularisé, c'est-à-dire libéré des jugements moraux et de toute emprise religieuse. Loin de vouloir contester l'existence de valeurs morales supérieures aux

12. D. W. Carrithers, « Montesquieu's Philosophy of Punishment », *History of Political Thought*, 19, 1998, p. 213-240 ; F. Rosen, « Crime, Punishment and Liberty », *History of Political Thought*, 20, 1999, p. 173-185.

lois positives, de Jaucourt vise à circonscrire un espace propre au droit de punir, émancipé de l'idéologie chrétienne. Évitant de faire l'amalgame crime-faute, il distingue soigneusement ce qui est de l'ordre du for intérieur de ce qui implique les rapports extérieurs entre les individus : « les actes purement intérieurs ne sauraient être assujettis aux peines humaines ; ces actes connus de Dieu seul, ont Dieu pour juge & pour vengeur » (art. CRIME, IV, 468a). Ainsi, la conséquence principale de cette conception « laïque » du droit consiste à ne pas prévoir de punitions juridiques pour les simples transgressions des normes morales ou religieuses, car il ne faut infliger une peine que là où l'on a porté atteinte aux droits du citoyen ou préjudice à l'ordre social¹³. S'efforçant de soustraire autant que possible la sphère du pénal à tout jugement moral sur la valeur du comportement incriminé, l'argumentation de l'encyclopédiste s'appuie sur des considérations essentiellement instrumentales, selon lesquelles la peine est seulement un moyen qui n'est légitime que s'il est utilisé en vue de réaliser un bien. C'est corriger le criminel (art. PEINE, XII, 247a). C'est prévenir le crime (*Ibid.*).

Pourtant, dans sa réflexion sur la justice, le Chevalier ne va pas jusqu'à sacrifier l'idée de rétribution à celle d'utilité ; il se garde bien de considérer les actions humaines uniquement par leurs effets en bien ou en mal et il ne fonde pas sa conception de la peine *exclusivement* sur le principe d'utilité au détriment du principe de rétribution : « tout crime emporte avec soi deux obligations, affirme-t-il ; la première, de réparer le tort que l'on a fait ; la seconde de souffrir la peine, & le délinquant doit satisfaire à l'une & à l'autre » (*Ibid.*, 246b). Dans l'esprit du Chevalier, rétribution et utilité apparaissent comme deux éléments susceptibles de coexister dans une articulation cohérente¹⁴. Mais s'il convient que ces deux éléments fonctionnent ensemble comme les deux actions complémentaires d'un

13. De Jaucourt précise que « les actes purement intérieurs, les simples pensées qui ne se manifestent par aucun acte extérieur préjudiciable à la société ; par exemple, l'idée agréable qu'on se fait d'une mauvaise action, les desirs de la commettre, le dessein que l'on en forme sans en venir à l'exécution, &c. tout cela n'est point sujet aux *peines* humaines » (art. PEINE, XII, 247b).

14. D. W. Carrithers retrouve dans la théorie de la peine de l'*Esprit des lois* cette imbrication de positions utilitaristes et rétributivistes. Il semble néanmoins exagérer, comme l'a montré Mario A. Cattaneo, la portée de l'approche rétributiviste (voir M. A. Cattaneo, « L'umanizzazione del diritto penale tra Montesquieu

même processus, il reste que *c'est aux considérations d'utilité que de Jaucourt accorde un poids prédominant*. Le rôle principal légué à l'administration des sanctions, dont la faculté revient au monarque, est moins celui de réparer un dommage causé à la nation que celui de protéger les citoyens : « l'utilité publique [...] est la mesure des peines » ; « le bien public est donc le grand but des peines » ; « le principal & dernier but des peines est la sûreté & la tranquillité de la société » ; « le souverain ne doit jamais punir qu'en vue de quelque utilité » ; « lors même que le souverain fait usage du droit de glaive, il doit toujours se proposer quelque avantage, quelque bien à venir [...] » (*Ibid.*, 246-248). De Jaucourt insiste sans relâche sur cette logique des effets, au point que, faisant de l'utilité publique la clé de voûte de sa conception de la peine, il apparaît plus proche de Grotius¹⁵ ou de Pufendorf¹⁶, de Hutcheson¹⁷ ou de Hume¹⁸, de Helvétius¹⁹ ou de Beccaria²⁰, que de Montesquieu lui-même²¹.

Or, plus qu'à radicaliser Montesquieu, la spécificité de la stratégie discursive adoptée par le Chevalier consiste à combiner les emprunts au Président avec des considérations inspirées de cette

e Beccaria », in D. Felice (dir.), *Montesquieu e i suoi interpreti*, Pisa, Edizioni ETS, 2005, t. I, p. 131-158).

15. Grotius, *De jure belli ac pacis*, cit., livre II, chap. XX, §§ 6-9, p. 470-481.

16. S. Pufendorf, *De jure nature et gentium* (1672), Oxford-London, Clarendon Press-Humphrey Milford, 1934, livres VIII, chap. III, §§ 4, 9, p. 793-797 et 802-803.

17. F. Hutcheson, *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises*, 1725 (*Recherches sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, Paris, Vrin, 1991).

18. D. Hume, *Enquête sur les principes de la morale*, 1751, sect. 5.

19. On sait que Helvétius, mécène des encyclopédistes, trouve chez Hume ce principe d'utilité qu'il transformera en instrument critique de la moralité ordinaire et des lois. Dans son œuvre maîtresse, *De l'esprit* (1758) [Paris, Fayard, 1988] et notamment dans la *Discours* III, ch. XIII, Helvétius n'hésitera pas à faire de l'utilité publique, c'est-à-dire de l'intérêt général, la mesure de la justice des lois et des institutions.

20. C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, cit., § XII (Fine delle pene).

21. De même que Montesquieu, le Chevalier tient ensemble l'objectif utilitariste de la peine avec celui visant le rétablissement de la justice ; néanmoins, à la différence de Montesquieu, il accentue l'importance du premier au détriment du deuxième.

doctrine utilitariste bien présente à l'époque²². Il en résulte une idée de la fonction de la peine comme étant toujours orientée vers l'avenir. Tout d'abord, en ce qui concerne le délinquant, elle est le *moyen* capable de l'empêcher de récidiver, en mettant en danger les citoyens et la société; ensuite, par sa fonction intimidante et sa vertu d'exemple, la peine *sert* à décourager les autres citoyens à imiter le criminel et à transgresser les lois. L'effroi provoqué sur les autres hommes par le spectacle de l'exécution publique du châtement est susceptible d'offrir un exemple à tous et donc de *fonctionner efficacement comme un facteur de dissuasion* : « le souverain pourvoit en même temps à la sûreté publique, non seulement de la part des criminels eux-mêmes, mais encore à l'égard de ceux qui seraient portés à les imiter, en les intimidant par [d]es exemples; aussi rien n'est plus convenable au but des peines que de les infliger publiquement, & avec l'appareil le plus propre à faire impression sur l'esprit du commun peuple » (art. PEINE, XII, 247a). Mais justifier la spectacularisation de la souffrance du délinquant, en raison de son efficacité à impressionner l'esprit commun du peuple, ne revient-il pas à démentir le principe d'humanité et à enfreindre la règle de proportion entre le crime et la peine?

S'il est vrai que cette forme de « prévention générale » peut favoriser la prescription de peines qui, pour effrayer les citoyens, risquent de ne pas respecter la proportion avec la gravité du crime, il n'est pas moins vrai que le Chevalier, d'une part, ne s'installe plus dans la perspective de la vengeance ou de l'expiation, et, d'autre part, suggère de limiter, autant que possible, le recours de la part du souverain à des « châtements exemplaires », qui ne doivent pas être la norme, mais une sorte de *extrema ratio*. Le souverain, écrit de Jaucourt, « ne doit avoir recours aux peines rigoureuses, que

22. C'est essentiellement à la suite de Cumberland (*De legibus naturae*, 1672) que l'idée d'utilité, individuelle et sociale, et celle de félicité publique, deviendront rapidement, dans des auteurs tels que Hume et John Gay (*Preliminary Dissertation*, 1731) des thèmes capitaux de la philosophie des Lumières. Mais c'est dans les *Recherches sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu* de Hutcheson (1725) que l'on trouve la première énonciation du principe d'utilité au 18^e siècle (cf. R. Shackleton, *The Greatest Happiness of the Greatest Number : the History of Bentham's Phrase*, in « Studies on Voltaire and the Eighteenth Century » XC [1972], p. 1461-1682).

lorsque celles qui sont moindres sont insuffisantes pour procurer la tranquillité publique » (*Ibid.*, 247b).

Mais il serait dommageable de sous-estimer le fait que de Jaucourt se soucie de laisser le dernier mot à Montesquieu, maître dans la défense de la modération des peines. Toute la partie conclusive de l'entrée PEINE apparaît comme un audacieux assemblage d'emprunts à plusieurs réflexions du Baron de la Brède sur ce sujet. Il en résulte un « collage » au style pur, énergique, imagé, précis, plein de vigueur et de rapidité, composé de phrases énoncées dans une forme sentencieuse et simple à la fois, et donc susceptibles de se graver dans l'esprit sans fatigue et sans confusion. Un assemblage aussi hardi se présente comme un réquisitoire vibrant prononcé contre les dérives liberticides et les pratiques odieuses à l'humanité de la justice pénale des gouvernements tyranniques : « La sévérité des *peines* est [...] toute entière du génie du gouvernement despotique, dont le principe est la terreur ; mais dans les monarchies, dans les républiques, dans les états modérés, l'honneur, la vertu, l'amour de la patrie, la honte & la crainte du blâme, sont des motifs réprimants qui peuvent arrêter bien des crimes. Dans ces états, un bon législateur s'attachera moins à punir les fautes qu'à les prévenir ; il s'appliquera plus à donner des mœurs, qu'à infliger des supplices. » (*Ibid.*, 248a ; cf. EL, VI, 9.)

Au lieu de reprocher à de Jaucourt son manque d'originalité, il convient ici d'apprécier le courage de réutiliser à son compte l'arsenal d'arguments polémiques lancés par Montesquieu à l'encontre de l'absolutisme de droit divin que le sixième livre de *L'Esprit des lois* mettait à sa disposition. Citons un exemple, illustrant le rapport de proportionnalité entre le degré de liberté d'un peuple et le degré de sévérité dans l'administration des peines : « il serait aisé de prouver que dans tous ou presque tous les États d'Europe, les peines ont diminué ou augmenté à mesure que l'on s'est rapproché ou éloigné de la liberté » (*Ibid.*). On trouve, un peu plus loin, et en dépit des tenants de la tradition conservatrice plaçant la rigueur du droit pénal, l'apologie de l'*esprit de modération* dans la pratique judiciaire à travers l'idée que la force d'intimidation d'une peine modérée, mais certaine, est plus grande que celle d'une peine terrible, mais incertaine dans son application : « Il ne faut point mener les hommes par les voies extrêmes ; on doit être ménagé des moyens que la nature nous donne pour les conduire. Qu'on examine la

cause de tous les relâchements, on verra qu'elle vient de l'impunité des crimes, & non pas de la modération des peines » (*Ibid.*, 248-249 ; EL, VI, 12) .

Un autre passage, situé vers la fin de l'entrée PEINE, et qui évoque la punition prévue pour les brigands, souligne encore l'engagement réformateur de Montesquieu comme du Chevalier pour énoncer que c'est de la rationalité du droit pénal que dépend principalement la liberté du citoyen (EL, XII, 2). Il s'agit de montrer que l'excès de dureté de la punition est souvent dépourvu d'efficacité et, parfois, qu'il peut se révéler encore plus nuisible à la société toute entière. C'est bien le cas de ces voleurs qui, pour s'assurer l'impunité, ne craignent pas de tuer leurs victimes en se débarrassant *ipso facto* de tout témoin potentiel : « C'est un grand mal parmi nous de faire subir la même peine à celui qui vole sur un grand chemin, & à celui qui vole & assassine. Il est visible que pour la sûreté publique il faudrait mettre quelque différence dans la peine. À la Chine les voleurs cruels sont coupés en morceaux, les autres non : cette différence fait que l'on y vole, mais que l'on n'y assassine pas. En Moscovie, où la peine des voleurs & celle des assassins sont les mêmes, on assassine toujours : les morts, y dit-on, ne racontent rien » (*Ibid.*, 248b ; EL, VI, 16).

La défense de la modération des peines assume une valeur particulière si l'on considère qu'elle prend à contre-pied l'idéologie des criminalistes français liés à l'ancien droit. Il suffit de lire quelques lignes de la *Lettre sur le système de l'auteur de L'Esprit des lois, touchant la Modération des Peines*, rédigée par le jurisconsulte et magistrat Muyart de Vouglans, chef de file de la réaction aux « Lumières judiciaires », pour mesurer l'âpreté de la polémique entre réformateurs et conservateurs : « [...] la Loi n'a été faite que pour réprimer le crime : tellement qu'on peut dire que sans le crime il n'y aurait eu de Loi. Vous savez aussi, en même temps, que, comme les Lois criminelles ont singulièrement en vue le maintien de la sûreté et de la tranquillité publique pour le bien général de la Société ; l'objet principal qu'elles se proposent dans l'imposition des peines, n'est point tant de corriger le coupable et de le mettre hors d'état de nuire davantage, que de détourner par l'horreur de son supplice ceux qui pourraient être tentés de suivre son exemple. C'est d'après ces principes fondés sur le Droit naturel, et des gens, qu'il faut nécessairement conclure, que le véritable esprit de la

Jurisprudence criminelle doit tendre en général, *plutôt à la rigueur qu'à l'indulgence* [...]. Il suit de là, par conséquent [...] que de ne vouloir réformer les Lois que pour en adoucir la rigueur, c'est vouloir dénaturer absolument notre Législation criminelle ; puisqu'un pareil adoucissement (surtout dans un siècle corrompu comme le nôtre) servirait moins de frein que d'encouragement au crime : l'expérience de tous les temps ayant fait voir qu'on ne pouvait arrêter le progrès de ce mal contagieux, que par les remèdes les plus violents, et par la force des impressions salutaires que peut faire sur les esprits le spectacle d'un châtiment exemplaire²³ ».

À la lumière de ce texte on est en mesure de mieux apprécier l'attitude « philosophique » du Chevalier de Jaucourt, susceptible de désamorcer les arguments justifiant l'excès de sévérité dans l'application des peines. La pensée de Montesquieu devient la base à partir de laquelle le Chevalier est à même de dénoncer les faiblesses de toute législation pénale fondée sur la terreur pédagogique des supplices, et, simultanément, de restaurer les conditions propices à une justice des Lumières gouvernée par l'esprit de modération tout en ayant en vue la liberté des citoyens et la félicité publique.

On ne doit pas oublier que la question de la rémission du crime par le roi, qui fait partie intégrante du droit de punir sous l'Ancien Régime, n'est pas négligée par Montesquieu et trouve même un écho dans les pages de l'*Encyclopédie* aux articles CLÉMENCE et GRÂCE²⁴. Première dans l'ordre alphabétique, l'entrée CLÉMENCE, dont la discipline *Droit politique* sanctionne le glissement du débat du domaine juridique au domaine foncièrement politique, occupe la dernière place dans le réseau de renvois qu'on a supposé avoir été façonné par de Jaucourt sur le modèle de ce que l'on pourrait appeler l'*ordre de Montesquieu*. Bien qu'elle soit la plus courte des trois, l'entrée CLÉMENCE n'est pourtant pas dépourvue d'intérêt. L'ouverture de l'article rappelle les définitions suggérées par Favorin et par Charron, tandis que presque toute la partie finale contient des remarques tirées du dernier chapitre du 6^e livre de *De l'Esprit*

23. Sur cette question on se référera avec intérêt à Michel Porret, « Les "lois doivent tendre à la rigueur plutôt qu'à l'indulgence". Muyart de Vouglans versus Montesquieu », *Revue Montesquieu*, 1997, n° 1, p. 65-95.

24. À l'entrée GRÂCE (*Droit politique*) de Jaucourt opère une synthèse des arguments développés à l'entrée CLÉMENCE.

des lois. De Jaucourt cite un long passage (art. CLÉMENCE, III, 521-522) dans lequel Montesquieu, d'une part, envisage l'exercice de la clémence du souverain dans les diverses formes d'État. Moins nécessaire dans les républiques fondées sur la vertu, la clémence est fréquemment adoptée dans les monarchies, alors qu'elle n'est point en usage dans les États despotiques où il est question de faire régner la crainte avec une administration de la peine caractérisée par des exemples de sévérité. D'autre part, dans ce texte, Montesquieu considère les avantages pour le souverain à user de clémence : l'exercice modéré du pouvoir procure au roi beaucoup de bonheur et de gloire. À l'instar du Baron de la Brède et à l'encontre des ordonnances de 1539 et de 1670, qui limitaient le nombre des cas dans lesquels un condamné pouvait demander la grâce, de Jaucourt incite le souverain à faire plus souvent œuvre de clémence.

Par ailleurs, au cours de cet article on ne trouve pas seulement un ensemble de principes et d'idées qui reflète exactement le sens de plusieurs passages de l'article PEINE, mais on remarque également que de Jaucourt se comporte moins comme un conseiller éclairé du roi que comme un philosophe ne craignant pas de prescrire un certain nombre de normes auxquelles le souverain *doit* conformer son action. « Suivant les principes généraux qu'on vient d'établir, on peut voir quand le souverain doit punir, quand il doit mitiger la peine, & quand il doit pardonner » (art. CLÉMENCE, III, 521b). En effet, de Jaucourt pose, plus qu'il ne propose, deux principes fondamentaux : le premier exige que l'on mesure l'usage de la clémence sur la base de l'utilité publique ; le deuxième est un principe d'humanité, qui se justifie par l'idée que « la clémence est contraire à la cruauté » et que « toute peine rigoureuse a quelque chose de contraire par elle-même, sinon à la justice, du moins à l'humanité ». Ajoutons qu'un passage de cette entrée prône ouvertement la subsomption de l'exercice de la clémence à la règle de l'utilité publique : « Il n'est pas nécessaire de punir toujours sans rémission les crimes d'ailleurs punissables ; il y a des cas où le souverain peut faire grâce, & c'est de quoi il faut juger par le bien public, qui est le grand but des peines. Si donc il se trouve des circonstances où en faisant grâce, on procure autant ou plus d'utilité qu'en punissant, le souverain doit nécessairement user de clémence » (*Ibid.* et art. PEINE, XII, 248a). La règle de l'utilité ne se présente pas sous la forme d'un simple précepte de bon sens, mais s'impose au souverain

à la façon d'une norme inviolable. Le raisonnement du Chevalier demeure axé sur la logique du plus avantageux : « Si le crime est caché, s'il n'est connu que de très peu de gens, s'il y a des inconvénients à l'ébruiter, il n'est pas toujours nécessaire, quelquefois même il serait dangereux de le publier, en le punissant par quelque peine. Solon n'avait point fait de loi contre le parricide. L'utilité publique, qui est la mesure des peines, demande encore quelquefois que l'on fasse grâce à cause des conjonctures, du grand nombre des coupables [...] car il ne faut pas exercer, au détriment de l'état, la justice qui est établie pour la conservation de la société. » (*Ibid.*)

Si de Jaucourt refuse de penser la justice comme un but en soi, ou comme l'affaire privée du monarque, pour la considérer désormais comme un moyen de servir l'intérêt général de la société, il est tout aussi intéressant d'observer à nouveau sa stratégie visant à discipliner, régler ou rationaliser l'action du roi, même sur un sujet comme celui de la grâce, traditionnellement considéré comme étant de la compétence exclusive du souverain²⁵. L'arbitraire ne saurait faire loi. Loin d'être justifié à intervenir ou non à l'instar d'une résolution subjective et discrétionnaire, le souverain est vigoureusement invité à orienter ses décisions sur la base de motivations dictées par la seule raison. De Jaucourt œuvre pour que la clémence cesse d'être le caprice du souverain et devienne, au contraire, le fruit d'un calcul fait au nom de l'utilité publique. Là encore, un argument d'efficacité est avancé : « on peut considérer les services personnels que le coupable a rendus à l'état, ou quelqu'un de sa famille, & s'il peut encore actuellement lui être d'une grande utilité ; en sorte que l'impression que ferait la vue de son supplice, ne produirait pas autant de bien qu'il est capable lui-même d'en faire ». Cela serait déraisonnable, précise de Jaucourt à l'aide d'un exemple, car il serait défavorable pour l'intérêt général, de punir un pilote auteur d'un crime, si l'on se trouve sur mer et à bord d'un vaisseau que personne, hormis le pilote en question, ne sait conduire : « ce serait vouloir perdre tous ceux du vaisseau que de le punir » (art. PEINE, XII, 248a).

25. « Il n'appartient qu'au roi de donner des grâces », rappelle Boucher d'Argis à l'article GRÂCE, en *jurisprudence* (VII, 803).

Au terme de cette réflexion sur le droit de punir dans l'*Encyclopédie*, on voudrait avoir réussi à offrir un échantillon de l'ambition réformatrice du Chevalier de Jaucourt. Militante, cette ambition l'est dans la mesure où, à travers la propagande de la nouvelle philosophie du droit élaborée par Montesquieu, et jugée subversive par les autorités de l'époque²⁶, elle se donne pour objectif de contribuer à faire des sujets des citoyens. Récupérant et affichant la leçon du Baron de la Brède, le Chevalier construit des rapports avec des considérations d'ordre utilitariste qu'il oppose, dans un but foncièrement polémique, aux juristes conservateurs préconisant la nécessité d'un durcissement de la législation pénale. Lorsque l'auteur du *Traité des délits et des peines* (1765), généralement retenu comme le fondateur de notre modernité pénale, reconnaît²⁷ dans les idées de Montesquieu, Hume, Helvétius et de la « divina *Encyclopaedia* » les sources de sa formation intellectuelle, on a de forts indices qui portent à croire qu'il avait bien à l'esprit les articles sur le droit signés par de Jaucourt. Quoiqu'il en soit, il n'est peut-être pas négligeable de se rappeler aujourd'hui que dans la question vaste de la rationalisation du droit et de l'État, ces articles, conçus dans le but de rendre moins dur et moins tragique le rapport entre la loi et les hommes, représentent une contribution importante au sein des polémiques autour du droit de punir sous l'Ancien Régime et sonnent comme un plaidoyer pour une justice des Lumières.

Luigi DELIA
Université de Bourgogne

26. En 1751 Montesquieu avait été condamné par le Parlement de Paris pour la publication de son œuvre *De l'Esprit des lois*, jugée subversive et jetée aux flammes sur la place publique.

27. Voir la lettre de mai 1766 à l'abbé Morellet qui a été reprise dans le dossier élaboré par Franco Venturi dans son édition de l'ouvrage de Cesare Beccaria, *Dei Delitti e delle pene*, Torino, Einaudi, 1994, p. 361-368.

JACQUES LE FATALISTE ET SON MAÎTRE UNE RELECTURE POSTMODERNE

Depuis une quarantaine d'années, presque toutes les études critiques sur *Jacques le fataliste et son maître* mettent en avant sa modernité sans faille, démontrant d'une manière éloquente qu'il contient *in nuce* tout le roman moderne. Sa nouveauté et son originalité, valeurs sacro-saintes pour l'esprit moderne, sont d'autant plus frappantes qu'il fut écrit au siècle qui avait mis en place, selon l'expression de Jean Rousset, la *fiction du non fictif*, impliquant l'auto-escamotage de l'auteur.

Loin de nier ces caractéristiques du roman de Diderot ou la pertinence des excellentes analyses données par ces lectures modernistes, nous pensons que malgré l'ample réhabilitation dont il fut l'objet, *Jacques le fataliste et son maître* n'a pas encore rencontré son *Lecteur Modèle*¹ ou, si cette rencontre a eu lieu, qu'elle n'a pas été institutionnalisée par la critique. En examinant les deux grands types de lectures faites du roman de Diderot (l'une de rejet, celle de l'époque qui l'a vu naître et qui s'étend presque sur un siècle et demi ; l'autre, moderniste, de réhabilitation et de mise en valeur), on se rend compte qu'au-delà des différences, certes importantes, on retrouve certains présupposés communs. Le type de lecteur qui se rapproche le plus du lecteur modèle prévu par *Jacques le fataliste* nous paraît toutefois être le lecteur *postmoderne*, qui remet en question certains de ces présupposés. Il s'agit, bien évidemment, d'un lecteur postmoderne avisé, critique et ouvert à la fois, doué d'esprit ludique, fin connaisseur des problèmes esthétiques de la littérature, en somme possédant précisément les traits du lecteur prévu par le texte diderotien.

En empruntant la distinction de Umberto Eco entre *interprétation* et *utilisation libre* d'un texte, nous tenons à souligner que nous

1. Nous utilisons le concept de Lecteur Modèle dans l'acception définie par U. Eco dans *Lector in fabula* (Le rôle du lecteur), Paris, Éditions Grasset, 1985.

n'entendons pas *faire violence* au roman de Diderot et que notre démarche de relecture postmoderne se propose de rester entre les limites strictes d'une *interprétation*. Sans avoir l'intention de faire de Diderot un « précurseur » du postmodernisme, il nous semble que la grille de lecture postmoderne ouvre de nouvelles perspectives sur son œuvre et offre la possibilité de renoncer à certains clichés critiques qui ont collé à *Jacques le fataliste* dès sa parution et qui se sont perpétués jusque dans la critique moderne.

Malgré les nombreuses polémiques ou contestations concernant le postmodernisme, il existe un certain consensus quant à ses traits caractéristiques les plus importants, à savoir : un certain degré d'*indétermination* ; l'*aspect ludique* omniprésent ; l'*interpellation du lecteur* et l'intégration de la lecture ; la *récupération ironique et parodique* de la tradition, ce qui conduit vers une *synchronie stylistique* (dans la terminologie de U. Eco) ou vers un *éclectisme raffiné* (dans celle de M. Călinescu), fondé sur le *bricolage* ; l'*esprit carnavalesque* ; et, enfin, le *retour à la narrativité*, mais il s'agit d'une narrativité fragmentaire, ambiguë, imprécise, dont le narrateur revient également en scène, toujours de manière ironique et parodique, construisant et déconstruisant l'histoire et son sens sur le mode de la *palinodie*.

Dans ce qui suit, nous voulons montrer dans quelle mesure se retrouvent certaines de ces caractéristiques dans le texte de Diderot et quels sont les préjugés de lecture que la démarche postmoderne permet d'éviter. Nous n'insisterons plus sur l'un des traits post-modernes reconnu comme des plus importants, l'*interpellation du lecteur et l'intégration de la lecture*, car il a été amplement mis en évidence par de nombreuses études critiques antérieures.

L'un des reproches les plus importants faits à Diderot portait sur le manque d'unité et sur l'incohérence de son roman. Ainsi, par exemple, le *Journal littéraire*, cité par Booy et Freer dans leur ouvrage *Jacques le fataliste et La Religieuse devant la critique révolutionnaire (1796-1800)*, traitait *Jacques* de « kyrielle d'histoires décousues ». D'ailleurs, même beaucoup plus tard, en 1959, Emile Faguet, dans son *Histoire de la littérature française*, qualifiait *Jacques le fataliste* d'« invraisemblable macédoine », et André Billy, dans les notes de son édition des *Œuvres complètes* de Diderot, malgré l'admiration qu'il éprouve pour son auteur, ne peut s'empêcher de formuler ces reproches : « *Jacques* est de tous les romans de Diderot le plus fortement

marqué de son humeur personnelle, de ses travers d'esprit [...] : désordre, licences de plume, digressions superposées². »

La critique normative reprochait donc à Diderot le désordre de son roman, désordre incompatible avec le souci d'unité de structure dont doit faire preuve tout artiste. C'est peut-être pour cela que le projet d'ensemble de la critique moderne a été, comme le soulignait Maurice Roelens, de démontrer *qu'à travers les béances, les digressions et les ruptures du texte se trouve un sens*, « *deus absconditus* », qui soutient le roman de sa présence profonde, permanente et silencieuse, rassemblant tous les fragments dans un corps unifié, structuré³.

L'essai de Francis Pruner, *L'Unité secrète de Jacques le fataliste*, illustre d'ailleurs dès son titre ce projet d'une critique moderne partie à la recherche de l'unité sacrée de l'œuvre. Comme le soulignait Maurice Roelens, la première démarche de cette critique fut donc de déplacer l'accent du désordre apparent de la structure formelle du roman de Diderot et de tenter d'y tracer des parcours privilégiés, d'y repérer la trame des motifs et des thèmes, de tisser la structure profonde de l'œuvre. Ainsi, Robert Loy (dans son essai *Le Déterminisme fataliste de Diderot*) distingua pour la première fois trois thèmes privilégiés, trois lignes de force que reprend Robert Mauzi dans un article qui a fait date⁴. Dans l'essai de Francis Pruner, c'est l'œuvre entière qui se thématise, et une lecture constamment symbolique nous est proposée. La conclusion de Francis Pruner est sans équivoque : malgré des apparences décousues, divergentes, *Jacques le fataliste* possède « une unité secrète », car tout ce qui y apparaît ne sert qu'à « tracer l'itinéraire de l'humanité de l'état dit de nature à l'état de société⁵ ».

Pour beaucoup de critiques, ce sont les valeurs du personnage principal qui se trouvent porter le sens de l'œuvre, interprétation orientée dans cette direction par Diderot lui-même, qui place Jacques dès le titre en première position par rapport à son maître et qui nous invite à faire de lui une figure de l'auteur. Ainsi a-t-on pu

2. A. Billy, *Cœuvres complètes de Diderot*, Paris, Gallimard, 1951, p. 1421.

3. M. Roelens, « Jacques le fataliste et la critique contemporaine », dans *Dix-huitième Siècle*, n° 5, 1973, p. 119.

4. R. Mauzi, « La parodie romanesque dans Jacques le fataliste », dans *Diderot Studies*, VI, Genève, Librairie Droz, 1964, p. 89-133.

5. F. Pruner, *L'Unité secrète de Jacques le fataliste*, Paris, Minard, 1970, p. 325.

voir en Jacques l'incarnation d'une expérience morale partant de l'optimisme, passant par le pessimisme et arrivant à la « sagesse souriante de Diderot vieillissant⁶ ».

Mais toutes ces interprétations, aussi justes soient-elles, ne peuvent expliquer finalement pour quelles raisons Diderot n'aurait pas pu aborder les mêmes thèmes sous une forme littéraire plus « unitaire », lui qui était un esprit tellement lucide, passionné de géométrie, argumenteur, parfaitement capable d'organiser de grands ensembles, comme il l'avait prouvé par l'élaboration de l'*Encyclopédie*? Qui plus est, il est parfaitement conscient du reproche de discontinuité qui va être porté contre son roman, comme il le prouve lorsqu'il met dans la bouche de son lecteur fictif la réplique suivante : « Et votre Jacques n'est qu'une insipide rhapsodie de faits les uns réels, les autres imaginés, écrits sans grâce et distribués sans ordre⁷. »

La critique a traité de simple coquetterie d'écrivain cette réplique ou, parfois, l'a tout simplement ignorée. Dans le meilleur des cas, cette phrase a été interprétée comme étant encore une modalité dont se sert Diderot pour ridiculiser et contrarier son lecteur fictif. Ce qui est juste – mais il faut aller plus loin et se demander quel préjugé de lecture veut combattre Diderot, car ce jeu de harcèlement qu'il mène contre son lecteur fictif n'est pas gratuit, mais fait partie d'une stratégie qui vise à provoquer un changement profond de l'horizon d'attente. En ce qui nous concerne, cette réplique est un aveu explicite de la participation de Diderot à une poétique qui n'est plus fondée sur le fameux principe d'*integritas* de l'esthétique de Thomas d'Aquin, qui a constitué et constitue encore, du moins partiellement, l'idéal classique de la culture européenne. Diderot a abandonné cet idéal, conscient des risques qu'il faisait ainsi courir à son roman, en faveur d'une *esthétique de la discontinuité*, de l'émiettement du texte, en attirant l'attention sur l'immense et fertile domaine de l'aléatoire, du hasard, de l'indétermination et de l'ambiguïté des événements qui arrivent aux hommes. Et c'est à cause de tout cela que l'horizon d'attente prévu par son œuvre fusionne plus facilement avec l'horizon du lecteur des écrivains postmodernes, écrivains qui se réclament tous,

6. J. Fabre, « Sagesse et morale dans Jacques le fataliste », dans *The Age of Enlightenment*, Édinbourg, 1967, p. 78.

7. Diderot, *Jacques le fataliste et son maître*, Flammarion, Paris, 1970, p. 245.

comme le soulignait Ihab Hassan dans son étude *Le démembrement d'Orphée*, d'une « esthétique de la fragmentation ».

Le roman de Diderot est construit, comme on le sait, sur plusieurs niveaux de fictionalité : un dialogue entre un auteur et son lecteur, qui sert de cadre au récit du voyage de Jacques et de son maître, qui à son tour abrite le récit des amours de Jacques. Ce récit est perpétuellement interrompu et différé soit par l'emboîtement d'autres récits, dans la bonne tradition des romans à tiroirs, soit par le discours de l'auteur dans le texte, soit, enfin, par les questions du lecteur fictionnel. Comme l'annonce l'incipit du roman, les questions du lecteur visent souvent à obtenir des précisions supplémentaires qui comblent les omissions du texte et le ramènent ainsi à une esthétique plus familière, moins lacunaire et donc plus unitaire et compréhensible. L'aura philosophique dont est entouré parfois le refus de répondre à ces questions (en les renvoyant dans la catégorie des questions auquel l'homme ne peut répondre ou dans celle des questions non-pertinentes du point de vue esthétique) ne doit pas nous empêcher de voir que la motivation profonde de ce rejet est liée au désir de faire sentir au lecteur dès le début que le pacte de lecture qui lui est proposé n'est pas celui dont il a l'habitude.

Dans *Jacques le fataliste*, tout comme chez les écrivains post-modernes, la discontinuité et les digressions fonctionnent comme un vrai principe génératif du texte. Ce parallélisme est d'ailleurs explicitement mis en évidence par Raymond Federman, inventeur d'un terme souvent utilisé pour caractériser les créations post-modernes, celui de *surfiction* (autre terme désignant la narration de type méta-textuel). Dans son roman *To Whom It May Concern*, il cite amplement l'incipit de *Jacques le fataliste*, le prenant pour exemple au moment où l'écriture de son propre roman arrive dans une impasse (thème privilégié par les postmodernes) : *Pour éviter le dilemme [...], il faudrait peut-être que j'utilise le vieux truc de Diderot dans « Jacques le fataliste ». [...] Je ne peux penser à un début plus fascinant, plus attrayant. [...] Quelle habileté! Diderot a compris que pour faire continuer la narration il faut éviter la précision. Il faut divaguer. Il faut faire des digressions. Il faut improviser. Il faut laisser vide ce qui ne peut être rempli*⁸.

8. R. Federman, *To Whom it May Concern*, Boulder, *The Fiction Collective Two*, 1990, p. 88.

Dans les créations de Robert Coover, Frank O'Hara, Donald Barthelme ou Thomas Pynchon, la fragmentation de l'histoire devient parfois un but en soi et c'est cette insistance consciente dans l'utilisation du procédé qui détermine les plus importants théoriciens du postmodernisme, dont Ihab Hassan, à le considérer comme l'un de ses critères distinctifs, même si les auteurs postmodernes ne sont ni les premiers ni les seuls à l'avoir utilisé : *Le post-moderniste ne fait que déconnecter : les fragments sont tout ce à quoi il prétend se fier. Son ultime honte serait de se livrer à « la totalisation », à toute forme de synthèse (sociale, épistémique ou même poétique)*⁹.

Il n'en va pas autrement de Diderot, qui utilise à outrance ce procédé d'éclatement du récit en multiples segments narratifs. Le récit principal du roman, les amours de Jacques, est continuellement interrompu, différé, *parasité* par des récits secondaires qui interpellent le lecteur par leur justesse de trait et contrarient l'appétit de cohérence dont fait preuve, le plus souvent, le lecteur mis en scène. Tout le long du roman, ce procédé est utilisé de manière parfaitement lucide, et parfois avec une insistance qui le pousse jusqu'à devenir un but en soi (ce dont l'exemple le plus illustratif est sans doute la narration de la vengeance de Madame de La Pommeraye).

Cette esthétique de la fragmentation ne se manifeste pas seulement au niveau de la structure formelle de l'œuvre. Comme beaucoup d'écrivains postmodernes, Diderot thématise les aléas du hasard par l'intermédiaire des aventures d'un héros d'inspiration picaresque. Ce type de héros est récurrent dans les œuvres postmodernes (Thomas Pynchon, John Barth, Umberto Eco dans *Baudolino*, etc.). Nous avons utilisé l'expression de « héros d'inspiration picaresque » non seulement pour souligner *la provenance* de ce type de héros (le roman picaresque espagnol) mais également pour mettre en évidence le fait qu'il ne s'identifie pas exactement à ce modèle, tout en lui ressemblant. La différence par rapport au héros picaresque est saisissable lorsqu'on envisage *le point d'arrivée* du personnage : le héros picaresque avait un but bien précis, celui de « parvenir », de sortir de sa condition de marginal et d'acquérir

9. I. Hassan, in M. Călinescu et D. Fokkema, *Exploring Post-modernism*, Amsterdam/Philadelphie, John Publishing Compagny, 1990, p. 19. (Ma traduction.)

un statut qui compte au sein d'une société dont son parcours mettait à nu les injustices et les turpitudes. Le héros postmoderne ne semble plus avoir de but, il se laisse ballotter par des événements qui lui arrivent, plutôt qu'il ne les provoque et, à la fin de son parcours, il ne change pas vraiment de statut. Il en va de même pour le personnage principal de Diderot. Tout comme le héros picaresque, Jacques n'est qu'un valet, mais malgré la suggestion d'un possible parcours de picaro (lorsqu'il raconte comment il est passé d'un maître à l'autre), les changements qu'il traverse ne lui apportent aucune progression sociale.

Comme l'indique le titre du roman, Jacques est un adepte du fatalisme, du déterminisme des actions humaines, tandis que son maître est un adepte du libre arbitre. La critique n'a pas manqué de noter « l'inconséquence » de Jacques qui, tout en croyant au fatalisme, est pourtant celui qui agit librement et spontanément, alors que son maître, adepte de la thèse philosophique de la liberté d'action de l'homme, reste essentiellement passif devant la diversité des événements qui leur arrivent en route. Les marxistes ont apprécié ce trait, voyant en cela une preuve de la supériorité des gens du peuple et de leur vitalité par rapport aux classes dominantes, mais regrettant que Diderot n'ait pas développé davantage ce thème.

Dans une perspective postmoderne, ce reproche (ou cet éloge), comme tant d'autres faits à Diderot, manque d'objet. Tout d'abord parce que le héros postmoderne n'est plus enchaîné à une typologie, aussi nuancée soit-elle, et il n'a même plus l'obligation d'être une individualité bien définie ou une subjectivité originale. Le registre dans lequel évoluent les personnages postmodernes n'est plus celui de la *concentration* de leur propre substance, mais celui de la *dispersion* et de l'*inconstance*. Et s'ils trahissent à tout instant leurs croyances, c'est qu'ils se sont arrachés au besoin d'un discours totalisateur sur le monde, pour se contenter d'un discours fragmentaire. Que peut signifier d'autre cette « sagesse de Diderot vieillissant » dont parlait la critique, qui voyait dans l'évolution des positions des deux personnages l'un par rapport à l'autre l'illustration du mouvement dialectique d'une expérience morale allant de l'optimisme, passant par le pessimisme et arrivant à la tolérance de la sagesse – c'est-à-dire à l'acceptation d'une pluralité de discours dont aucun n'est totalisant (totalitaire)? Souvent on affirme que l'un des points communs qui relient les différentes personnalités postmodernes,

des philosophes aux écrivains, est la contestation du discours rationaliste tyrannique de l'époque des Lumières, oubliant parfois que, d'un côté, cette époque ne fut pas rationaliste d'une manière aussi compacte qu'on le dit et que, d'un autre côté, de grands représentants des Lumières, tels Diderot et Voltaire, adoptaient une position rationaliste tout simplement parce que la Raison était l'unique faculté qui pouvait permettre à l'homme de combattre la tyrannie, qu'elle soit politique ou épistémique. Les récits philosophiques de l'époque accrochaient souvent à leurs titres les grands mots de la philosophie (ex : *Zadig ou la destinée*, *Candide ou l'optimisme*, *Jacques le fataliste*) comme autant de signes ironiques et de provocations. On a voulu voir dans *Jacques le fataliste* ou une mauvaise imitation de *Candide* (appréciation parue dans le *Journal littéraire* cité par J. M. Boay et A. J. Freer) ou un anti-*Candide*. Mais *Jacques le fataliste* n'est ni l'un ni l'autre et pourtant, au-delà des différences qui séparent ces deux œuvres, on y trouve aussi quelques traits communs, qui ne relèvent ni de l'imitation ni de l'opposition, mais plutôt de l'affinité, de points de convergence au sein d'un paradigme de pensée (qu'on peut regrouper sous la dénomination de *Lumières radicales*¹⁰). Les deux récits ne sont pas une simple illustration des doctrines philosophiques annoncées dans le titre, mais surtout une déconstruction lucide des discours totalisateurs proposés par ces doctrines. Le périple du héros voltairien Candide le démontre d'une manière exemplaire. Une série d'événements dont il est la victime innocente infirme d'une manière brutale le discours leibnizien sur le monde vu comme création d'un Dieu providentiel et, en tant que tel, comme *meilleur des mondes possibles*. La perte de l'optimisme ontologique ne le fait pas pour autant adopter la thèse contraire, exprimée par son nouvel ami Martin, que *tout est pour le pire, dans un monde livré à quelque être malfaisant*, mais le conduit plutôt à se contenter de *cultiver son jardin*, métaphore suggestive de l'acceptation du discours fragmentaire et de la méfiance envers tout discours totalisateur. Quelle meilleure illustration de la *pensée*

10. Pour des précisions concernant cette dénomination, voir J. Israel, *Les Lumières radicales*, Paris, Éditions Amsterdam, 2005, et pour les diverses acceptions de ce syntagme ainsi que pour les déplacements de perspective produits, l'article de Y. Citton, « À quoi servent les Lumières radicales ? », à paraître dans *Lumières*, Presses universitaires de Bordeaux, n° 12, 2009.

faible – ou simplement « tolérante », qui constitue, selon Gianni Vattimo, la caractéristique essentielle de la postmodernité ?

Si l'on envisage « la Raison » comme refus de la schématisation du vivant et comme prise en compte de sa multiplicité, c'est-à-dire comme s'articulant à un raisonnement nuancé, libre, détaché de tout à-priori, donc de tout enfermement dans une doctrine (ce qui est justement le cas chez Diderot ou Voltaire), peut-être que le procès de culpabilisation de « la Raison », mené par notre époque post-moderne, s'avère tout simplement *sans objet*. Si le grand projet des Lumières a échoué, la Raison n'est peut-être, dans l'affaire, qu'un bouc émissaire et il faudrait chercher ailleurs les coupables : les coupables concrets, responsables des dérives et des atrocités de l'Histoire de nos sociétés, mais également les coupables « abstraits », les discours simplificateurs et caricaturaux qui font de la Raison et du désir d'émancipation que nous ont légués les Lumières un simple discours « impérialiste », absolutiste, qui nierait toute composante sensible ou irrationnelle de l'humanité et qui viserait à écraser les différences. Selon nous, cette exagération fait preuve ou de mauvaise foi, ou de mauvaise connaissance de la pensée réelle d'une époque beaucoup plus complexe que les quelques slogans rationalistes qui constituent la doxa contemporaine. Le phénomène postmoderne qui, de manière un peu paradoxale, d'un côté récuse les Lumières et de l'autre renoue avec leur tradition, peut justement nous aider à mieux connaître et comprendre cette époque qui n'a pas hésité à mettre en évidence ses propres contradictions, à relativiser et à nuancer ses connaissances et ses croyances. Ce qui est encore plus remarquable, c'est que cela ne l'a paralysée ni devant l'injustice, ni devant les efforts qui restaient à faire et dont elle était consciente pour une nécessaire et difficile amélioration de la société humaine.

Relire *Jacques le fataliste* à travers la grille post-moderne nous offre des perspectives nouvelles non seulement sur le texte de Diderot lui-même, mais aussi sur sa réception critique. Il est évident, dès lors qu'on adopte une démarche diachronique, que les lectures faites de ce roman ont été non seulement particulièrement nombreuses, mais aussi remarquablement différentes. Il est vrai qu'il existe au cœur même de toute activité interprétative un principe d'incertitude et de diversité qui débouche sur des lectures plurielles, parfois même s'excluant les unes les autres. Contrairement à la

critique normative traditionnelle, la critique moderne revendique la lecture plurielle comme un droit inaliénable du texte et de l'interprète. Pourtant aucun théoricien de la lecture n'est disposé à admettre que toutes les lectures se valent. Ainsi, Roland Barthes oppose le concept de *signifiance* (le sens subsiste, mais pluralisé) et celui de *signifiose* (le désordre du signifiant se retourne en errance hystérique). La distinction d'Umberto Eco entre *interprétation* et *utilisation* d'un texte est fondée sur le même principe.

Catherine Kerbrat-Orecchioni, tout en acceptant la pluralité des lectures, s'interroge, dans le cadre de sa démarche pragmatique, sur les principes à partir desquels on pourrait évaluer comparativement les différentes lectures d'un texte donné. Elle s'arrête plus longuement sur deux grands principes : 1) Une lecture est d'autant meilleure que la reconstitution à laquelle elle aboutit est plus cohérente (par exemple, une unité de connotation est d'autant plus convaincante que son contenu converge avec d'autres signifiés, dénotés ou connotés, inscrits dans le cotexte, et s'intègre à tel ou tel autre réseau isotopique qui structure le texte). La fonctionnalité de ce principe doit pourtant être relativisée, car on peut lui faire deux objections : d'une part, il y a des interprétations cohérentes, mais qui n'en sont pas moins délirantes, et surtout, d'autre part, tous les types de textes ne prétendent pas également à la cohérence – problème qui se pose d'une manière singulière dans le cas des textes postmodernes. 2) En partant du principe que toute unité de signification, fût-elle implicite, a un ancrage textuel, Catherine Kerbrat-Orecchioni affirme deuxièmement qu'une lecture est d'autant plus satisfaisante qu'elle « prend en compte un plus grand nombre de signifiants : celle qui fait un sort à tous est incontestablement plus adéquate que celle qui écrête le texte ou le traverse en diagonale¹¹ ».

Or, en analysant les lectures critiques du roman de Diderot, on est frappé par leur caractère restrictif par rapport à ce critère. Ainsi, un bon nombre d'éléments signifiants de *Jacques le fataliste* sont constamment laissés de côté, sinon incriminés comme inutiles et même nuisibles à son œuvre. Les lectures plus anciennes réfutaient comme incohérentes les intrusions directes de l'auteur dans le texte

11. C. Kerbrat-Orecchioni, *L'Implicite*, Paris, Armand Colin, 1986, p. 311.

et ses interventions métatextuelles, traitant d'« ignobilités » indignes de Diderot certaines histoires ou anecdotes grivoises (telle la perte du pucelage de Jacques ou la fable de la gaine et du couteau) qui transformaient son roman en « un vrai recueil de polissonnerie et de scatologie¹² ».

Même les quelques lecteurs favorables de l'époque (qui s'appelaient Goethe ou Schiller) ne retenaient de son roman que certains aspects, comme par exemple l'immense « festin » de son ironie pétillante ou une histoire considérée exemplaire pour l'illustration de la puissance des sentiments humains, celle de la vengeance de Madame de La Pommeraye. Ainsi, la première traduction de *Jacques le fataliste* en Allemagne, faite par Schiller, comprenait uniquement cette histoire.

Les critiques modernes ont privilégié à leur tour ce qui apparentait l'œuvre au courant moderniste (le discours de l'auteur dans le texte) pour l'annexer à l'ère du soupçon et pour en faire un antiroman. Ainsi l'histoire de Madame de La Pommeraye, la plus conforme à l'esthétique de l'époque de Diderot, n'a suscité leur intérêt qu'à cause de ses fréquentes interruptions. De même des fragments comme le récit de la perte du pucelage de Jacques, la fable de la gaine et du coutelet ou l'histoire de l'amour du maître pour mademoiselle Agathe, parfaitement situables dans la formule du roman libertin du 18^e siècle, n'ont guère intéressé les critiques, qui les considéraient comme une matière romanesque de deuxième choix, comme des éléments tributaires de l'esthétique de l'époque, sans véritable importance dans l'économie et la signification de l'œuvre et dont la présence ne devait aucunement escamoter le *scandale* de la nouveauté de ce roman.

Les critiques d'orientation marxiste ont voulu voir dans *Jacques* un roman réaliste, tandis que pour Francis Pruner par exemple, il constitue, d'un bout à l'autre, « un traité divertissant de philosophie » qui, parallèlement à l'évolution de l'humanité de l'état de nature à l'état de société, trace aussi « les démarches de l'esprit humain, de la sensation au jugement, puis du jugement à l'expérimentation, sans cesser de démontrer toutes les lois de la dépendance¹³ ». Dans un article plus récent et plus nuancé, Yves Citton

12. E. Faguet, *Histoire de la littérature française*, t. VII, Paris, 1959, p. 297.

13. F. Pruner, *op. cit.*, p. 325.

avoue prendre au pied de la lettre l'appellation de « Philosophe » dont Diderot a joui à son époque, et fait de lui, « l'auteur d'un des plus grands ouvrages de philosophie consacrés au vieux problème de la liberté ontologique ». Selon lui, *Jacques le fataliste* non seulement rejoint la définition spinoziste de la liberté, mais est « plus authentiquement spinoziste que le texte même de l'*Ethique* rédigé par Spinoza¹⁴ ».

Mais si l'on interprète le roman de Diderot en gardant à l'esprit le principe de Catherine Kerbrat-Orecchioni, donc en essayant de tenir compte du texte *intégral* – et non pas en y opérant des choix sélectifs –, on se rend compte qu'il n'est *ni* un roman philosophique, *ni* un roman balzacien avant la lettre (comme le considérait Smietanski), *ni*, malgré son caractère novateur, un roman de Butor ou de Robbe-Grillet, *mais tout cela à la fois*, c'est-à-dire une véritable synchronie riche d'un éclectisme raffiné.

C'est seulement sur la base de cette synchronie stylistique et narrative que pourront enfin être pleinement goûtés par le lecteur (postmoderne) l'ironie omniprésente (qui va du pastiche à la parodie), l'hybridation et le travestissement des formules romanesques, qui ont tant gêné les lecteurs pourvus d'autres grilles de lecture. Ces caractéristiques, oubliées par la sobriété du roman réaliste et même par le courant moderniste, seront largement reprises par les écrivains postmodernes (Umberto Eco, John Barth, Italo Calvino, Donald Barthelme, etc.). Le roman moderniste cultivait lui aussi l'ironie, mais l'essence de cette ironie restait grave et problématique. Le critique Alan Wilde, dans son ouvrage paru en 1981, *Horizons of Assent : Modernism, Postmodernism and the Ironic Imagination*, constatait que l'ironie contient en elle-même le principe du désordre et de la subversion et, comparant le modernisme et le postmodernisme, il dépitait deux formes d'ironie spécifiques à chacun de ces mouvements (respectivement *l'ironie de type disjonctif* et *l'ironie en suspension*).

Que l'ironie de Diderot soit, comme l'ironie postmoderne, une ironie *faible*, tolérante, restant plutôt un principe de construction qu'une arme métaphysique ou idéologique redoutable, c'est ce que

14. Y. Citton, « Jacques le fataliste : une ontologie spinoziste de l'écriture pluraliste » dans *Archives de la philosophie, dossier Diderot philosophe*, avril 2008, p. 77.

prouvent suffisamment les reproches faits à Diderot par les critiques marxistes, qui aurait voulu un roman plus virulent dans sa critique sociale. Ainsi, ils regrettent que l'auteur n'ait pas poussé plus loin des scènes comme la dispute pour la suprématie qui se déclenche à l'auberge des Deux Cerfs entre Jacques et son maître, et qu'il n'en ait pas analysé plus en profondeur les causes et les éventuelles conséquences sociales. Cette dispute, même si elle ne manque pas de piques à l'adresse de l'ordre social préétabli, assure plutôt le rôle de *mise en abyme* de l'énonciation et des relations qui s'établissent entre l'instance productrice et l'instance réceptrice de l'œuvre. Et comme ces deux instances sont inséparables, Diderot ne développe pas outre mesure leur dispute. Ainsi elle sera suspendue par l'intervention pacifiste de l'hôtesse qui aboutit à la conclusion d'un contrat dont les stipulations humoristiques et contradictoires (imitations parodiques du style des ouvrages à caractère administratif de l'époque) ne tranche pas le problème : *Où la déclaration de M. Jacques [...], je défends qu'il soit question entre eux de cette affaire et que la prérogative de maître et de serviteur soit agitée à l'avenir. Voulons que l'un ordonne et que l'autre obéisse, chacun de son mieux; et qu'il soit laissé, entre ce que l'un peut et ce que l'autre doit, la même obscurité que ci-devant*¹⁵.

Voués au culte du nouveau (le fameux *Make it new!* de Ezra Pound), les modernistes ne toléraient l'utilisation des techniques littéraires traditionnelles que pour les dénoncer et pour montrer leur caractère artificiel, car leur grand combat visait justement à imposer une fois pour toutes l'idée que l'art n'est pas une imitation de la nature, mais un *artefax*, qu'il n'est pas référentiel, mais uniquement autoréférentiel. Et c'est cet aspect de déconstruction ironique des conventions littéraires, notamment de celles qui visaient à entretenir l'illusion référentielle, qu'ils ont particulièrement apprécié dans *Jacques le fataliste*. Mais l'attitude de Diderot est sensiblement différente de celle des modernistes, elle se rapproche beaucoup plus de celle des écrivains postmodernes. Délivré de toute poétique restrictive, Diderot adopte face à la tradition littéraire une attitude beaucoup plus nuancée, une sorte de dédoublement

15. Diderot, *op. cit.*, p. 192.

ludique systématique qui sape, mais en même temps réinstaure et renforce, les conventions et les présupposés qu'il avait dénoncés.

Diderot n'hésite pas à puiser sans préjugés dans le grand réservoir des formules littéraires traditionnelles, cela d'une manière lucide et ironique, dépourvue de toute naïveté. Deux siècles plus tard, Umberto Eco ne recommandera pas autre chose en affirmant dans la postface de son roman *Le Nom de la rose* que, du moment que le passé ne peut être éludé, il faut le « revisiter, mais avec ironie, sans candeur ». Diderot n'agit pas d'instinct en adoptant cette attitude devant la tradition littéraire, mais suite à une réflexion sur la question, car malgré sa réputation d'improvisateur et d'imaginatif, il a une conscience théorique très lucide des problèmes artistiques, comme il le prouve à maintes reprises dans le texte même de son roman, mais aussi dans ses textes théoriques. Dans les *Entretiens sur le Fils naturel*, il fait ainsi des remarques particulièrement éclairantes quant à la juste attitude qu'un créateur doit adopter face à la tradition. Cette attitude de double postulation, revendiquant autant le droit d'innover que celui de récupérer des pans entiers de la tradition, correspond à celle des écrivains postmodernes : *Au reste, sur ces conventions littéraires, voici ce que je pense. C'est que celui qui ignorera la raison poétique, ignorant aussi le fondement de la règle, ne saura ni l'abandonner, ni la suivre à propos. Il aura pour elle trop de respect ou trop de mépris, deux écueils opposés, mais également dangereux. L'un réduit à rien les observations et l'expérience des siècles passés [...]; l'autre l'arrête tout court où il est et l'empêche d'aller en avant*¹⁶.

Ces éclaircissements nous permettront d'intégrer les épisodes qui paraissent les plus conformes aux formules littéraires de l'époque de Diderot à une esthétique non pas d'hésitation ou d'ambiguïté par rapport à la tradition (sachant que l'ambiguïté une fois décodée implique le choix univoque d'une seule interprétation à la fois), mais à une esthétique cultivant délibérément la fragmentation, l'incomplétude, l'ambivalence et le paradoxe. Une esthétique d'ores et déjà postmoderne.

Mihaela CHAPELAN

Université Spiru Haret, Bucarest, Roumanie

16. Diderot, *Paradoxe sur le comédien*, Paris, Flammarion, 1981, p. 31.

LE PARADIGME DE L'ARCHITECTURE BOURGEOISE OU L'ART DE L'ÉDIFICATION PHILOSOPHIQUE DANS L'ALLEMAGNE DES LUMIÈRES

En 1786, le Berlinois F. Nicolai écrivait à propos de sa ville natale : « Le nombre incroyable d'édifices construits à Berlin a fourni l'occasion de constater, qu'en dehors des architectes locaux, il se trouve parmi les maîtres-maçons des personnes très expertes ayant une compréhension de leur art qui dépasse le savoir-faire artisanal, ce qu'attestent diverses maisons très bien construites. [...] Les édifices que l'on trouve dans cette ville montrent que certains ouvriers ont des compétences très complètes. Il y a aussi parmi les maîtres-charpentiers des hommes ingénieux qui ont étudié les fondements de tous les domaines qui se rattachent à l'architecture¹. » Ce témoignage d'un représentant de l'« Aufklärung », qui illustre un intérêt pour la discipline architecturale propre à une certaine bourgeoisie allemande, intellectuelle et éclairée, est frappant à plus d'un titre, tout d'abord parce que ce goût pour l'architecture se situe en marge des considérations traditionnelles axées sur l'architecture monumentale et ses ornements. Par ailleurs, cette focalisation sur l'architecture privative et plus spécifiquement sur la demeure bourgeoise, n'est nullement en contradiction avec une amplitude du regard, largement ouvert sur la totalité de l'activité bâtiesse qui s'étend à différents domaines de l'aménagement du territoire. On notera enfin que ce grand mouvement de rationalisation du domaine bâti, dont Nicolai célèbre en quelque sorte l'aboutissement en cette fin du 18^e siècle, est indissociable d'un vaste projet éducatif, auquel sont associés ceux qui sont habituellement exclus de l'accès au savoir : les artisans, qui, estime-t-il,

1. F. Nicolai, *Beschreibung der königlichen Residenzstädte*, vol. 2, Berlin, Nicolai, 1769 (1779², 1786³), p. 575 et 582.

possèdent des connaissances exhaustives et une aptitude à « comprendre » les fondements de leur art dépassant le savoir pratique de l'exécutant.

L'attention nouvelle portée à la formation des différents corps de métier impliqués dans la production du bâti permet de mesurer les enjeux et la spécificité d'une discipline, dont l'enseignement, en Allemagne, est loin d'incomber majoritairement aux académies. L'initiation à l'art de bâtir, déjà jugée indispensable à l'éducation des jeunes nobles dans les *Ritterakademien*, figure aussi dès le début du 18^e siècle au programme des premières *Realschulen*², destinées à former à la fois les futurs artisans et les enfants de la bourgeoisie ; de même, dans les universités nouvellement créées, comme celle de Halle ou de Göttingen, elle compte également parmi les matières enseignées. Ainsi, « l'architecture bourgeoise », simple branche d'un arbre de connaissances utiles, relève en fin de compte d'un savoir global et universel, d'une sorte de culture technique, savante et/ou artistique. Cette culture, essentiellement d'origine bourgeoise et intellectuelle³, est diffusée par les pédagogues des Lumières, dans le souci d'une optimisation des pratiques artisanales qui ne soit pas limitée à l'acquisition d'une maîtrise ponctuelle des procédés, mais vise la pleine compréhension de l'ensemble du processus de production ; c'est aussi celle des fonctionnaires, d'origine bourgeoise, attachés au service d'un prince pour gérer et administrer le territoire grâce à des compétences croisées qui concourent à une politique étatique unifiée ; c'est celle enfin des bourgeois-citadins, amateurs éclairés ou hommes d'affaires, appelés comme maîtres d'ouvrage à faire construire un édifice sans le concours d'un architecte.

2. Sur le contenu de l'enseignement des *Realien* : Th. Müller, « Der Realienunterricht in den Schulen August Herrmann Franckes », dans *Schulen machen Geschichte – 300 Jahre Erziehung in den Franckeschen Stiftungen zu Halle*, Katalog der Franckeschen Stiftungen, Halle 1997, p. 43-65.

3. Le terme de « bürgerlich » qui, durant la seconde moitié du 18^e siècle, tend à se substituer à celui de « Zivil » pour désigner l'architecture civile n'est pas un simple équivalent germanique de son synonyme latin, mais bien la marque imprimée à la discipline architecturale par les représentants d'une nouvelle bourgeoisie. Sur les champs lexicaux et les connotations des deux termes, voir Véronique Samuel-Gohin, *Les traités allemands d'architecture bourgeoise (bürgerliche Baukunst), des Lumières à la veille de l'ère industrielle (1750-1830)*, Thèse soutenue sous la direction de F. Loyer à l'UVSQ, novembre 2007.

Sur le plan formel, cette appartenance de l'architecture à un tronc commun de connaissances et son inscription dans un cadre pluridisciplinaire suppose une certaine flexibilité d'un discours unique, susceptible de s'adapter aux différents niveaux de l'échelle sociale, ainsi qu'une systématisation des savoirs soumettant l'ensemble des connaissances scientifiques à une même forme de conceptualisation ; celle-ci vise à la fois à développer une aptitude à raisonner et à exposer un mode de conception simple et efficace, aisément transposable à toutes les situations rencontrées sur le terrain. On retrouve ici les deux valeurs-clefs – le rationalisme et l'utilitarisme – qu'on a pu considérer comme étant celles de la bourgeoisie allemande éclairée⁴.

L'un des représentants les plus illustres de cette bourgeoisie intellectuelle, formée sur les bancs de l'université, est sans conteste Christian Wolff : déjà qualifié en son temps de « Magister Germaniae⁵ », il fut l'un des penseurs les plus lus et les plus populaires dans son propre pays comme à l'étranger et, quel que soit le domaine envisagé, ce « maître à penser de l'Allemagne⁶ », a véritablement marqué en profondeur la manière d'appréhender tout le champ intellectuel⁷. À cet égard, le fait que ce vulgarisateur de Leibniz ait également conçu un traité d'architecture est significatif de l'importance que revêt cette discipline pour l'intellectuel allemand du 18^e siècle. Cet ouvrage de non-spécialiste a du reste été fort peu étudié par les historiens de la théorie de l'architecture⁸ : il est certes

4. Georges Gusdorf, *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, dans *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, t. IV, Paris, Payot, 1971.

5. La formule est de Réaumur, citée dans Günther Mühlpfordt, « Christian Wolff, ein Bahnbrecher der Aufklärung », dans *Vierhundertfünfzig Jahre Martin Luther Universität Halle-Wittenberg*, Éd. par Martin Luther Universität Halle-Wittenberg, vol. 2, Halle a.d. Saale, 1952, p. 32.

6. Paul Hazard, *La pensée européenne au 18^e siècle*, Paris, Boivin, 1946, p. 45.

7. À ce propos, Notker Hammerstein, « Christian Wolff und die Universitäten. Zur Wirkungsgeschichte des Wolfianismus im 18. Jahrhundert », dans *Christian Wolff 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, éd. Werner Schneider, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1983, p. 270. Également, Hans Ahrbeck, « Christian Wolffs Bedeutung für die Reform des akademischen Unterrichts », dans *Vierhundertfünfzig Jahre Martin Luther Universität*, op. cit., p. 41-47.

8. Alberto Pérez-Gomez, *Architecture and the Crisis of Modern Science*, Massachusetts Institute of Technologie, 1983, trad. française : *L'architecture et la crise*

assez modeste par son contenu et sans véritable innovation théorique, mais il présente pourtant un réel intérêt par son caractère représentatif des conceptions théoriques dominantes, exposées avec une grande efficacité rhétorique. Pour preuve le succès éditorial du compendium dans lequel il figure et qui, outre l'architecture, exposait de manière concise et aisément intelligible toutes les matières appartenant alors au domaine des mathématiques. Parmi tous les ouvrages de ce type, ce manuel paru en 1710⁹ est effectivement celui qui connut la plus large diffusion¹⁰ ; d'emblée, il fit l'objet d'une double publication, en allemand pour les non-lettrés¹¹, et en latin pour les érudits, constituant ainsi un système de référence unique pour tous ; son utilisation dans toutes les écoles allemandes durant les deux premiers tiers du 18^e siècle¹² donna lieu à de nombreuses rééditions.

Cependant l'impact du traité de Wolff n'est pas le véritable objet de cette étude, l'optique étant davantage de mettre en lumière une logique discursive qui inscrit l'architecture dans un système de pensée propre aux premières universités modernes allemandes et pour lequel l'ouvrage de Wolff fournit un exemple-type. Les traités d'« architecture bourgeoise » qui se multiplient au cours de la seconde moitié du 18^e siècle en Allemagne permettent d'observer

de la science moderne, Mardaga, Liège, 1987, p. 122-124 ; Müller, Werner, « Cartesianismus und Architektur », dans *Architekt & Ingenieur – Baumeister in Krieg und Frieden*, catalogue d'exposition de la Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel, Waisenhaus-Buchdruckerei und Verlag Braunschweig, 1984, p. 99-109.

9. Christian Wolff, *Anfangsgründe aller mathematischen Wissenschaften*, Halle 1710. Les citations du présent article sont extraites du reprint de la 8^e édition (Frankfurt/Leipzig 1750), Hildesheim/ New York, Georg Olms, 1973.

10. L'ouvrage a été traduit en français : *Cours de Mathématiques, qui contient toutes les parties de cette science, mises à la portée des commençans. Traduit en français et augmenté considérablement par D***, de la congrégation de Saint-Maur*, Paris, Ch. A. Jombert, 1747.

11. Au programme d'enseignement du *Pädagogium* de Francke, une école destinée au départ à la formation des artisans, figurait un abrégé du manuel de mathématiques de Wolff.

12. F. Pahl, *Geschichte des naturwissenschaftlichen und mathematischen Unterrichts*, Leipzig, Quelle et Meyer, 1913, p. 208-214. Kant l'employait encore entre 1755 et 1765, voir Carl Wünsch, « Über einige Königsberger Mathematiker und ihre Beschäftigung mit der Architektur », dans *Jahrbuch der Albertus-Universität zu Königsberg*, vol. XIV, 1964.

comment, à partir de ce modèle, se déclinent différentes variations sur les méthodes constructives, l'art de la distribution ou l'ordonnance des façades. En effet, quel que soit le domaine d'étude envisagé, les auteurs procèdent toujours à une définition axiomatique des connaissances pour une pédagogie avant tout axée sur l'utilité.

Depuis la Renaissance, tous les discours tendant à soustraire l'architecture aux arts mécaniques et à valider son statut de science fondent leur légitimité sur l'utilisation des mathématiques par l'architecte : c'est par les savants calculs auxquels il se livre sur les proportions des différentes parties de l'édifice que celui-ci s'efforce de démontrer sa supériorité intellectuelle et d'asseoir sa suprématie par rapport aux artisans. À l'extrême fin du 17^e siècle, Nicolaus Goldmann tente ainsi, dans le préambule de son traité d'architecture civile, de conquérir pour la discipline une place au soleil aux côtés des mathématiques, estimant que même si celle-ci n'appartient pas au domaine des sciences de la pensée pure, auxquelles seules la plupart accordent le nom de science [...] c'est un fait que toutes les sciences mathématiques se tendent mutuellement une main secourable et sont associées l'une à l'autre comme les maillons d'une chaîne¹³ ». Un architecte digne de ce nom doit donc, selon Goldmann, travailler avec des données chiffrées, « bien mesurer ses inventions et les concevoir en les dimensionnant avec précision », ceci afin de ne point susciter l'aversion des mathématiciens, « rebutés par le constat que la plupart des opérations sont exécutées selon le bon vouloir des praticiens, car, pour leur part, ils ne sont point habitués à pareille imprécision ».

Si, pour la rédaction de son opuscule, Wolff s'est largement inspiré du traité de Goldmann, qui fait alors autorité, beaucoup d'aspects le séparent de ce praticien, avant tout soucieux de faire de son art une chasse gardée, réservée à l'élite de ceux qui détiennent la « science ». En revanche, la science, telle que la conçoit Wolff, dépasse le seul domaine du quantifiable ; elle est définie comme une simple « capacité de l'esprit à justifier de manière véridique et suffisante tout ce que l'on affirme au sujet d'une chose » (Wolff, p. 305), une qualité universellement partagée par tous les êtres

13. Nicolaus Goldmann, *Vollständige Anweisung zu der Civilbaukunst*, éd. par Leonhard Christoph Sturm, 1696, Wolfenbüttel ; reprint Baden-Baden/Strasbourg, éditions P. H. Heitz, 1962, p. 2.

pensants. Le point de vue est celui des encyclopédistes, désireux de balayer le champ entier des connaissances humaines du faisceau des lumières de la raison qui obéit à un mode de fonctionnement invariable issu du sens commun, et ceci quelle que soit la matière étudiée. La « méthode mathématique », utilisée par Wolff, ne désigne donc pas une méthode de calcul, mais un esprit d'analyse dont l'application est illimitée et qui consiste à conduire la pensée en partant de définitions, pour s'acheminer vers des axiomes, puis des théorèmes et des problèmes, parfois suivis de corollaires et de remarques.

Le traité d'architecture de Wolff est ainsi composé comme une grande chaîne fluide et ininterrompue, où les concepts semblent s'engendrer de façon quasi spontanée, par la seule force d'une dynamique de la pensée. L'analyse, à savoir la division des difficultés examinées en autant de parcelles qu'il se peut pour mieux les résoudre, précède toute chose et la structure de l'ouvrage apparaît de la sorte comme une reconstruction du simple au composé. Dans un souci manifeste de faire table rase, Wolff ne reprend aucun des postulats qui figurent chez Goldmann sous la forme d'une récapitulation des connaissances indispensables pour l'exercice de l'architecture, à l'exemple de ce que l'on trouve chez Vitruve ; quant aux axiomes, ces vérités non démontrées énoncées comme sources premières de la science architecturale et principes de base du savoir, ils ne sont plus qu'au nombre de trois et leur principe d'évidence découle directement des termes de la définition de l'édifice. En effet, considérant qu'« un édifice est un espace que l'on a enfermé dans un ouvrage, afin d'y accomplir certaines occupations de manière sûre et sans aucune gêne [2^e définition], [il va de soi que] tout édifice doit être construit de manière solide [1^{er} axiome], [que] la solidité dudit bâtiment doit être évaluée en fonction de la durée du temps des occupations que l'on y pratique [2^e axiome]) [et qu'enfin], on aura soin que cet édifice soit commode » [3^e axiome] (p. 306-308). Ici s'arrête l'énonciation des évidences, reconnues comme vérités acquises ; le reste des connaissances indispensables à l'exercice de l'architecture devra faire l'objet de démonstrations et sera formulé sous forme de théorèmes. Ceux-ci seront développés progressivement, selon le mode de la ramification, à partir de la confrontation de plusieurs définitions. La raison en action reconstruit ainsi, pas

à pas et selon des règles qu'elle a elle-même édictées, la totalité de l'édifice conceptuel que constitue la science étudiée.

À partir de la seconde moitié du 18^e siècle, dans la plupart des ouvrages didactiques consacrés à l'architecture, on retrouve cette volonté unificatrice ramenant à un principe d'intelligibilité commun l'ensemble des domaines et connaissances qui ressortissent à l'architecture, appréhendée dans sa dimension générique comme « art de l'édification¹⁴ ». Ainsi, les *Premiers fondements d'architecture bourgeoise présentés de manière raisonnée*¹⁵ par le professeur Suckow, enseignant l'architecture à l'université d'Iéna, illustrent on ne peut mieux cette mise en évidence d'une loi unique assurant la coordination des éléments au sein d'un système : l'unité conceptuelle qui régit la présentation des questions techniques, utilitaires et esthétiques, permet véritablement d'appréhender le bâtiment comme une machine en fonctionnement où s'imbriquent différents systèmes constructifs. Le manuel est en effet divisé en une première partie sur « les matériaux », une seconde, sur « l'assemblage des matériaux en fonction de la commodité », une troisième, sur « l'assemblage des matériaux en fonction de la solidité », une quatrième, sur « l'assemblage des matériaux en fonction de la beauté » et une dernière, sur leur « assemblage en fonction de l'ornementation ». On observe ici comment la tradition vitruvienne selon laquelle un édifice doit être « solide, commode, et beau », et l'idéal renaissant esquissé par Alberti d'une harmonie des éléments au sein d'un tout fusionnent avec la pensée technologique et machinique qui émerge alors. Cette idée de la « cohérence » (« Zusammenhang ») des éléments qui tourne quelque peu à l'obsession est nourrie par le rêve d'une architecture où l'édifice matériel et l'édifice intellectuel ne font qu'un. Ici encore, la démarche est ontologique et la mise en évidence des fondements de la science architecturale se fait à partir de l'analyse de sa définition : « La cohérence des

14. Le terme « Baukunst », ainsi littéralement traduit, permet, à partir de ses dérivations, de développer un arbre de compétences rattachant à un tronc commun des disciplines pourtant fort différentes, telles que l'agriculture (*Landbau*), l'architecture d'apparat (*Prachtbau*), l'architecture hydraulique (*Wasserbau*), la mécanique des machines (*Maschinenbau*) et la voirie (*Chausseebau*).

15. Laurenz Johann Daniel, Suckow, *Erste Gründe der bürgerlichen Baukunst*, Jena, Wolfgang Stahl, 1798 (1751¹).

vérités exposées dans le cadre d'une science présupposant des idées premières universellement admises, je me suis à mon tour vu dans l'obligation de concevoir un préambule sur les qualités générales d'un édifice », écrit Suckow. « Le concept de construction est au centre de la réflexion. [...] Si nous pouvions montrer ce que signifie le mot “construire” dans le langage courant, le tour serait joué. Nous construisons au sens moral et physique du terme. Ces deux actions ont pour unique point commun d'assembler diverses choses dans un but précis. Ainsi la construction d'un ouvrage didactique consiste à relier des vérités entre elles afin de convaincre et de leur conférer une utilité. Dans une construction matérielle, on assemble et réunit des éléments en vue d'une certaine fin. Voilà une affirmation indéniable et un édifice matériel serait ainsi ce qui par l'assemblage de différents éléments dans un but défini est devenu réalité¹⁶. »

Le caractère un peu laborieux de ces arguties, qui relèvent de la ratiocination, ne doit pas occulter leur portée programmatique et méthodologique, où s'exprime un profond désir d'honnêteté intellectuelle. En arrière-plan de cette tentative un peu naïve de retrouver le sens premier des mots, tels qu'ils sont le plus couramment utilisés dans la langue, pour en déduire des principes à valeur universelle, on perçoit en effet la profession de foi de l'intellectuel des Lumières, son refus de la transmission aveugle de préceptes éculés, sa conviction que les connaissances ne sont pas données, mais à développer, une conception qui offre de larges perspectives sur le plan pédagogique, puisqu'elle place l'apprenant en position de déduire lui-même le contenu du savoir à partir des principes premiers. Les philosophes de l'*Aufklärung*, et Kant à leur tête, ont en effet reconnu à chaque individu le droit inaliénable de faire usage de sa propre raison, libérée de la tutelle de celle d'autrui¹⁷.

L'une des visées premières des traités d'« architecture bourgeoise » est en effet d'ordre pédagogique, la difficulté et l'originalité de l'entreprise consistant à développer un système de références communes, accessibles à tous, à la fois aisément comprises par l'artisan

16. Suckow, *Erste Gründe der bürgerlichen Baukunst*, op. cit., Vorrede.

17. Voir la célèbre définition de Kant : « Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen des Menschen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. »

non-lettré et suffisamment clairs et intelligibles pour trouver place dans le bagage intellectuel de l'honnête homme éclairé. Suckow, aussi enclin à philosopher soit-il, n'en n'a pas moins vu son vœu se réaliser en « rencontrant des artisans qui tenaient son livre à la main », comme il l'explique dans la préface de l'édition de 1798. Johann Georg Büsch, l'auteur des *Mathématiques pour le plaisir et l'usage de la vie bourgeoise*, rapporte, quant à lui, les propos de l'un de ses amis qui, malgré ses multiples activités commerçantes, ne s'improvise pas moins comme un maître d'ouvrage compétent, ceci grâce au livre d'architecture qu'il a également offert à son maçon, lequel « est loin d'être borné », tous deux s'entretenant ainsi souvent du contenu du manuel. Les destinataires de ce dernier seront en outre tous ceux qui recherchent « la possibilité, soit de se préparer à une véritable étude de l'architecture bourgeoise, soit d'acquérir les connaissances indispensables à leur vie de bourgeois-citoyen¹⁸ », soit enfin « les étudiants et plus particulièrement ceux qui dans l'étude des sciences camérales se destinent à la fonction publique » (p. IV) ; d'où l'association de consignes liées à une pratique professionnelle d'une part et, d'autre part, une théorisation des connaissances façonnée sur le mode de penser des lettrés issus du monde universitaire, faisant de cet ouvrage ainsi que de tous ceux qui lui sont apparentés un traité à la fois théorique et pratique.

La spécificité du traité d'« architecture bourgeoise » est ainsi caractérisée par un nouvel ancrage de la théorie dans la quotidienneté de l'activité architecturale. Cette optique utilitariste et domestique ébauche une nouvelle voie de la théorisation des connaissances en rupture avec la pensée classique. Emprunté au répertoire ornemental des édifices antiques, l'ordre, formé de colonnes surmontées d'un entablement, en constituait l'idée première et la base de toute la démarche conceptuelle : à partir de l'unité de mesure définie par le diamètre de la colonne, l'architecte devait déduire tous les rapports de proportion entre les différentes parties de l'édifice, la difficulté principale résidant dans la nécessaire adaptation aux mesures réelles du bâtiment, notamment dictées par la taille de la parcelle. Par ailleurs, les variations de dimensionnement entre les différents ordres s'inscrivaient dans le vaste système d'un « ordo mundi »

18. Johann Georg Büsch, *Mathematik zum Nutzen und Vergnügen des bürgerlichen Lebens, Des dritten Theils erster Band, op. cit.*, p. V.

comme l'expression d'une harmonie divine et universelle, une conception évidemment battue en brèche par Wolff qui se refuse à tout emprunt arbitraire à des connaissances transmises et non attestées : « Les Anciens ont déduit les proportions du corps humain ; d'autres sont allés les chercher dans la musique, comme on peut le voir chez Vitruve ; mais aucun parmi tous les architectes n'a pu démontrer la légitimité du rapport entre un corps humain, la musique et un édifice. » (Wolff, p. 312.)

Dans son désir de rompre avec les poncifs de la théorie architecturale et d'éradiquer toutes les idées fausses pour remonter aux sources véritables de la science architecturale, Wolff énonce une « définition première » qui, d'entrée de jeu, conçoit l'activité bâtisseuse comme simple et unique réponse à un besoin : « L'architecture est une science qui consiste à concevoir le plan d'un édifice de façon qu'il corresponde en tous points aux intentions principales de son commanditaire » (p. 305). À vrai dire, les vœux exprimés par le maître d'ouvrage ne constituent qu'une étape dans ce processus de finalisation de l'objet architectural, qui se répercute à l'infini dans toutes les parties de l'édifice, comme le montre la récurrence du mot *Absichten* dans « la définition 5 » sur la perfection du bâti, difficilement traduisible par un terme unique : « la perfection d'un édifice naît de l'accord parfait de celui-ci avec les visées principales (Haupt-Absichten) de son commanditaire, tout comme la perfection de ses parties réside dans l'adéquation de celles-ci avec leur fonction (Absichten) » (p. 307). La perfection définie par Wolff ne se référant à aucune valeur extérieure, ni transcendante, ni même sociale, il s'en tient au strict niveau de la nécessité, conçue dans une acception très abstraite du terme, comme une sorte de « fonctionnalisme » : elle est régie par un principe d'économie invitant à ne jamais faire usage d'éléments dont la fonction ne peut être précisée et à toujours rechercher « la manière la plus simple de répondre entièrement aux impératifs du maître d'ouvrage » (p. 306).

Au cours du 18^e siècle, cette recherche systématique de simplicité, qui exclut *a priori* le domaine de l'architecture monumentale ou des demeures princières, débouche sur un déplacement du centre d'intérêt des auteurs ainsi que sur une inversion des valeurs et de l'ordre typologique : la base du savoir n'étant plus la maîtrise du vocabulaire emprunté au temple antique, l'acquisition de la technique du tracé des ordres, qui constituait un préalable indispensable,

est désormais reléguée à la fin des manuels, comme on l'observe dans celui de Suckow, et, dans certains ouvrages, elle est tout simplement supprimée des sommaires. De même, le point de départ de la science architecturale n'est plus le mythe fondateur d'une cabane construite par les premiers hommes, mais une construction toute simple, la plus minimaliste qui soit : celle de la demeure particulière du bourgeois, dont la valeur archétypale permet d'énoncer ce qui constitue à la fois les axiomes de la science architecturale et les rudiments d'un savoir indispensables aux maîtres d'ouvrage, futurs habitants des lieux, tout comme aux artisans, impliqués au premier chef dans cette architecture de l'ordinaire et dont on s'efforce de former le goût : les valeurs esthétiques transmises sont celles d'un classicisme domestiqué et revisité par l'utilitarisme. En effet, du temple antique à la simple habitation bourgeoise, la filiation demeure : les degrés qui marquent la différence entre l'architecture de prestige et l'architecture privée, parcourus à rebours, s'échelonnent selon une progression du simple au composé, opérée par la mise en œuvre des combinatoires.

Parmi les éléments premiers de l'édifice détaillés par Wolff, les ouvertures occupent une position essentielle, que ce soit du point de vue de la logique discursive du traité ou de celui de la démarche conceptuelle : elles constituent une amorce, permettant de tisser la trame des idées qui s'enchaînent, et une donnée de base, à partir de laquelle se compose l'ensemble de l'espace bi-, puis tridimensionnel. L'imbrication des concepts, à l'instar du principe de solidarité des différentes parties de la construction, détermine l'ordre de présentation des éléments constitutifs d'un édifice. Ainsi l'ouverture, comme élément de base, est d'abord envisagée dans sa dimension singulière, puis plurielle, puisqu'à partir de l'axe central de la porte, au nom du principe de symétrie, on placera « de chaque côté, un nombre égal de fenêtres, disposées à une égale distance » (p. 452). De même, le vide appelle le plein : aux ouvertures succèdent les murs, et plus particulièrement le mur sous-appui, dont les attributs découlent directement de conditions dictées par la fenêtre. En effet, de la nécessité de « placer la fenêtre à une distance suffisante du sol afin de pouvoir encore un peu courber le corps lorsqu'on s'y accoude pour regarder au dehors », on déduira la hauteur de ce mur, « qui ne doit jamais faire plus, et même plutôt un peu moins

de trois pieds » ; au nom de ce même impératif de confort lors de la station à la fenêtre, on en diminuera également l'épaisseur qui « sera moindre que celle des murs situés entre les fenêtres, ce qui permettra également de le délester d'une charge pesant inutilement sur les arcs qui surplombent les ouvertures » (p. 453-454). La solidarité des éléments est aussi celle qui relie l'ordre de façade et celui de l'espace intérieur. Elle peut être démontrée grâce au « 13^e problème » qui consiste à « trouver la hauteur d'une chambre à partir de la hauteur donnée de la fenêtre, de celle du mur sous-appui et de celle de l'arc qui surplombe la fenêtre » (p. 457). Quant à la dimension des pièces, elle sera calculée à partir du nombre de fenêtres considéré comme nécessaire pour son usage (une seule fenêtre pour les pièces utilitaires, deux pour les chambres ou petites salles, cinq pour les grandes salles), si bien qu'il est possible de « savoir, à partir du nombre de fenêtres d'une maison, combien et quelles sortes de pièces elle peut abriter ». Récapitulant l'ensemble des étapes nécessaires à la composition, Wolff en tire lui-même cette conclusion : « On pourra, à partir de la fenêtre, entièrement connaître la disposition d'un édifice », car « de la largeur d'une fenêtre, on déduit sa hauteur, [selon un système de proportion très pragmatique privilégiant les fractions simples, [ici : 1/2], ainsi que la distance qui sépare les baies. À partir de là, on pourra trouver la hauteur d'une pièce, sa largeur et nécessairement sa longueur, tout comme le nombre et la nature des chambres » (p. 477).

Le plan, l'élévation et la coupe font l'objet d'une approche synthétique, avec pour base unique le module de la fenêtre. C'est à cette dernière qu'incombe le rôle auparavant imparti aux colonnes ; d'où une extrême simplification des opérations de conception, dès lors que les dimensions du module sont énoncées en unités de mesure absolue (le nombre de pieds) et qu'elles ne résultent plus d'une délicate opération de conversion et de modulation à partir du diamètre de la colonne. Le module de la fenêtre ne revêtant aucune fonction symbolique ou d'apparat, ses attributs, réduits au nombre de deux, ne répondent qu'à des critères d'utilité : sa hauteur supérieure à sa largeur, car « la lumière tombant du ciel de manière rectiligne, on en fera pénétrer davantage dans la chambre par la partie supérieure de la baie que par sa partie inférieure » (p. 436) et sa largeur, qui doit être suffisante pour que « deux personnes, accoudées à une même fenêtre, puissent s'y côtoyer confortablement » (p. 440).

On retrouve un pragmatisme similaire et une même recherche d'unité entre l'ordre du dehors et du dedans dans les méthodes de conception des professeurs d'« architecture bourgeoise ». Ainsi les procédés graphiques d'une extrême simplicité, élaborés par Penther¹⁹ pour ses étudiants de sciences camérales à l'université de Göttingen, sont mis en œuvre à partir d'un module unique, déterminé, au cours d'une première étape, par le calcul des pleins et des vides répartis sur la largeur d'une parcelle donnée. À l'instar des concepts qui sous la plume de Wolff se combinent et se multiplient en réseaux sémantiques infinis, sur la planche à dessin de Penther les traits, amorcés par ce fractionnement initial, se croisent et se prolongent sans interruption, balayant l'ensemble de l'espace à concevoir : une première trame, tracée à partir des axes indiqués par les ouvertures en façade, se répète à l'identique à travers la succession des planches qui se superposent et représentent toutes les opérations de conception, à la manière de planches anatomiques illustrant les différents systèmes d'un organisme vivant, depuis le plan, puis l'élévation, la coupe, pour finir par la représentation en perspective qui crée l'illusion du réel. Tout comme la richesse et le foisonnement des idées sont issus de quelques axiomes dont la simplicité en fait des vérités d'évidence reconnues par tous, le quadrillage est amorcé par deux lignes, celle d'un axe de symétrie qui partage d'emblée la feuille en deux moitiés égales et celle de la façade, limitée dans son extension par les dimensions du terrain alloué à l'architecte.

Si la méthode de Penther est éminemment didactique et d'une grande cohérence conceptuelle, elle tend à limiter la composition à un processus additionnel d'unités standardisées et à réduire la tâche du concepteur à un travail purement sériel, aux dépens de la différenciation des éléments et de l'invention. Il en résulte une certaine uniformité, certes parfaitement conforme à la volonté étatique de soumettre l'ensemble du domaine bâti aux canons du classicisme. Mais la norme, produite par la logique d'un système de pensée sans failles, n'existe que sur le papier et vole en éclat dès lors qu'elle se heurte à l'hétérogénéité des conditions rencontrées sur le terrain, toujours circonstancielles et à chaque fois différentes. C'est pourquoi, par

19. Johann Friedrich Penther, *Ausführliche Anleitung zur Bürgerlichen Bau-Kunst*, 4 vol., Augsburg 1744-1748.

l'utilisation des variables, les auteurs des traités d'« architecture bourgeoise » s'efforcent d'ajuster la norme à la réalité et, en déclinant certaines notions premières, d'explorer tous les possibles d'une manière systématique, afin que rien n'échappe au contrôle de la raison.

Pour appréhender de manière exhaustive la complexité des problèmes posés par des situations réelles, ainsi que l'infinie diversité des solutions à rechercher, ils ont recours à l'idée leibnizienne des combinatoires, exprimée par l'image d'un alphabet de la pensée humaine : de même que les mots et les phrases sont des combinaisons infiniment variées des lettres de l'alphabet, tous les concepts ne sont que des combinaisons d'un nombre relativement réduit de notions primitives. La méthode avait déjà été transposée à la création artistique par Wolff, qui devait sans doute lui-même à Sturm²⁰ l'idée d'une comparaison entre les lettres de l'alphabet et les moulures. Aux artisans et architectes en herbe, désireux de s'essayer à la composition des ordres, une tâche réputée très délicate et nécessitant un grand doigté, il prodiguait le conseil suivant : « Il ne faut pas douter qu'à partir de cette méthode vous serez en mesure de composer tous les ordres et entablements possibles. » La richesse inventive découle de l'énonciation de principes de bases débouchant sur une infinité de combinaisons, d'où une simplification extrême du processus de création qui n'est plus l'apanage du seul génie ou de ceux dont le goût a été éduqué : « si vous considérez tout d'abord les combinaisons les plus simples pour progresser de manière ordonnée vers les degrés les plus élevés, il en résultera nécessairement toutes les combinaisons possibles » (Wolff, p. 354-355).

Chez Penther, cette progression raisonnée combinant pour chaque concept tous les sujets et tous les prédicats possibles est utilisée pour conduire le raisonnement sur la distribution des espaces. L'accroissement de la difficulté à laquelle est confronté celui qui compose un édifice résulte de l'écart de plus en plus grand entre l'idéal d'une parcelle au tracé régulier, largement dimensionnée, et la réalité d'un terrain à bâtir, exigü, enclavé et irrégulier. La démarche est éminemment didactique, conçue comme une accumulation raisonnée d'obstacles à contourner, entravant la réalisation d'un schéma de base. Les principaux paramètres ou « circonstances »

20. Leonhard Christoph Sturm, *Cursus mathematicus, Kurzer Begriff der gesamten Mathesis*. Frankfurt/O. 1708-1710, p. 201-203.

déterminant la complexité du plan selon la nature du terrain à bâtir ou les exigences du commanditaire, au nombre de six, sont répertoriés par l'auteur et classés selon leur degré d'incidence sur la liberté créatrice du concepteur : « 1) la dimension du terrain à bâtir n'est pas limitée [...] ; 2) on est tenu par une certaine largeur et profondeur, tout en disposant cependant d'une parcelle à angles droits ; 3) la parcelle n'est pas seulement limitée par ses dimensions, mais est aussi à angles obliques, un cas de figure fréquent à la ville ; 4) la parcelle à construire est très étroite ; 5) la parcelle est très longue et doit être entièrement construite à moindre coût, de telle manière que l'édifice ait belle apparence ; 6) la façade de l'édifice n'est pas d'un seul tenant, mais doit recevoir des avancées sous forme d'avant-corps ou d'ailes²¹. » On remarquera que l'ordre de succession des variations possibles n'est pas déterminé par le degré de richesse et le statut social du commanditaire, ce que confirment les deux derniers cas envisagés qui concernent, d'une part, la simple maison de rapport construite dans une optique utilitaire de rentabilité et, d'autre part, la maison la plus fastueuse qui lui fait directement suite et dont l'occupant est le plus riche et le plus prestigieux.

Ainsi, parallèlement à une volonté accrue chez les auteurs d'« architecture bourgeoise » d'élargir la palette des solutions constructives permettant à chacun de trouver une réponse adaptée à la spécificité de ses besoins et de concevoir l'espace à sa guise, l'objet architectural est d'abord l'expression d'un état d'esprit commun à l'ensemble des bourgeois intellectuels, qui s'exprime indépendamment de leur niveau de richesse ou de leur position sociale, qu'ils soient commanditaires, professeurs ou administrateurs. Les différences inhérentes à la nécessaire adaptation de l'édifice aux situations particulières ne sont que des formes modulables, déclinées à partir d'une base fixe à caractère universel, dont la finalité première est le bien-être commun. À cet égard, le préambule de l'ouvrage de Christian Schmidt est révélateur : l'auteur ne manque pas de rappeler leurs devoirs de citoyen à ses lecteurs, ces « bourgeois » s'improvisant « architectes²² » : « Personne ne devrait avoir le droit de construire

21. Johann Friedrich Penther, *Ausführliche Anleitung zur Bürgerlichen Baukunst*, op. cit., p. 39.

22. Friedrich Christian Schmidt, *Der bürgerliche Baumeister*, Gotha 1790-99.

selon son bon vouloir et toute construction devrait auparavant avoir été examinée par une commission dont les membres seraient dotés des connaissances nécessaires à cet effet. Les grands incendies fournissent l'occasion d'un travail efficace, lorsqu'il s'ensuit un examen précis de la manière dont on peut disposer les rues avec davantage de régularité [...] voire même de concevoir une réglementation de la construction ; mais ces réglementations ne devront jamais viser la magnificence, ne devront concerner que des ordonnances de police raisonnables et des attributions de servitudes qui ne seront en aucun cas plus dispendieuses que les précédentes jugées mauvaises et laisseront le champ libre à un propriétaire futur, plus argenté, d'ajouter le décor qui lui sied. » (p. 5.)

La variété des solutions distributives, au nombre de 85, développée par Schmidt grâce à une plus grande liberté dans le choix et le croisement des paramètres, ne sert pas seulement des visées individualistes motivées par l'aspiration à plus de confort domestique. Elle s'inscrit dans la conscience d'un patrimoine commun constitué par l'ensemble du domaine bâti. Celui-ci forme en quelque sorte une propriété collective qui abrite tous les représentants de l'échelle sociale (c'est le cas d'un certain nombre de projets de maisons proposés dans son manuel) et qui s'étend au-delà des prérogatives de l'individu (un édifice est appelé, du fait de sa longévité, à changer plusieurs fois de propriétaire). Ici se dessine une nouvelle image de la ville, non plus conçue comme un écrin célébrant avec faste la gloire d'un souverain, ou comme une simple agglomération d'habitations, mais comme un espace collectif qui s'offre à tous et accueille tous ceux qui y séjournent et le parcourent. Par ce biais se trouve esquissée une mission à venir de l'architecture qui rime avec urbanité, dans le sens du « bien vivre ensemble ».

Véronique SAMUEL-GOHIN

*(Centre d'histoire des techniques et de l'environnement
(CDHTE), CNAM/École des Hautes Études en Sciences Sociales)*

HOLBERG, LECTEUR DE LOCKE UN EXEMPLE DE RÉCEPTION CHEZ LES LUMIÈRES DANOISES

La réception continentale de la philosophie de Locke au 18^e siècle laisse encore beaucoup de terrain à défricher. Notamment reste à explorer l'impact du philosophe anglais sur les Lumières scandinaves en général et sur les Lumières danoises en particulier. Une consultation de la monumentale bibliographie des écrits de Locke, publiée par Jean Yolton en 1998 semble au premier abord donner raison à la thèse généralement admise selon laquelle le leibnizianisme-wolffianisme a régné en maître sur les Lumières danoises¹. En effet, cet ouvrage volumineux témoigne du fait étonnant qu'aucune traduction danoise des écrits de Locke n'a vu le jour au 18^e siècle². Seule existe une traduction par Johan Werfel du traité pédagogique, *Some Thoughts concerning Education* parue seulement en 1804, comme la 11^e partie d'une traduction danoise d'une série allemande d'ouvrages pédagogiques éditée par J. H. Campe sous le titre collectif *Allgemeine Revision des gesammten Schul=und Erziehungswesen* (Vienne et Wolfenbüttel, 1787). Publiée en danois en 18 parties à Copenhague entre 1788 et 1806, la série de Campe présente comme sa 11^e partie la traduction de Werfel sous le titre danois *Haandbog til Brug ved Opdragelsen Af John Locke; oversat af Johan Werfel*.

Ceci semble indiquer une étonnante absence de Locke dans la pensée danoise du 18^e siècle, étonnante vu l'énorme impact du philosophe anglais sur la pensée européenne en général pendant tout le siècle des Lumières. Or, l'absence de traductions de Locke

1. Jean S. Yolton, *John Locke : A Descriptive Bibliography*, Bristol, Thoemmes, 1998.

2. Voir Jørn Schøsler, « La diffusion des écrits de Locke aux 17^e et 18^e siècles », *Dialogue XXXVIII*, 1999, p. 599.

et l'influence allemande semble avoir occulté une certaine présence des thèmes de Locke chez plusieurs penseurs danois de l'époque et notamment chez la principale figure des Lumières danoises, Ludvig Holberg³. Avant d'élucider cet aspect négligé de la philosophie de Holberg, il n'est pas sans intérêt de dessiner les contours d'une réception plus générale de Locke chez quelques philosophes danois moins connus.

À vrai dire, chose curieuse, aucun des historiens de la philosophie danoise ne s'est penché sur cette question. Néanmoins, dès 1748, on trouve chez le jeune penseur Frederik Christian Eilschov (1725-50), dans un ouvrage intitulé *Philosophiske Breve (Lettres philosophiques)* une critique de Locke, citation à l'appui, concernant sa théorie de l'âme des bêtes. Contre l'avis de Locke qui refuse à la bête la capacité de former des idées abstraites, Eilschov soutient qu'à moins d'adhérer à la thèse cartésienne de la « bête-machine », on doit logiquement attribuer la raison à la bête en concluant de l'effet à la cause: voici ses propos en traduction française : « On a voulu démontrer que les bêtes ne peuvent pas former des idées abstraites ou générales; or j'ai voulu prouver contre cet avis qu'on ne peut leur accorder aucune espèce de connaissance sans leur admettre cette capacité⁴. » Une note en bas de page donne la référence à Locke : « V. L'Essai sur l'Entendement Humain de Mr. Locke. Livr. II. Chap. XI §10. suiv. ». Pour expliquer la différence qui sépare l'homme de la bête, Eilschov précise néanmoins que la raison animale n'a pas la même étendue que celle de l'homme.

Eilschov fait de nouveau appel à Locke en 1749 dans un ouvrage qui s'inspire de Fontenelle. Imaginant comme Fontenelle un entretien entre un philosophe et une dame de haute naissance qui veut s'instruire, il en vient à évoquer un fait de la vie de Locke qui montre la tornure pratique de l'esprit du philosophe anglais : « Il y a dans les arts et métiers beaucoup de connaissances dont un

3. La toute récente histoire des Lumières danoises, publiée par Carl Henrik Koch, – par ailleurs riche en renseignements utiles – insiste sur le wolffianisme comme influence étrangère. Locke apparaît très peu dans cette étude érudite et détaillée des philosophes danois du 18^e siècle. (Koch, *Den danske Filosofis historie, Dansk Oplysningsfilosofi 1700-1800*, København, Gyldendal, 2003.)

4. *Philosophiske Breve over adskillige nyttige og vigtige ting...*, København, 1748, p. VII.

philosophe peut tirer profit; c'est ainsi qu'on raconte que le célèbre Anglais, John Locke, qui vécut à la fin du siècle dernier et qui mourut en 1704, savait presque un peu de tout ce qui pouvait être utile au genre humain, parce qu'il tirait profit de la conversation avec des artisans et des artistes, discutait avec chacun de son métier, y réfléchissait de sorte qu'ensuite il pouvait parfois leur fournir des renseignements dont ils devaient lui être reconnaissants. Ainsi toutes les professions lui demandaient souvent des conseils sur des choses que les savants ont l'habitude de mépriser; mais ce grand homme comprenait mieux que la plupart en quoi consiste la gloire du vrai savoir⁵. »

Chez Jens Schiølderup Sneedorf (1724-1764), professeur à l'Académie de Sorø, on trouve également plusieurs références à Locke, notamment dans son périodique, *Den patriotiske Tilskuer* (*Le Spectateur patriotique*). Ainsi, dans le numéro 46, du vendredi 26 juin, 1761, il évoque la fameuse hypothèse de Locke selon laquelle Dieu a pu, dans sa toute-puissance, donner la faculté de penser à la matière. Cette hypothèse, émise en passant par Locke dans la 4^e Livre de *l'Essai sur l'Entendement humain* (IV, iii, 6), a suscité, on le sait, de vives polémiques au 18^e siècle, notamment en Angleterre et en France⁶. C'est en discutant du suicide que Sneedorf défend contre Locke – qu'il ne cite pas nommément – la possibilité de l'immortalité de l'âme. Pour Sneedorf, l'argument de Locke et ses disciples admet justement aussi le contraire de ce qu'ils veulent prouver, car si nous ne connaissons ni notre essence, ni la puissance et la volonté de Dieu, il est permis d'en conclure la possibilité de la survie de notre âme – d'autant plus que la perfectibilité de celle-ci ne semble pas pouvoir se réaliser ici-bas! : « Ceux qui ne veulent pas reconnaître l'immortalité de l'âme fondent en général leur doute sur la faiblesse de l'esprit humain; ils prétendent que c'en est trop pour l'homme de vouloir déterminer les intentions

5. *Forsøg til en Fruentimmer=Philosophie eller Alvorlige og lystige Samtaler med et Fruentimmer om det der er nyttigt og fornøylegt i alle Philosophiens Parter. Efter Fontenelles maade forfattede...*, Kiøbenhavn, 1749, p. 83-84.

6. Cf. John Yolton, *Thinking matter : materialism in eighteenth-century Britain*, Oxford, Blackwell, 1983 et *Locke and French materialism*, Oxford, Clarendon 1991; Jørn Schøsler, « La diffusion de Locke en France », *SVEC* 2001:04, p. 1-231.

de Dieu par rapport à l'éternité et que le même Dieu, qui a créé tant d'autres choses incompréhensibles, pourrait aussi donner à la matière périssable la faculté de penser. Eh bien, concluons de leurs propres raisons ! Si le pouvoir de Dieu est tellement incompréhensible et si nous connaissons si peu l'essence de notre être, ne pourrait-il pas se faire qu'une partie de nous survive et que le Créateur, après la dissolution du corps, conserve la partie de nous qui pense ? Rien ne restera de ce qui est extérieur et visible ; si donc quelque chose peut être sauvé, c'est un trésor réuni dans cette vie par la culture de ces forces qui pourront toujours se perfectionner⁷. »

Sneedorf se montre aussi familiarisé avec d'autres écrits de Locke. Ainsi, dans le numéro 52 du *Spectateur patriotique*, du vendredi 17 juillet 1761, il présente, en le recommandant dans toute une lettre, le traité pédagogique de Locke, *Some Thoughts concerning Education*. Locke, dit-il, nous apprend à rester vigilants sur une matière aussi importante. L'expérience et la raison doivent nous prévenir contre préjugés et habitudes : « Le Traité de Locke sur l'Éducation mérite d'être étudié par tous les parents et tous les précepteurs. Former l'homme est d'une telle importance qu'il faut une grande prudence pour éviter préjugés et habitudes en se fondant sur l'expérience et la raison⁸. » Le succès qu'a connu la méthode de Locke en Angleterre et en France est la raison pour laquelle Sneedorf se propose de publier des extraits de son livre en danois. L'important est, à l'exemple de Locke de substituer l'expérience à l'abstraction d'un système : « L'Auteur dudit traité est un philosophe qui ne connaît pas l'homme et le monde à partir de quelques notions générales d'un système ; se servant de l'expérience et d'une faculté de penser exercée, il a partout cherché à préciser ses phrases pour que le bon sens les reconnaisse pour vraies et utiles » (p. 11). Pour écrire un traité qu'il intitule *Le Gouvernement civil* (*Den Borgerlige Regiering*), Sneedorf a trouvé sans doute l'inspiration dans le livre de Locke du même titre – *Du gouvernement civil*. En tout cas il le cite nommément dans le 9^e chapitre parlant de la Constitution – des « lois fondamentales » – qui constitue un pacte entre le gouvernement et le peuple. C'est à propos de la notion

7. Sneedorfs samtlige Skrifter. Første Bind, Kiøbenhavn, Gyldendal, 1775, p. 373.

8. Sneedorfs samtlige Skrifter. Andet Bind, Kiøbenhavn, 1776, p. 10.

de « Prérogative » qu'il se réfère à Locke : « Monsieur Locke, qui a vécu sous un gouvernement où il n'y a pas que des lois fondamentales écrites, mais aussi une organisation si parfaite qu'il ne demande que rarement un changement, a néanmoins compris la nécessité de ce que les Anglais appellent Prérogative. « Il y a, dit-il, beaucoup de cas que n'a pas prévus le législateur et ceux-ci doivent nécessairement dépendre de la volonté de celui qui détient le pouvoir pour qu'il les règle pour le bien commun de la société⁹. »

La réception de l'*Essai* de Locke au 18^e siècle, en France et en Angleterre, s'est focalisé sur deux thèmes principalement, à savoir celui de la possibilité d'une matière pensante et celui d'un refus des idées innées. On a déjà vu Sneedorf s'occuper du premier, le second apparaît sous la plume d'un professeur de philosophie à l'Université de Copenhague, Birger Riisbrigh (1731-1809). Dans un manuel destiné aux étudiants, publié en 1783, celui-ci aborde entre autres la question des idées innées en s'alignant sur la position de Locke. Comme Locke – qu'il cite nommément – Riisbrigh pense que toutes nos idées viennent de deux sources, les sens et la réflexion. L'âme naît « table rase » et construit ensuite les connaissances activement avec les matériaux fournis par l'expérience¹⁰ : « Inesse in anima nostra ab ipso existentiae ejus initio sine ullo corporis organici adjuncto, *ideas*, quas *insitas*, aut *innatas* appellant, *concreataque principia catholica*, s. *theoretica* s. *practica*, a nemine adhuc ulla ratione probabili aut exemplo evictum est. E contrario ostendi facile potest, a) sensuum, interni atque externorum, ope aut occasione venire animis prima cognitionis nostrae exordia, primam quasi materiam, sed illam rudem, indigestam, non ornatam, non cohaerentem ; b) hanc deinde a facultate cognoscendi superiore variis, & fere innumeris, formis, modis & nexibus indui, quorum summan tetigimus § 58 ; unde intelligitur illud, quod dicunt : *Nihil est in intellectu, quod non antea fuit in sensu* ;

9. Une note en bas de page donne la référence à Locke : « Om den Borgerlige Regiering, Cap. XIII. §3. » *Sneedorfs samtlige Skrifter*, VII *Den Borgerlige Regiering*, 9. Kapitel : Om Grund=Lovene, p. 98.

10. *Birgeri Riisbrigh in universitate Hauniensi professoris logices et metaphysices Praenotiones philosophicae, sive Principia philosophandi, in usum juventutis, academicis praeparandae studii, jussu regio scripta, et nunc iterum edita* (Hauniae, 1783). Typis Nicolai Möller, aulae regiae typographi.

atque animam non male comparari *tabulae nudae (rasae)*, in qua nihil ab initio scriptum est, scribi vero deinde multa possunt. *Idearum*, dicto sensu *innatarum*, defensores debellavit J. Lockius de intellectu humano Lib. I, Cap. 2.3.4, quem instar omnium hic nominamus¹¹... »

Contre un anonyme (Descartes?) – « vir quidam acutissimus » – qui a supposé les idées abstraites innées, Riisbrigh ne voit pas comment la forme pourrait exister avant la matière (« At quomodo possit forma existere ante materiam... »). Chose remarquable, contrairement à bien d'autres interprètes de Locke au 18^e siècle, Riisbrigh comprend bien le sens donné par Locke à la *réflexion* qu'il ne confond pas avec l'activité combinatoire de l'esprit. La *réflexion*, c'est le repli de l'âme sur elle-même : « Pour certains, la *Réflexion* est la force intérieure de l'âme quand elle se regarde, se parle et en quelque sorte se replie sur elle-même : pour d'autres elle est la comparaison des choses entr'elles, la principale opération de la faculté supérieure. » (« Quibusdam *Reflexio* dicitur interna animi efficientia, cum sese ipse speculatur, secum conversatur, atque ita velut ad se reflectitur : *aliis* significat rerum inter se comparationem, principem facultatis superioris operationem. » (p. 71.)

Riisbrigh revient en 1803 sur Locke et les idées innées, cette fois en langue danoise, dans les écrits de l'Académie Royale des Sciences. Exposant les opinions de Descartes, de Locke et de Leibniz, il émet maintenant quelques réserves à l'égard de Locke qui, dit-il, n'a pas compris ce qu'entendait Descartes par « idées innées ». Locke a prouvé, avec raison, qu'en soutenant des idées innées *réelles*

11. « Il ya dans notre âme, dès le commencement, des idées inhérentes ou innées, sans le soutien du corps organique, des principes généraux, théoriques ou pratiques, créés avec nous : jusqu'à présent, personne n'a prouvé cette opinion avec des raisons probables ou des exemples. C'est au contraire facile de prouver que nos connaissances naissent à l'occasion des sens extérieurs et intérieurs comme une matière brute. Celle-ci est ensuite élaborée dans des formes différentes, innombrables, par la faculté supérieure de connaître – comme il est démontré plus haut au § 58. Ceci donne son sens à ce qu'on dit *Nihil est in intellectu quod non antea fuit in sensu* et c'est avec raison qu'on compare l'âme à une table rase sur laquelle rien n'est écrit au début mais sur laquelle beaucoup sera écrit par la suite. On cite ici surtout John Locke qui a détruit l'opinion des idées innées dans son *Essay*, Lib. I, cap. 2.3.4, au sens qu'on leur a accordé plus haut... » (*Praenotiones philosophicae*, p. 71-72.)

(actuelles), on a confondu celles-ci avec la faculté innée de les acquérir. Or sa critique vise injustement Descartes qui non seulement n'a pas parlé de connaissances *réelles* innées, mais qui distingue aussi trois sources différentes de nos idées. Pour Descartes, il y a des idées qui viennent du dehors et des idées que nous fabriquons nous-mêmes mais seules sont innées celles qui viennent avec nécessité de notre propre fond : « John Locke a prouvé dans le premier livre de son écrit sur l'entendement humain qu'il n'y a pas de connaissances réelles innées et il rappelle avec raison que c'est mal à propos et inexact de considérer les idées et les connaissances comme innées parce que les facultés que nous avons de les acquérir sont innées. Or Descartes – selon ses propres dires sur ce sujet – n'a pas dit qu'il y a une connaissance réelle innée et contrairement à ce que semble vouloir dire Locke, il n'a pas non plus considéré comme inné ce que nous acquérons par des facultés innées. Il oppose nettement l'inné à ce qui est le produit de notre propre volonté et à ce qui vient du dehors. Est seul inné chez Descartes ce qui vient avec nécessité de notre propre fond¹². »

Avec Riisbrigh, l'empirisme de Locke – son rejet des idées innées – semble donc faire partie de la philosophie officielle enseignée aux étudiants à l'université de Copenhague vers la fin du 18^e siècle. Ceci se confirme par l'enseignement donné par son successeur sur la chaire de philosophie, Niels Treschow (1751-1833). Ce Norvégien, devenu professeur de philosophie à Copenhague, a publié de nombreux écrits au début du 19^e siècle mais dès 1798 il se déclare sans ambiguïté partisan de la doctrine de Locke dans des cours sur la philosophie de Kant¹³. Exposant la théorie kantienne des catégories, il précise que celles-ci sont différentes des idées innées soutenues par bien des philosophes auparavant. « Locke », dit-il, « a réfuté cette erreur, qui depuis a été abandonné par toutes les écoles philosophiques » (p. 11). Or, les notions *a priori* de Kant sont différentes des idées innées en ceci qu'elles ne sont que des

12. *Det Kongelige Danske Videnskabers-Selskabs Skrifter. For aarene 1801 og 1802, Andet Bind*, Kjöbenhavn, 1803, § 42, p. 56.

13. *Forelæsninger over den kantiske Philosophie*, Kjöbenhavn, 1798. Au même moment, Christian Hornemann (1759-93) défend, lui, les notions « *a priori* » contre l'empirisme de Locke. *Christian Hornemanns efterladte Skrifter*, Kjöbenhavn, 1795, p. 25-26.

formes de la pensée qui organisent les matériaux fournis par les sens (p. 10). Néanmoins, le propos de Treschow est de défendre contre Kant la position lockienne qui ramène toutes les notions à l'expérience : « Je me propose de prouver que les notions supérieures ou soi-disant pures de l'entendement viennent comme toutes les autres de l'expérience ou des représentations sensorielles et que le travail de l'entendement avec celles-ci ne consiste qu'à les comparer, c'est-à-dire à les séparer ou les relier » (p. 80). Treschow ne cache pas son admiration pour Locke dont la philosophie a manifestement été une grande révélation : « Comme nous l'avons déjà dit, depuis Locke, on a généralement admis que les notions supérieures comme toutes les autres viennent de l'expérience ou de la perception. Dans son livre sur l'entendement humain, ce philosophe a expliqué toutes ces notions et montré – avec une telle clarté que son livre est devenu le principal ouvrage dans la philosophie populaire – comment ou à quelles occasions ces notions sont formées dans l'entendement. Grâce à son travail, il n'y a aucun doute que l'expérience en est absolument indispensable et que l'entendement, sans le soutien de celle-ci, ne pourrait ni penser ni produire de lui-même une quelconque représentation » (p. 81).

Au fond, Kant ne dit que ce que Locke savait bien déjà, comme d'autres, à savoir que l'esprit organise les matériaux fournis par les sens en genres et en espèces. Amené dans un cours ultérieur à comparer Leibniz à Locke, de nouveau il n'hésite pas à s'aligner sur Locke. Chez Leibniz, dit-il, on trouve des définitions arbitraires alors que Locke se fonde sur la nature et des observations exactes. (p. 178). Leibniz, comme Kant, n'a pas apprécié Locke à sa juste valeur car Locke « a cherché à fonder toutes les notions de l'entendement sur l'expérience. Avec des raisons invincibles, il a d'abord réfuté un vieux préjugé selon lequel certaines notions comme celle de Dieu, du juste et de l'injuste seraient innées et il pensait que celles-ci n'étaient pas dans l'entendement *a priori* ni dans leur forme ni dans leur contenu » (p. 179). Sur ce point « Locke a dû penser comme tout le monde que toute forme suppose une matière et que sans perception réelle, aucune notion ne pourrait exister » (*Ibid.*). Treschow va jusqu'à admettre que ses propres opinions ne sont au fond que celles de Locke et il se fait gloire de rester fidèle à « l'opinion de Locke que je suis avec mon entière conviction » (p. 180).

Cet aperçu suffit déjà pour affirmer une certaine présence de Locke dans les Lumières danoises. Or, c'est surtout la grande figure de Ludvig Holberg qui permet sans conteste d'affirmer cet aspect de la philosophie danoise du 18^e siècle. Holberg (1684-1754) est l'homme de lettres le plus important des Lumières danoises et norvégiennes. Écrivain polygraphe, il a exercé son esprit critique et satirique comme dramaturge, historien et philosophe. Ouvert à toute la pensée européenne depuis l'Antiquité jusqu'au 18^e siècle, il s'est nourri entre autres de lectures philosophiques et bien que surtout francophile, admirateur de Molière et lecteur assidu de Bayle et de Montesquieu, Holberg a naturellement été amené à prendre position par rapport à Locke, incontournable dans les débats d'idées des Lumières.

Curieusement, dans la littérature abondante sur Holberg, – surtout en danois – sauf quelques brèves remarques, on ne trouve aucune étude portant précisément sur ses rapports à la philosophie de Locke. Pourtant, dans ses *Pensées morales* (1744) et surtout dans ses *Épîtres* (1748-1754), Holberg aborde certains thèmes fondamentaux de l'*Essay* de Locke – notamment celui de la nature de l'âme et celui des idées innées¹⁴.

14. F. J. Billeskov Jansen, nestor des études littéraires au Danemark et auteur d'une thèse magistrale intitulé *Holberg som epigrammatiker og essayist* (København, Munksgaard, 1939), a fourni une édition critique des *Pensées morales* (*Moralske tanker*, København, Hagerup, 1943) et des *Épîtres*, *Epistler*, København, Hagerup, 1944-1954. Ces éditions qui contiennent des commentaires utiles, font toujours autorité. Plusieurs études, ces dernières années, se sont focalisées sur la réception de et par Holberg, mais aucune n'a éclairé la question qui nous occupe ici. Cf. *Ludvig Holberg : A European Writer. A Study in Influence and Reception*, Ed. by Sven Hakon Rossel, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1994; John Pedersen, « Holberg et la réception danoise des Lumières », SVEC 346, Oxford, 1996; J. F. Billeskov Jansen, *Ludvig Holberg og menneskerettighederne... og andre Holbergstudier*, København, Reitzel, 1999. La volumineuse histoire des Lumières danoises toute récente, citée plus haut, de Carl Henrik Koch, nous laisse aussi sur notre faim. Une vieille monographie par Viljam Olsvig sur *Holberg og England* (Kristiania, Aschehoug 1913) renvoie juste aux passages qui citent Locke (p. 174). Holberg a probablement consulté la traduction française de l'*Essay* de Locke. Il possédait dans sa bibliothèque l'*Abrégé de l'Essay* de Bosset (1720) et parle de « l'Essay de l'Entendement » de Locke (voir plus bas, note 30). Il est vrai qu'il se réfère aussi au livre de Locke en le nommant « Philosophical Essays » mais l'imprécision du titre anglais laisse penser qu'il ne l'a pas eu sous les yeux; (voir plus bas, note 45).

Dès les *Pensées morales*, publiées en 1744 et rééditées trois fois la même année, le nom de Locke apparaît sous la plume de Holberg, d'abord brièvement quand il évoque la notion lockienne de tolérance (« en grundig Tolerance ») (« une Tolérance solide ») pour l'opposer aux « fanatiques » (*Libr. I. Epigr. 81*¹⁵), ensuite plus longuement quand il discute des rapports de l'âme et du corps¹⁶. (*Libr. I. Epigr. 101*). Comme Locke et la plupart des disciples de ce philosophe au 18^e siècle, Holberg reste fondamentalement agnostique en matière de métaphysique. Tout en restant convaincu de l'existence de Dieu et d'une âme immatérielle, il considère la nature divine et l'essence de l'âme comme inaccessibles à l'entendement humain. Ayant d'abord, dans l'épigramme 100, insisté sur le « *non plus ultra* » qui enveloppe la nature divine et prouvé néanmoins l'existence de celle-ci par l'argument téléologique¹⁷, il attaque dans l'épigramme suivant l'épineuse question de la nature de l'âme. Comme Locke (dans l'*Essai* et la dispute avec Stillingfleet), il exprime clairement une position fidéiste, affirmant l'impossibilité pour la raison de prouver l'immatérialité et donc l'immortalité de l'âme. La nature de l'âme étant inconnue, seule la Révélation nous est garante de son immatérialité : « Nous savons grâce à la *Révélation* que l'esprit est séparé du corps et que les âmes sont immortelles. Cela doit nous suffire : si cela ne suffit pas, si nous étudions des livres philosophiques sur cette question, nous nous embarquons sur une vaste mer pleine d'esquifs et de rochers. Je sais que beaucoup considèrent comme sans problème de *démontrer* la nature de l'âme avec la lumière naturelle ; mais ce sont en général des gens qui n'ont lu qu'un seul livre. Car si nous examinons les opinions et les conjectures des philosophes, nous voyons combien même les esprits les plus profonds ont trébuché de sorte qu'il y a

15. Pour une comparaison de la tolérance chez Locke, Bayle et Holberg, voir Thomas Bredsdorff & Lasse Horne Kjældgaard, *Tolerance*, København, Gyldendal, 2008, p. 36-41, 46-51.

16. Nos citations se rapportent à l'édition critique de Billeskov Jansen, *Moraliske Tanker*, København, 1943. Une traduction française existe depuis 1749 : *Pensées Morales, par M. le Baron de Holberg. Traduits du danois par Mr. I.B.D.R.D.P. (de Parthenay) et divisés en deux tomes. A Copenhague, aux dépens du Traducteur et compagnie. Par E. H. Berling, Imprimeur de la Cour. 1749.*

17. *Libr. I Epigramm. 100*, éd. Billeskov Jansen, p. 106-112.

eu autant de systèmes que de professeurs et même des théologiens chrétiens ont eu des avis contraires sur ce point¹⁸. »

Pour illustrer son propos, Holberg rappelle ensuite plusieurs opinions sur la nature de l'âme, matérialistes ou dualistes et c'est en résumant les arguments en faveur de la matérialité de l'âme qu'il en vient à évoquer la fameuse hypothèse de Locke – tant débattue au 18^e siècle – selon laquelle Dieu dans sa toute-puissance a pu donner à la matière la faculté de penser¹⁹. Attribuer la pensée et le sentiment à la matière, dit Holberg, a été considéré comme une impiété par des philosophes tels que Descartes et Malebranche, en revanche d'autres penseurs – comme notamment « le philosophe connu *Locke* » (« den bekiendte Philosophus *Locke* ») ont trouvé au contraire que borner la toute-puissance de Dieu serait une impiété encore plus grande : Locke, dit-il, « s'est étonné surtout que ceux-là même qui soutiennent que Dieu peut déranger la nature pour faire des miracles en faveur des moines et des abbés, aient l'audace de lui refuser le pouvoir de donner des pensées et des sentiments à la matière » (p. 122). Holberg termine sa présentation des différents systèmes en réaffirmant que les opinions différentes et souvent contraires montrent que cette question ne sera pas résolue ici-bas. Or, il n'en reste pas moins que, à l'instar de Locke, en alliant son agnosticisme des substances à l'hypothèse d'une matière pensante par la toute-puissance de Dieu, Holberg est amené – malgré lui – à rendre possible la matérialité de l'âme.

Que Holberg ait eu des ennuis à cause de cela, ressort d'ailleurs de la Préface de ses essais intitulés *Épîtres (Epistler)* qu'il commence à publier quatre ans plus tard, en 1748. S'exprimant avec prudence, il précise qu'il ne décide rien et qu'il parle peu de « Théologie morale » (« den moralske Theologie²⁰ »). De plus, en consacrant une *Épître*

18. *Libr. I Epigramm. 101*, éd. Billeskov Jansen, p. 118.

19. Cf. Locke, *Essai sur l'Entendement humain*, IV, iii, 6. Pour la fortune de cette hypothèse au 18^e siècle, voir John Yolton et Jørn Schøsler (plus haut, note 6).

20. Ludvig Holberg, *Epistler*, Udgivne med Kommentar af F. J. Billeskov Jansen, Bind I (København, 1944), « Fortale til læseren », p. 4. Voici la page de titre originale, *Lud. Holbergs Epistler, befattende adskillige historiske, politiske, meta-fysiske, moralske, filosofiske*, item *Skientsomme Materier, Deelte udi 2 Tomer.* (København, 1748.)

aux « Rapports de la raison et de la Révélation » (*Epistola XVII*²¹), il ne cache pas l'obligation qu'il ressent de préciser sa position pour répondre à des critiques. Son propos explicite dans cette « épître » est de trouver le juste milieu entre les « extrémités » pour répondre à ceux qui l'ont accusé de subordonner la Révélation à la raison. Aussi bien ceux qui n'écourent pas la raison pour suivre uniquement la Révélation que ceux qui donnent trop d'importance à la raison, se trompent, selon Holberg. Car si l'on ne doit pas croire ce qui est contraire à la raison, il faut accepter des vérités au-dessus de la raison. Sur ce point d'accord avec Locke, il semble néanmoins donner une priorité à la raison qui, elle, est nécessaire pour recevoir la Révélation : « ... un certain auteur (*Essay de l'entendement*) dit que celui qui se sépare de la raison pour laisser la place à la Révélation, éteint les deux lumières à la fois, comme s'il ferme les yeux pour mieux recevoir à l'aide d'un télescope la lumière d'une étoile qu'il ne peut pas voir avec les yeux seuls²². »

Holberg entend néanmoins rester fidèle à la position du « juste milieu » (« en Middel-Vey ») car suspendre la raison, c'est se mettre au niveau de la bête, et faire trop confiance à la raison, c'est l'orgueil de se rendre égal à Dieu. Plus précisément, il faut admettre des vérités spirituelles qui sans être contraires à la raison sont au-dessus de celle-ci, des vérités qui dépassent l'entendement et nos sens. Telles sont le dogme de la Trinité et la nature spirituelle de l'âme, alors que le dogme catholique de la Transsubstantiation est contraire à la raison. Donc, revenant sur le terrain miné de la nature de l'âme, Holberg insiste sur le fait que celle-ci ne peut être en dernière instance qu'un article de foi : « Puisque les âmes sont spirituelles et par conséquent invisibles, il faut croire ce qui est révélé sur cette question » (p. 77).

Cette position lockienne « dangereuse » – la nature inconnue de l'âme – amène Holberg à revenir, dans l'Épître suivante (*Epistola XVIII*), sur la menace matérialiste. Accusé de heurter l'orthodoxie philosophique en affirmant l'impossibilité de démontrer l'immatérialité de l'âme, il distingue entre philosophie et théologie (comme Voltaire dans les *Lettres philosophiques*). La raison (la philosophie)

21. *Epistola XVII* : « Forholdet mellem Fornuft og Aabenbaring », éd. Billeskov Jansen, *Epistler I*, København, 1944, p. 70-77.

22. *Epistler I*, éd. Billeskov Jansen, p. 71.

ne peut que rendre probable la distinction de l'âme du corps, mais la Révélation (la théologie) démontre cette distinction : « Pour ma part je pense que les âmes sont des êtres distincts des corps ; mais je fonde cette croyance sur la *Révélation*, qui *démontre* ce que la Philosophie rend seulement possible ou probable²³. » Si telle est sa conviction, la raison semble néanmoins troubler celle-ci, car si l'on ne comprend pas comment la matière pourrait penser, invoquer l'hypothèse de la matière pensante de Locke pour montrer l'incompréhensibilité de cette chose semble pour le moins curieux ! : « Le grand philosophe anglais, Locke, qui dans sa dispute avec Stillingfleet, admet la possibilité de la matérialité de l'âme, a avoué néanmoins qu'il est impossible pour un homme de comprendre comment une matière morte, par l'organisation, peut devenir vivante et pensante : il dit seulement pourtant qu'on ne peut pas en inférer que DIEU, tout-puissant, ne peut pas donner une sorte de degré de pensées et de notions à un amas de matière, s'il le trouve à propos. Il dit que toutes les difficultés qu'on oppose à cette possibilité sont dues à notre ignorance et à notre entendement borné : qu'il n'est pas permis ainsi de borner le pouvoir de Dieu etc. » (p. 78).

Manifestement, sinon troublé au moins fasciné par cette hypothèse de Locke, Holberg en tire une conséquence opposée à celle tirée par bien des matérialistes en France et en Angleterre (voir John Yolton), à savoir la probabilité de l'immatérialité de l'âme : « Un aveu de l'incompréhensibilité de cette question par un homme d'une telle importance donne beaucoup de poids à l'avis de ceux qui nient la *matérialité* de l'âme... » (p. 78). Et Holberg de conclure avec ces « Philosophes orthodoxes » (« Orthodoxe Philosophos ») que « la *Philosophie* nous donne des preuves *probables* de la spiritualité de l'âme alors qu'une *démonstration* ne peut être fournie que par la Parole révélée » (p. 79).

Un examen des arguments pour et contre la matérialité de l'âme donne, selon Holberg, « beaucoup plus de poids » (« langt større vægt ») à ceux qui montrent la spiritualité de l'âme. Or, comme tous les arguments contre l'âme matérielle ne sont pas bons et notamment celui de Bayle avancé dans l'article « Dicéarque »

23. *Epistola XVIII.*, « Beviser for Sjælens Immaterialitet » (p. 77-82), éd. Billekov-Jansen, *Epistler I* (København, 1944), p. 78.

du *Dictionnaire*, Holberg montre que ceux qui soutiennent la spiritualité de l'âme se servent souvent d'arguments invalides – non sans se dépêcher, bien entendu, d'affirmer son refus du matérialisme. Pour Holberg, 1) la vie ne peut venir de particules mortes de quelque organisation que ce soit car rien ne vient de rien, et 2) la liberté de la volonté ne peut être attribuée à un « mécanisme » (« *Mechanismum* »). Mais si ces arguments ne convainquent pas les « matérialistes » (« *Materialisterne* »), dit-il, mieux vaut s'en tenir à la Révélation! (p. 81-82).

Après avoir conclu, dans l'Épître 31²⁴, d'une discussion sur l'âme des bêtes que cette question est insoluble ne laissant aucun juste milieu (la bête-machine et une âme animale ayant toutes les deux des conséquences impies), Holberg revient longuement dans l'Épître 73, sur la fameuse hypothèse de Locke telle qu'il l'a trouvée dans un manuscrit attribué à Voltaire. Peut-être par prudence, Holberg prétend ne pas connaître l'auteur de cet écrit sur « la Faculté de la Matière » (« *Materiens Facultet* »), que d'autres attribuent à Voltaire²⁵... Quoi qu'il en soit, cette Épître, consacrée entièrement à l'hypothèse de Locke, déjà évoquée et discutée plusieurs fois auparavant, montre Holberg encore plus troublé par l'argument de Locke et de Voltaire. S'il est vrai que le texte de Voltaire déduit nettement la matérialité de l'âme de l'hypothèse de Locke, Holberg prend néanmoins grand soin de détailler le poids de cet argument contre ceux qui soutiennent – comme Holberg lui-même d'ailleurs – que la vie et la pensée ne peuvent venir d'une matière morte, car « personne ne peut avoir assez d'audace pour dire que DIEU n'a ni voulu ni pu donner la vie et le mouvement à la matière » (p. 305). Limiter le pouvoir de Dieu en disant qu'il ne peut pas créer une matière impérissable serait aussi impie, poursuit Holberg, que de soutenir la matérialité de l'âme et si l'âme n'a rien en commun avec une « machine » faite par l'homme, on répond que « tout ce que l'homme ne peut pas faire peut être fait par le

24. *Epistola XXXI* : « Har dyrene en sjæl? », *Epistler I*, éd. Billeskov-Jansen, København, 1944, p. 133-40.

25. *Epistola LXXIII* : « Om Sjælens paastaaede Materialitet », *Epistler I*, p. 305-308, éd. Billeskov Jansen, p. 305. Sur ce manuscrit clandestin, voir Jørn Schøsler, « Locke penseur subversif dans les manuscrits clandestins ». *La Lettre Clandestine*, 15, 2007, p. 19-21.

pouvoir de Dieu » (p. 306). Enfin, comme une matière douée de la faculté de penser serait périssable, on soutient que Dieu a pu créer des « atomes » (« *Atomi* »), des particules indivisibles comme principes de la matière.

Ayant exposé fidèlement les arguments en faveur d'une matière pensante, Holberg précise ensuite sa propre position qui n'est pas sans ambiguïté: ainsi il admet : 1) que Dieu peut créer une matière impérissable, donc indivisible même si tous les corps sont composés de parties divisibles; 2) que Dieu peut créer des « Corps vivants » (« *levende Corpora* ») même si la Matière n'a ni vie ni mouvement naturellement et 3) que Dieu peut créer des « Machines pensantes » (« *tænkende Machiner* ») pourtant différentes de l'âme de l'homme qui possède des pensées et une volonté libres. Donc, malgré toute la place laissée à l'hypothèse de la matière pensante, Holberg finit son exposé en défendant la spiritualité de l'âme qui selon lui réside dans sa « force active » et dans sa liberté : « Si la matière peut partager la vie avec un esprit, la vie de l'âme se distingue en ceci qu'elle consiste en une force active non seulement pour penser mais pour penser librement, non seulement pour vouloir mais pour vouloir librement... » (p. 307-308). Une âme ne peut donc être ni un « mécanisme » (« *Mechanismum* »), ni « une Machine artificielle » (« *en konstig Machine* »), ni une « Matière organisée » (« *organisered Materie* »). Il n'en reste pas moins que dans cette Épître Holberg ne semble pas convaincu par ses propres arguments...

Si Locke a – peut-être – été à l'origine d'un certain scepticisme de Holberg concernant la nature de l'âme, il semble aussi lui avoir inspiré son attitude agnostique face au paradoxe de la divisibilité infinie de la matière. Ses dettes envers la « modestie » de Locke sont exprimées dès le début de l'Épître LXXX : « Le célèbre philosophe anglais Locke qui parle de ces choses avec prudence et *Modestie*, dit qu'il ne trouve rien de plus difficile dans la nature et plus proche de la *Contradiction* que la divisibilité infinie de la *Matière* : car aussi bien l'opinion de la divisibilité que le rejet de celle-ci nous plongent dans des difficultés inexplicables²⁶. »

26. *Epistola LXXX* : « Kan Materien deles i det uendelige? », éd. Billeskov-Jansen, p. 330-331.

En effet, comme le montre ensuite Holberg, on ne peut ni concevoir la divisibilité infinie de la matière, ni supposer des éléments indivisibles, toute superficie étant nécessairement composée de parties. Mieux vaut donc, conclut-il, ne rien décider et se reposer uniquement sur la toute-puissance de Dieu qui, elle, a pu créer des éléments de matière indivisibles... (p. 333). On voit que Holberg n'est pas prêt à limiter le pouvoir de Dieu...

L'impact de la métaphysique de Locke sur la pensée de Holberg semble ainsi de plus en plus net. Que le doute du philosophe anglais ait pu ébranler les convictions du moraliste danois semble pour le moins probable. Ceci se confirme encore dans l'Épître CXXIII où Holberg est amené à parler de la localisation de l'âme. L'occasion de revenir sur la nature de l'âme est ici fournie par un livre de Le Gendre, *Traité de l'Opinion...* dans lequel celui-ci défend la spiritualité de l'âme. Face à Le Gendre qui se propose d'écarter tout doute concernant l'immatérialité de l'âme, on voit ici Holberg au contraire favoriser un tel doute. L'erreur de Le Gendre, c'est de ne pas admettre l'étendue de l'âme telle qu'elle a été prouvée par La Chambre. Car celui-ci dit, à juste titre, selon Holberg, que limitée par le corps, l'âme doit avoir de l'étendue, quoique d'une autre nature que celle de la matière. Et surtout, quand Le Gendre nie que l'âme se déplace avec le corps, il confond les opérations, c'est-à-dire ses pensées, avec l'âme elle-même. Celle-ci, comme l'a montré Locke, a bien un « mouvement local » (« *lokal Bevægelse* ») : « Locke *raisonne* sur ce point ainsi : Personne ne peut s'imaginer que quand il est à Londres, son âme pense et meut son corps à *Cambridge*. Car il est impossible de ne pas sentir que comme l'âme est unie au corps, elle est naturellement déplacée d'un endroit à un autre en voyageant de Cambridge à Londres, comme le carrosse ou le cheval sur lequel on est conduit²⁷. »

Refuser à l'âme un mouvement local et des limites revient à lui attribuer une ubiquité qui ne convient qu'à Dieu. et de plus, conclut Holberg, c'est contre l'expérience.

Il ressort de tout ceci que Holberg semble favorable à une opinion de Locke et de La Chambre qui n'est pas sans danger pour la

27. *Epistola CXXIII* : « La Chambre og Sjælens Egenskaber », p. 142-145, éd. Billeskov Jansen, *Epistler* II, København, 1945, p. 144.

spiritualité de l'âme. Et même si – naturellement – il prend soin de préciser à la fin de l'épître qu'il ne partage pas la « position des matérialistes » (« *Materialisternes Meening* »), son appel à Locke pour critiquer Le Gendre le montre en tout cas dans le doute. D'autant plus qu'il évoque encore une fois l'hypothèse de Locke pour laisser la possibilité d'une matière impérissable : « Je laisse de côté ce que disent sur ce point (ceux qui doutent de l'immatérialité de l'âme) *Locke et d'autres nouveaux Philosophes*, à savoir qu'il est condamnable de vouloir borner la toute-puissance de Dieu et soutenir qu'il ne pourrait pas former une *matière* impérissable » (p. 142).

Presque tous les disciples français de Locke au 18^e siècle, matérialistes ou agnostiques, adoptent son 'hypothèse' et son rejet des *idées innées* « spéculatives » mais défendent contre lui des idées morales innées. Sur ce point, Holberg se situe bien dans le contexte européen des Lumières, quand, dans l'Épître CXLIV il s'attelle à démontrer contre Locke que « tout le monde a une *idée* naturelle de la justice²⁸ ». Il s'agit précisément de défendre la règle morale fondamentale selon laquelle « tu ne dois pas faire à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit ». Cette règle ou cet impératif est selon Holberg la voix même de la nature et n'a donc pas besoin d'être enseignée. Or, ceci, dit-il, a été contesté par Hobbes et ses disciples, dont Locke : « Plusieurs autres ont suivi ses traces et il semble que le célèbre Locke soit du même avis : Car il dit dans un endroit de ses *Philosophical Essays* : Tout principe inné doit avoir une telle clarté qu'il ne demande aucune preuve de sa vérité ni un enseignement pour le faire accepter... » (p. 204). Or, poursuit Locke dans la longue citation rapportée ici par Holberg, le principe moral selon lequel on ne doit pas faire à autrui ce qu'on ne voudrait pas qu'on nous fit, n'a pas une évidence comme celle qu'on trouve dans le principe de contradiction. On peut donc en conclure que ce principe n'est pas inné mais demande preuve et enseignement : « voilà ce grand Philosophe : d'où l'on voit qu'il ne pense pas que la Lumière naturelle nous donne une "*Idée*" des

28. *Epistola CXLIV* : « Gør ikke mod andre hvad de ikke maa gøre mod dig » (p. 203-207), éd. Billeskov-Jansen, *Epistler* II, p. 203.

vertus et des vices mais que celle-ci s'acquiert uniquement par l'enseignement » (p. 205).

Holberg ne s'incline pas devant cet argument tiré de l'évidence car pour lui, le principe moral en question possède justement la même évidence que les axiomes logiques : « On peut être d'accord avec les preuves de *Monsr. Locke* selon lesquelles ce qui demande à être enseigné ne peut pas être inné ou inscrit par la Nature ; mais il faut ajouter que les devoirs principaux sont si faciles à connaître qu'il suffit de les nommer pour qu'on sente l'obligation de les suivre » (p. 206). Les exemples tirés de l'expérience des mœurs barbares de nations qui mangent leurs enfants ou qui considèrent le vol comme honorable, argument relativiste dont se sert également Locke, n'impressionnent pas non plus le philosophe danois car, dit-il, qu'il y ait des hommes dénaturés, « montre seulement qu'un faux savoir et une habitude pervertie a détourné la droite Nature et obscurci la lumière » (*ibid.*). De plus, Holberg est aussi convaincu de l'existence de Dieu que d'une morale innée absolue car, dit-il, « on voit beaucoup nier l'existence de Dieu et pourtant rien n'est plus facile à connaître que le fait que ce monde merveilleux n'est pas le fruit du hasard mais l'œuvre d'un Architecte tout-puissant » (*ibid.*). On voit que Holberg ne fait pas vraiment de différence entre un principe inné et une idée facile à acquérir. Locke, au contraire, précise que l'idée de Dieu n'est pas innée quoique facile à acquérir par le raisonnement.

Manifestement – les épîtres étudiées ici le prouvent – Holberg s'est senti concerné par plusieurs passages dans l'*Essay* de Locke concernant la nature de l'âme. Il a sans doute connu aussi les idées de Locke sur la tolérance puisque déjà dans les *Pensées morales*, en 1744, il cite comme modèle d'une « Tolérance solide » (« en grundig Tolerance »), pour assurer la paix dans un pays avec plusieurs sectes, « la Constitution qu'a rédigée *Mr. Locke* pour la colonie *Carolina*²⁹ ». Ceci dans un contexte où il pourfend le fanatisme qu'il considère comme une « vraie maladie et une Passion hystérique » (*ibid.*).

29. *Moralske Tanker*, « *Libr. I. Epigr. 81* », éd. Billeskov Jansen, København, 1943, p. 66.

En 1748, Holberg consacre toute une épître à ce thème pour contrer l'intolérance dans le clergé nordique³⁰. Il y insiste sur la nécessité de la liberté de conscience comme condition de la paix car les guerres de religion ont pour cause la volonté de forcer son concitoyen à renoncer à sa propre conviction. Certainement d'accord avec Locke sur ce point, il ne cite pourtant pas celui-ci, se limitant à signaler que dans d'autres pays protestants – dès la fin du 17^e siècle et au début du 18^e – « des écrits anglais et français sur la *Tolerance* » ont changé les vieilles mœurs (p. 325).

Disons pour conclure que Holberg – comme d'autres philosophes danois du 18^e siècle – s'est intéressé principalement à *l'Essay concerning human Understanding* de Locke. Comme Eilschov, Sneedorf, Riisbrigh et Treschow, Holberg a trouvé chez Locke des réflexions stimulantes sur la nature de l'âme – notamment la fameuse hypothèse de la matière pensante et la célèbre question des idées innées. Troublé – comme Sneedorf – par l'hypothèse d'une âme matérielle fondée sur le pouvoir de Dieu, il s'intéresse aussi – comme Riisbrigh et Treschow – à la question des idées innées. Ces deux thèmes, qui occupent le devant de la scène dans la réception lockienne du 18^e siècle, montrent donc Holberg sensible au climat intellectuel international de l'époque.

Jørn SCHØSLER
Syddansk Universitet

30. *Epistola LXXVIII* : « Den religiøse Tolerances Fremskridt », *Epistler I*, éd. Billeskov-Jansen, p. 323-26.



L'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert

Nouvelle édition électronique ARTFL

Université de Chicago - CNRS

sous la direction de Robert Morrissey

ouverte au grand public:

<http://encyclopedie.uchicago.edu>

À l'occasion du 10^{ème} anniversaire du projet de l'Encyclopédie électronique, nous sommes très heureux de présenter une nouvelle édition revue et corrigée de cette encyclopédie et d'annoncer qu'elle est désormais accessible au grand public. Cette nouvelle version de la première édition dite de Paris marque une étape importante dans le développement de l'édition électronique de l'œuvre monumentale de Diderot et d'Alembert. Elle bénéficie des améliorations effectuées au fil des années:

- Plus de 500.000 corrections apportées aux fichiers d'origine de 1998.
- Les attributions des auteurs ont été vérifiées et corrigées en s'appuyant sur les travaux de Richard Schwab, Walter Rex et John Lough ainsi que sur ceux de Jacques Proust et de Martine Groult.
- De nouvelles fonctions de recherche ont été mises en place.
- De nouveaux documents de recherche et d'archives sont mis à la disposition des enseignants, des chercheurs et des étudiants.
- Les quatre volumes du Supplément à l'*Encyclopédie* sont intégrés au site.
- Le fameux « 18^{ème} volume » contenant les épreuves d'articles censurés ainsi que des documents relatifs aux poursuites judiciaires intentées par Luneau de Boisjermain contre les éditeurs de l'*Encyclopédie* peut être consulté.
- Pour la première fois, les utilisateurs de l'Encyclopédie électronique sont en mesure de participer à la correction et à l'amélioration de cette édition vivante en utilisant notre lien « report error » situé en haut à droite de chaque page de résultat.

Pour plus d'informations, consultez la version française de l'Introduction de l'éditeur:
(<http://encyclopedie.uchicago.edu/?q=node/161>)

Elle paraîtra également dans un prochain numéro de la revue *Dix-Huitième Siècle*.

The ARTFL Project
Department of Romance Languages and Literatures
University of Chicago
1115 East 58th Street Chicago, IL 60637

MÉDECINE ET MÉDECINS FACE AU TREMBLEMENT DE TERRE DE LISBONNE EN 1755

Un secours utile est un secours donné à temps.

Hippocrate¹

*Les grandes catastrophes sont toujours
un aliment pour la pensée.*

Fernand Braudel²

Lors des inondations de la Nouvelle-Orléans, en août 2005, un infirmier a déclaré : « D'abord nous devons sauver les vivants, ensuite nous nous occuperons des morts. » En 1755, après le tremblement de terre qui a ravagé Lisbonne³, mais aussi une partie de la péninsule ibérique et de l'Afrique du Nord, l'homme fort du moment, le futur marquis de Pombal, aurait ainsi formulé les priorités au roi Dom José I : « Enterrer les morts et s'occuper des vivants. » Il y a entre ces deux phrases toute la distance qui sépare la réalité du mythe. Alors que le caractère édifiant des témoignages, souvent de seconde main, a été bien établi⁴, le présent travail se propose d'étudier du point de vue de la médecine quelles réponses les contemporains étaient en mesure d'apporter à la situation catastrophique.

1. Cité par Frank Barot, *La Médecine d'urgence : évolution du concept de l'Antiquité au SAMU*, thèse de Médecine, Amiens, 1998.

2. Cité dans *Catastrophe and Culture. The Anthropology of Disaster*, éd. Susanna M. Hoffman and Anthony Oliver-Smith, School of American Research Press, Santa-Fe – James Currey, Oxford, 2002, 316 p.

3. Voir Susana P. Vilanova, Catarina F. Nunes et João F. B. D. Fonseca, « Lisbon 1755 : A Case of Triggered Onshore Rupture? », *Bulletin of the Seismological Society of America*, n° 93/5, 2003, p. 2056-2068.

4. Voir Ana Cristina Araújo, « Ruína e morte em Portugal no século XVIII » dans *O Sagrado e o Profano, Revista de História das Ideias*, n° 9, Coimbra, 1987, vol. 2, 519 p., p. 327-65.

En règle générale, les approches médicales du tremblement de terre de 1755 se limitent à l'évaluation du nombre des victimes⁵. La consultation d'une quinzaine de documents (1756-2005) fait varier le nombre des morts de 10 000, soit 4 % de la population de la capitale⁶, à 90 000, sans qu'il soit toujours précisé s'il s'agit de la ville ou du pays tout entier⁷. À titre de comparaison, le tremblement de terre de la Calabre en 1783 aurait fait 30 000 morts, soit 10 % de la population⁸. L'évaluation la plus basse, avancée par Mendonça (1758), légèrement supérieure aux chiffres officiels avancés en 1755-1756 (6 000 ou 7 000), fréquemment reprise et comme confirmée par Sousa, fait en revanche état d'une distinction décisive : sur les 10 000 morts avancés, 5 000 seraient décédés sur le coup, les autres des suites de leurs blessures. Quel que soit le chiffre véritable, retenons qu'il y eut un nombre très élevé de blessés graves appelés à mourir dans les heures et les jours suivants (dans les soixante-douze heures). En outre, un tableau des survivants ferait apparaître un nombre impressionnant de malades, estropiés, mendiants, dans une Lisbonne en grande partie ruinée.

5. La première approche en archéologie médico-légale a été menée par le paléontologue Miguel Telles Antunes et son équipe sur des centaines d'ossements trouvés dans un couvent de Lisbonne (« Vítimas do Terramoto de 1755 no Convento de Jesus (Academia das Ciências de Lisboa) » in *Revista Electrónica de Ciências da Terra*, volume 3, n° 1, 2006, consultable en ligne : http://e-terra.geopor.pt/pt/index_pt1.html). On consultera aussi le travail des chercheurs espagnols José Solares et Alfonso Arroyo, « O Terramoto de 1755 em Espanha » dans *1755. O Grande Terramoto de Lisboa*, Lisboa, Fundação Luso-Americana-Pública, 2005, volume 1, 417 p., p. 242-244.

6. Joaquim José Moreira de Mendonça, *História universal dos Terremotos*, Lisboa, 1758, 272 p., très souvent repris, notamment dans l'ouvrage de référence de Francisco de Sousa, *O Terremoto do 1^{er} de Novembro de 1755 em Portugal e um estudo demográfico*, Lisboa, Tipografia do Comércio, 1928, vol. 3, p. 558.

7. Selon Wikipedia (2007). On a également deux hypothèses moyennes : João Barboza évalue prudemment leur nombre à 30 000 (João Sachetti Barboza, *Considerações Medicas sobre o método de conhecer, curar, e preservar as Epidemias, ou Febres Malinas Podres*, Lisboa, José da Costa Coimbra, 1758 (1^{er} imprimatur du 21 septembre 1756), p. 44) ; R. Madariaga et G. Perrier (*Les Tremblements de terre*, Paris, Presses du CNRS, 1991, 260 p.) avancent le nombre de 60 000 morts.

8. Augusto Placanica, *L'Iliada funesta. Storia del terremoto calabro-messinese del 1783*, Roma, Casa del Libro Editrice, 1982, 206 p. ; appliquons à 1755 la formule de Sambuca : « un épouvantable désastre permanent » (notre traduction ; 22 avril 1783, p. 89).

Les *Disaster studies* (DS), discipline née dans les années 1980, invitent à distinguer le *hazard*, phénomène naturel, et le *disaster*, où l'on prend en compte les facteurs naturels, sociétaux et culturels ; le premier est un *fait*, le second un *processus*. Autre notion-clé, la vulnérabilité, qui recouvre des facteurs comme les inégalités socio-économiques susceptibles de faire comprendre un *disaster*. De nos jours encore, les DS mettent en évidence les différences, parfois énormes, entre les conséquences d'un même *hazard* dans un pays développé et un pays sous-développé – à fortiori dans les cas anciens où les vulnérabilités sont de tout ordre, et principalement médical.

D'après un chroniqueur du 19^e siècle, Claudio da Conceição, le nombre des victimes mortelles aurait été ainsi réparti : 13 dans la noblesse (il les identifie), 204 dans le clergé, plusieurs milliers dans le reste de la population⁹. Dans les deux premières classes, les femmes auraient plus souffert que les hommes, respectivement 8 contre 5, 122 contre 82. La disparité par sexe ne s'explique-t-elle que par les capacités de résistance ? Le tragique événement de Bagdad (31/08/2005) a mis en évidence la mobilité réduite des femmes à cause de leurs vêtements et de la présence d'enfants à leur côté : ne peut-on poser la question pour celles de 1755, dont le vêtement aurait été le linceul ?

D'après un historien portugais, pas toujours très sûr, « la noblesse a été épargnée parce qu'elle avait coutume d'aller à la messe plus tard¹⁰ ». C'est là ne concevoir qu'une cause réduite de la mortalité¹¹. Comme la cour, la noblesse pouvait résider hors de Lisbonne en cette période de Toussaint ; et elle assistait souvent aux offices dans ses propres murs, dans une petite chapelle privée ou devant un autel particulier. L'aide put être immédiate en milieu privilégié, noble et clérical en particulier, du fait des relations de dépendance (esclaves, domesticité). L'ambassadeur d'Espagne est mort en même temps que neuf domestiques : son cadavre fait l'objet

9. Claudio da Conceição, *Notícia do Terramoto*, Lisboa, Frenesi, 2005 [18291], 107 p., p. 28-29.

10. José H. Saraiva, *História concisa de Portugal*, Lisboa, Edições Europa-América, 1979, 359 p., p. 243. Toutes les citations extraites des ouvrages en portugais ont été traduites par nous.

11. Voir *The Great Tangshan Earthquake of 1976. An Anatomy of Disaster*, éd. Chen Yong et alii, Pergamon Press, 1976, 153 p.

de la première mesure prise par les autorités (*Providência* 1 ; voir le tableau *infra*, 1.2). Un autre aspect de la vulnérabilité relativement moindre de la noblesse se justifie par les conditions sociologiques de l'exercice de la médecine (suivi, hygiène, régime et repos). Sauf pour les pathologies les plus graves, ces conditions étaient réservées aux classes fortunées. Et, reflet de cet état de choses, la plupart des traités de médecine et de chirurgie sont rédigés par des hommes attachés à la cour, à la noblesse ou à l'armée.

La vulnérabilité socio-économique a été pressentie par un médecin célèbre, António Ribeiro Sanches¹². Pour lui, l'insalubrité des logements, caractéristique principale des milieux pauvres dans un urbanisme dense et malsain, expose la population à ce fléau qu'il combat en premier, la « peste » par contagion épidémiologique¹³. En revanche l'ampleur de la catastrophe a dû être limitée grâce au maintien du ravitaillement en eau pure puisque l'aqueduc dit *das Agoas Livres*, achevé en 1748, a fait partie des grands édifices demeurés intacts.

Aux capacités techno-scientifiques limitées, comme facteur de grande vulnérabilité, il faut joindre l'état des consciences. Le cadre mental de réception et de compréhension du phénomène joua en effet un rôle important. La catastrophe a exacerbé la religiosité des populations. La maladie, comme tout châtement, était de source divine (Deutéronome, VII, 16 et XXVIII, 27 ; Exode, IX, 4 et suiv.) ; nombreux furent ceux qui pensèrent vivre le jour du Jugement Dernier. Dans ces circonstances, le « coping », c'est-à-dire les réponses comportementales apportées à une situation extrême¹⁴, est avant tout d'ordre idéologique. L'homme de l'art intervient très en retrait de celui de Dieu. Le médecin s'affaire dans les armées alors que la souffrance consécutive à la catastrophe constitue un

12. Voir A. C. Araújo, *A Cultura das Luzes em Portugal. Temas e Problemas*, Lisboa, Livros Horizonte, 2003, 128 p., *passim* ; « L'ordre de la nature et la Ville promise ».

13. A. Ribeiro Sanches, *Tratado da Conservação da saúde dos povos. Com hum appendix : Considerações sobre os terremotos com a noticia dos mais consideraveis de que faz menção a Historia e deste ultimo, que se sentio na Europa no 1 de Novembro de 1755*, Lisboa, Joseph da Costa Coimbra, 1757, 568 p., p. 81 (l'appendice consacré au tremblement de terre se trouve aux pages 149 à 391).

14. Gustave-Nicolas Fischer, *Le Ressort invisible*, Paris, Seuil, 1994, 286 p., p. 62.

signe du divin. Il faut donc considérer la résignation comme l'une des causes de la mortalité post-sismique.

Médecins, chirurgiens, personnel hospitalier, secouristes, et quel était leur nombre, à supposer que tous n'aient pas fui, tel le chirurgien Scrafton¹⁵ ? Isabel Braga qualifie d'« assez noir » le tableau de la médecine au Portugal¹⁶. Les ouvrages de médecine rédigés à propos de l'événement sont au nombre de trois : à Ribeiro Sanches et Barboza, il faut joindre le traité de Joseph Alvarez da Silva, *Precauções medicas contra algumas remotas consequencias, que se podem excitar do Terremoto de 1755*¹⁷. Barboza, beaucoup moins connu que les deux autres, visite la capitale les 17 et 23 novembre. Il ne semble pas être intervenu auprès des victimes. Mais, médecin des armées, il a pu soigner des soldats¹⁸.

Lisbonne comptait, outre des hospices, six hôpitaux, dont le principal, l'hôpital royal de *Todos-os-Santos*, étalait sa belle façade sur tout un côté de la place du Rossio¹⁹. Il faut sans doute lui appliquer la description que Sanches fait de ces établissements : « Nous entrons dans un hôpital, aussitôt une odeur ingrate nous offense, aussitôt une légère nausée, une légère douleur, ou la tête lourde » (p. 137).

Trop heureux si ce n'avait été qu'affaire de nez ! Outre les 5/6^e des hospices et infirmeries conventuelles, tous les hôpitaux de Lisbonne furent partiellement ou totalement détruits par le feu (pour se faire une idée d'un service hospitalier en ruines, renvoyons à la description de S. Ravi Rajan à propos de la tragédie du Bhopal²⁰) Quant au tableau de la ville, il apparaît dans une

15. Rui Tavares, *O Pequeno livro do grande terramoto*, Lisboa, Tinta-da-China, 2005, 223 p., p. 110.

16. Isabel Braga, *Assistência, Saúde Pública e Prática Médica em Portugal. Séc. XV-XIX*, Lisboa, Universitária Editora, 2001, 163 p., p. 95 (rien sur le tremblement de terre de 1755, comme dans cette histoire de F. A. Gonçalves Ferreira, *História da saúde e dos serviços de saúde em Portugal*, Lisboa, Fundação Gulbenkian, 1990, 604 p.).

17. Lisboa, Joseph da Costa Coimbra, 1756, 28 p.

18. Voir la *Providência* 3 (en réalité, neuvième train de mesures).

19. Voir M. Carmona, *O Hospital real de Todos-os-Santos da cidade de Lisboa*, Lisboa, 1954, 444 p. En août 1750, où un incendie le consume, il abritait 723 malades.

20. « Missing Expertise, categorical Politics and Chronic Disaster. The case of Bhopal » in *Catastrophe and Culture*, ouvr. cité, p. 246-247.

pléthore de récits et d'illustrations : les baraques de fortune y sont une constante, comme dans la Calabre de 1783. Traumatisé, le roi ne vivra plus que sous la tente ou dans des palais en bois.

De nos jours, la désorganisation, ou l'absence d'organisation des secours, est la règle dans un premier temps ; puis un système se met peu à peu en place où comptent, pour les secours médicaux, les notions clés de triage, d'heure opératoire, etc. Rien de tel en 1755, bien sûr. Pour mieux se représenter les modalités d'interventions possibles auprès des rescapés, on distinguera quatre niveaux de secours : 1) l'automédication ; 2) la médecine domestique ou populaire ; 3) l'assistance redoublée (la « charité ») ; 4) l'assistance renforcée (pour les privilégiés) permettant un accompagnement médico-chirurgical.

Le premier niveau, où chacun est le médecin de soi-même, est attesté : « Il y en eut qui, à peine blessés, et même avec les bras ou les jambes brisés, se sont soignés aussitôt sans l'aide de chirurgiens ni application de médicaments²¹. » Souvent les récits font moins état d'interventions spécifiquement chirurgico-médicales que de l'esprit de charité, notamment de la noblesse envers le peuple. C'est une vertu cardinale mais elle est aussi médiatrice dans la verticalité des relations d'Ancien Régime. Jean Vigier écrit ainsi son traité par « charité envers les pauvres²² ». Claudio de Conceição (p. 16) précise : « Quelques nobles accompagnés de chirurgiens, animés par une charité louable, allèrent pendant plusieurs jours à travers les champs (de ruines) soignant les blessés abandonnés. Par ordre du souverain furent installés des hôpitaux aux environs des couvents de São Bento et de São Roque. Innombrables furent les blessés qu'on y conduisit, où ils furent nombreux à être guéris. Une grande partie d'entre eux furent amputés des jambes et des bras ; beaucoup moururent à cause de la gangrène. »

D'après un historien contemporain, « la catastrophe a accru le prestige de Carvalho e Melo, grâce aux mesures rigoureuses adoptées immédiatement afin de rétablir l'ordre, éloigner les morts et

21. Antonio dos Remedios, *Resposta à carta de Jozé de Oliveira Trovam e Sousa*, Lisboa, Domingos Rodrigues, 1756, 15 p., p. 5-6 Ce témoignage, quoique plausible, est suspect vu la suite du récit (voir *infra*, n. 74).

22. Joam Vigier, *Thesouro Apollineo*, Coimbra, Luis Seco Ferreyra, 1745 [17141], 518 p.

les vivants, et reconstruire la ville²³ ». *Immédiatement*? On sait aujourd'hui qu'en matière de secours humains tout se joue dans les soixante-douze heures. Conceição puise lui aussi ses informations dans Amador Patrício de Lisboa, *Memórias das principaes providencias, que se derão no terremoto, que padeceo a Corte de Lisboa no anno de 1755, ordenadas, e offerecidas à Majestade Fidelissima de Elrey D. Joseph*²⁴, monument politique apologétique de la gestion de la crise par Sebastião José de Carvalho e Melo, futur marquis de Pombal (1770) et Premier ministre de D. José. Cet ouvrage est moins tendancieux par le contenu que par sa composition. Il est instructif de confronter le plan des mesures prises (200 entre le 1^{er} novembre 1755 et fin 1756) et leur chronologie : ils ne correspondent pas.

Date des mesures (<i>Providência</i>)	Contenu principal des mesures	Chapitre de la <i>Providência</i>
1 ^{er} novembre	corps de l'ambassadeur d'Espagne enterrer les corps (hommes, animaux) mobiliser la troupe	1 1 13
2	nourrir la troupe à Lisbonne	2 8
3	contrôler la mer processions religieuses	6 1
4	pourchasser pillards et mendiants	5
5	éviter la « peste » retenir les Lisboètes aider le reste du royaume	1 4 7
12	actes religieux du roi	12
16	rétablir les offices religieux	10
17	ramener les religieuses errantes	11
23	soigner les [soldats] blessés et malades	3
27	reloger les gens	9
29	reconstruire Lisbonne	14

23. A. H. de Oliveira Marques, *História de Portugal*, Lisboa, Palas Editores, 1984, vol. 2, p. 353. L'historien suit l'historiographie officielle. Voir, par exemple, Cl. de Conceição (p. 41) : « Cette mesure fut admirable : les blessés furent aussitôt assistés grâce aux remèdes disponibles, aux chirurgiens et médecins. »

24. Lisboa, 1758, 355 p.

En effet, à y regarder de plus près, les mesures officielles prises par le gouvernement en matière de secours trahissent la réaction à la terreur provoquée par les exhalaisons réputées fatales. Dès le lendemain du tremblement de terre (*Providência* 1), il est prescrit de lancer à la mer les corps apparemment morts²⁵ lestés d'un poids ou à bord d'embarcations incendiées au large. Il s'agit avant tout d'éviter la « peste ». Quant aux blessés²⁶, les mesures prises le 23 novembre ne touchent que les soldats. Le premier décret d'assistance médicale civile, daté du 28 février 1756, concerne l'envoi des « malades frappés de fièvres et autres maladies semblables » et des blessés vers les quelques lieux d'accueil opérationnels. Mais faut-il croire M. Carmona lorsqu'il affirme que les 3 et 4 novembre tous les médecins et chirurgiens de la cour se sont vu répartir leurs tâches ? Ce n'est pas Conceição qui nous y pousse. En réalité, la réponse de l'État fut avant tout de type sanitaire : santé des corps, hygiène publique, nourriture, et santé des âmes. Le 3 novembre 1755, le cardinal patriarche de Lisbonne est appelé à organiser des processions publiques dans ses juridictions. C'est tout un peuple qui se mettra en chemin, durant des années, même là où le tremblement de terre n'a pas fait de dégâts. Comme le dit Amador de Lisboa (p. 5) les processions ne sont-elles pas « un exercice pieux pour les morts et utile pour les vivants » ?

Rappelons que « le tremblement de terre de Lisbonne » recouvre trois phénomènes distincts : les séismes, un tsunami, puis des incendies qui durèrent quatre jours. Lequel de ces trois maux fit le plus grand nombre de victimes ? Chacun a blessé et tué différemment. La catastrophe a été vécue comme une conjuration des quatre éléments constitutifs de l'univers selon Aristote (terre, eau, air, feu²⁷).

L'une des constantes des textes médicaux relatifs au tremblement de terre, c'est la prévention contre la « pestilence », que véhi-

25. Le diagnostic de la mort n'est pas bien maîtrisé au 18^e siècle.

26. « Soigner les blessés et les malades qui étaient abandonnés dans les rues, au péril de leur vie » (Amador p. de Lisboa, ouvr. cité, p. 87).

27. Francisco F. Drummond, *Anais da Ilha Terceira*, 1856, fac-similé, Governo Autonomo dos Açores, vol. 2, 368 p., p. 265 : « ao mesmo tempo se conjuraram os 4 elementos ».

cule *l'air*. De nombreux récits du séisme reflètent en quelque sorte une *terreur chimique* (la « grande peur » dont parle Foucault). Rapprochons deux témoignages : « La lumière du soleil s'obscurcit, sans aucun doute à cause de la multiplication des vapeurs lancées par la terre et dont beaucoup sentirent les exhalaisons sulfureuses » (Conceição, p. 29) ; « Aussitôt les vapeurs et exhalaisons qui avaient surgi de ces substances, mélangées, seront plus puissantes, comme celles qui sont sorties de la limaille de fer mêlée à l'eau et au soufre » (Sanches, p. 351²⁸).

À l'explication chimico-naturaliste des « météores » (tremblements de terre, volcans, éclairs, etc.) se joint la peur des émanations mortelles provoquées par la putréfaction. Pour les auteurs, le péril de la contagion et les effets épidémiologiques de la peste (phénomènes invisibles) constituent le problème numéro un. *Peste* : « Toutes maladies sont prises pour peste ; on ne se donne pas loisir de les reconnoître », avait écrit Montaigne²⁹. Les mesures de prévention préconisées impliquent une politique d'hygiène publique. Le médecin des Lumières est avec l'architecte l'une des têtes pensantes de la *Res Publica*. Pour Sanches, ce qui est arrivé en 1755 se passe tous les jours dans les logements, les rues insalubres, l'eau contaminée, etc. Da Silva (p. 12 et suiv.), qui n'envisage pas exclusivement les effets de la peste parmi le peuple, insiste longuement sur divers moyens préventifs : gymnastique, musique, contrôle des passions de l'âme, vêtements souvent changés, antiseptiques tels que ginseng, ambre, pierres précieuses. Pour Ribeiro Sanches, le séisme a mis en évidence les retards du pays. Relayant la fameuse dénonciation des tares nationales du *Verdadeiro Método de ensinar* de Joseph Verney, en 1746, il répète que seule une politique éclairée, nourrie par les progrès venus notamment d'Angleterre, permettra d'enrayer le mal. Du point de vue qui nous occupe, cela signifie que le problème des secours médicaux demeure au second voire au

28. Sur le lien feu/tremblements de terre, voir Gabriel Gohau, *Les Sciences de la Terre aux 17^e et 18^e siècles. Naissance de la géologie*, Paris, Albin Michel, 1990, 420 p., p. 48, 170-1, 267.

29. Montaigne, *Essais*, III, 12, Paris, PUF, 1977, p. 1048. Sur ces problèmes, voir Claudie Herzlich, Jeanine Pierret, *Malades d'hier, malades d'aujourd'hui*, Paris, Payot, 1984, 295 p.

troisième plan. La présence massive de la mort, du pourrissement, obnubile les contemporains.

En ce qui concerne les dangers propres à *la terre*, on peut mentionner la suffocation : « La poussière qu'a causée la ruine des édifices a envahi toute la ville d'une fumée si épaisse qu'elle semblait vouloir suffoquer tous les vivants. » (Conceiçãõ, p. 12.) Comme en 1976 en Chine, ce phénomène a pu provoquer nombre d'étouffements. Contre la suffocation, cause de sidération ou d'apoplexie (dans les champs, les mines, les pièces d'habitation, etc.), Francisco Henriques préconise la fuite vers un lieu aéré et le bouillon de poule³⁰. Et combien d'ensevelis périrent victimes de ce qu'on appelle le *crush syndrome*³¹ ?

Le tremblement de terre a provoqué un très grand nombre de blessures plus ou moins profondes : fractures, luxations, plaies (par lacération, piqûre), lésions, etc.³² Les médecins et chirurgiens les abordent en fonction de la partie du corps, étant entendu que les atteintes à la tête sont les plus graves et que, chez Ambroise Paré comme en 1750, elle est le membre le plus noble. Almeyda recommande des remèdes secs avant de recoudre les blessures de la tête tandis que Santos de Torres préconise des remèdes froids et humides : chez le premier, par exemple, un mélange d'œuf et de lait maternel³³ ; chez l'autre, une préparation à base de violettes, de mauves et de « *lingua cervina*³⁴ ».

Le chirurgien Lopes Correia considère la douleur comme le principal symptôme dans les blessures et préconise donc pour une blessure à la tête une saignée au pied³⁵. Santos de Torres fait preuve

30. Francisco da Fonseca Henriques, *Medicina Lusitana*, Porto, Manuel Pedroso Coimbra, 1750, in-folio, 689 p., p. 303.

31. Insuffisance rénale liée à la décharge de toxines et état de choc (Sandrine Poirson-Sicre, *La Médecine d'urgence pré-hospitalière à travers l'histoire*, Paris, Glyphe et Biotem éd., 2001, 211 p., p. 184).

32. À titre de comparaison, le séisme de Tangshan a provoqué les blessures suivantes : 50 % de fractures graves, 30 % de contusions, 20 % de *crush syndrom*.

33. Feliciano de Almeyda, *Cirurgia reformada*, Lisboa, Antonio Pedroza Galram, 1738, 530 p., p. 32, 44.

34. Santos de Torres, *Promptuario pharmaco, e cirurgico*, Lisboa, Antonio Pedroza Galram, 1741, 160 p., p. 52.

35. João Lopes Correia, *Castello forte contra todo o genero de feridas, chagas, deslocaçoens, e fracturas*, Lisboa, Pedro Ferreyra, 1726, t. 2, p. 61.

d'un sens assez rare de l'urgence opératoire : dans le cas des blessures dites par incision à la tête, il convient, écrit-il, de « désaltérer » la plaie avec de l'eau-de-vie chaude ou du vin (blanc ou rouge), préparation dans laquelle seront bouillies des feuilles de romarin ; pourtant ceci n'est pas obligatoire car il faut agir avec celui des remèdes indiqués « qui s'offre le plus vite au chirurgien » (p. 60). Suit l'opération proprement dite de fermeture de la plaie puis diverses prescriptions post-opératoires. En cas de complication, on parle de « fièvres », ce qui peut correspondre à la septicémie, ou au tétanos, classé parmi les convulsions. Torres précise qu'on évalue la profondeur d'une plaie en y introduisant le doigt (p. 82).

Dans les cas de contusion, avec grand afflux de sang dans le corps par suite, notamment, d'éboulements, Paré préconisait divers traitements longs et compliqués afin d'évacuer le sang en faisant transpirer le blessé, dont celui de l'envelopper dans une peau de mouton récemment écorché³⁶ ; s'agissant de soldats pauvres, l'excrément animal faisait l'affaire³⁷. Almeyda (p. 245) explique comment remettre en place les entrailles en cas de blessure au ventre : allonger le blessé sur le dos, genoux levés, replacer les entrailles avec le doigt recouvert d'un chiffon de lin rugueux en commençant par ce qui est sorti en dernier, c'est-à-dire ce qui est le plus chaud et le plus onctueux ; à la fin, secouer le blessé afin que les organes reprennent leur place, puis recoudre le ventre.

Un autre exemple peut être tiré des traités consacrés aux fractures et luxations. L'ancêtre des ostéologues et orthopédistes s'appelait l'*algebrista* ou le *ferrador*. Après 1755, Antonio da Costa publie son *Algebrista perfeito*³⁸ : ce traité, qui explique comment réduire une fracture ou une luxation, venait à point. L'ouvrage, composé sur le

36. En 1743, le roi Dom José I avait été placé dans un bœuf mort, remède accompagné de formules et de prières.

37. A. Paré, ouvr. cité, II, p. 195-7.

38. *Algebrista perfeito ou Methodo de praticar exactamente todas as operaçoens da Algebra, tocantes à cura das Deslocaçoens, e Fracturas do corpo humano, simples, e complicadas*, Lisboa, Manuel Coelho Amado, 1764, 215 p. (autorisations de réimpression datées de 1760 ; Maximiano Lemos, *História da medicina em Portugal*, Lisboa, Don Quixote/Ordem dos Médicos, rééd. 1991, t. 2, p. 109, n. 2, semble confondre ce traité avec l'*Exposição de huma ferida de peito* que l'auteur (p. IV V°) dit avoir perdu dans l'incendie). En 1763 et 1766 paraissent deux autres traités d'ostéologie.

mode des questions/réponses, est facile à consulter mais n'envisage pas les interventions du point de vue des simples rebouteux. Son auteur est un médecin qui a lu le *Traité des maladies des os* de Petit. Da Costa (p. 133) précise que les fractures de la cuisse sont rarement multiples sauf si le coup est très violent « comme par arme à feu, ou par un objet très lourd comme une grosse pierre ».

Aux blessures, plaies, fractures, etc., doivent être jointes des pathologies secondaires telles qu'infections, hémorragies, fièvres, gangrène. Contre les innombrables complications, vomissements, diarrhées, là encore, il existe toutes sortes de prescriptions qu'on ne saurait résumer par le « *purgare, saignare, chysterisare* » des médecins de Molière. On se rappelle le récit (*supra*) de Claudio da Conceição. La gangrène est une conséquence fréquente de l'amputation d'un membre ou de blessures mal soignées. La gangrène gazeuse, suite des complications précoces des plaies souillées, tue en quelques jours. Les chirurgiens de jadis avaient conscience de l'urgence. Dans le cas de la plaie sordide (« *chaga sordida* »), Joseph de Sá enjoint au praticien de soigner avant qu'elle ne pourrisse (« *antes que passe a podre*³⁹ »). Les gangrènes (premier stade du mal ; on dit estiomène pour notre « gangrène ») sont de pronostic sombre. Leur traitement est long et compliqué. Almeyda (p. 392) préconise au départ scarification, purification à l'eau-de-vie puis un cataplasme chaud à base de mie de pain, de végétaux et de malvoisie.

Contre l'hémorragie externe dans les blessures, le même auteur (p. 341) fait appliquer une pommade (« *betume* ») sur la blessure suturée préparé avec du vert-de-gris, de l'encens, un blanc d'œuf et des poils de lièvre. Vigier (p. 407), dans le même cas, explique comment préparer son eau stiptique, à base, notamment, de divers minéraux, de sucre candi et d'urine de garçon en bonne santé. On trouve aussi chez lui la manière d'enlever les objets étrangers entrés dans le corps : la graisse de lièvre ou une préparation faite avec la langue d'un renard coupée au moment de sa mort, ouverte et plongée dans le vin (p. 409). On peut aussi appliquer sur les blessures récentes des préparations simples. Sá (p. 331) prescrit le bulbe de la sille écrasé avec du sel en application sur le sang de la blessure.

39. Joseph F. de Sá, *Epithome cirurgico, medicinal*, Lisboa, Officina Ferreyriana, 1723, 390 p., p. 219.

Vigier (p. 426) préconise un emplâtre de vers de terre écrasés mêlés à de l'eau-de-vie.

Francisco Henriques tenait la « fièvre » pour la principale cause de mortalité. Cette pathologie générique (il en recense dix types) a particulièrement frappé les populations pauvres, encore confinées dans des baraques de fortune huit mois après le tremblement de terre, apprend-on dans Barboza (p. 129⁴⁰). Selon cet élève de Boerhaave, ami de Ribeiro Sanches et héritier de la tradition iatrochimique remontant à Paracelse, les meilleurs médicaments sont le quina et le mercure ; le régime alimentaire et hygiénique est aussi fondamental. Il insiste ainsi sur les laits (femme, chèvre, vache, ânesse) et, produit nouveau, le « sucre de lait » fabriqué à Berne et en vente à 180 *reis* l'once chez un marchand de Lisbonne (p. 320). Très sensible, lui aussi, aux dangers du pourrissement des cadavres, accru par les pluies, il sait que ces remèdes sont chers.

La mer, qui a tué en masse, a ensuite accueilli les corps jetés sur ordre du gouvernement. Les récits de l'époque parlent peu des blessés. Parmi eux, peut-être, des rescapés des flots. Par les travaux des médecins d'Edimbourg, Ribeiro Sanches (p. 49) connaît le bouche-à-bouche, inventé en 1732⁴¹ ; toutefois il n'en parle pas dans la partie consacrée à la catastrophe. Mais les méthodes de réanimation posaient le problème de la dimension sacrilège de la ressuscitation⁴². Nul doute que, à la suite du tsunami, des « apparemment morts » ont fini par l'être réellement en l'absence de ces secours immédiats et efficaces.

Quant au *feu*, le gigantesque incendie dura quatre jours. Peu de représentations de la catastrophe omettent les langues de feu qui dévorent la cité. Les traités de médecine mentionnent rarement les moyens de soigner les brûlures⁴³ (en ce pays d'Inquisition, le feu n'est pas uniquement un mal). J. Vigier préconise une recette

40. Cf. Ribeiro Sanches, *ouvr. cité*, p. 81.

41. Voir Frédéric Lecoq, *Essai d'histoire de la médicalisation des secours*, Thèse de Médecine, Paris, 1996.

42. S. Poirson-Sicre, *ouvr. cité*, p. 74.

43. Un auteur raconte comment, prisonniers des décombres, des gens ont été brûlés vifs (D. J. E., *Theatro lamentavel scena funesta : relação verdadeira do terremoto do primeiro de Novembro de 1755*, Coimbra, Francisco de Oliveira, 1756, 21 p., p. 9).

pour les secours immédiats (« *para curar logo* ») à base de chaux et d'huile de rosat ; une autre, selon lui prodigieuse, mêle la graisse de porc sans sel à des feuilles de lauriers broyées, mais elle demande plusieurs jours ; les plus simples s'obtiennent avec de la farine d'orge battue avec un œuf et un peu de sel ou encore de simples olives écrasées (p. 414, 416-417). Paré préconisait l'oignon. De telles préparations semblent aussi indiquées en cas d'urgence. Le dernier remède mentionné figure encore de nos jours dans l'arsenal de la médecine domestique.

En conclusion, les cas mentionnés reflètent une infime part de la réalité médicale tant pour les pathologies que les thérapeutiques. Quelles épidémies sévirent alors (choléra, fièvre typhoïde, gastro-entérites, etc.) ? Le décret du 28 février 1756 relatif aux « malades frappés de fièvres et autres maladies semblables » ne faisait certainement pas référence aux seules affections hivernales. On peut aussi se demander s'il existait des moyens d'atténuer la douleur. Paracelse figure parmi les découvreurs de l'éther et du laudanum⁴⁴. On trouve chez un auteur espagnol beaucoup lu au Portugal la recette du « *laudano opiato* » dont les ingrédients ne l'indiquaient ni pour toutes les bourses ni dans des situations d'urgence⁴⁵. Pas plus que le galénisme, la nouvelle médecine n'a dû aider à sauver quantité de vies en 1755.

Restent *les maladies de l'âme*. Barboza (p. 58), frappé par le grand nombre d'« hystériques » et de « convulsives » à la cour et dans les couvents, parle d'une « épidémie de l'esprit⁴⁶ ». Selon Antonio de Remedios (p. 8), il y a eu des cas de suicides, en particulier chez les réfugiés sanitaires. Cette dimension, tardivement reconnue dans l'histoire des souffrances humaines, porte le nom de stress post-traumatique. C'est un phénomène capital dans les tremblements de terre. Ainsi, à la suite du séisme du 21 septembre

44. Sur les remèdes « chimiques » au Portugal, voir notre « Alchimie, distillation et paracelsisme au Portugal au 17^e siècle », *Cronos*, Instituto de Estudios Documentales e Históricos sobre la Ciencia, Valencia, vol. 2, n° 2, déc. 1999.

45. Francisco Suarez de Ribera, *Cirurgia Methodica Chymica Reformada*, Madrid, 1722, p. 245-260, p. 100 ; p. 83, le « *Balsamo Proprietatis* », remède paracelsique contre les blessures, se prépare en deux phases, douze heures, puis trois jours.

46. Voir aussi p. 61 sur la terreur ambiante.

1999, à Taïwan, de 32 à 60 % des adultes survivants et de 26 à 95 % des enfants ont été touchés par des troubles psychologiques allant des symptômes dépressifs au suicide⁴⁷. Les atteintes peuvent être d'autant plus fortes que, comme l'écrit Gustave-Nicolas Fischer (p. 43), « l'homme se trouve tout d'un coup pris en tenaille par des forces cosmiques qui l'écrasent littéralement et le dépouillent ». À notre avis, aussi bien les traités médicaux s'attardant, des années après le séisme, sur le danger de la contagion que la ferveur culpabilisante des cérémonies collectives traduisent cet effet de sidération à long terme.

L'« explosion éditoriale » des récits de la catastrophe reflète la forte présence du trauma et, pour ceux qui ne racontent que de seconde main comme ces plumitifs de l'université de Coimbra⁴⁸, totalement épargnée, on sent le besoin de se joindre au chœur des traumatisés, de vivre avec eux une tragédie nationale. Tous semblent accomplir un rite d'exorcisme que redoublent processions et autres intercessions envers les puissances politiques et célestes. Tout cela prolonge la procession originelle dite « procession fantôme », cet autre syndrome consécutif à un traumatisme psychique par lequel les populations errent loin du lieu de la catastrophe.

On sait encore qu'avant le 1^{er} novembre 1756 les rumeurs de nouveaux malheurs furent si fortes que le pouvoir réprima leurs propagateurs, jugés « esprits séditeux⁴⁹ ». Au sujet de la quatrième phase dans les comportements de catastrophe, la phase des complications, Louis Crocq écrit : « Manifestées par des conduites de deuil (culpabilité des survivants) et des attitudes de dépendance (population assistées) et de revendications, elles peuvent intéresser toute la population d'une ville ou d'une région et se perpétuer des dizaines d'années, renforcées à chaque anniversaire de la catastrophe⁵⁰. »

Dans le détail, les mesures prises contre les indésirables et pour le contrôle de la mer révèlent aussi bien une réponse policière qu'une volonté de désigner des boucs émissaires, les asociaux qui,

47. <http://ncptsd.va.gov/>

48. A. Araújo, art. cité, p. 336 et 356.

49. A. P. de Lisboa, ouvr. cité, p. 15 ; *Providência* 5, 28/10/1756 et p. 107-9.

50. L. Crocq, « Les comportements collectifs de catastrophe » dans *Convergences médicales*, 1984, 3/4, p. 337.

niant la seule réponse concrète à laquelle se raccrocher, la charité, incarnent la ruine de l'unité et de l'harmonie. L'analyse du déroulement des faits est d'autant plus frappante que nous avons choisi la perspective médicale que notre sensibilité met au premier plan. Or, on l'a vu, ce que valorisent le monument politique et la phrase mythique du début correspond à un ensemble de mesures tardives et limitées. La réponse alimentaire du 2 novembre est suivie, les 3 et 4, de trains de mesures répressifs : contrôler la mer où aurait rôdé le barbaresque, exécuter les pillards⁵¹. D'après Sousa, trente-quatre hommes, pour la plupart des étrangers, ont été pendus⁵². Surveiller et punir. Même si ce nombre reste à vérifier, c'est l'ampleur du phénomène qu'il suppose qui est ici en cause. À cet égard, on ne prendra pas à témoin tel auteur selon qui des hommes coupent les membres des « tendres demoiselles » à demi-enterrées pour leur voler leurs bijoux⁵³. Or, les symptômes du stress post-traumatique « peuvent être du vandalisme, du pillage, voire des agressions contre les personnes⁵⁴ ». Ainsi à notre tableau des malheurs de 1755 et à la liste en blanc des victimes ajouterons-nous ceux qui ont pu plonger dans la déraison et se faire happer par la mécanique d'un pouvoir terrifié⁵⁵. Victimes « collatérales » de toute grande peur.

Hervé BAUDRY
Université de Coimbra

51. *Ibid.*, p. 110-111. En janvier et en juin 1756, il sera décidé de chasser prostituées, concubines et mendiants et de mettre les gitans au travail pour déblayer la capitale (p. 105-106). Agressions, voire meurtre : quelques cas ont été découverts parmi les ossements du couvent de Jesus (voir M. T. Antunes, art. cité, p. 13-14).

52. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Ms 1229, repris dans F. de Sousa, *ouvr. cité*.

53. A. dos Remedios, *ouvr. cité*, p. 6.

54. L. Crocq, *ouvr. cité*, p. 337.

55. Mais aussi d'où se détacherait celle du futur marquis de Pombal (voir R. Tavares, *ouvr. cité*, p. 45-49). La répression, sinon fonde, du moins souligne cette ascension.

DE VOUS À TOI TUTOIEMENT ET VOUVOIEMENT DANS LES TRADUCTIONS AU 18^e SIÈCLE

Quando usque, Catilina, patientia nostra abuteris? Ici commence le désespoir du traducteur : Cicéron doit-il tutoyer Catilina en français comme en latin ? Mais si Cicéron avait parlé français, n'aurait-il pas vouvoyé son adversaire, dans ce mouvement oratoire qui le désigne à la vindicte ? Tel est le dilemme du traducteur au 18^e siècle, tout prêt à s'affranchir des élégances des Belles Infidèles, mais hésitant à passer outre les règles de la bienséance, voire les principes essentiels de la politesse et de l'ordre social. Mais surtout il semble qu'il répugne à se priver de ce qui constitue à ses yeux une des ressources essentielles de la langue française : l'usage sélectif du tutoiement et du vouvoiement, selon ce qu'exigent les circonstances. Il s'agit là en fait d'un débat de première importance, moins par les réflexions théoriques qu'il a effectivement suscitées (même si elles ne sont pas négligeables), que par les choix auxquels il donne lieu : la traduction, on ne l'apprendra à personne, est un des lieux privilégiés où la langue s'observe elle-même et réfléchit sur son propre fonctionnement. De *vous* à *toi*, le choix est nécessaire, signifiant, voire surchargé de signification ; il mérite en tout cas d'être explicité.

Mon ambition se restreindra, pour la France de la fin du 17^e siècle et du 18^e, au domaine des langues anciennes et des langues orientales, plus proches les unes des autres qu'on pourrait le croire : dans les deux cas, il s'agit d'affronter une forme d'altérité, radicale pour le monde turc ou persan, relative pour le monde gréco-romain, devenu familier grâce à des années d'études et à l'usage quotidien des images et des références mythologiques. Qu'on veuille la gommer ou au contraire la restituer dans toute sa vigueur, elle reste une donnée fondamentale, alors qu'elle est secondaire dans le cas d'adaptations d'œuvres écrites dans des langues européennes

modernes, qui posent de tout autres problèmes, essentiellement liés à l'introduction du roman étranger en France.

Ô vous, qui avez commencé mon bonheur!
ô toi, qui l'as comblé!

La laborieuse rhétorique amoureuse du petit chevalier Danceny¹, dans une lettre savamment balancée où il a grand soin de faire jouer de manière complémentaire le *tu* et le *vous*, n'est là que pour exhiber la naïveté avec laquelle il use d'un procédé banal. Lequel n'en garde pas moins sa fraîcheur dans l'intimité de la correspondance privée, ou supposée l'être : « Mon cher cœur, si tu ne m'aimes plus, cache-le moi encore pour quelque temps. Je n'ai pas encore la force qu'il faut pour pouvoir l'apprendre. Ayez pitié d'un homme que vous avez aimé, si vous n'avez pas de pitié du plus malheureux de tous les hommes². » L'alternance du *tu* et du *vous* désigne-t-elle le trouble, ou au contraire la recherche de l'expression raffinée ? On en trouverait aussi maint exemple sous la plume du même Montesquieu, dans le registre galant qui est celui du *Temple de Gnide*³, fiction prétendument traduite d'un vieux manuscrit grec...

Mais le *tu* en littérature n'est évidemment pas seulement celui de l'audace amoureuse, autorisée ou non par la référence antique : il est en général le mode d'expression privilégié de la « nature⁴ »,

1. Choderlos de Laclos, *Les Liaisons dangereuses*, 1782, Lettre 148 (Danceny à M^{me} de Merteuil).

2. Montesquieu à [mademoiselle de Clermont], début mai 1725 : *Correspondance*, I, Oxford, Voltaire Foundation, 1998, p. 140-141 (n° 121). J'ai modernisé la ponctuation et l'orthographe.

3. Rigoureusement contemporain (1725) de la lettre précédemment citée, et peut-être inspiré par mademoiselle de Clermont. Un exemple de dialogue (Aristée et Camille) : « Elle me dit : "Ne vous suffit-il pas que je vous aime ? Que pouvez-vous désirer après mon cœur ?" "Je désire, lui dis-je, que tu fasses pour moi une faute que l'amour fait faire et que le grand amour justifie". » (Montesquieu, *Œuvres et écrits divers*, I, Oxford, Voltaire Foundation, t. viii, 2003, chant VI, p. 412). Voir aussi, du même auteur, *Arsace et Isménie* : « Au nom des dieux, ne me quittez plus ; que peut-il te manquer ? » (*ibid.*, p. 341). En l'occurrence, l'alternance du *tu* et du *vous* sert de marqueur au dialogue érotique.

4. « Le *tu* est le langage de la vérité, et le *vous* le langage du compliment. » Voltaire, *Correspondance*, éd. Besterman, D653, à Jacob Vernet, du 14 septembre 1733. Remarquons tout de même que le Huron se garde bien d'user sans

quand la distance sociale n'existe pas, comme l'affirme avec insistance et un grand souci de choquer son monde le Quaker des *Lettres philosophiques* de Voltaire (1734). Quand Philis, cœur à prendre et « sein d'albâtre », était mademoiselle de Livry, on pouvait avec elle user du *tu*; devenue marquise et fermant sa porte à son ancien amant, elle se protège par des *vous*⁵. Et à mille lieues de là, Virginie dit à Paul, « tout émue » : « Mon frère [...], tu m'as donné la seule chose que tu possèdes au monde » ; bientôt, une fois brisée l'unité du Paradis originel, « Paul lui dit : "Mademoiselle, vous partez⁶." » Admirable simplicité des premiers temps à laquelle renvoie aussi le *tu* antique, souvenir d'un état primitif et idéal, encore libre des conventions que la société impose. Le recours complémentaire au pluriel de politesse et à ce singulier « de nature » participe d'un jeu à la fois littéraire et social, dont la complexité apparaît en poésie : car le vers autorise, voire exige l'emploi du tutoiement avec Dieu et le Roi⁷. C'est là, paradoxalement, que l'on trouvera le plus souvent, et comme la forme d'expression la plus solennelle, le tutoiement qui ailleurs traduit le mépris pour celui auquel il s'adresse, ou qui procède d'une familiarité conférée par une supériorité sociale incontestée.

Encore faut-il compter avec bien des nuances, car si familiarité il y a dans le tutoiement, celle-ci « sera toujours décente », « soit dans le tragique, soit dans le comique », « lorsque l'innocence, la simplicité, la franchise des mœurs, l'autorisera, comme dans le

discernement du tutoiement, avec une mademoiselle de Saint-Yves qui risquerait d'en être choquée.

5. Voltaire, *Épître connue sous le nom des Vous et des Tu*, éd. Moland, t. X, p. 269-271. On opposera cet emploi aux deux types d'apostrophe dans le *Dictionnaire philosophique* : celle qui recourt au *tu* est familière, voire condescendante, mais aussi particulièrement virulente, celle qui recourt au *vous* est moins brutale, même si elle se veut implacable : « [...] monstre exécration, tremble ! » (« Dogmes ») *versus* « vous avez fait un bien mauvais sermon sur l'impureté, ô Bourdaloue ! » (« Guerre » ; *Dictionnaire philosophique*, éd. R. Naves et O. Ferret, Classiques Garnier/Poche, 2008, respectivement p. 169 et p. 223).

6. Bernardin de Saint-Pierre, *Paul et Virginie*, éd. J. Ehrard, Gallimard, Folio Classique, 1984, p. 162 et 175.

7. F. Brunot, *Histoire de la langue française*, Paris, 1966, t. VI, II (Alexis François), p. 1731. Voir notamment la citation d'Houdar de La Motte, qui s'adressant au prince d'Orléans, lui attribue cet impératif : « Taisez-vous, diras-tu. » Lourde et peu convaincante dissymétrie.

langage des villageois, des peuples agrestes ou sauvages, ou même civilisés, et dont les mœurs sont âpres et austères » : c'est ainsi que Marmontel prétend revenir, dans le *Supplément de l'Encyclopédie*⁸, sur la condamnation que Jaucourt, citant Voltaire, prononçait quelques années plus tôt contre cet usage⁹. Mais son aimable condescendance persuade surtout que, au 18^e siècle comme au 17^e, le tutoiement pourrait bien être affaire de (bons) sauvages. Heureusement, le dialogue littéraire, qui parfois le retient pour la simple raison qu'il permet d'alléger la phrase, de la rendre plus rapide, lui assigne d'autres fonctions, comme le montrent chez Fénelon ces deux « dialogues des morts » entre les mêmes personnages, Socrate et Alcibiade : héros de l'histoire antique, ils peuvent user sans choquer d'un *tu* « à l'ancienne », que la familiarité de leur relation autorise également. Le premier commence ainsi :

SOCRATE. Te voilà toujours agréable. Qui charmeras-tu dans les Enfers ?

ALCIBIADE. Et toi, te voilà toujours moqueur. Qui persuaderas-tu ici, toi qui veux toujours persuader quelqu'un ?

alors que le second s'ouvre par cet échange :

SOCRATE. Vous voilà devenu bien sage à vos dépens, et aux dépens de tous ceux que vous avez trompés. Vous pourriez être le digne héros d'une seconde *Odyssée* [...].

ALCIBIADE. Ce n'est pas l'expérience qui me manque, mais la sagesse. [...] Laissez-moi là je vous prie; le fleuve d'oubli doit effacer toutes mes fautes¹⁰.

Raillerie contre un « jeune fou » d'un côté, de l'autre critique sociale et politique teintée d'amertume, les deux dialogues doivent être juxtaposés; tutoiement et vouvoiement ne font pas sens chacun par eux-mêmes, mais relèvent d'un système d'oppositions autrement plus large; ils ne font que l'enrichir insensiblement, puisqu'on peut légitimer aussi bien l'un que l'autre sans s'apercevoir qu'aucun d'eux ne s'impose absolument. En l'occurrence le tutoiement n'est pas ressenti comme nécessaire, mais il n'a pas

8. 1777, art. « Tutoiement », *Éléments de littérature*, éd. S. Le Ménahèze, Paris, Desjonquères, 2005, p. 1114-1117. Marmontel prétend alors s'opposer à l'avis de Fontenelle.

9. Encyclopédie, t. XVI, 1765, art. « Tutoyement ».

10. Fénelon, *Œuvres*, éd. J. Le Brun, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », t. 1, respectivement *Dialogue XVI*, p. 324 et p. 327 (antérieurs à 1712).

besoin d'être justifié en raison d'un souvenir diffus de son origine antique : élément discret, secondaire, du « costume », il ne choque pas, car il s'intègre à des pratiques complexes.

La langue de l'âge classique, tout en reflétant des usages sociaux très stricts et en se conformant avec précision aux règles de la mondanité, fait donc finalement preuve d'une très grande souplesse en la matière, juxtaposant brutalement tutoiement et vouvoiement pour traduire des rapports hiérarchiques, ou au contraire assurant de l'un à l'autre de subtiles transitions, que les commentateurs se plaisent à analyser longuement, car elles illustrent idéalement la fonction psychologique de la littérature¹¹ tout en justifiant leur intervention, tant le *tu* est polysémique : la voix de la nature est aussi celle de la convention la plus artificielle. C'est dire que l'usage complémentaire du *vous* et du *tu* est ressenti, et cela sans grand changement jusqu'à l'époque révolutionnaire, comme une des ressources les plus fécondes du français, ou plutôt que le tutoiement, ressenti comme exceptionnel, ressortit à un mode toujours particulier d'expression, et toujours digne d'intérêt.

Tout cela est évidemment étranger aux langues anciennes, qui ignorent le pluriel de politesse (sauf quelquefois à la première personne) et n'attachent donc aucune valeur particulière au tutoiement. Or comment rendre celui-ci compatible avec des usages si complexes ? André Dacier, infatigable traducteur¹², s'y arrête longuement, dans sa préface aux *Vies des hommes illustres* de Plutarque :

Nous ne nous en servons aujourd'hui qu'en poésie, ou quelquefois dans le style soutenu, ou en faisant parler des barbares. Quelques gens trouvent que ce singulier avait plus de grâce dans la bouche de ces anciens, que le pluriel *vous*, que la politesse a introduit, et qu'ils n'ont jamais connu. Enfin, après avoir vu par expérience qu'il y avait des endroits où *tu* choquait beaucoup de personnes, et qu'en d'autres il faisait un meilleur effet que *vous*, j'ai trouvé qu'en cela même notre langue nous fournissait une richesse dont les anciens étaient privés, car étant toujours forcés de se servir de ce singulier *tu*, ils ne pouvaient bien faire sentir ni les mœurs ni les passions ni les caractères ; au lieu que c'est un avantage que nous fournissent ce singulier et ce pluriel

11. Voir notamment l'article « Tutoiement » de Marmontel, déjà cité, à propos de *Zaïre* et d'*Andromaque*.

12. On lui doit, outre Plutarque, Horace (10 vol., 1681-1689), Marc-Aurèle (1691), la *Poétique* d'Aristote (1692), plusieurs dialogues de Platon (1699), la *Vie de Pythagore* (1706), Épictète (1715).

employés à propos, avec discernement et lorsque les occasions demandent l'un préférablement à l'autre¹³.

L'embarras du traducteur, confronté à des jugements de goût parfaitement subjectifs (*faire un meilleur effet, choquer, avoir plus de grâce*), se résout donc aisément, non par le recours à une analyse proprement historique ou linguistique qui clarifierait les présupposés de l'activité de traduction, mais par l'arme bien connue du traducteur français : il est admis en effet que la langue de Descartes étant plus claire que le latin, la traduction modifie nécessairement l'œuvre en profondeur, et a même tendance à l'améliorer¹⁴. La difficulté (la nécessité de compter avec un usage inconnu de l'Antiquité) devient un « avantage », et le défaut n'est pas du côté que l'on croit : les auteurs anciens apparaissent en fait comme singulièrement dépourvus de moyens. D'où le parti suivant :

Dans tous les endroits où il faut faire sentir de la fierté, de l'audace, du mépris, de la colère, ou un caractère étranger, j'ai employé le *tu*. Et dans tous les autres, comme lorsqu'un inférieur parle à son supérieur, un sujet à son roi, je me suis servi du mot *vous* pour m'accommoder à notre politesse qui le demande nécessairement, et qui est toujours blessée de ce singulier *tu*, comme d'une familiarité trop grande. (*Ibid.*, p. XL)

Certes, il est remarquable que Dacier s'interroge sur un aspect qui chez d'autres semble aller de soi : dans la première partie de son fameux *Traité des études* (1726-1728) qui fut un des ouvrages les plus lus du 18^e siècle, Rollin a beau étudier en détail plusieurs traductions des lettres les plus familières de Pline ou de Cicéron, dont il commente chaque détail, il ne lui vient pas à l'esprit de contester l'emploi du *vous* entre amis intimes, alors même qu'il souligne le « tour aisé, simple, naturel » de ces lettres. Mais il faut bien constater que chez Dacier, seule la langue-cible est prise en compte, à travers la « politesse » et la hiérarchie sociale modernes dont elle n'est pas dissociable. Le *tu* latin et grec étant perçu comme une expression « neutre », une quasi-absence de détermination, la comparaison désigne la langue française comme infiniment plus riche et nuancée, sans que le traducteur ressente la moindre gêne

13. Plutarque, *Vie des hommes illustres*, Amsterdam, R. et G. Wetstein, 1724 (1^{re} édition 1694), p. XXXIX.

14. Voir R. Zuber, *Les « Belles infidèles » et la formation du goût classique*, Albin Michel, 1995 (1^{re} éd. 1968), p. 340.

à l'idée d'ajouter au texte : cela fait partie d'un processus d'acclimatation du texte originel qui constitue l'objet même de l'activité de traduction.

La question paraît plus complexe au pasteur genevois Jacob Vernet. Membre fort actif de la République des Lettres, celui-ci s'est fait connaître, entre autres, comme l'éditeur de *L'Esprit des lois*¹⁵. Quelques années plus tard, en 1750, il lance une sorte d'enquête auprès de certaines de ses relations littéraires (dont Montesquieu et Fontenelle), pour répondre à la question suivante : « Doit-on bannir le tuteyement [*sic*] de nos versions, particulièrement de celles de la Bible ? », qui devait le tarauder depuis assez longtemps puisqu'il l'avait posée à Voltaire dès 1733¹⁶. En 1752 il publie un volume intitulé *Lettres sur la coutume moderne d'employer le Vous au lieu du Tu, et sur la question : doit-on bannir le tuteyement [...]*, qui reprend plusieurs des réponses qu'il a reçues¹⁷ pour conclure d'une manière que le titre laisse deviner : en effet, il juge que le « vouzeyement », issu de la « basse latinité », ne s'est répandu dans les langues européennes qu'au fur et à mesure que « la barbarie gagna le dessus » (p. 8). Mais cet usage frelaté avait épargné les grands genres littéraires. Adoptant une perspective historique, Vernet accuse les romans d'avoir perverti l'expression française : jusque vers 1650, le tutoiement était de mise, dans les traductions de l'antique

15. Graham Gargett, *Jacob Vernet, Geneva and the philosophes*, Oxford, Voltaire Foundation, SVEC, 1994, p. 73-87 ; cette réputation était largement usurpée : voir C. Volpihac-Auger, « Jacob Vernet éditeur ou auteur de *L'esprit des lois* », à paraître.

16. Voir ci-dessus ma note 4.

17. La Haye, Daniel Aillaud, 1752. Cet ouvrage peu répandu est accessible à la BPU de Genève, cote Bb 1750, et à la Bibliothèque municipale de Bordeaux (fonds Marchand). À noter que la lettre de Montesquieu (du 26 juin 1750) n'est connue que par cet ouvrage, ce qui la rend quelque peu suspecte : Vernet, arguant de l'expression de Voltaire que j'ai citée plus haut (note 4), la rend sous cette forme, assez éloignée de l'original : « Un jour que je demandais à Monsieur de Voltaire son sentiment sur ce point, il me répondit : le *Vous* est de compliment humain ; le *Tu* est de la belle nature. » Il a cependant fait paraître cette lettre du vivant de Montesquieu, et il est impensable qu'il ne lui ait pas envoyé son ouvrage (on n'en a aucune trace dans le catalogue de sa bibliothèque ; mais cet argument n'est pas décisif). La version qu'il en donne doit donc être *grosso modo* conforme à l'original. Celles de Fontenelle sont du 16 juillet et du 7 novembre 1750.

comme dans les tragédies, ainsi qu'en témoigne *Horace* où il subsiste encore ; puis une fausse élégance le fit disparaître, et ce fut le temps de *Cinna*¹⁸. Depuis, c'est le goût moderne du « beau monde » qui règne, au détriment du « vrai style des anciens », dans la traduction comme dans l'histoire et la tragédie, qui en sont fort proches puisqu'on y « fait parler les anciens » (p. 19). Il désigne Vaugelas et d'Ablancourt comme ayant répandu cette mauvaise habitude¹⁹, à laquelle ont aussi contribué André et Anne Dacier. Turreil, interprète de Démosthène (1691), est-il gêné par l'ambiguïté d'un *vous* qui pourrait s'adresser aussi bien à son adversaire Eschine qu'aux juges ? Il ne l'en garde pas moins, quitte à ajouter quelques mots qui lèvent toute équivoque (p. 29). Quant à Desfontaines, il n'use du tutoiement que dans les *Bucoliques*, qui seules de toutes les œuvres de Virgile peuvent autoriser un langage aussi rustique (*ibid.*). Tous les traducteurs se sont donc écartés de la liberté du plus grand traducteur de Plutarque, Amyot (toujours cité en exemple jusqu'au 19^e siècle), qui, au nom d'une noble simplicité, avait conservé le tutoiement antique.

Il va de soi que tous les témoignages convoqués par Vernet vont dans le même sens : restaurer cette pratique si conforme à l'esprit de l'Antiquité. En l'occurrence, Montesquieu et Fontenelle n'ont guère traité que de la Bible, ce qui risquerait de nous entraîner fort loin car l'affaire devient quasiment théologique (la littéralité y est tout particulièrement nécessaire), voire polémique²⁰, et demande au moins référence à une double tradition protestante, celle qui use constamment du *tu* et celle qui, à l'instar de « MM. de Genève », Leclerc, Lenfant et Beausobre, réserve le *tu* à Dieu. Mais la traduction de la Bible n'est pas tout à fait étrangère à notre sujet, puisque

18. Il s'agit bien sûr d'une généralisation, car dans *Horace* (qui est de 1640, comme *Cinna*...), Corneille manie fort bien le *Vous* (« Albe vous a nommé, je ne vous connais plus/ Je vous connais encore, et c'est ce qui me tue. »). Mais le *tu* est absent de *Cinna*, alors qu'on en trouve maint exemple dans *Horace* (I, 3, v. 244 : « Tu fuis une bataille à tes vœux si funeste. », etc.).

19. Ce dernier ayant tout de même conservé le tutoiement des *Dialogues* de Lucien.

20. « Messieurs de Port-Royal, qui cherchaient à plaire au beau monde, et à donner un grand air de politesse à leurs ouvrages, sont, je pense, les premiers qui aient introduit le vouzement dans le *Nouveau Testament* » (J. Vernet, ouvr. cité, p. 75).

l'Écriture participe à la fois de « l'air antique » et du « style oriental » qui relève de principes particuliers. En effet il est admis que la parole des Orientaux et des « autres nations que l'on regarde comme étrangères » (Vernet, p. 29) implique en français l'usage du *tu* : c'est pourquoi Vaugelas traduisant Quinte-Curce ne fait pas tenir le même langage aux ambassadeurs scythes qu'aux Grecs d'Alexandre. Si Montesquieu est consulté, c'est donc aussi en tant qu'auteur des *Lettres persanes* (1721), qui deviennent le modèle de la Sainte Écriture... De fait, celles-ci sont régulièrement citées en exemple de ce « style oriental » qui ose employer systématiquement le *tu*, ce qui ne nous étonnera pas puisqu'elles se donnent comme traduites du persan : pour respecter la vraisemblance, elles doivent se conformer aux lois du genre. De plus, on entend là un écho à Dacier, qui admettait le tutoiement « en faisant parler des barbares », ou pour faire ressortir un « caractère étranger ». Étranger, et étrange, le tutoiement autorise les nuances, mais se présente aussi comme l'exception chez la plupart des traducteurs, alors que Vernet veut en faire la règle.

La belle assurance de Vernet mérite cependant d'être examinée de plus près : on peut en effet se demander si le *tu* est vraiment ressenti comme caractéristique du « style oriental » (expression que nous conserverons par commodité mais aussi pour en faire sentir le caractère résolument approximatif²¹), ou s'il s'applique si rigoureusement dans les textes qui en relèvent. En effet, dans le véritable modèle du genre, *Les mille et une nuits* (1704), le traducteur, Galland, se garde bien d'y avoir recours : « Mon cousin, nous n'avons pas de temps à perdre ; obligez-moi d'emmener avec vous cette dame [...] » est le langage ordinaire parmi le commun des sultans, alors que le tutoiement est l'expression tout aussi ordinaire de la colère et du mépris : « Chien, au lieu de ramper devant moi, tu oses te présenter sous cette horrible forme, et tu crois m'épouvanter²² ? » Car les sultans, avant d'être des Orientaux, sont d'abord

21. Voir Françoise Douay-Soublin, « Le style oriental en France de 1675 à 1800 (géographie symbolique) », *Orients, Détours d'écriture*, 8, p. 185-201.

22. *Les mille et une nuits*, Classiques Garnier, 1988, p. 97 (« Histoire du premier Calender) et 125 (« Histoire de l'envieux et de l'envié »).

des princes²³. Ce que d'ailleurs admet aussi Vernet, puisqu'il pose la question : « Un truchement, chargé de traduire le compliment d'un ambassadeur turc au roi de France, lui fera-t-il dire *Tu*? Oui, s'il veut traduire exactement. Mais dans ces occasions de parade, on se contente pour l'ordinaire de conserver le fond des choses, en y donnant un tour qui se rapproche un peu du goût français. L'on parle autant en courtisan qu'en interprète. Ce n'est donc pas un modèle à proposer²⁴. » Avant d'être turc, l'ambassadeur est un diplomate.

L'oracle, Montesquieu lui-même, fait-il parler autrement ses personnages? Le traducteur prétend avoir mis « l'ouvrage à nos mœurs », ce qui ne signifie pas qu'il lui a ôté toute couleur exotique : il s'est contenté de « soulager » le lecteur du « langage asiatique », notamment « d'une infinité d'expressions sublimes » et de « longs compliments²⁵ ». Et il a gardé le tutoiement. Mais en fait, dans les *Lettres persanes* il use d'un système beaucoup plus complexe que Vernet veut le croire : le tutoiement y est d'autant plus remarquable qu'il apparaît souvent lié à l'expression de la plus grande soumission, et constitue donc un renversement du rapport habituel. Ainsi le Premier eunuque noir ou Pharan, le dernier des esclaves, n'en usent pas sans le contrepois d'une déférence poussée jusqu'à la servilité qu'ils sont censés incarner : « J'embrasse tes pieds, sublime seigneur » (Lettre 40 [42]) ; il en est de même des femmes d'Usbek, avec un raffinement supplémentaire : le tutoiement justifié par l'exotisme renforce l'évocation de l'intimité érotique, et donne à chaque lettre le ton d'une confiance amoureuse. Comment Usbek y répond-il? S'il n'ignore pas l'usage du tutoiement,

23. De même, dans les contes orientaux où Crébillon joue de l'exotisme du décor pour mieux s'intéresser à « l'anatomie du cœur », les personnages ne sauraient s'exprimer en un langage qui les ferait apparaître comme « étrangers » : « Ah, barbare, lui dit-elle tendrement, laissez-moi [...] » (*Tanzai et Néadarné*, dans *Œuvres complètes* de Crébillon, Classiques Garnier, 1999, IV, 15, p. 431).

24. Ouvr. cité, Lettre IV, 6^e objection, p. 64.

25. Citations extraites de l'« introduction », qui ne porte ce titre qu'à partir de l'édition posthume des *Lettres persanes* (*Œuvres*, 1758, t. III : voir *Lettres persanes*, Oxford, Voltaire Foundation, 2004). C'est à cette dernière édition, conforme à l'édition originale de 1721, que renvoient les citations suivantes, le second chiffre entre parenthèses ou crochets renvoyant à la numérotation adoptée à partir de 1758, après l'adjonction de onze lettres.

qui peut en effet apparaître comme « normal » (« Tu es le gardien fidèle des plus belles femmes de Perse », Lettre 2, au Premier eunuque noir ; « Je dépose en ton cœur tous mes chagrins, mon cher Nessir », Lettre 6), il use beaucoup plus souvent du vouvoiement, car s'il écrit à ses femmes ou à ses eunuques, c'est généralement pour sévir : « Je leur défends de rien entreprendre contre vous », répond-il à Pharan (Lettre 41 [43]), qui l'avait supplié en le tutoyant ; « Vous m'avez offensé, Zachi [...] » dit-il à l'épouse soupçonnée d'adultère (Lettre 19 [20]). S'agit-il d'une inversion des signes, le *tu* étant propre à exprimer la colère ? On pourrait tout aussi bien dire que l'introduction brutale du *vous* restaure la distance nécessaire : la foudre ne frappe que de loin²⁶. En fait, l'usage généralisé du *tu*, auquel le *vous* apporte un contrepoint, autorise des nuances encore plus subtiles que l'inverse : également frappées du châtiment infamant qu'est la fessée, l'une des femmes écrit : « Reviens pour m'aimer » (Zachi, [157]), l'autre : « Mon cœur est tranquille depuis qu'il ne peut plus vous aimer. » (Zélis, [158]). Tandis qu'entre Usbek et Roxane s'est noué un dialogue de sourds : « Je ne saurais, Roxane, douter de votre amour [...] » (Lettre 24 [26]), ce à quoi répond (ou ne répond pas) : « Oui, je t'ai trompé [...] » (Lettre 150 [161] et dernière).

On est donc loin de ce que Vernet présentait si clairement. Il est cependant un point sur lequel il semble bien avoir vu juste : l'appauvrissement incontestable des traductions du grec et du latin depuis le milieu du 17^e siècle, en raison de la disparition du *tu* – disparition, et non simple régression qui aurait permis de lui conférer ses valeurs habituelles en français. C'est pourquoi Dacier était obligé de se justifier longuement, alors qu'il se contentait de tirer parti des usages habituels du français, tout en refusant avec indignation l'idée de généraliser le tutoiement antique. Durant un siècle, il en va de même, et les protestations de Vernet ne semblent guère avoir fait d'émule en dehors de la Bible : après Perrot d'Ablancourt (1651), il faudra attendre 1790 et la traduction de Dureau de Lamalle pour que, de nouveau, dans les *Histoires* de Tacite, Galba

26. De même, la supplique d'Usbek au sage des sages, Méhémet-Ali (« Viens m'éclairer, source de lumière »), s'attire une réponse irritée : « Vous nous faites toujours des questions qu'on a faites mille fois à notre saint prophète. » (Lettres 17 et 18 [16 et 17]).

tutoie son successeur Pison (I, 15-16). Entretemps, Amelot de La Houssaie (1735), Guérin (1742), Rousseau (*circa* 1754), D'Alembert (*ante* 1783), ne s'affranchiront pas des impératifs qui leur semblent attachés au genre noble qu'est l'histoire – alors même que Rousseau fait preuve dans cet exercice d'une originalité et d'une indépendance de plume tout à fait remarquables²⁷. On peut accumuler les exemples, empruntés à tel ou tel auteur, depuis Salluste traduit par Beauzée (1770), les *Harangues des historiens latins* par Léonard (1778²⁸), jusqu'à l'*Énéide* par Delille (1804), on ne peut que constater l'usage parcimonieux d'un *tu* réservé à des cas très exceptionnels, conformément aux principes énoncés par Dacier²⁹, et le refus de revenir à la pratique d'un Amyot.

Faut-il voir dans cette nouveauté de 1790 une quelconque influence du *tu* des sans-culotte? C'est évidemment fort peu probable. Il s'agit plus vraisemblablement d'un mouvement de fond dans l'art de traduire, perceptible dans l'évolution d'un Bitaubé, traducteur d'Homère, qui passe du *vous* au *tu* entre 1764 et 1780, ou plutôt entre deux versions de l'*Iliade*³⁰. Certes il ne sera guère suivi, puisque ses successeurs immédiats (Rochefort, Lebrun, etc.) se garderont bien d'user d'une telle liberté, qui leur apparaît en fait comme une contrainte – Leconte de Lisle saura au contraire en tirer magnifiquement parti. Mais il est intéressant de noter que l'*Iliade* est un des textes qui permet cette évolution³¹ : car si le souffle de l'épopée empêche d'assimiler tutoiement et familiarité, n'a-t-on pas

27. Catherine Volpilhac-Auger, *Jean-Jacques Rousseau traducteur de Tacite*, P. U. de Saint-Étienne, 1995 ; voir notamment les pages 265-300, qui permettent de comparer toutes les traductions évoquées ci-dessus.

28. Barbier déclare ignorer s'il s'agit d'Antoine-Léonard Thomas (le célèbre auteur des *Éloges*) ou de son frère, mais lui attribue cette traduction anonyme, parue en deux tomes en 1778 (*Dictionnaire des ouvrages anonymes*, t. II, p. 603).

29. « O reine! ouvrez l'oreille à nos cris douloureux » *versus* « Captif, on te pardonne » (Delille, trad. correspondant à I, 526 et II, 148 dans l'*Énéide*).

30. Paris, Prault, 2 vol. pour la première, Paris, Nyon, 3 vol. pour la seconde. J'ai étudié cette traduction et ses variations dans « Bitaubé traducteur d'Homère, ou comment rendre Homère supportable », *Homère en France après la Querelle, 1715-1900*, Champion, 1999, p. 89-101.

31. N'ayant pas fait d'enquête exhaustive parmi les traductions du 18^e siècle, je ne puis assurer qu'il n'y a pas d'exemple antérieur à celui de Bitaubé : je ne donne cette référence que comme indicative.

justement reproché à Homère de faire cuisiner ses héros, ou de leur prêter des disputes fort peu convenables entre princes ?

Sans doute fallait-il attendre le dernier quart du 18^e siècle pour que soient entendues les suggestions d'un « M. Tr., avocat », cité par Vernet (Lettre du 2 janvier 1751, p. 162) : « La question proposée se réduit à savoir si un peintre doit donner à ses personnages les habillements de leur temps, ou si le bon goût exige qu'on mette César en bas blancs, et Alexandre en point de Hongrie, ou en broderies de Saxe. » Les textes antiques n'ont alors plus forcément besoin d'être acclimatés, adaptés, poudrés : il est des mots intraduisibles, notamment des termes techniques, qui doivent être transcrits tels quels, comme *questeurs*, *édiles*, quelquefois rendus chez des traducteurs zélés par *trésorier*, *contrôleur des bâtiments* ; or, ne dit-on pas *Ville Hanséatique*, *Diète de l'Empire*, *Chambre haute* et *Chambre basse* pour des réalités contemporaines inconnues en France ? Pourquoi ne pas faire le même effort avec les Grecs et les Romains³² ? Le lecteur est supposé assez mûr, assez actif, pour pouvoir affronter un monde culturel qui n'est pas le sien – ou plutôt, l'intérêt qui le pousse vers l'Antiquité ne doit pas être d'assimiler l'inconnu au connu, mais de trouver du nouveau. La Rome si familière à l'écolier élevé dans le culte des grands hommes, ceux de Tite-Live ou ceux que l'abbé Lhomond propose dans le *De viris illustribus* (circa 1774), est précisément celle à laquelle la traduction doit rendre son caractère profondément irréductible.

Cette attitude repose aussi sur une autre conception de la fidélité, voire de la fonction de la traduction littéraire : rendre « l'esprit » d'un auteur (notion commode qui permet en général de tout justifier), serait désormais non plus s'efforcer grâce aux ressources du français d'en faire entendre le sens explicite et implicite, mais utiliser des moyens qui soient, sinon identiques, du moins comparables, en latin (ou en grec) et en français. Le français n'a pas à embellir le latin, le préciser ou l'enrichir ; on ne cherche plus à inventer « ce que Tacite aurait dit en français », selon la formule de Rousseau : cela pourrait désormais être perçu comme une tentative de dénaturation de l'original. L'accent est donc mis sur les moyens,

32. Vernet, p. 46-47. À la même époque, un autre Genevois, Rousseau, voit des colonels dans les *legati militum*, des lanciers dans les *speculatores* et des milices bourgeoises dans les *cohortes urbanae*.

qui sont censés entraîner la fin. C'est en cela que la traduction, œuvre de langage avant d'être œuvre littéraire, prend un intérêt nouveau. Ainsi le tutoiement, qui « n'était chez [les anciens] qu'une expression simple, sans aucune idée accessoire », ne doit pas être traduit par le tutoiement français, utilisé de manière sélective, qui suppose précisément toute une gamme d'idées « accessoires³³ », mais par un tutoiement constant, choisi comme un parti pris, comme signe de reconnaissance de l'Antiquité :

[...] si nous ne rions point, quand on nous parle de gens qui portaient la barbe ou qui prenaient des ânes pour monture, quoique celui qui ferait la même chose parmi nous parût bizarre et grossier, si nous souffrons que l'on comptât autrefois par *dragmes* et *sesterces*, quoiqu'il fût ridicule de le faire à présent, rien n'empêche que nous n'approuvions aussi le tuteyement dans la bouche des anciens pour les mêmes cas où il serait désapprouvé chez nous. [...] Nous exigeons bien de nos compatriotes qu'ils suivent nos coutumes, mais nous permettons aux autres de ne les pas suivre. (Vernet, p. 60-61.)

Ainsi d'un même pas, au siècle des Lumières, seront allées tolérance et traduction... De vous à toi, le chemin passait par l'Autre.

Catherine VOLPILHAC-AUGER
Université de Lyon
UMR CNRS 5037 et ENS-LSH

33. Vernet, p. 59-60.

LE PLAIDEUR ET L'ÉPISTOLIER : STATUT ET FONCTION DES LETTRES DANS LES *MÉMOIRES JUDICIAIRES* DE BEAUMARCHAIS

Le 18^e siècle est incontestablement le siècle de l'épanouissement du genre épistolaire, tant dans la pratique des correspondances privées brillamment illustrées par les grands écrivains comme par les habitué(e)s des salons, que dans son utilisation au sein d'autres genres littéraires et tout premièrement du roman. Cet engouement s'explique selon certains par des connivences profondes entre le geste épistolaire et la vision du monde des Lumières dont la lettre serait le moyen d'expression et de construction privilégié¹. Pour d'autres encore, elle est fondamentalement le genre de la liberté : « Ce n'est pas un hasard, écrit Georges May, si le siècle qui a *inventé* la liberté, a aussi inventé la lettre². » Dans ce contexte de contamination épistolaire, l'objectif de cet article est de se pencher sur un cas de figure peu étudié jusqu'à présent, la lettre dans les mémoires judiciaires de la seconde moitié du 18^e siècle, et sur l'exemple particulier de Beaumarchais dont l'œuvre épistolaire n'a pas encore obtenu tous les honneurs qu'elle mérite pourtant.

Les mémoires judiciaires de Beaumarchais présentent des intérêts variés. Ils ont d'abord marqué l'histoire littéraire du genre. Le premier mémoire de Beaumarchais, *Les Mémoires contre Goëzman*, est ce qu'on appelle également un factum, c'est-à-dire selon la définition d'un dictionnaire de droit contemporain : « un écrit sommaire, qui contient le narré d'un fait avec les circonstances, sur une

1. Anne Chamayou, *L'Esprit de la lettre, 18^e siècle*, Paris, P. U. F., Perspectives littéraires, 1999, 202 pages.

2. Georges May, « La littérature épistolaire date-t-elle du 18^e siècle? », *Studies on Voltaire*, vol. 56, Oxford, 1967, p. 839.

question que l'on veut consulter³ ». Son écriture n'est soumise à d'autre contrainte que l'élégance : « S'ils sont clairs, précis, écrits avec pureté, ils ne peuvent être trop multipliés⁴ » et se caractérise par la liberté : « Vouloir prescrire un ton uniforme aux mémoires, c'est assujettir un peintre à ne dessiner que les mêmes traits, à n'employer que les mêmes couleurs. La médiocrité n'a qu'un style, qu'une manière. L'éloquence a autant de sujets⁵. » Parmi la multitude de productions – Violaine Géraud en indique 32 000 antérieurs à la Révolution conservés à la Bibliothèque nationale – ceux de Beaumarchais ont connu un succès jamais vu jusque là pour ce type d'écrit. Puis le genre subit une inflexion à la Révolution et devient ce que Lise Andries appelle mémoires d'autodéfense⁶. Rédigés pour la majeure partie entre 1793 et 1795, ils se distinguent des précédents par le jeu énonciatif : ce n'est plus un avocat qui signe le mémoire comme l'exigeait la loi, mais l'accusé lui-même, qui endosse de fait l'entière responsabilité de son écrit. La stratégie de défense repose alors sur un seul individu dont la tâche principale est d'affirmer une identité en dépit de la prison, ce qui confère ainsi à ce type particulier de mémoires une nette coloration autobiographique. Là encore sur les nombreux mémoires de cette période et de ce type se détachent ceux de Beaumarchais intitulés *Mémoires sur l'affaire des fusils de Hollande*. Les écrits judiciaires de Beaumarchais constituent donc, on le voit, des illustrations de haute qualité d'un genre spécifique de la seconde moitié du 18^e siècle.

Ils présentent en outre un intérêt biographique car les trois mémoires que nous avons retenus pour cette étude ponctuent chacun une étape particulière de sa vie. Les premiers mémoires contre Goëzman sont publiés entre 1773 et 1774 et marquent de manière

3. C. J. Ferrière, *Dictionnaire de droit pratique*, 1771. Cité par Violaine Géraud, « *Mémoires contre Goëzman* : de la tradition du factum à la scénographie théâtrale », *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, n° 4, Paris, 2000, p. 1105-1115. On trouvera dans cet article des informations complémentaires sur ce genre.

4. La Croix, *Encyclopédie thématique*, 1784. Cité par Violaine Géraud, *ibid.* p. 1107.

5. *Ibid.*

6. Lise Andries, « Récits de survie : les mémoires d'autodéfense pendant l'an II et l'an III », *La Carmagnole des muses. L'homme de lettres et l'artiste dans la Révolution*, sous la direction de Jean-Claude Bonnet, Paris, Armand Colin, 1988, p. 261-275.

éclatante l'ascension de ce brillant horloger et musicien des filles du roi, qui se pique de littérature et qui s'attaque au tout récent Parlement Maupeou. À la suite du décès de son protecteur Paris-Duverney, Beaumarchais entre en procès avec son neveu, le comte de La Blache, qui conteste l'arrêté de comptes entre les deux hommes, arrêté qui faisait du financier le débiteur. Selon la coutume qui veut que des rendez-vous avec le juge rapporteur du procès, ici M. Goëzman, soient obtenus contre de l'argent, Beaumarchais offre à cet effet cent louis et une montre en argent ainsi que quinze louis destinés au secrétaire. Le rendez-vous n'ayant pu avoir lieu, les deux premiers présents sont rendus, mais Mme Goëzman retient les quinze louis. C'est sur cette erreur de la femme du juge que repose alors toute la défense de Beaumarchais et le procès La Blache devient le procès Goëzman. Les seconds mémoires sont rédigés une quinzaine d'années plus tard entre mai 1787 et mai 1789 lors de l'affaire Kornmann. Dans ce procès compliqué, Beaumarchais cherche à défendre une épouse infidèle contre un mari qui l'a jetée en prison et qui cherche à la dépouiller de ses biens. L'affaire prend de l'ampleur avec l'entrée en jeu du prometteur Nicolas Bergasse qui défend Guillaume Kornmann, et tourne à la bataille de mémoires. La position sociale de Beaumarchais n'est cependant plus la même : homme d'affaires désormais installé, influent auprès des ministres, il n'a plus la confiance ni l'affection du peuple qui le soupçonne de s'enrichir à ses dépens. Ces mémoires tournent donc à l'autojustification. Enfin, les derniers mémoires datent de 1793 et sont rédigés alors que Beaumarchais est emprisonné à Londres et menacé de mort en France. Ils accusent un gouvernement qui l'empêche de récupérer des fusils qu'il a payés mais qui sont retenus en Hollande, dans le temps même où l'État français, menacé par les puissances étrangères, en a le plus besoin. Dans ces mémoires, on retrouve intacte la ténacité du jeune Caron qui, une quarantaine d'années plus tôt, défendait son système d'horlogerie, mais on y découvre aussi un homme vieilli, époux et père, qui se désole de voir sa famille comme son pays dans le chaos. Chaque mémoire fixe ainsi des images différentes de leur auteur tout en instaurant une continuité et une stabilité à son autoportrait.

Enfin, les mémoires de Beaumarchais contiennent des lettres. Ce n'est certes pas une pratique inhabituelle car la lettre a toujours constitué une pièce importante dans les dossiers juridiques. Mais

le cas de Beaumarchais a ceci de spécifique que le nombre de lettres augmente au fil des mémoires, en triplant à chaque fois. Cette particularité mérite alors d'être interrogée : pourquoi l'auteur des mémoires introduit-il de plus en plus de lettres ? Qu'est-ce que cela dit de la pratique épistolaire et littéraire de Beaumarchais ? Comment d'ailleurs introduit-il ces lettres ? Car il n'est pas anodin d'introduire un genre dans un autre genre, d'introduire un premier discours avec un circuit d'énonciation particulier dans un second discours avec un autre circuit d'énonciation. Quelle est donc la lisibilité de la lettre dans ces mémoires et quels rôles joue-t-elle ? On peut faire le pari que la lettre ne s'y réduit pas au seul statut de document ni à la seule fonction de preuve, mais que son augmentation quantitative s'accompagne d'une complexification dans son écriture et sa lecture.

Les *Mémoires contre Goëzman*⁷ contiennent cinq lettres. Quatre sont directement liées à l'affaire. La première est adressée à Mme Goëzman, l'épouse du juge, et réclame la somme des quinze louis ; c'est la pièce clé de la défense de Beaumarchais dans cette affaire ; les trois autres sont adressées à M. de Sartine, lieutenant de police, et à M^{me} de Périgord, dame de compagnie des filles de Louis XV et sollicitent des certificats de bonne conduite. La cinquième lettre est un cas à part. Elle est publiée dans la quatrième partie des mémoires, dans le « Fragment de mon voyage d'Espagne⁸ », sous une forme curieuse, car il s'agit d'une réponse à une lettre de Clavijo, le fiancé indélicat de la sœur de Beaumarchais, écrite dans les marges de la lettre de Clavijo. Elle n'a donc pas d'habillage formel (en-tête, date, signature), pas de tissu rhétorique, ne permet pas de lecture linéaire ; néanmoins, elle est bien un écrit adressé à un destinataire très présent, dont l'effet dialogique est d'autant plus marqué que

7. Édition utilisée : *Mémoires contre Goëzman*, *Œuvres*, édition établie par Pierre Larthomas avec la collaboration de Jacqueline Larthomas, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1988, p. 673-927.

8. Ce Fragment est une réécriture romanesque du séjour qu'il a fait en Espagne entre avril 1764 et mars 1765. Le but officiel de ce voyage était de rétablir l'honneur de la famille en mariant sa sœur Lisette avec Clavijo, son fiancé indélicat et plus officieusement de remplir des missions politico-commerciales pour le compte de Paris-Duverney.

la lecture est obligatoirement alternée entre le corps de la lettre de Clavijo et les marges écrites par Beaumarchais.

Les seconds mémoires sont composés de trois parties : « Mémoires de Beaumarchais, en réponse au libelle diffamatoire signé Guillaume Kornmann [...] » ; « Court mémoire en attendant l'autre [...] » et « Pièces à l'appui » ; « Troisième mémoire, ou dernier exposé des faits qui ont rapport avec Beaumarchais, dans le procès du sieur Kornmann contre sa femme⁹ ». Ils contiennent treize lettres réparties ainsi : une lettre à Sartine dans la première partie, huit lettres dans les « Pièces à l'appui » et quatre dans la troisième partie. Ce sont les huit lettres de la seconde partie qui sont les plus curieuses à nos yeux car elles ne sont absolument pas liées à l'affaire Kornmann, mais, à partir d'un tout autre sujet, servent à justifier la vie de leur auteur. Elles sont distribuées en cinq ensembles portant sur des sujets ayant tous en commun les actes civiques de Beaumarchais : l'annulation des représentations du *Mariage de Figaro* pour des raisons patriotiques¹⁰, une demande de soutien en faveur des négociants protestants, la proposition faite aux villes accueillant les sept chambres de commerce du pays d'offrir au roi un vaisseau symbole de l'attachement de ses sujets, une souscription en faveur de la marine, une proposition de soutien au contrôleur général Calonne.

Le nombre de lettres triple encore dans le dernier mémoire¹¹ de Beaumarchais qui en compte quarante-sept, partagées entre celles introduites dans le fil du texte et celles rejetées dans les pièces justificatives, certaines appartenant à la sphère publique et d'autres à la sphère privée. Ce sont pour la plupart des lettres et des billets

9. Ces trois mémoires et Pièces à l'appui ont été consultés dans l'édition des *Œuvres complètes de Beaumarchais*, précédées d'une note sur sa vie et ses ouvrages par M. Saint-Marc Girardin, Paris, Firmin Didot frères, 1865, p. 444-493.

10. La représentation aurait eu lieu au moment du bras de fer entre le roi et le Parlement en mai 1788. Il aurait été malvenu et antipatriotique que la pièce de théâtre « la plus gaie » du répertoire montrât « le tableau du ridicule d'un sot juge ».

11. Édition utilisée : *Mémoire sur l'affaire des fusils de Hollande*, *Œuvres*, édition établie par Pierre Larthomas avec la collaboration de Jacqueline Larthomas, éd. citée, p. 929-1119. La partie centrale et essentielle de ces mémoires est organisée en six époques et s'intitule « Beaumarchais à Lecoivre, son dénonciateur ou compte rendu des neuf mois les plus pénibles de ma vie. »

de requête : demander aux différents ministres d'agir, demander des rendez-vous... Quelques lettres écrites pendant la période de rédaction des mémoires (mars 1792-janvier 1793) et intéressant le sujet des fusils n'ont pas été publiées dans les mémoires ; il faudra s'interroger sur les raisons de cette exclusion.

On peut distinguer deux modalités différentes d'introduction des lettres dans les mémoires : la citation et l'insertion. Citer, c'est rapporter un texte ou un passage à l'appui de ce que l'on avance. D'une part, ce procédé nécessite de signaler le texte cité comme tel, sous peine de tomber dans le plagiat et, d'autre part, il instaure entre les deux textes un rapport d'autorité du second sur le premier. On le trouve utilisé dans les mémoires contre Kornmann, pour les lettres des Pièces à l'appui, lorsque Beaumarchais cherche à convaincre de son civisme. Faire ressortir la lettre consiste alors à souligner les décalages temporels et de destination, par les titres donnés aux lettres, les notes en bas de page, les commentaires encadrant les lettres. L'exemple des trois lettres au sujet de la représentation du *Mariage de Figaro* est représentatif de cet effort parce que leur emboîtement joue des différents niveaux de réception. Le 10 mai 1788, Beaumarchais adresse dans la même journée à M. Florence, semainier de la Comédie Française, deux lettres au contenu et à la visée identiques demandant aux comédiens de repousser la représentation du *Mariage de Figaro* à une date ultérieure. La première était adressée au seul M. Florence ; il devait lire la seconde à la troupe. Par ailleurs, ces deux lettres sont incluses une troisième lettre datée du 30 mai et adressée à son ami médecin M. Saiffert : elles sont encadrées en amont par le corps de la lettre à Saiffert, en aval par un post-scriptum. Tous deux ont fonction de preuves : « Jugez par les lettres suivantes [...] », « Jugez vous-même, mon ami, si l'homme qui s'exprimait ainsi il y a un mois devient assez vil aujourd'hui pour servir l'un des deux partis en faisant des pamphlets contre l'autre¹². » (Firmin Didot, p. 461 et 462). À un dernier niveau d'emboîtement, ces trois lettres sont publiées dans le mémoire, un mois plus tard, en juin. La note en bas de page ajoutée à ce moment-là remplit la même fonction que le post-scriptum

12. Beaumarchais était accusé de vendre sa plume aux ministres du gouvernement.

ajouté à la lettre pour Saiffert : il s'agit d'attirer l'attention du lecteur sur le décalage temporel entre la date d'écriture de la lettre et la publication du mémoire. La signalisation de ce décalage n'est pas innocente car il doit jouer en la faveur de l'épistolier en le garantissant de tout soupçon sur une stratégie préalable : comment, le 10 mai, aurait-il pu penser qu'il aurait à se justifier un mois plus tard sur sa vie publique au moyen de ces lettres ? Le « à cette époque » de la note fait ainsi écho au « il y a un mois » du post-scriptum. Le titre « Lettre de M. de Beaumarchais à M. Saiffert, laquelle a été répandue », ajouté au moment de la rédaction des mémoires, souligne encore le jeu complexe de destination de ces lettres. La citation de lettres par un Beaumarchais lecteur-commentateur lui permet d'en réorienter la lecture dans la perspective nouvelle des mémoires. En outre, les lettres introduites dans ce second mémoire sont précédées et suivies d'un cortège d'explications et de commentaires qui constituent autant de justifications de sa démarche et qui confèrent à la lettre l'autorité de la preuve. Le vocabulaire judiciaire (« montrer », « jugez », « preuve », « donner une idée »...) est donc proprement réquisitionné au long des cinq ensembles de lettres, donnant l'impression d'une juxtaposition d'exemples plaqués au mémoire.

Dans les autres mémoires les lettres ne sont pas citées mais insérées, c'est-à-dire accueillies, assimilées dans un texte. Des liens sont tissés entre les deux textes pour en estomper les différences, voire, dans une logique de création, en faire naître un troisième. C'est cette démarche d'insertion qui est pratiquée dans le premier mémoire et tout particulièrement dans le troisième. Au lieu de souligner les ruptures entre deux systèmes d'énonciation distincts, elle vise au contraire à les combler. Les commentaires ne portent plus sur l'introduction des lettres dans les mémoires mais sur les lettres elles-mêmes, leur contexte d'écriture et de réception notamment. La plupart du temps, il s'agit d'un contexte d'émotions que la rédaction ou la lecture des lettres ont suscitées : « la colère me surmonte ; je lui écris quatre jours après » (Pléiade, p. 968), « je vous supplie, Lecoindre, de la [lettre à M. Servan du 30 mai 1792] lire avec attention. J'étais au désespoir, et mon chagrin s'y exhalait sans fard » (*ibid.*, p. 971)... Cette insistance sur les émotions permet à Beaumarchais de confondre l'espace-temps de la lettre avec celui des mémoires en écrivant la réaction de l'auteur et en imaginant

celle de ses lecteurs. Ainsi note-t-il : « En copiant ceci [lettre à M. Servan du 4 juin 1792], j'ai besoin de me modérer, la colère m'emporte encore, et je sue à grosses gouttes, le 6 janvier dans un pays très froid. » (*ibid.*, p. 974) Plus loin encore, au moment de la réception d'un billet de M. Lebrun : « Je répondis sur-le-champ au billet... "Quoi ! encore une lettre ?" Je vois l'impatience du lecteur... "Monsieur de Beaumarchais se moque-t-il de nous avec son fastidieux commerce ?" Non, non, lecteur, je ne me moque point. Mais votre fureur me soulage : elle s'amalgame avec la mienne ; et je ne serai pas content que vous n'ayez foulé aux pieds, de colère, tous ces récits ! » (*Ibid.*, p. 1047.) Une même indignation fait donc se rejoindre épistolier, narrateur des mémoires et lecteur(s) et lisse les strates énonciatives. La lettre n'est plus, dans le cas de l'insertion, saillante, mais s'intègre au fil démonstratif et narratif. Les différentes pièces de la correspondance sont en effet présentées dans une succession chronologique qui leur donne sens. Car, avant même leur contenu référentiel, c'est leur dimension phatique qui est significative. Ainsi s'égrènent des lettres et des billets ayant un même objet suivis du commentaire « Point de réponse ». Ce n'est donc plus tant le contenu de la lettre qui importe que l'échec de la communication épistolaire, et si Beaumarchais ne craint pas d'ennuyer son lecteur, c'est bien parce qu'il sait que la vaine succession de ces écrits dit à elle seule et mieux que les mots l'inertie des ministères et la justesse de sa cause.

Un dernier cas à part d'introduction des lettres est à observer, qui concerne les deux lettres familiales¹³ du troisième mémoire. La démarche est celle de la citation dont on retrouve les modalités : mise en exergue et visée illustrative. Ces lettres sont passées par des circuits de lecture complexes que l'auteur souligne et explicite. La première a connu trois destinataires successifs : Eugénie, la fille de Beaumarchais tout d'abord ; ensuite, un public indéterminé mais non désiré par l'auteur car la lettre « a été ouverte en vertu de la loi qui regarde comme exécration le premier qui les violera ; elle a été copiée, imprimée, elle court le monde [...] » (*ibid.*, p. 1012) ; un public choisi des « Citoyens » enfin lorsque la lettre est publiée

13. « Lettre à ma fille », le 12 août 1792 et « Lettre à ma famille », le 9 décembre 1792, Pléiade, respectivement p. 1180 et note 2 p. 1100.

officiellement dans les mémoires. La destination de la seconde n'est pas plus simple. Beaumarchais présente le contexte ainsi : « Mais ne sachant plus où écrire à ma famille errante et désolée, je mis dans les journaux ma lettre à ma famille, qu'on a tant critiquée et qu'on peut relire à présent. » (*Ibid.*, p. 1100.) Trois lecteurs/destinataires vont se succéder pour cette lettre, tous, cette fois, prévus par l'épistolier : la famille (sa femme, sa fille, ses deux sœurs) ; « les honnêtes gens qui lisent des gazettes étrangères » (*ibid.*, note 2 p. 1100) ; les lecteurs des mémoires. L'introduction de ces lettres dans les mémoires est fortement soulignée mais également légitimée et justifiée. La lettre à sa fille offre ainsi une « lecture qui peut n'être pas inutile à l'histoire de la Révolution » (*ibid.*, p. 1012) tandis que la lettre à sa famille, qui avait suscité lors de sa publication dans la gazette étrangère l'accusation d'« émigré ! » (*ibid.*, p. 1100), prend un nouveau sens : « Les Français, si prompts à juger, ne la regarderont plus comme une évasion de ma part. » (*Ibid.*). La lettre est une nouvelle fois un document qui fait autorité. Cependant, ces lettres ne sont pas retranscrites dans le corps du texte à l'instar des mémoires précédents mais rejetées dans les Pièces justificatives. Il faut peut-être voir dans ce choix une astuce d'auteur qui cherche à susciter chez son lecteur une curiosité pour ces lettres privées, soustraites à sa lecture immédiate. Peut-être aussi s'agit-il d'une stratégie par laquelle ces lettres, loin d'être reléguées en dehors du texte, fondent au contraire et en réalité la légitimité de la posture, de l'*éthos*, de l'orateur. Ce jeu entre des mémoires appartenant à la sphère publique et des lettres appartenant à la sphère privée, mais toujours amenées à sortir de ce cercle par la contrainte, renvoie à une dialectique tout empreinte de l'esprit de l'époque. La transparence, la pureté de l'homme public, se prouve par la sincérité de l'homme privé et réciproquement le regard public garantit l'honnêteté de l'individu : « [...] en vain voudrais-je la [la lettre] changer ; elle existe, et l'on me dirait que j'ai voulu la rendre meilleure qu'elle n'est » (*ibid.*, p. 1012). Dans cette époque trouble de surveillance et de délation, où chacun peut être à tout moment amené à justifier ses actes, l'exposition de sa vie intime relève de l'acte de survie dont Beaumarchais possède l'instinct au plus haut degré.

On constate donc que l'augmentation du nombre de lettres au fil des trois mémoires s'accompagne d'une complexification dans

les modalités d'introduction des lettres comme dans l'exploitation de leurs spécificités. Si dans le second mémoire l'écrit épistolaire est réduit à la seule fonction de preuve, exhibé comme document pour les besoins de la démonstration, la lettre dans le troisième mémoire est au contraire envisagée dans toutes ses dimensions. Beaumarchais y déploie ses talents d'épistolier. Sur le plan discursif, on a vu qu'il maniait les différents niveaux énonciatifs des mémoires et des lettres, soit en les soulignant, soit en les estompant et qu'il jouait de la double dimension de la lettre à la fois écrit social et écrit intime. À l'intérieur des mémoires, la lettre relève de différentes fonctions du langage : la fonction phatique, lorsque ce sont les actes d'envoi et d'absence de réponse qui font sens ; la fonction conative, lorsque l'accent est mis sur les effets que produit la lettre sur son lecteur ; la fonction expressive, lorsque Beaumarchais entreprend de dévoiler ses sentiments secrets à sa fille.

Ce sont également de belles lettres, des lettres oratoires ou émouvantes. Des anaphores (*ibid.*, p. 1079-1080), des structures binaires (*ibid.*, p. 1046), ternaires (*ibid.*, p. 1037) donnent de la force au mouvement d'indignation ; les nombreux effets d'oralité et les apostrophes (*ibid.*, p. 989-990, 1038) accentuent la visée accusatrice. Les tons et les registres se mêlent, de la gravité – lettre à Lebrun du 19 août 1792 (*ibid.*, p. 1016-1019) – au pathétique – lettre à sa famille du 9 décembre 1792 : « Je charge donc tous les honnêtes gens qui lisent les gazettes étrangères d'avoir l'humanité de vous dire, ô mes chères tendresses ! [...] que je vous prie de ne point vous affliger sur moi. Je vois vos douleurs à toutes ; les larmes de ma fille me tombent sur le cœur et le navrent [...] » (*ibid.*, note 2, p. 1100) – en passant par l'ironie – « [...] je la [la Convention nationale] prie [...] de me garantir du coup de poignard qu'on me destine (et j'ai trop de fois raison pour qu'on ne me le destine point) » (*ibid.*, p. 1102). On retrouve également dans ces lettres, mais plus largement dans les mémoires, le style de Beaumarchais, marqué par la « bigarrure », les images, les expressions et les mots inattendus voire inconnus : « J'attends vos ordres avec une impatience qui fait bouillir mon sang comme celui de saint Janvier ! » (*ibid.*, p. 1001), « [...] l'affaire n'a pas de jambe pour avancer toute seule ! » (*ibid.*, p. 1038), « Je suis un triste oiseau ; car je n'ai qu'un ramage, qui est de dire depuis cinq mois à tous les ministres qui se succèdent : « Monsieur, finissez donc l'affaire de ces armes qui

sont en Hollande! « » (*ibid.*, p. 1038), « ce ministre étrange des Affaires étrangères » (*ibid.*, p. 1099), « une absurde fausseté, une fausseté absurdisime » (*ibid.*, p. 1102), « Per partachir » (*ibid.*, p. 1080), « cruciation » (*ibid.*, p. 1074). On ne retrouve pas de modèles intertextuels explicites pour ces lettres, mais on reconnaît en revanche une continuité à l'intérieur même de la correspondance de Beaumarchais, un autotexte en quelque sorte. Ainsi les lamentations sur le temps perdu en politique, sur l'atermoisement des ministres pendant cette affaire des fusils rappellent celles des lettres qu'écrivait quinze ans plus tôt Beaumarchais au ministre Vergennes¹⁴ : « Daignez vous rappeler combien vous et moi, et tant d'autres, avons souvent gémi de voir misérablement à Versailles les anciens ministres du Roi, se flattant d'avoir tout gagné quand ils avaient perdu huit jours : *Il est trop tôt. Il est trop tard*, était leur mot sur presque tout; donnant à conserver leur place les cinq sixièmes du temps qu'ils devaient au bien des affaires. Hélas! la maladie qu'on nomme *temps perdu* me semble de nouveau atteindre nos ministres. C'était pure *incurie* de la part des anciens; c'est sûrement *surcharge* de la vôtre, mais le mal n'existe pas moins. » (*ibid.*, p. 968, souligné dans le texte) De même, le ton et la manière dont sont abordées les questions pointues de contrat, d'argent dans les lettres du troisième mémoire ressemblent fort à ceux que prenait Beaumarchais pour régler la question des droits d'auteurs en 1777 avec la Comédie Française¹⁵.

La lettre est enfin sollicitée pour ses enjeux pragmatiques. Elle entre d'abord dans la stratégie d'accusation générale du mémoire. Certes, il est vrai que, les lettres une fois publiées dans les mémoires, leurs « destinataires accidentels et antérieurs [...] se trouvent donc relayés et dépassés par [le] destinataire supérieur que constituent les Citoyens¹⁶ ». Mais, plus il y a de lettres publiées dans

14. Voir les volumes 2 et 3 notamment de la *Correspondance*, publiée par Brian N. Morton, Paris, Nizet, 1969 et 1972, 280 et 251 pages.

15. Voir *ibid.*, volume 3, notamment les lettres des 28 janvier, 8 février et 2 juin 1777, que l'on peut comparer avec la lettre à MM. Lajard et Chambonas du 20 juillet 1792, Pléiade p. 1004-1005.

16. Béatrice Didier, « L'écriture autobiographique au bout des fusils », *Beaumarchais, homme de lettres, homme de société*, Philip Robinson (éd.), Oxford, Berne, Berlin, Bruxelles, Francfort, New York et Vienne, Peter Lang, coll. French Studies of the Eighteenth and Nineteenth Centuries, vol. 8, 1990, p. 60.

les mémoires, plus il y a de destinataires particuliers et précis mis en cause, plus la force d'accusation est sensible. C'est là un procédé couramment utilisé au 18^e siècle en raison de son efficacité : « Le détournement apparent de l'adresse – passage d'un destinataire privé nommé et identifié à un ensemble de lecteurs anonymes – permet de conserver au message le caractère polémique et incisif qui se diluerait en s'adressant à un plus grand nombre¹⁷ », note Geneviève Haroche-Bouzinac. L'introduction croissante du discours épistolaire participe donc pleinement de la visée dénonciatrice du mémoire. Il est un pivot important de la stratégie mise en œuvre dans le mémoire dont témoignent, *a contrario*, les lettres qui n'ont pas été publiées. On peut retrouver en effet quelques lettres écrites pendant la période et sur le sujet concernés par les mémoires dans l'ouvrage de Janette Gatty¹⁸ qui a dépouillé les lettres et les documents relatifs à l'affaire. Faire des hypothèses sur les raisons qui ont poussé Beaumarchais à ne pas inclure certaines lettres dans ses mémoires constitue un autre moyen pour comprendre les rôles qu'il accorde à l'écrit épistolaire. Premièrement, et très simplement, il s'agit d'éviter les doublons en préférant, pour la journée du 19 août 1792 par exemple, une lettre plus longue, au ton plus ferme, à un court billet informatif, écrits qui étaient adressés tous deux à Lebrun sur le même sujet et dans la même journée¹⁹. Dans une perspective proche, des lettres peuvent ne pas être incluses afin de simplifier le récit. C'est le cas pour une lettre très animée adressée à Lebrun datant du 21 septembre 1792 et montrant encore une fois l'inertie du ministre, qui n'a pas été retenue pour la publication, sans doute parce que le passeport réclamé dans la lettre a été finalement obtenu. Davantage liées à l'argumentation d'ensemble des mémoires, certaines lettres non publiées dessinent en négatif la posture que Beaumarchais s'est choisie pour structurer sa défense. Par exemple, il n'est évidemment

17. Geneviève Haroche-Bouzinac, *L'Épistolaire*, Paris, Hachette supérieur, coll. Contours littéraires, 1995, p. 37.

18. Janette C. Gatty, *Beaumarchais sous la Révolution. L'affaire des fusils de Hollande d'après des documents inédits*, Leiden, E.J. Brill, 1976, 363 pages.

19. Lettre à Lebrun du 19 août 1792 « à 2 heures », publiée dans Janette C. Gatty, *ibid.* p. 129 et lettre à Lebrun du 19 août 1792 « au soir », *Pléiade* p. 1016-1018.

pas question de montrer des signes de faiblesse. Ainsi une première lettre du 15 juin 1792 à son agent en Hollande La Hogue (Gatty, p. 96) dans laquelle, très en colère et conscient des risques qu'il encourt dans « cette hydre d'affaire », il menace de rompre le traité, puis une seconde lettre du 11 novembre 1792 (*ibid.*, p. 180) où il met sévèrement en cause Delahaye qui lui a vendu les fusils en mars, sont toutes deux exclues des mémoires car elles montrent un Beaumarchais dans une mauvaise position à la limite de perdre ses moyens. Une dernière lettre intéressante est celle qu'il envoie à un ami homme de loi M. Bayeux le 6 décembre 1792. Antérieure de quelques jours à la lettre adressée à sa famille, elle porte sur les mêmes sujets mais sur un ton assurément très différent. Beaumarchais s'y montre extrêmement confiant, sûr de lui, presque présomptueux : « J'ai de quoi écraser mes lâches ennemis. L'infamie de me supposer en correspondance avec un illustre proscrit n'est qu'une plate janoterie que je vais déjouer d'un coup de plume. [...] C'est de ce pays de toute sûreté [l'Angleterre], que je vais ramasser le gant qu'ils m'ont jeté. J'en sortirai encore une fois vainqueur ; car j'ai douze fois raison et mes preuves à la Convention nationale ne tarderont pas à être envoyées²⁰. » Cette lettre très franche, où l'on ne voit pas comme dans celle à sa famille un homme grave, conscient des dangers et courageux, mais un homme qui montre une assurance incroyable, ne cadre sans doute pas dans la stratégie des mémoires. Il serait maladroit de publier un post-scriptum dans lequel on méprise si franchement ses adversaires : « Soyez sûr que mes ennemis sont aussi par trop bêtes. Ils savent que je les tiens et ont voulu en mon absence me porter un coup mortel. Il le sera pour eux. » (*Ibid.*) Comme en témoignent donc ces autocensures, les enjeux pragmatiques de la publication de la lettre sont forts. Les lettres qui ménagent (Pléiade, p. 1041, 1042, 1044), puis qui accusent ouvertement (*ibid.*, p. 1066-1067, 1081) Lebrun entre autres sont donc pensées à l'intérieur d'un mémoire dont dépend la vie même de Beaumarchais : s'il n'arrive pas à convaincre la Convention nationale, il risque la guillotine. Ce mémoire peut

20. Lettre publiée dans Gunnar et Mavis von Proschwitz, *Beaumarchais et le « Courier de l'Europe »*. *Documents inédits ou peu connus*, Oxford, The Voltaire Foundation at the Taylor Institution, 1990, volume II, document 603. Je modernise l'orthographe.

donc être lu aussi comme un testament. La présence de la mort est continue tout au long des *Six époques* qui régulièrement se présentent comme un legs à la postérité. Ainsi les lettres et documents contenus dans le portefeuille nécessaires à sa justification en cas de décès sont publiés dans le mémoire (*ibid.*, p. 1012). La lettre du 12 août 1792 à sa fille se veut aussi un don utile pour les générations suivantes qui y trouveront un témoignage de l'Histoire de la Révolution (*ibid.*, p. 1012). Mais elle est également encore le lieu d'un engagement testamentaire dans le cercle plus réduit de la relation familiale. La dimension performative de cette lettre est très marquée dans son exorde – « Puisque j'ai promis de t'écrire, c'est à toi, ma chère fille, que je veux adresser les détails des événements qui m'ont personnellement frappé dans ces trois journées désastreuses [...] » (*ibid.*, p. 1180) – et dans sa conclusion, substitut d'un baiser qu'il ne pourra peut-être pas lui donner – « Oh ! que j'embrasserais mon enfant avec joie, si des événements plus terribles et plus désastreux ne la privent pas de son père et me permettent de la revoir. » (*ibid.*, p. 1188) Cette lettre, surtout, par les réflexions très profondes et intimes sur sa personnalité, son caractère et sa création qu'elle contient constitue un bilan de sa vie. Ce testament de soi adressé à sa fille, éventé à son corps défendant puis assumé, offre au lecteur un texte d'une très grande qualité littéraire et d'un intérêt biographique de premier ordre.

Il apparaît donc que Beaumarchais utilise à plein ses talents d'épistolier dans ce dernier mémoire. Finalement, et malgré ce qu'il prétend, ces lettres ne sont-elles que des documents ? Ne sont-elles là que pour construire un dossier et soutenir sa défense ? Assurément non. Ces lettres sont une pièce essentielle de cette œuvre très construite, qui entrelace les discours et les genres. On a pu voir dans les *Mémoires contre Goëzman* un discours scénographique, une scène de théâtre avec un « je » dramaturge s'adressant à un public²¹. Or ces mémoires ne contiennent que cinq lettres. Il me semble que l'augmentation progressive du nombre de lettres au fil des mémoires et la complexification qui l'accompagne (dans les modalités d'introduction de la lettre, dans ses fonctions et ses enjeux) permettent au contraire de réintroduire fortement dans les *Mémoires*

21. Violaine Géraud, *art. cit.*

sur *l'affaire des fusils de Hollande* le récit et la figure du narrateur. Certes, les mémoires relèvent du genre narratif. Mais la reproduction de lettres dans leur intégralité qui oblige à un temps de lecture assez long et leur présentation dans une succession chronologique, fabriquent de la durée propre au récit qui s'oppose au rythme du théâtre. Les lettres insistent sur le caractère narratif des mémoires et font réfléchir à un Beaumarchais romancier. Or chez cet écrivain qui a toujours écrit pour un public que l'on touche directement et immédiatement, plusieurs exemples montrent que cette tentation du roman n'est jamais éloignée. Ainsi pour sa trilogie parle-t-il du roman de la famille *Almaviva*, on l'a souvent dit. La création de ses pièces se fait également par le biais du récit : Beaumarchais rédige d'abord un résumé de ses pièces avant de les récrire pour la scène. De manière plus générale, les liens entre genre romanesque et genre théâtral l'ont toujours préoccupé²². Certaines lettres de sa correspondance forment des petits récits, d'aventures ou policiers... Et n'oublions pas pour finir que le « Fragment de mon voyage en Espagne » à la fin du quatrième mémoire contre Goëzman ressortit également à certains égards au genre romanesque.

Il paraît donc tout aussi légitime de rechercher dans les différents genres pratiqués par Beaumarchais et particulièrement dans ses mémoires autant les aspirations secrètes du romancier que l'empreinte assurée du dramaturge. Conjointement, le narrateur des derniers mémoires de 1792 est aussi autobiographe. Cela a été démontré par Béatrice Didier²³, mais il me semble que l'introduction massive de l'écrit épistolaire joue également son rôle dans cette inflexion. Plus qu'une relation duelle entre genre autobiographique et registre judiciaire, on peut parler d'échange triangulaire qui se met en place dans le troisième mémoire. D'un côté, l'épistolaire a à voir avec le judiciaire en ce que la lettre considérée comme document peut avoir juridiquement le poids d'une preuve et parce que, reposant sur le mythe de la sincérité et de la transparence, elle est une pièce précieuse dans une stratégie d'autodéfense où l'on se met à nu. De l'autre côté, pour ces mêmes raisons, la lettre est un

22. Voir Martine de Rougemont, « Beaumarchais dramaturge : le substrat romanesque du drame », *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, septembre-octobre 1984, p. 710-721.

23. Béatrice Didier, *art. cit.*

document de première importance lorsque l'on veut rédiger l'histoire de sa vie. Judiciaire, autobiographique, épistolaire sont donc les trois piliers sur lesquels s'appuient ces mémoires.

Cette configuration suppose par conséquent une forte croyance dans la parole épistolaire, dans le langage même. Pour Beaumarchais la lettre est action et, même si elle n'a pas dans un premier temps le résultat escompté (avec les ministres de l'an II par exemple), son efficacité n'est jamais remise en cause. Au contraire, elle resserrera dans les mémoires comme document irréfutable cette fois. Elle est et cela suffit. En effet la lettre est aussi transparence et dit le vrai. C'est rejoindre là la problématique contemporaine de l'idéologie révolutionnaire : « On est ici au cœur du mythe jacobin de la maison de verre où chaque acte, chaque mouvement de la conscience deviennent une réalité immédiatement perceptible. La rédaction même des mémoires se place sous le signe du dévoilement²⁴. » Mais elle s'oppose absolument aussi à la pratique et à la conception d'un Rousseau par exemple. Ainsi Benoît Melançon montre-t-il comment l'auteur des *Confessions*, cherchant à appuyer ses souvenirs sur des lettres, se rend compte progressivement de la perversion d'un écrit qui, loin de la transparence attendue, devient source de malentendus²⁵. Le mal se situe à la fois au moment de l'écriture – Rousseau témoigne plusieurs fois de sa difficulté à rédiger des lettres – et lors de la lecture – car toute lettre est soumise au risque des interprétations multiples. Le doute sur le genre épistolaire contamine alors l'ensemble du projet autobiographique. Faits révélateurs de ces deux conceptions opposées : Beaumarchais conserve soigneusement toutes ses lettres qu'il classe dans des chemises, et il n'en perd aucune ; Rousseau au contraire regrette d'en avoir « déchiré, brûlé, perdu²⁶ ». Cette modernité de Rousseau jetant le soupçon sur le langage n'est pas celle de Beaumarchais qui lui préfère le jeu tout aussi moderne de l'entrelacement des discours et de l'hybridité des genres qu'il a pratiqués dans chacune

24. Lise Andries, *art. cit.*, p. 272.

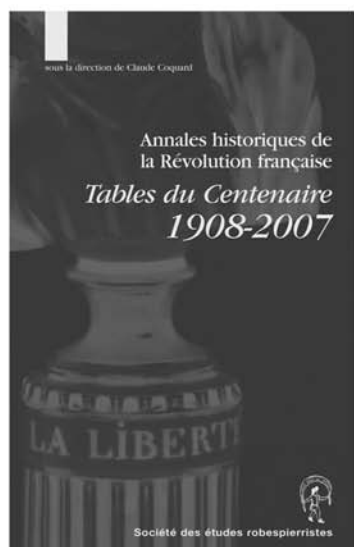
25. Benoît Melançon, « Le malentendu épistolaire. Note sur le statut de la lettre dans les *Confessions* », *Littérales*, 17, Paris, 1995, p. 77-89.

26. Jean-Jacques Rousseau, *Confessions*, texte établi et annoté par Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1981, p. 517.

de ses œuvres. Ces derniers mémoires témoignent une nouvelle fois de sa recherche constante de l'innovation en littérature. Sa confiance dans la parole écrite, dans la parole action lui donne une énergie qu'il déplore de ne pas retrouver chez Rousseau : « Ses grands ouvrages ne m'ont instruit de rien. J'ai relu bien des fois ses *Confessions*, très faiblement, très inégalement écrites, et je crois fort bien le connaître [...]. Y a-t-il une seule des actions de la vie de Jean-Jacques qui puisse servir de modèle de conduite et de jugement à un homme bien sensé ? Pour moi, je l'avouerai, je me serais cru au-dessous de la plus lourde médiocrité, si je m'étais conduit comme lui dans ce qu'il rapporte de lui, toutes les données étant égales. C'était un pauvre diable qui avait du génie ou plutôt un génie, mais qui n'avait ni conduite ni caractère : toute sa vie en est une preuve pour moi²⁷. » Ce jugement sévère propose une lecture pédagogique des derniers mémoires : au-delà d'un écrit de défense, ils se veulent un modèle de courage donné aux contemporains et à la postérité par un homme des Lumières pris dans la tempête révolutionnaire.

Bénédicte OBITZ
Université d'Orléans, laboratoire META

27. « Note inédite de Beaumarchais sur Jean-Jacques Rousseau », publiée par Louis de Loménie, *Beaumarchais et son temps. Étude sur la société en France au 18^e siècle d'après des documents inédits*, Paris, Michel Lévy frères, deuxième édition, 1858, tome II, pièce justificative n° 26, p. 587.



Annales historiques de
la Révolution française
Tables du Centenaire
1908-2007

*Ouvrage publié avec le concours
du Centre national du Livre*

Ce volume de 384 pages, accompagné d'un CDROM, met à la disposition du public, un ensemble bibliographique inédit sur l'histoire de la Révolution française et de l'Empire depuis un siècle. Edité par les soins de la Société des études robespierristes qui vient de fêter son centième anniversaire à l'occasion d'un colloque international tenu à Paris en décembre 2007, l'ouvrage comporte, dans une première partie, la table alphabétique par noms d'auteurs de tous les articles parus successivement dans ses deux revues, *Annales révolutionnaires* (1908-1923) et *Annales historiques de la Révolution française* (depuis 1924) ; dans la seconde partie, on trouve la table des comptes rendus, toujours par ordre des auteurs, des ouvrages présentés pendant la même période sur le même sujet. Trois index thématiques (matières, lieux, noms propres) forment la troisième partie de l'ouvrage. Il mentionne enfin, dans une quatrième partie, les références des articles parus sur les mêmes thèmes depuis un siècle dans d'autres publications régionales, nationales ou internationales.

L'ensemble de cet important travail a été établi par les soins d'une équipe de chercheurs, tous administrateurs et adhérents de la Société des études robespierristes : Serge Bianchi, Claude Coquard, Pascal Dupuy, Claudine Durand-Coquard, Anne Jollet, Danièle Pingué. La coordination a été assurée par Claude Coquard, la conception et la mise au point du CDROM sont dues à Camille Lescaudron.

Société des études robespierristes

17 rue de la Sorbonne - 75231 Paris cedex 05

CCP : 1565-27 U Paris

ISBN : 978-2-908327-68-7 - Prix public : 29 €

SOUCI DE SOI ET MORALE
DU COMPROMIS :
LE TRAITÉ DU VRAI MÉRITE DE L'HOMME
DE LE MAÎTRE DE CLAVILLE (1734)

Le *Traité du vrai mérite de l'homme* de Le Maître de Claville (1734), qui n'intéresse plus aujourd'hui que les spécialistes de la pensée morale au 18^e siècle, fut pourtant, selon l'expression employée par Corrado Rosso, un « best-seller » de l'époque des Lumières, objet de nombreuses rééditions entre 1734 (date de la première édition) et 1777¹. Le traité a suscité un regain d'intérêt dans la critique du 20^e siècle, chez les analystes de la pensée eudémoniste, Robert Mauzi et Jean Ehrard, et chez ceux qui inscrivent le traité dans la tradition de l'honnêteté, Laurent Versini et plus récemment Emmanuel Bury². C'est dans la perspective d'une

1. Corrado Rosso, « Un best-seller à l'âge des Lumières : le *Traité du vrai mérite de l'homme* de Le Maître de Claville », *Les Tambours de Santerre*, Paris, Nizet, 1986, p.49-50; voir aussi : « Le Maître de Claville et le débat sur l'honnête homme au 18^e siècle », *Französische Literatur im Zeitalter der Aufklärung* [Fritz Schalk, Wido Hempel éd.], Frankfurt am Main, 1983, Vittorio Klostermann, p. 292-312.

2. Robert Mauzi, *L'Idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises du 18^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1994 [1^{re} éd. 1979], p. 189-193; Jean Ehrard, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du 18^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1994 [1^{re} éd. 1963], p. 375, 544, 555, 557. Voir aussi les mentions de Laurent Versini dans : *Laclos et la tradition, essai sur les sources et la technique des « Liaisons dangereuses »*, Paris, C. Klincksieck, 1968; Emmanuel Bury, *Littérature et politesse*, Paris, PUF, 1996; Carole Dornier, « Fonctions des Belles-Lettres à l'aube des Lumières : éthique de la sociabilité et contrôle social », *Bonnes Lettres/Belles-Lettres* [J.-C. Arnould et C. Poulouin éd.], Paris, Honoré Champion, 2006, p. 393-403; « Souci de soi et spectacle de la nature chez deux moralistes chrétiens », Colloque de Reims (2 et 3 octobre 2003). *Écrire la nature au XVIII^e siècle, Autour de l'abbé Pluche*, Paris, Presses de l'université Paris Sorbonne, 2006 (Françoise Gevrey, Julie Boch et Jean-Louis Haquette dir.), p. 79-88.

étude sur le *souci de soi* dans la pensée morale du 18^e siècle que l'ouvrage sera ici examiné³.

L'auteur (1670-1740) fut président au bureau des Finances de Rouen. Il se propose de former un jeune homme (I, 4⁴), de tracer un plan d'éducation (I, 12), de conduire les hommes à la vertu (I, 5). La première partie du traité comporte quatre chapitres, qui définissent la formation de l'homme de bien : après avoir précisé les qualités à acquérir et défini ce qui constitue le *vrai mérite* (chapitre I), l'auteur donne des conseils de lecture pour former le goût par la littérature, terme employé ici déjà dans un sens proche du sens moderne : il s'agit en effet de cultiver les belles-lettres, non les ouvrages de sciences et d'érudition (chapitre II). Il aborde ensuite les manières d'acquérir le bien dire et le bien écrire (chapitre III). Le chapitre IV est consacré à l'usage des plaisirs. La deuxième partie s'attache à définir la supériorité des plaisirs de l'âme et de l'esprit (chapitre V) ; à donner des conseils concernant le choix d'une carrière, le désir de s'enrichir, la façon de supporter les revers de fortune (chapitre VI) ; le chapitre VII porte sur les devoirs de l'époux, du père de famille, de l'ami ; le dernier chapitre s'apparente à un traité des devoirs du vrai chrétien et fait le lien entre la morale formulée précédemment et les exigences de la religion catholique ; la recherche du bonheur défini selon l'auteur est une façon de préparer le salut de son âme. L'ouvrage se termine sur des réflexions concernant la préparation à la mort (chapitre VIII).

Il tient à la fois de l'essai de philosophie morale, du traité des devoirs, du plan d'éducation et du manuel de civilité. C'est sans doute la conciliation de ces différents types de discours, caractéristique d'une tentative de compromis entre la morale chrétienne et les impératifs de la vie mondaine, qui explique son succès. Cette idée de compromis, d'équilibre et d'alliance entre des valeurs jugées parfois

3. Sur la définition du *souci de soi*, voir : Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1993, p. 91-92 ; *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Paris, Gallimard, 1995, Folio Essais, p. 66-69 ; Michel Foucault, *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, p. 53-85 ; *Dits et écrits*, « Les techniques de soi », IV, Paris, p. 783-813.

4. Les chiffres entre parenthèses renvoient à l'édition d'Amsterdam, aux dépens de la Compagnie, 1773 (texte de la troisième édition) : chiffres romains pour la tomais, chiffres arabes pour la pagination.

inconciliables, est défendue en particulier par Robert Mauzi, qui a contribué à sortir cet ancien livre à succès d'un oubli presque total. Mais l'interprétation semble pouvoir se poursuivre dans la perspective de la cohérence implicite du *Traité*. Cette cohérence est sans doute très relative sur le plan de la rigueur philosophique. Mais, dans une perspective située entre l'histoire des idées et l'histoire des mentalités, l'ouvrage relève d'une éthique de la sociabilité, d'une promotion de la vie ordinaire, et témoigne d'une étape dans l'élaboration d'une morale de l'individualisme. Il s'agit d'exalter des valeurs qui, dans un cadre chrétien, s'opposent à deux modèles antérieurs : celui de la vie contemplative et celui de la morale aristocratique de l'honneur et de la gloire. Cette cohérence peut s'appréhender à partir de cinq aspects de la pensée morale développée dans l'ouvrage : la destitution du modèle dévot, le plaisir et la tranquillité intérieure, l'éthique de la sociabilité, la promotion de la vie ordinaire, l'autosuffisance et la jouissance de soi-même.

On pourrait voir dans le traité un texte s'inscrivant dans la tradition de la Contre-Réforme et de l'humanisme dévot, enveloppant de manière séduisante, par un vernis mondain, et une parure eudémoniste, une morale chrétienne dont les excès de l'ascétisme et du rigorisme ont pu détourner certains. Sans doute, en particulier dans la préface de la deuxième partie, Le Maître de Claville a-t-il pu céder, face à ses détracteurs, à la tentation de présenter son propos de cette manière : « les plaisirs n'y servent que d'enveloppe à la vertu » (II, 16), déclare-t-il, à propos de ce qu'il appelle sa « philosophie ». Mais il développe par ailleurs une conception du plaisir et du rôle qu'il joue dans la conduite des hommes, qui dépasse ce simple statut d'aiguillon. Il s'agit d'opérer un déplacement des valeurs donnant un nouveau contenu aux idées de bonté et de charité. Une morale de compromis présuppose en effet, dans la hiérarchie des valeurs chrétiennes, la supériorité de la vie hors du monde, toute entière consacrée au service et à la contemplation de Dieu. Dans ce cadre de pensée, la mondanité apparaît comme un mal nécessaire et le compromis consistera à rapprocher, dans une certaine mesure, le mondain du dévot, tout en soulignant le caractère contraignant des impératifs de la vie sociale. Or le *Traité du vrai mérite de l'homme* renverse cette hiérarchie des valeurs par une destitution de la vie dévote, une promotion de la sociabilité et une morale visant un accomplissement de l'homme dans l'ensemble

de ses activités. La distinction entre vie active et vie contemplative, entre le monde et la retraite, entre *otium* et *negotium* n'établit plus un partage entre les hommes et leurs modes d'existence, mais s'abolit dans une volonté de faire coexister ces différents choix de vie, en fonction des circonstances et des âges, dans le cours d'une même existence.

D'autre part, le désir de prendre en compte la dimension affective de la vie humaine pour élaborer une morale chrétienne, loin des abus des débats théologiques, traduit, du côté catholique, une aspiration comparable à celle qui s'exprime dans le piétisme : « Je ne conseille [...] que l'usage d'une philosophie aisée, raisonnable, naturelle et chrétienne. C'est une philosophie de sentiment, indépendante de la scholastique. Remplir les devoirs de son état, savoir un métier et le bien faire, se proposer une fin et prendre les moyens qui y conduisent, voilà la philosophie naturelle. Que cette fin soit louable et conforme à la religion [...], voilà la philosophie chrétienne » (I, 55).

L'homme accompli est, pour l'auteur, un homme universel, dont le *virtuosus* des Allemands et *el Discreto* de l'ouvrage de Baltasar Gracian constituent des modèles. Il est à la fois « un galant homme, un honnête homme, un homme de mérite, un homme de bien » (I, 59). Cet idéal rompt avec ce que, selon Le Maître de Claville, on appelle en France un homme vertueux, c'est-à-dire essentiellement un dévot : « Sous le terme de vertueux nous ne comprenons guère que religieux, pieux, dévot : et dans leur *virtuosus*, [les Allemands] supposent la valeur dans la guerre, l'habileté dans les arts, les dons de la nature, les talents, l'érudition, l'excellence du cœur, la justesse et la force de l'esprit, la fidélité à Dieu et à son Roi ; voilà leur *virtuosus* ; et c'est au dernier période de cette vraie vertu que nous devons atteindre » (I, 59). Le dévot peut n'être ni un homme vertueux, ni un philosophe chrétien s'il croit que ses devoirs envers Dieu ne se confondent pas avec l'amour du prochain et se réduisent à une piété ostensible et intéressée, à des dépenses en vue d'acheter son salut : « S'il est permis de se défier de quelqu'un, c'est surtout de ces *Dévots* si bien peints par la Bruyère. On voit des hommes bâtir des Églises, fonder des Hôpitaux, se ruiner en œuvres pieuses, et qui n'en sont pas moins durs envers leurs Débiteurs, moins artificieux dans leurs procédures, moins dangereux dans leurs façons de contracter, moins

avides du champ voisin pour arrondir leur parc, ou pour allonger une avenue : ils sont *dévots*, sont-ils justes ? » (II, 46).

La vraie vertu suppose d'écouter son for intérieur, « ce tribunal de justice » que l'homme doit ériger au fond de son cœur lorsque la loi se tait (II, 42). L'extériorisation de la piété ne suffit pas à assurer de la vraie vertu. Pour l'auteur, le rigorisme est souvent le voile scandaleux du vice. Ainsi il est beaucoup plus choquant de donner un rendez-vous galant à la messe qu'à la comédie car on utilise à des fins condamnables la religion et l'on cherche à en imposer. Au désir coupable s'ajoute l'imposture (I, 190). En outre la vraie vertu suppose l'amour du prochain et donc de la société. Cette attirance envers autrui et la bienveillance qui en est le corollaire apparaissent comme une dimension affective nécessaire à la sagesse définie dans le traité. Le Maître de Claville décrit ses détracteurs comme « les sectateurs d'une sagesse sombre et mélancolique, [...] hommes presque inabordables, toujours hérissés d'épines et comme ennemis du genre humain » (II, 15). Dans sa condamnation de l'hypocrisie et d'une certaine misanthropie dévote, Le Maître de Claville n'innove pas. Plus originale et plus périlleuse, dans une perspective chrétienne, est sa défense du plaisir, ainsi que le rôle presque essentiellement négatif qu'il attribue à la souffrance. Il est en effet pour lui une autre raison de se défier de la dévotion : elle favorise les scrupules excessifs qui maintiennent le fidèle dans un état permanent d'anxiété. Or, pour l'auteur, « partout où sont le trouble et l'inquiétude, point de vraie vertu » (I, 63). La tranquillité intérieure est nécessaire à la vertu. Elle est à la fois cause et effet d'une vie bonne : effet du témoignage intérieur d'avoir fait son devoir, cause d'une paix de l'âme qui permet d'accepter avec sérénité sa situation quelle qu'elle soit. Le dévot agité par la crainte d'un Dieu sévère, incapable de discernement dans l'attention qu'il porte à sa conduite, se consume, malgré une vie innocente, dans un « supplice continuel » (I, 69). Or, pour Le Maître de Claville, le plaisir et le bonheur conformes à la morale chrétienne ne sont pas seulement le supplément agréable de l'accomplissement de ses devoirs, grâce à la satisfaction d'une conscience tranquille. L'homme a le devoir d'être heureux et de se livrer à des plaisirs modérés et permis.

Sans doute le *Traité du vrai mérite de l'homme* s'inscrit-il dans une naturalisation de la morale qui marque la pensée du début du siècle. Le rôle de la recherche du plaisir et de l'évitement de la peine

dans les actions des hommes devient un lieu commun, qui s'affirme aussi du côté français, chez l'abbé de Saint-Pierre et plus tard chez Maupertuis et Helvétius⁵. Ce naturalisme alimente les morales fondées sur l'idée d'intérêt éclairé ou intérêt bien entendu et sur celle d'une harmonisation des intérêts particuliers dans l'intérêt général, ce qui suppose une réalisation de la morale dans la politique.

Le Maître de Claville ne se situe pas dans cette perspective sociale et politique et n'envisage jamais les questions qu'il aborde du point de vue d'une collectivité. Le bonheur est un devoir envers soi-même, envers autrui et envers Dieu. La vertu est indissociable du bonheur car elle exige un état de paix intérieure et de concorde extérieure. C'est pourquoi l'homme vertueux et véritablement chrétien doit travailler à l'harmonie des relations avec autrui dans un développement des qualités qui favorisent le lien social. C'est pourquoi aussi il doit travailler à se connaître lui-même, à jouir de lui-même, à se suffire à lui-même, pour favoriser cet état de tranquillité. *Souci de soi et souci de l'autre* sont les voies d'accès à cette sagesse chrétienne, à laquelle Le Maître de Claville donne une dimension affective : « Culte de Dieu continu et sans partage, pratique régulière des maximes les plus saines, attachement inviolable à la doctrine la plus pure, *sensualité à faire du bien au prochain*; toujours égal et doux, toujours raisonnable, exempt de prévention et de préjugés : voilà le caractère précieux de ces hommes privilégiés qui sont selon le cœur de Dieu... » (I, 69).

Le mot *sensualité* est révélateur d'une volonté d'associer attirance naturelle et détermination au bien. Le plaisir n'est pas un simple aiguillon permettant de diriger l'action des hommes. Il n'est pas perçu par Le Maître de Claville comme un moteur ou ressort, principe dynamique de l'activité humaine, objet d'une quête provoquée par le sentiment de mal-être, l'*uneasiness*. Dans la perspective lockienne, la sensation désagréable d'insatisfaction dégage l'énergie nécessaire à la recherche des plaisirs et excite ainsi les hommes à agir.

La métaphore significative qui désigne le plaisir dans le *Traité du vrai mérite* est empruntée au vocabulaire médical. Le chagrin est

5. Carole Dornier, « Morale de l'utile et lumières françaises : Duclos, *Considérations sur les mœurs (1751)* », *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 362 (1998), p. 169-188.

un « poison subtil qui nous tue imperceptiblement » ; le plaisir est un « remède », un « spécifique » (I, 181-182 ; II, 15). La métaphore suppose une analogie entre la tranquillité intérieure, nécessaire à la vraie vertu, et la santé du corps. Ainsi l'auteur se justifie, dans la préface de la deuxième partie de l'ouvrage, auprès des détracteurs qui lui reprochent « d'oser allier la sagesse avec les plaisirs » (II, 15) : « Moi qui crois les plaisirs un spécifique dans ces crises violentes de chagrin qui jettent l'âme dans une sorte d'abattement ; [...] moi enfin qui veut faire de vous un homme vraiment sage, mais un sage ami de la société, et aimant les bonnes choses, j'ai dû parler assez des plaisirs pour les faire connaître, et je me suis bien gardé d'effleurer la vertu et d'amollir les cœurs par des images séduisantes » (*Ibid.*). La santé de l'âme serait la condition nécessaire à la sagesse de l'homme de bien et du philosophe chrétien. L'auteur dissocie le principe d'activité de la quête du plaisir, en situant la recherche de la satisfaction du côté du divertissement, du délassement et de la consolation : « Les plaisirs et les affaires partagent la vie de l'homme ; l'agrément des uns corrige l'amertume, ou délasse de la fatigue des autres » (I, 180-181).

Le Maître de Claville considère comme illusoire l'idée stoïcienne selon laquelle les maux dont nous souffrons ne sont que la conséquence d'opinions fausses. Il y a selon lui du « mensonge » à soutenir qu'on ne souffre jamais. Aux peines bien réelles, il ne faut pas opposer la fausse vertu de leur dénégarion. Il convient de les adoucir, de travailler à recouvrer une sérénité intérieure par le divertissement des plaisirs : « Je vous passe quelques jours de douleur dans vos afflictions les mieux fondées : après ces premiers jours, quittez la solitude, courez à vos amis, aux spectacles, à la musique et fixez-vous aux amusements que vous savez les plus propres à étourdir votre douleur » (II, 99). Il ne s'agit donc pas seulement de diriger les plaisirs pour les maîtriser, mais d'en conseiller l'usage pour accéder à la tranquillité issue du contentement. Malgré des déclarations anti-stoïciennes qui s'en prennent surtout aux illusions d'une sagesse dégagée de toute affection, l'ouvrage est marqué par une tradition du *souci de soi* qui fait de l'équilibre et de l'ordre un but essentiel. Cependant, par de fréquents hommages rendus à Horace et à l'idéal de l'*aurea mediocritas*, Le Maître de Claville se situe plutôt du côté d'un néo-épicurisme concilié avec la morale chrétienne, qui fait du *repos*, de l'*ataraxie*, des biens supérieurs. L'usage des plaisirs, objet du quatrième chapitre

de la première partie, répondra donc de plusieurs façons à cet objectif de paix intérieure. Savoir domestiquer les plaisirs, en user avec discernement, met à l'abri de la fureur des passions qui sont la face négative des affections : on peut jouer sans en faire profession ou sans se laisser emporter par le désir de gagner. On peut boire en société sans s'enivrer, aimer les femmes sans se livrer à la débauche, aller à la chasse lorsqu'on se trouve à la campagne; courir les bals lorsqu'on est jeune. L'art de vivre relève d'une maîtrise des affects par l'apprentissage de la modération et de l'adaptation aux circonstances.

D'autre part l'usage des plaisirs permet de rétablir l'équilibre d'une âme troublée par la douleur. Il s'agit d'une véritable discipline du divertissement, d'une *ascèse* de la satisfaction si l'on restitue au terme *ascèse* son sens étymologique d'entraînement, d'exercice. Loin de se contenter de préceptes généraux et de considérations abstraites, le Maître de Claville insiste sur les situations de la vie ordinaire, sur les moyens pratiques de se créer des habitudes et de conditionner son âme en vue de cette tranquillité. Ainsi le goût des spectacles n'est pas une concession à la mondanité et aux penchants pour la frivolité; il devient un moyen de restaurer un équilibre perdu : « Si je trouve que malgré moi mon humeur se soit laissé séduire par quelque chose d'atrabilaire; si je suis plus sombre que je ne dois par réflexion sur de légères peines, [...] une pièce plus plaisante que belle, me suffit. Je commence par me remettre, je finis par me réjouir » (I, 192). La musique, « le plus innocent de tous les plaisirs », permet le délassément ou la consolation; elle donne de nouvelles forces à celui qui devra s'appliquer au travail (I, 194).

Le Maître de Claville ne nie pas la nécessité des peines. Mais celles-ci se justifient moins comme punitions des fautes de l'homme, que comme éléments d'une économie voluptueuse. La peine est nécessaire pour vivifier le sentiment du plaisir, qui s'émousse par la durée de la satisfaction : « Les peines de la vie en relèvent les agréments, comme les ombres dans un tableau font sortir les couleurs. [...] Quand nous sommes toujours également heureux, nous ne croyons plus l'être. Donc la vraie volupté doit beaucoup aux disgrâces » (II, 97). Le danger de l'ennui et du mal de vivre que peut provoquer une situation trop uniforme suppose donc une véritable discipline des plaisirs pour maintenir un état de paix de l'âme : « Ne faites point la guerre au destin, ni à la nature humaine » (II, 101), cette formule du traité éclaire le rôle accordé aux plaisirs; objets d'un

travail sur soi, ils sont le résultat d'une nature maîtrisée, dont on ôte les facteurs de désordre et de trouble. Sources d'apaisement, de joie de vivre, ils favorisent la résignation du chrétien, sa soumission à l'ordre divin. Le plaisir maîtrisé divertit, délasse, console. Mais il joue aussi un rôle essentiel dans ce qu'on pourrait appeler une éthique de la sociabilité, l'un des axes majeurs du christianisme voluptueux de Le Maître de Claville.

L'importance accordée à la formation du goût, à la civilité, au raffinement des manières, au choix des fréquentations, pourrait laisser penser que l'ouvrage concède aux gens du monde la nécessité d'obéir à des impératifs de la vie sociale, faute de pouvoir « changer le monde ». Or l'auteur fait du goût, de la politesse et de l'attention à soi dans la vie sociale, une pièce maîtresse de sa morale, en tant que la vertu consisterait en l'effort pour pacifier et harmoniser les liens sociaux. L'amour divin se réalise dans l'amour du prochain, qui ne peut se déployer que dans les relations intersubjectives. Pour le Maître de Claville, la charité n'est pas seulement une vertu ; elle est « l'âme de toutes les vertus ». C'est elle qui « christianise [...] des actions bonnes par elles-mêmes » (II, 123). La justice, l'humanité, ne font pas la morale chrétienne. Il y faut la charité, qui est l'accomplissement de la vie sociale et la plus sûre voie du bonheur. Par elle, nous nous faisons aimer et nous avons le plaisir de voir autour de nous « des visages contents » (II, 125).

Aimer et être aimé, telles sont les conditions du bonheur confondu avec la vertu chrétienne : « Je ne puis posséder tout, ni vivre seul. [...] Gagnons les cœurs, c'est le grand secret ; [...] Tout le monde veut être heureux, mais nous ne voulons pas comprendre que pour l'être parfaitement, il faut que les autres le soient avec nous » (II, 124-125).

Façonner ses mœurs, raffiner son goût, polir ses manières sont les conditions d'une sociabilité harmonieuse, les réquisits de l'échange social, qui donnent forme à l'amour du prochain. L'homme de bien, déclare Le Maître de Claville, « s'étudie plus par amour que par crainte à corriger ses mœurs » (I, 69). Le *virtuosus* qui désigne l'homme accompli, développe ses talents, adoucit ses humeurs, polit ses manières, réunit « l'honneur, la raison, la religion et la délicatesse de goût » (I, 71).

L'apprentissage de la civilité, l'acquisition du bien dire et du bien écrire, la fréquentation de sociétés choisies dont les éléments servent de modèles, celles des bons auteurs dont on s'imprègne pour en prendre les qualités, relèvent d'une éthique de la communication et de l'échange social. Cette éducation crée les habitudes favorisant à l'extérieur, dans les relations avec autrui, cette tranquillité que l'homme de bien recherche aussi dans l'espace intérieur. Cette « culture de soi » vise à éviter la violence et la souffrance qui en découle. L'exaltation de relations agréables par le développement d'un art de plaire, empruntant à l'épicurisme d'Horace, n'est pas sans évoquer les œuvres du chevalier de Méré. On travaillera à acquérir l'égalité d'humeur, la douceur. L'humeur inégale apparaît comme un fléau de la société, contre lequel il faut lutter absolument. L'analogie entre la morale et la médecine, signalée à propos de la définition du plaisir, suggérait la nécessité d'un savoir-faire et d'une résolution pratique des problèmes de la vie morale. De même pour l'humeur, l'auteur signale notre ignorance concernant les causes de ces manifestations du tempérament : « Qu'est-ce que l'humeur, d'où vient-elle ? Nous en voyons, nous en sentons les effets, et nous en ignorons la cause ; cependant il la faudrait connaître pour remédier au mal qu'elle produit » (I, 87).

La naturalisation de la morale, comparant les phénomènes psychologiques et moraux à ceux du corps, amène à souligner la difficulté à maîtriser notre comportement. De là vient la nécessité d'un travail sur soi pour atteindre ce « point de perfection », composé de « bon esprit » et de « bon cœur », qui fait l'excellent caractère. Esthétique classique et théorie morale se rejoignent pour supposer un Bien et un Beau essentiels qu'il est possible d'atteindre en cultivant ses talents et en travaillant sans relâche à son perfectionnement (85). La politesse « nous fait paraître au dehors tels que nous devons être intérieurement », selon un lieu commun de la civilité que l'on trouve par exemple dans le *Nouveau Traité de la civilité* d'Antoine Courtin, paru pour la première fois en 1671⁶. La formation du goût favorise la sociabilité de l'esprit. Comme la vertu est le résultat moral d'une culture des sentiments, le bon goût est l'accomplissement d'une culture de l'esprit (I, 133). Ornant

6. Presses universitaires de Saint-Étienne, 1998, éd. Marie-Claire Grassi, p. 49.

l'esprit, il nous rend agréable et fournit à l'homme vieillissant des ressources pour une vie retirée dans un « Tivoli gracieux, la serpette à la main et un La Rochefoucauld dans [la] poche » (I, 142).

Le bien dire et le bien écrire sont les moyens de se faire aimer en s'insinuant dans tous les cœurs (I, 145). Loin de réserver ces exigences à une élite, Le Maître de Claville déclare qu'il « est enjoint à tout le monde de bien écrire et de bien parler » (I, 145). L'art de plaire par son langage est une façon de se faire aimer, de se rendre agréable, c'est un don de soi-même, ce qui inspire à l'auteur cette comparaison significative : « L'éloquence est dans la littérature ce que la *charité* est dans le christianisme. C'est l'assemblage des dons et des talents » (I, 162). Cultiver ses talents pour se faire aimer étant une des conditions du bonheur et de la vertu, le père de famille a pour devoir de donner à ses enfants une éducation qui les forme à l'éloquence et au bon goût. L'homme doit travailler à sa perfection et les parents aiment par nature la perfection de leurs enfants (I, 162).

La bonne éducation, la formation des manières inspirent la douceur, l'égalité d'humeur, la complaisance et l'indulgence qui rendent agréables les relations sociales et en ôtent les sources de peine. Le bon goût et le bon esprit offrent le délassement, le discernement, apprennent à jouir en modérant et en dirigeant ses désirs, nous font aimer d'autrui. Il s'agit toujours de favoriser des plaisirs, qui, à leur tour, favorisent l'harmonie sociale : le jeu modéré égaie la société ; les plaisirs de la table égalisent les conditions dans le partage d'un repas simple et bon, qu'on a encore plus de plaisir à offrir qu'à manger (II, 198). Le vin même, qui risque de provoquer une dangereuse ébriété, peut se consommer jusqu'à ce point où, au seuil de l'ivresse, une euphorie limitée et maîtrisée favorise la communion des esprits et des cœurs (I, 201).

À propos du commerce des femmes, l'opposition au rigorisme s'affirme. Conformément à un lieu commun de la civilité, la fréquentation de quelques femmes choisies est nécessaire pour faire un galant homme. Le Maître de Claville fait rentrer ce lieu commun dans son christianisme voluptueux. Faire don de soi en se rendant agréable en société est une forme de l'amour du prochain. Le commerce des femmes donne l'envie de plaire qui engage à cultiver ses agréments (I, 208).

Dans la deuxième partie de l'ouvrage cette éthique de la sociabilité évolue vers une promotion de la vie ordinaire. Malgré une déclaration initiale sur la supériorité de la naissance, à mérite égal, le *Traité*, en faisant du « vrai mérite de l'homme » son objet, attire l'attention sur toutes les qualités, indépendantes de la naissance, qui permettent d'acquiescer l'estime et le bonheur. L'insistance sur la nécessité d'accomplir les devoirs de son état, de donner à ses enfants une bonne éducation, quelle que soit sa condition, d'éviter l'oisiveté, signale la destitution, avec celle de la vie contemplative et dévote, d'une morale aristocratique de l'honneur, visant uniquement à accroître son prestige, sur la scène de représentation sociale qu'est la Cour. La vie bonne n'est plus définie selon la stratification sociale et des critères de distinction de la grandeur qui se manifesteraient dans les productions du jugement collectif : renommée, dignités, admiration du faste. À cette extériorité des biens à rechercher, qui caractérise la morale aristocratique de l'honneur, le *Traité* oppose un idéal d'autosuffisance et d'indépendance du jugement, permettant d'apprécier subjectivement sa situation : « Ce n'est pas la possession, mais le sentiment des biens qu'on possède qui fait notre bonheur ; il est encore vrai que posséder beaucoup de biens ne procure pas le repos qu'on trouve à n'en point désirer : donc la modération des désirs est le plus grand de tous les biens ; il est aussi le plus durable » (86).

Le modèle de la retraite horatienne fréquemment convoqué se mêle à une valorisation de la vie familiale et l'on ne s'étonnera pas de trouver dans cet idéal bourgeois un éloge du commerce (II, 77).

L'harmonie du lien social étant la condition du bonheur et de la vertu, Le Maître de Claville fait de l'attention des hommes à remplir leurs obligations envers leurs proches la source presque unique de leur tranquillité et de leur félicité (101). La première société étant la famille, et le premier lien constitutif de la famille étant celui qui unit les époux, il est de la première importance de travailler à son bonheur conjugal. Mettant en garde contre le désir de s'élever et de n'avoir en tête que la dot et la position sociale assurée par le mariage, l'auteur met l'accent à nouveau sur les conditions de l'harmonie des relations : « Je veux absolument qu'on examine, qu'on connaisse et qu'on trouve dans le caractère un peu de sympathie, ou, si l'on aime mieux, une espèce d'assortiment qui produise enfin la convenance des humeurs » (104). Cette convenance naturelle doit s'accompagner

d'un travail sur soi pour cacher ses faiblesses et ses défauts : ce travail relève, comme la formation du goût, d'un art de plaire qui favorise l'harmonie domestique. L'amour est nécessaire au mariage mais pas une passion trop vive conduisant à un choix précipité et qui s'émousse nécessairement avec le temps. Dans un passage qui a pu inspirer la lettre de Julie sur le mariage, dans la *Nouvelle Héloïse*, Le Maître de Claville défend une conception de l'amour raisonnable dont il relève lui-même l'aspect paradoxal, au regard d'une longue tradition romanesque : « Je veux donc que l'amour soit plutôt la suite que le motif du mariage ; je veux un amour produit par la raison, un amour où nous fassions entrer la connaissance et le goût de nos devoirs, et non pas un amour extravagant qui ne fait faire que des folies. Il n'appartient qu'aux hommes corrompus de croire qu'un amour raisonnable soit un paradoxe » (105). L'auteur convient cependant que conserver le bonheur dans le mariage est le fruit d'une véritable discipline : ne pas abuser de son autorité, manifester de la politesse en toute circonstance, préserver l'agrément de son apparence, se montrer libéral avec sa femme dans la mesure de ses moyens, se consoler avec elle des malheurs sans les lui imputer, se persuader de ses qualités, être indulgent avec elle, sévère envers soi. C'est une véritable hygiène de la conjugalité que formule le *Traité*, jusqu'à donner ces conseils de diététique du mariage : « Sortons, prenons l'air quelquefois pour revenir chez nous avec plus d'appétit. Ménageons nos plaisirs, de peur d'user les plaisirs qui les font naître » (111). Le bonheur conjugal relève d'un art de vivre, d'une dialectique du souci de soi et du souci de l'autre, en vue de relations pacifiques et agréables.

Après la définition des conditions du bonheur dans le mariage, l'auteur aborde la question des rapports entre parents et enfants. De façon très significative, il considère la responsabilité des parents dans l'observation des devoirs beaucoup plus importante que celle des enfants. Car la morale de ces derniers est en partie le résultat de l'éducation donnée par les parents (112). Cette importance de l'éducation dans la constitution du sujet moral se distingue d'un point de vue traditionnel qui fait du respect des enfants pour les parents l'un des devoirs moraux essentiels. Le Maître de Claville s'en prend à ces parents égoïstes qui économisent temps et argent aux dépens de l'éducation qu'ils doivent à leurs enfants : « Votre inattention et votre dureté vous rendent également responsables, et des

vices qu[e vos enfants] contractent, et des vertus qu'ils n'acquièrent pas faute d'éducation » (113). Il va même jusqu'à imputer toute méchanceté à une carence éducative, à l'égoïsme des pères (115). La formation des enfants et le choix d'un état de vie pour eux sont l'objet d'un véritable *souci*, qui ne peut qu'augmenter au fur et à mesure qu'ils grandissent. Attention, soins, argent, examen des inclinations naturelles, choix d'une épouse en accord avec les dispositions de son fils : rien ne doit être épargné pour en faire un homme de bien. Ce n'est que lorsque ce fils est établi et âgé de trente ans que le père de famille peut se sentir quitte de ses devoirs et doit même considérer alors son enfant comme un ami sur lequel il n'a plus à exercer d'autorité paternelle (116). En abordant la question des héritages, en condamnant ceux qui déshéritent leurs enfants au profit de legs pieux, l'auteur affirme à nouveau la supériorité des devoirs de la vie ordinaire sur la vie dévote. La sollicitude paternelle suscite la reconnaissance filiale : elle est la source des vertus et une raison majeure d'espérer le salut de son âme : « Si vous n'avez pas le cœur droit et les mains pures, vous n'irez pas sur la montagne ; mais celui qui s'attire par une vie régulière cette bénédiction prophétisée, de voir autour de sa table ses enfants et les enfants de ses enfants, celui-là est en droit de monter jusqu'au sommet » (II, 118). La communauté familiale rassemblée autour du père de famille abolit la distinction des personnes et la séparation des cœurs. L'affection des uns pour les autres égalise toutes les disparités, fait disparaître les différences de caractère. Se crée ainsi un espace fusionnel harmonieux qui efface les frontières de l'individu, fait disparaître l'altérité, crée les conditions d'une « transparence des cœurs » et permet de contempler des visages contents, selon un idéal qui a pu inspirer Rousseau : « Tout est plaisir. Tous les cœurs ne font qu'un cœur ; la complaisance ne laisse point sentir la différence des humeurs ; le bon cœur ne règle point ses affections sur le plus ou le moins d'esprit ; le plus fort prête de sa force au plus faible ; par là tout est égal, tout est confondu. Le tien et le mien ne se distinguent que pour s'obliger mutuellement ; et c'est dans ces heureuses, mais rares situations, qu'on retrouve sur tous les visages l'image de la vraie volupté » (II, 119).

De façon très significative, les réflexions sur l'amitié sont placées dans le traité après ce qui concerne le mariage et la famille, signalant ainsi l'importance des valeurs familiales par rapport à la tradition

antique associant l'amitié et la quête de la sagesse. La valorisation de la vie ordinaire, la place accordée aux devoirs du père de famille, la vision idéale du bonheur familial apparaissent comme caractéristiques d'un ensemble de valeurs qui produiront ce que Tocqueville définira plus tard comme l'*individualisme*, qu'il distingue de l'*égoïsme* : « L'individualisme est un sentiment réfléchi et paisible qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables et à se retirer à l'écart avec sa famille et ses amis⁷. » L'importance des devoirs à l'égard des proches et ce que j'ai appelé une éthique de la sociabilité se concilient avec le souci, exprimé dans le traité, de se tourner vers l'intérieur et de cultiver ses propres ressources.

La recherche de l'harmonie des relations sociales n'exclut pas une critique du monde. L'idéal horatien de l'*aurea mediocritas* contribue à exalter la retraite, non celle des déserts de la Thébaidé (II, 223), mais « un réduit en quelque coin du monde » : « Une situation heureuse avec un beau coup d'œil ; point de palais magnifiques, point de meubles somptueux ; un ermitage commode, propre et riant ; six cellules pour autant d'amis » (II, 203).

Aux promenades et réflexions solitaires succèdent les plaisirs partagés avec la petite société qu'on s'est choisie. La sagesse demande, avec la bienveillance, la capacité à se suffire à soi-même (II, 23). « On commence à devenir sage quand on sent le mérite de pouvoir être seul » (I, 203). Il faut apprendre à penser et à vivre seul. La solitude permet de jouir de soi-même, de contempler la nature et de rendre ainsi hommage à son créateur. C'est pourquoi Le Maître de Claville exalte le plaisir de la promenade, non au Cours ou aux Tuileries, mais dans le promenoir de la nature. Le promeneur, contemplant le spectacle de la nature et méditant sur les passions et les désordres du monde, laisse aller son esprit à une douce rêverie ou fait fructifier ses lectures par la réflexion. Le bonheur de la solitude s'acquiert par les plaisirs de l'esprit et de l'âme, supérieurs en qualité et en durabilité à ceux des sens, goûtés dans le monde. En comparant ces deux sortes de félicité, on ne peut qu'accorder la préférence à la volupté la plus parfaite, qui est aussi vertu, celle acquise par l'esprit et le sentiment : « Passez [des plaisirs des sens] à ces instants de solitude gracieuse, où débarrassé des objets, vous vous êtes trouvé ne jouissant que

7. *De la Démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard, 1951, II, p. 105-106.

de vous-même; ou la lecture, amenant ou nourrissant la réflexion, vous avez su vous livrer tour à tour à l'amusant ou au solide; [...] rappelez ces moments où, revenu à vous-même et dépouillé de toute prévention, vous avez regardé le spectacle étonnant de la nature avec tant de plaisir, mais avec tant de respect pour l'infinité d'un être sans principe et sans fin » (II, 17-18). Le plaisir de la jouissance de soi est associé à l'hommage rendu au créateur, réunissant bonheur personnel et vertu chrétienne. L'attention portée à soi-même, la culture de l'intériorité associée, dans un double mouvement de repli sur soi, et d'expansion vers le cosmos, sont associées à la contemplation de la nature. L'éloge d'une certaine forme d'autosuffisance et de solitude pour chacun contribue à destituer la vie contemplative, comme choix de vie exclusif. Parlant de la méditation du chrétien, Le Maître de Claville la conçoit comme une activité de l'esprit à la portée de tous, qui impose de diriger la réflexion vers les moyens de se bien conduire et d'aimer Dieu : « À l'homme qui pense, il ne faut ni matières prescrites, ni formulaire de méditations » (II, 219). L'auteur insiste sur cette piété intérieure, individuelle, ordinaire, dissociée de la ritualisation et des institutions. Ainsi l'homme occupé par ses affaires ou éloigné des lieux de culte par ses voyages trouve en lui-même la capacité de méditer chrétiennement : « Nous avons la ressource du recueillement intérieur [...] ; l'habitude de réfléchir sur nos devoirs nous apprend à dédommager la piété du temps et des soins que nous devons à nos affaires temporelles » (II, 220).

Examen de conscience et étude de ses devoirs doivent être pratiqués par tous les chrétiens et ne les dispensent nullement de leurs devoirs sur terre envers la communauté des hommes. L'activité de l'homme est une condition de son salut. L'auteur rappelle que la paresse est un vice capital. Il en déduit qu'on ne peut pas se sauver sans agir. La condamnation de la vie contemplative est sans ambiguïté : « La familiarité avec laquelle on croit s'entretenir avec Dieu dans la méditation, peut nourrir la paresse des uns et l'orgueil des autres. Les premiers se croient quitte de tout quand ils ont rêvé deux heures sans savoir à quoi, ils approchent des Quiétistes. Cependant ceux qui se contentent de dire, Seigneur, Seigneur, n'entreront point dans le royaume des Cieux. Il faut de l'action; toute piété inactive est une chimère, c'est un Fanatisme » (II, 220). Piété intérieure et méditation permettent donc à tous de concilier leurs devoirs envers les hommes, qui exigent l'action, et leurs devoirs

envers Dieu, qui demandent de se tourner vers soi. La valorisation de l'autosuffisance, de la jouissance de soi-même et du retrait intérieur sont marqués par une confusion volontairement entretenue dans tout l'ouvrage entre vertu et bonheur, au point qu'on peut percevoir un certain nominalisme dans la façon répétée de définir la vraie volupté comme la vertu chrétienne.

La fin du traité, consacrée à la nécessité d'envisager la mort et de s'y préparer en mettant à sa juste place la vie terrestre, laisse apparaître ce que Kant définira plus tard comme le cercle de l'eudémonisme. Prendre le plaisir comme fondement de la vertu rend difficile de soutenir qu'il faut mépriser les plaisirs et les peines pour envisager sereinement la mort.

La faiblesse de l'ouvrage est en partie celle de toutes les pensées morales désignées par l'auteur de la *Doctrine de la vertu* comme eudémonistes. L'eudémoniste ne peut espérer être heureux que s'il accomplit son devoir. Mais c'est la perspective du bonheur dont il jouira qui l'amène à observer ce devoir. Le paradoxe de la liberté dans la contrainte, du pouvoir de se contraindre soi-même, est l'impensable de la doctrine du bonheur⁸.

Au-delà des questions de cohérence philosophique, le contexte historique permet d'expliquer le succès du *Traité du vrai mérite de l'homme*. La valorisation de l'homme actif et du bon père de famille témoigne de la dévalorisation de la vie contemplative, de celle de l'isolement monastique et de l'idéal héroïque. Une culture du sentiment et de l'intériorité, une intensification des rapports à soi marquent les progrès de ce qui sera défini comme l'*individualisme*. Ces signes apparaissent comme les pendants, côté catholique, de tendances à l'œuvre dans la culture protestante et particulièrement dans le piétisme. Mais le succès de l'ouvrage peut aussi se comprendre par une des spécificités de « l'esprit national ». La généralisation de la civilité définit les conditions de l'harmonie sociale et montre la prégnance, dans la culture française, des valeurs de la sociabilité mondaine.

Carole DORNIER

Université de Caen-Basse-Normandie

8. *Métaphysique des mœurs*, II, *Doctrine de la vertu*, Paris, Garnier Flammarion, éd. Alain Renaut, p. 214-216.

LE CIELAM

Le Cielam, EA4235, compte actuellement 47 enseignants-chercheurs, dont 17 directeurs de recherche, et 100 doctorants. Il regroupe quatre ateliers de recherche en littérature, parmi lesquels le Cielam 16-18, dont les recherches portent sur l'imagination de la Renaissance aux Lumières.

Directrice du Cielam : Chantal Cognocchie-Bourgne
chantal.connocchie-bourgne@univ-provence.fr
Responsable du Cielam 16-18 : Jean-Raymond Fanlo
jean-raymond.fanlo@univ-provence.fr

Depuis 2009, la base de données *Utpictura18* est intégrée dans les activités du Cielam. L'enjeu du projet est d'étudier les relations entre texte et image du moyen âge jusqu'aux Lumières. Un fort accent est donné au dix-huitième siècle, puisque sur les 7000 notices qu'on peut consulter en ligne (juin 2009), plus de 2700 décrivent et présentent tableaux, gravures, sculptures et tapisseries du XVIIIe siècle.
Responsable d'*Utpictura18* : Stéphane Lojkin
stephane.lojkin@univ-provence.fr
<http://sites.univ-provence.fr/pictura/>

Publications du Cielam susceptibles d'intéresser les dix-huitiémistes :
Fête et imagination dans la littérature du XVIe au XVIIIe siècle, éd. S. Requemora et H. Krief, Publications de l'université de Provence, 2004
Doute et imagination. Constructions du savoir de la Renaissance aux Lumières, éd. B. Parmentier, G. Goubier et D. Martin, Champion, à paraître en 2010

LE LABORATOIRE LLA, « LETTRES, LANGAGES ET ARTS

Le laboratoire LLA, « Lettres, Langues et Arts », EA4152, compte 40 enseignants-chercheurs, 14 directeurs de recherche et 75 doctorants. Il travaille à l'interface de la littérature française et la théorie littéraire, de la littérature générale et comparée, des études théâtrales, de la sémantique, stylistique et poétique, des études hispanistes, des arts plastiques et arts appliqués. Dans le domaine des arts et de la théorie de la représentation, il a développé des recherches transversales sur les scénographies du réel, qui ont donné naissance à l'« école de Toulouse ».

Directeur de LLA : Arnaud Rykner
arnaud.rykner@neuf.fr
<http://w3.la.univ-tlse2.fr/>

Publications de LLA susceptibles d'intéresser les dix-huitiémistes :
La Scène. Littérature et arts visuels, dir. M. Th. Mathet, L'Harmattan, 2001
L'incompréhensible, dir. M. Th. Mathet, L'Harmattan, Champs visuels, 2003
Brutalité et représentation, dir. M. Th. Mathet, L'Harmattan, Champs visuels, 2006
Discours, Image, Dispositif, dir. Ph. Ortel, L'Harmattan, Champs visuels, 2008

Manifestations dix-huitiémistes organisées par LLA
Diderot, Salons, 24-26 janvier 2008, resp. S. Lojkin et F. Sick
Théâtralité de la scène érotique au XVIIIe siècle, 7 mai 2009, resp. Muriel Plana,
murielplana@aol.com

LES LOIS DIVINES SONT-ELLES DES LOIS DIVINES? (*DE L'ESPRIT DES LOIS*, XXVI, 2)

Partout où l'on vénère le passé, il convient de ne pas laisser entrer de gens trop nets et qui nettoient. La piété n'est guère à son aise sans un peu de poussière, d'ordure et de saleté.

Nietzsche, *Le voyageur et son ombre*, § 178
(trad. R. Rovini).

Le premier chapitre du livre XXVI de *L'esprit des lois* (désormais *EL*) se présente d'abord comme la longue et déconcertante énumération des divers droits mis à la disposition du législateur. Or Montesquieu fait valoir cette liste comme un argument en soi dont l'on peut inférer une thèse que son lecteur aurait bien tort de sous-estimer : « Il y a donc différents ordres de lois ; et la sublimité de la raison humaine consiste à savoir bien auquel de ces ordres se rapportent principalement les choses sur lesquelles on doit statuer, et à ne point mettre de confusion dans les principes qui doivent gouverner les hommes. » L'historien français de la philosophie, qui lit beaucoup plus Rousseau que Montesquieu pour des raisons sur lesquelles il ne serait pas inutile de s'arrêter, échappera difficilement à la tentation de retrouver un écho de cette formule dans le très célèbre chapitre du *Contrat social* (II, 7) consacré au Législateur :

« Cette raison sublime, qui s'élève au-dessus de la portée des hommes vulgaires, est celle dont le législateur met les décisions dans la bouche des immortels, pour entraîner par l'autorité divine ceux que ne pourrait ébranler la prudence humaine. » Ici comme là, n'avons-nous pas toujours affaire à un « législateur » dont la raison doit être qualifiée de « sublime » et doit l'être ainsi pour autant qu'elle se rapporte à la question théologico-politique – le second chapitre du livre XXVI s'intitule en effet : « Des lois divines et des lois humaines » –, un peu comme si le terme qui convenait traditionnellement

à la vraie religion¹ pouvait être reporté sur l'homme en tant qu'il se prononce sur les rapports de celle-ci avec l'ordre juridique profane?

Évidemment non. Car ce ne sont ni le même législateur, ni la même raison sublime, ni la même articulation du théologique et du politique qui sont en jeu.

Les modalités en fonction desquelles Rousseau, dans le sillage machiavélien, porte à son comble la figure du grand Législateur dont l'histoire n'offre guère que trois véritables exemples – Moïse, Lycurgue et Numa² – ont déjà fait l'objet de bien des gloses. Il suffit ici de rappeler que ledit Législateur a pour caractéristique essentielle d'opérer *à vide*, c'est-à-dire de donner des institutions à un « peuple naissant », *id est* qui n'en a pas encore. Sans doute ne peut-on présupposer ce dernier dans l'abstraction de l'utopie ; il est fait d'hommes et non d'anges, qui vivent dans un environnement matériel avec lesquelles il faudra bien que « conviennent » ces institutions dont il est encore dépourvu ; mais, insuffisamment mûrs pour se les donner eux-mêmes, nos « hommes vulgaires » doivent s'en remettre à un tiers, le Législateur, dans un geste qui n'est d'ailleurs pas sans présenter une troublante analogie avec celui qui entraîne les « hommes grossiers » de la seconde partie du second *Discours* à contracter avec les riches le pacte douteux que l'on sait³.

En revanche, dans *L'esprit des lois*, cette figure se trouve considérablement minorée et c'est à titre d'exception, non de paradigme, que l'on rencontre ces législateurs partant, pour ainsi dire, de zéro : Lycurgue et Romulus pour les histoires anciennes bien sûr, mais aussi William Penn ou les jésuites du Paraguay pour les histoires modernes (*EL*, IV, 6 et V, 5). Or l'exception a pour fin de confirmer la règle : si Lycurgue a choqué « tous les usages reçus » (IV, 6), en général, « il faut prendre garde que les lois soient conçues de manière qu'elles ne choquent point la nature des choses » (XXIX, 16) – au sein de laquelle il faut assurément compter lesdits usages. Créer *ex nihilo* des institutions pour une multitude aveugle ou s'insérer prudemment dans une conjoncture institutionnelle préexistante,

1. Le chapitre 9 du même livre s'ouvrira ainsi : « Les lois religieuses ont plus de sublimité, les lois civiles ont plus d'étendue. »

2. Voir le second chapitre des *Considérations sur le gouvernement de Pologne*.

3. Rousseau, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1964, t. III, p. 177.

c'est-à-dire dans l'agencement toujours spécifique qui définit l'esprit général d'une nation (XIX, 4), ce sont là, on en conviendra, deux postures bien distinctes.

Mais il faut aller plus loin car, du même coup, c'est en deux sens bien distincts que la raison législatrice devra être dite « sublime ». Le Législateur de Rousseau doit se montrer sublime d'abord par opposition au vulgaire et ensuite en tant qu'il fait parler les dieux, mais enfin et surtout parce qu'il les fait parler *dans l'intérêt même du vulgaire* au lieu d'abuser de sa position et de se comporter comme le premier imposteur venu : il fait croire à ses auditeurs ce qu'ils auraient compris d'eux-mêmes s'ils avaient été moins rustres. Avec un sens de la provocation tout à fait caractéristique, on peut ainsi renvoyer dos à dos (et se mettre simultanément à dos) : d'une part, « l'orgueilleuse philosophie » qui ne sait qu'opposer lumières et superstitions et se trouve donc incapable de démarquer bon et mauvais usages politiques de l'imposture religieuse (par hypothèse, ils ne peuvent être à ses yeux que mauvais!) ; d'autre part, « l'aveugle esprit de parti » qui ne sait qu'opposer la vraie foi aux idolâtries et se trouve donc incapable de reconnaître un génie législateur là où le christianisme fait défaut⁴. Il faut s'aventurer au-delà de ces antinomies faciles et avoir le courage de ne se montrer ni philosophe ni antiphilosophe⁵ pour seulement concevoir l'interstice improbable, mais néanmoins possible, d'un « heureux miracle », c'est-à-dire d'un mystificateur tout dévoué à ceux qu'il mystifie, d'un mensonge que l'on ne peut proférer que dans la plus admirable abnégation : à faire parler les immortels pour rendre heureux les mortels, de quels prestiges durables peut-on espérer jouir ailleurs que dans la mémoire, perspicace et impartiale, perspicace parce qu'impartiale, de l'écrivain politique digne de ce nom ?

Le législateur de Montesquieu, en revanche, doit être « sublime » en un sens qui s'éclaire si l'on veut bien tenir compte des deux autres déclarations suivantes : 1) « Le sublime de l'administration est de bien connaître quelle est la partie du pouvoir, grande ou petite, que l'on doit employer dans diverses circonstances » (XII,

4. *Du Contrat social*, II, 7, *in fine*.

5. Pour parler comme Diderot en 1782 qui, s'il ne pêche pas par indulgence, ne manque pas ici de perspicacité : voir *l'Essai sur les règnes de Claude et de Néron* (*Œuvres complètes*, Paris, Hermann, 1986, t. XXV, p. 127-128).

25) ; 2) « Inviter, quand il ne faut pas contraindre ; conduire, quand il ne faut pas commander, c'est l'habileté suprême » (XXVIII, 38). Et, à mieux y regarder, en quel sens Lycurgue avait-il choqué tous les usages reçus ? Qu'avait-il donc fait de si remarquable *a contrario*, avec un génie un peu inquiétant ? Il avait « confondu » toutes les vertus (IV, 6) à l'instar des Chinois : « Quelquefois, dans un État, ces choses [les lois, les mœurs et les manières] se confondent. Lycurgue fit un même code pour les lois, les mœurs et les manières ; et les législateurs de la Chine en firent de même » (XIX, 16). Or la « confusion » est précisément ici (en XXVI, 1) ce dont il faut se garder « dans les principes qui doivent gouverner les hommes ». La leçon est alors claire : la raison législatrice est sublime pour autant qu'elle sait ne pas confondre, c'est-à-dire qu'elle *distingue*. Mais un autre écueil la guette alors et à Lycurgue, il faut opposer le Persan de 1721 qui s'étonne de toutes nos institutions car « il ne connaît rien de ce qui les lie⁶ ». S'il faut différencier, il ne faut pas *séparer* : « je n'ai point séparé les lois politiques des lois civiles » (EL, I, 3) ; ce qui revient à dire, sans surprise, qu'il faut discerner les fameux rapports nécessaires pour gouverner correctement, ou plutôt convenablement.

Il est enfin clair de ce fait que ce qui associe théologique et politique doit se comprendre tout autrement que sur le modèle de l'imposteur, heureux ou non : dans *L'esprit des lois*, et ce n'est pas un hasard, ce personnage-là aussi est bien discret et on ne le retrouve guère que chez les Natchez dont le chef, se faisant passer pour le frère du soleil, se présente comme un franc despote (EL, XVIII, 18). Bien sûr, nous pouvons *a priori* présumer qu'il faudra différencier sans les disjoindre lois divines et lois humaines, comme il fallait le faire des lois politiques et des lois civiles, et c'est assurément là l'un des fils auxquels on peut s'attacher pour parcourir l'ensemble de l'ouvrage⁷. Mais c'est au chapitre suivant (XXVI, 2) que nous voudrions maintenant nous arrêter. Appliquant la leçon qui vient d'être énoncée, il est tout entier consacré à la distinction des deux ordres de lois. Qu'il faille les distinguer, cela est vite acquis

6. Voir *Lettres persanes*, dans *Œuvres Complètes*, Oxford, Voltaire Foundation, 2004, t. I, p.576.

7. J'ai tenté ailleurs de tirer ce fil : « Les deux principes du libéralisme » dans *Actuel Marx*, 2004, 36/2, p. 139-144.

et la question devient alors : *comment* distinguer lois divines et lois humaines? La réponse est aussi déroutante qu'instructive par l'argumentation qu'elle met en œuvre. De sorte qu'en comprenant comment Montesquieu traite la difficulté, nous résoudrons en même temps cette autre question, si souvent négligée : comment *argumente-t-il*, en l'occurrence pour distinguer lois divines et lois humaines? Et en fin de compte, nous traiterons encore celle-ci : comment s'y prend-il *pour faire un sort au catholicisme* en faisant valoir contre lui ce qui faisait traditionnellement sa force?

Le premier paragraphe se borne donc, comme on pouvait s'y attendre, à réaffirmer la nécessité de ne pas ordonner par une catégorie de lois ce qui relève de l'autre : « On ne doit point statuer par les lois divines ce qui doit l'être par les lois humaines, ni régler par les lois humaines ce qui doit l'être par les lois divines. » Cela doit s'entendre comme la simple illustration de la maxime générale qui concluait le chapitre précédent. Illustration d'allure peu originale, et à laquelle tout lecteur de Locke devait bien volontiers souscrire. Illustration d'allure aussi très pacifique par l'équitable scrupule avec lequel elle présente comme réversible cet impératif de non-empiétement (« On ne doit point... ni... »). Illustration moins innocente toutefois qu'il n'y paraît si l'on admet qu'elle joue *de facto* contre le jansénisme qui réclamait précisément, contre la bulle *Unigenitus*, l'intrusion de l'autorité parlementaire dans ces matières théologiques⁸.

Mais la thèse n'est *de jure* recevable que si l'on a bien affaire à ce que le début du chapitre précédent appelait « diverses sortes de lois » et c'est cette diversité qu'il s'agit ici d'établir : qu'est-ce donc qui différencie lois divines et lois humaines? Trois réponses apparaissent aussitôt disponibles : « Ces deux sortes de lois diffèrent par leur origine, par leur objet et par leur nature. » C'est dire qu'elles se distinguent *à la fois* par ces trois critères, *a priori* également recevables.

8. Rebecca E. Kingston, « Montesquieu on Religion and on the Question of Toleration », dans David W. Carrithers/Michael A. Mosher/ Paul A. Rahe (eds.), *Montesquieu's Science of Politics*, Lanham, Rowman and Littlefield Pub., 2001, p. 386. Sur l'opposition au jansénisme, on peut consulter aussi Catherine Maire, « Montesquieu et la Constitution civile du clergé » dans le volume collectif intitulé *Montesquieu, l'État et la religion*, Sofia, Iztok-Zapad, 2007, p. 222-223.

La différence *d'origine* est la plus évidente : les lois divines émanent de Dieu, les lois humaines des hommes – et plus particulièrement des législateurs, par opposition aux mœurs et aux manières qui sont des « institutions de la nation en général » (*EL*, XIX, 14). Mais l'essentiel est ailleurs, à savoir que, cette différence d'origine, *Montesquieu ne l'évoque ici que pour ne plus y revenir* : après coup, la mention vaudra pour élimination, et si les deux sortes de règles renvoient bien en principe à deux origines distinctes, cela ne sera pas, de fait, opératoire.

La raison en est la suivante : différencier les deux juridictions par leurs origines respectives, c'est s'aventurer sur le terrain, en lui-même théologique, où s'affrontent depuis la Réforme théologiens et juristes. Les seconds, pour mieux soustraire leur propre espace d'argumentation à l'autorité de l'Église défendent un pouvoir monarchique directement issu de Dieu ; les premiers, pour défendre vaille que vaille la spécificité de la *potestas spiritualis*, lui réservent au contraire l'institution divine : c'est aux Apôtres, et aux évêques, pas aux princes, que le Christ a dit : « Comme mon père m'envoie, moi, je vous envoie » (Jean, XX, 21⁹). Or Montesquieu est bien d'accord pour refuser la périlleuse confusion du droit divin des juristes et différencier les deux sortes de lois, mais les différencier par leurs sources, ce serait s'engager pour une cause – la défense des prérogatives ecclésiastiques – qui n'est certainement pas la sienne. La distinction des origines n'est donc pas niée, mais *de facto* invalidée par le jeu d'une argumentation qui trouvera ailleurs son point d'appui.

Ne serait-ce pas alors dans *l'objet*? C'est Locke qui avait procédé ainsi en 1689, dans la première *Lettre sur la tolérance*. Ce par quoi il avait vigoureusement opposé l'État et l'Église, ce n'étaient pas leurs origines, contractuelle ou transcendante, mais bien leurs finalités respectives : le premier a pour but la protection de la propriété, la seconde l'obtention du salut. Lorsque Locke définit l'Église comme une « société libre d'hommes volontairement réunis pour adorer publiquement Dieu de la façon qu'ils jugent lui être agréable et propre à leur faire obtenir le salut¹⁰ », ce n'est évidemment pas

9. Voir ici les précieuses analyses de Marie-France Renoux-Zagamé dans *Du Droit de Dieu au droit de l'homme*, Paris, PUF, 2003, p. 250-256.

10. *Lettre sur la tolérance*, Paris, PUF, 1995, p. 17.

le caractère libre de l'association qui est distinctif, mais bien son objet¹¹. Toute la démonstration repose alors sur le grand principe selon lequel si la fin justifie les moyens, elle ne justifie que les moyens qui conduisent à cette fin. À l'un donc la contrainte sur les corps pour garantir les biens civils, à l'autre la persuasion, voire en dernière instance l'excommunication, pour permettre à chacun d'assurer au mieux son salut. Et l'on peut alors, une bonne fois pour toutes, tracer une limite « fixe et immobile¹² ».

Mais ce n'est pas non plus dans cette voie que s'engage Montesquieu : s'il admet la distinction par l'objet, il ne dit pas du tout ici en quoi elle consiste et il ne la fera pas plus jouer que la précédente dans les lignes qui suivent. Au reste, on sait bien que lorsqu'il traite de la tolérance (*EL*, XXV, 9-10), c'est tout autrement qu'il procède, non en arrêtant une frontière définitive, mais en spécifiant des conjonctures selon qu'on y rencontre ou non déjà plusieurs religions plus ou moins « convenantes » : rapports de force incertains qu'il faut apprendre à discerner et non finalités stables permettant de trancher, *a priori* et à bon compte, les dilemmes du législateur.

Il est pourtant exact que l'on verra réapparaître plus loin, au chapitre 9 de ce livre XXVI, cette distinction par l'objet : « Les lois de perfection, tirées de la religion, ont plus pour objet la bonté de l'homme qui les observe, que celle de la société dans laquelle elles sont observées : les lois civiles, au contraire, ont plus pour objet la bonté des hommes en général, que celle des individus. » Mais Montesquieu ne revient pas à Locke pour autant. D'abord, parce que les objets respectifs des deux droits ne sont pas la propriété et le salut, mais le bien public et le bien individuel. Ensuite, parce qu'ils ne s'opposent pas de la même manière : au lieu d'un partage tranché, on a affaire à des proportions inverses (« plus... plus »), lesquelles indiquent bien qu'il est hors de question de *séparer* les deux ordres : il faudra toujours que lois divines et lois civiles conviennent à l'esprit général de la nation et donc ne s'avèrent pas, directement ou non, réciproquement incompatibles. Enfin, parce

11. Encore qu'on puisse bien sûr se demander si ladite association doit être dite « libre » au même sens que l'État... (voir Maurice Cranston, « John Locke and the case for toleration » dans John Horton et Susan Mendus (éds), *John Locke. A Letter Concerning Toleration*, London/New-York, Routledge, 1991, p. 83).

12. Locke, *Ouv. cit.*, p. 31.

que cette démarcation ne fournit aucun critère univoque ; elle met juste en évidence que, si l'on n'en tient pas compte, ainsi que les lois de Justinien sur le divorce en donnent le (mauvais) exemple, c'est-à-dire si l'on recourt aux principes de la religion pour statuer sur ce qui intéresse immédiatement le bien civil, on commet une imprudence législative dont les conséquences, tout étant lié, peuvent, à plus ou moins long terme, se révéler déplorables ; ce n'est de toute évidence pas là une pierre de touche à laquelle l'intelligence du législateur pourrait paresseusement se référer, mais une « règle générale » susceptible d'exceptions comme l'intitulé du chapitre le suggère d'emblée : « Que les choses qui doivent être réglées par les principes du droit civil peuvent *rarement* l'être par les principes des lois de la religion. »

Nous voici donc contraints d'en arriver au dernier critère disponible : la différence *de nature*. Et de fait, c'est bien elle que retient Montesquieu par un enchaînement dont l'ellipse met tacitement à l'écart les deux précédentes : « Tout le monde convient bien que les lois humaines sont d'une autre nature que les lois de la religion et c'est un grand principe [...]. » Mais de quoi s'agit-il donc ? De leurs *temporalités* respectives : « La nature des lois humaines est d'être soumise à tous les accidents qui arrivent, et de varier à mesure que les volontés des hommes changent : au contraire, la nature des lois de la religion est de ne varier jamais. »

Ici, il faut prendre garde à l'invariance des secondes n'est pas l'anhistoricité rationnelle du droit naturel, mais bien la persistance historique, ou pour mieux dire l'antiquité des règles catholiques. En effet, comme Domat l'avait clairement établi dans son *Traité des lois* de 1689, lois révélées et lois rationnelles peuvent également être dites « divines » pour autant qu'elles ont leur source en Dieu ; et elles peuvent également être dites « immuables » pour autant qu'elles s'opposent aux lois « arbitraires » d'institution humaine ; mais immuables, elles ne le sont pas au même sens : celles-ci sont « gravées dans notre nature », celles-là « ne sont plus susceptibles d'aucun changement » depuis la venue du Christ¹³.

Que cette permanence des lois divines s'oppose à l'instabilité des lois humaines, cela fait en soi consensus (tout le monde en

13. Domat, *Traité des lois*, chap. XI, § 32-33, Paris, Didot, 1828, p. 53.

convient¹⁴). Mais on ne peut s'en tenir là et le problème est de savoir *pourquoi* les deux ordres s'opposent ainsi : « [...] mais ce principe est lui-même soumis à d'autres qu'il faut chercher ».

Le « grand principe » n'est donc à son tour qu'une conséquence et toute la difficulté tient alors à ce que la solution la plus évidente se trouve, par hypothèse, exclue : à celui qui serait tenté de répondre que les lois divines sont immuables parce qu'elles sont divines, c'est-à-dire parce que la volonté du Créateur ne change pas¹⁵, on doit répliquer que l'on en reviendrait alors à l'origine. De sorte que la question, assez inattendue, devient nécessairement celle-ci : *comment expliquer la différence de nature (c'est-à-dire d'historicité) des deux droits, sans invoquer leurs origines ?*

Montesquieu va alors énoncer trois arguments qui se succèdent sous la forme singulière d'une *énumération*, explicitement présentée comme telle (1°, 2°, 3°).

Or c'est là un procédé qui lui est assez familier. On rencontre en effet dans *L'esprit des lois* de nombreuses et déconcertantes séries dont il est permis de suggérer qu'elles renvoient à des fonctions argumentatives diverses et que l'on pourrait classer de la manière suivante.

Il y a les énumérations-*échantillons* qui ont pour but de « faire penser » (*EL*, XI, 20) par le moyen de listes inachevées qu'il revient au lecteur de poursuivre par lui-même. Ainsi en XI, 5, il est clair que bien des États encore pourraient être mentionnés auxquels correspondraient des « objets » spécifiques. Ainsi encore en XIX, 4, peut-on supposer que le commerce mériterait de se trouver inclus parmi « les choses qui gouvernent les hommes ». Ainsi enfin, dans le corps du livre XXVI a-t-on affaire à une suite ouverte de cas (de transgressions possibles à éviter) et non pas à l'épuisement d'une combinatoire¹⁶.

14. À parler franchement, ce n'est pas tout à fait vrai de tout le monde... (voir la référence à Bossuet, ci-dessous, note 25). Montesquieu lui-même avançait ce principe dès 1716 dans sa *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion* : « [...] les institutions humaines peuvent bien changer, mais les divines doivent être immuables comme les dieux mêmes » (*Œuvres complètes*, éd. citée, t. VIII, 2003, p. 84) ; mais cela ne s'accompagnait d'aucune justification en règle.

15. Voir M. F. Renoux-Zagamé, *Ouv. cit.*, p. 254.

16. J'ai proposé ailleurs une analyse globale du livre XXVI (*Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu*, Paris, PUF, 1998, p. 184-188). On peut concevoir de même le livre XXIX.

Il y a ensuite les énumérations *expérimentales* qui ont pour fin de recenser, exhaustivement cette fois, les « raisons » susceptibles de rendre intelligibles les institutions humaines – et non de les justifier (EL, XVI, 4). Le meilleur exemple en est bien sûr, en I, 3, le crucial inventaire des variables composant l'« esprit des lois » proprement dit, c'est-à-dire des choses auxquelles doivent être méthodiquement rapportées celles-ci pour comprendre ce qui a conduit les hommes à les instituer. De même sans doute, le catalogue des divers droits qui ouvre le livre XXVI et dont il est vraisemblable qu'il mentionne intégralement les multiples juridictions qu'il ne faut pas confondre.

Il y a enfin les énumérations *topiques* qui visent à accumuler tous les arguments favorables à une thèse donnée. Ce sont sans doute les plus fréquentes et les plus difficiles à appréhender pour un esprit cartésien, habitué à voir s'inscrire les arguments dans de longues chaînes où ils s'articulent selon des modalités complexes. Montesquieu, au contraire, aime à juxtaposer très délibérément des arguments de nature tout à fait diverse, et qui cherche à les articuler se désespérera tôt ou tard. L'unité de l'ensemble, en effet, ne tient alors pas à la fermeté des connexions, mais à la convergence des propositions : toutes soutiennent la même thèse, mais l'ordre de leur énonciation est tout à fait permutable. Et la force de l'argumentaire ne tient pas à la rigueur de l'enchaînement, mais à l'accumulation des arguments. Dans de tels cas, on se gardera bien de croire que les discontinuités sont elliptiques¹⁷ ; elles sont additives. Par exemple, en XXIV, 2, en vue d'établir que Bayle a tort de préférer l'athéisme à l'idolâtrie, on énumérera tous les arguments contraires envisageables, c'est-à-dire prouvant que les sociétés humaines ont toujours besoin de croyances religieuses, même fausses (en existe-t-il d'ailleurs de vraies ?) ; la succession est contingente, elle exclut toute hiérarchie, et sa puissance de conviction résulte du nombre plutôt que de l'ordre.

17. Ce qu'elles peuvent être parfois. Mais à faire toujours fond sur le même fragment des *Pensées* stipulant que « pour bien écrire, il faut sauter les idées intermédiaires » (Paris, R. Laffont, 1991, n° 1970), on sous-entend qu'il existe toujours des idées intermédiaires : encore faudrait-il alors être toujours en mesure de les reconstituer, ce qui s'avère vite impossible à tout lecteur honnête !

Suggérer, recenser, persuader : telles sont donc les trois visées possibles de l'énumération selon Montesquieu. Et, de toute évidence, celle qui occupe l'essentiel de XXVI, 2 relève de la troisième catégorie.

Le premier argument se présente ainsi : « Les lois humaines statuent sur le bien ; la religion sur le meilleur. Le bien peut avoir un autre objet, parce qu'il y a plusieurs biens ; mais le meilleur n'est qu'un, il ne peut donc pas changer. On peut bien changer les lois, parce qu'elles ne sont censées qu'être bonnes ; mais les institutions de la religion sont toujours supposées être les meilleures. »

Nous pouvons le reformuler de la manière suivante : la religion vise le meilleur car elle vise la perfection, tandis que les lois humaines s'en tiennent à des biens relatifs aux conjonctures nationales. Or la perfection, par définition, est une et toujours semblable à elle-même, au rebours des biens relatifs. Donc la nature des lois divines est bien de ne pas changer par opposition à celle des lois humaines. C. Q. F. D.

Une telle démonstration n'est bien entendu pas sans enjeu : en réservant le meilleur à la religion, elle en dissocie la politique, ce qui signifie que celle-ci exclut par hypothèse l'identification du meilleur gouvernement ; tel est, en effet, le sens de la fameuse réplique de Solon déclarant que les lois qu'il avait données aux Athéniens étaient « les meilleures de celles qu'ils pouvaient souffrir » (*EL*, XIX, 21). Ce qui signifie aussi que la religion n'a pas son mot à dire quant au gouvernement sinon des individus, du moins des « hommes en général » (XXVI, 9). Et ce qui peut encore aller jusqu'à signifier que les lois divines, au fond, ne doivent pas tant être comprises comme des lois, c'est-à-dire des préceptes, que comme de simples conseils : « Quand, par exemple, elle [la religion] donne des règles, non pas pour le bien, mais pour le meilleur, non pas pour ce qui est bon, mais pour ce qui est parfait, il est convenable que ce soient des conseils et non pas des lois ; car la perfection ne concerne pas l'universalité des hommes ni des choses » (XXIV, 7).

Explicitement, la thèse vaut contre Bayle : si le grand homme a cru à tort qu'une société de vrais chrétiens ne pouvait subsister, c'est bien parce qu'il identifiait lesdits vrais chrétiens avec des chrétiens parfaits et les conseils de l'Évangile avec ses préceptes (XXIV, 6). Mais cette même thèse rebondit naturellement contre le rigorisme

janséniste et Pierre-François Lafitau, ancien jésuite et évêque de Sisteron, ne dit pas autre chose pour réfuter ce dernier : lorsque les héritiers de Port-Royal prétendent qu'« en aucun temps de la vie, nul homme ne doit approcher de la communion, parce que dans la rigueur, aucune pure créature ne saurait mériter un tel honneur », on les voit sans nul doute, « confondre des dispositions qui ne sont que des conseils, avec celles qui sont des préceptes¹⁸ ». Rien d'étonnant alors si les *Nouvelles Ecclésiastiques* réagissent vivement en retournant le grief, Montesquieu réduisant à leurs yeux tous les préceptes à des conseils¹⁹. Mais il n'est pas dit qu'ils se montrent ainsi mauvais lecteurs ou polémistes de mauvaise foi (tout au plus un peu Straussiens avant la lettre) car si toutes les lois divines visent la perfection et si tout énoncé visant la perfection ne peut être bien compris que comme un conseil, alors, en effet, toutes les lois divines ne doivent plus apparaître que comme des conseils...

Le second argument oppose la fixité à l'arbitraire : « 2° Il y a des États où les lois ne sont rien, ou ne sont qu'une volonté capricieuse ou transitoire du souverain. Si, dans ces États, les lois de la religion étaient de la nature des lois humaines, les lois de la religion ne seraient rien non plus : il est pourtant nécessaire à la société qu'il y ait quelque chose de fixe ; et c'est cette religion qui est quelque chose de fixe. »

Les États considérés ici sont bien sûr les gouvernements despotiques entendus comme ceux où « un seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices » (*EL*, II, 1). Or de tels États, s'ils étaient parfaitement conformes à leur définition, c'est-à-dire corrompus sans réserve par nature (VIII, 10), ne pourraient à l'évidence subsister : « C'est une erreur de croire qu'il y ait dans le monde une autorité humaine à tous les égards despotique, il n'y en a jamais eu et il n'y en aura jamais ; le pouvoir le plus

18. Cité par Dale K. Van Kley, *Les Origines religieuses de la Révolution française*, trad. fr. par Alain Spiess, Paris, Seuil, 2002, p.255.

19. Voir la *Défense de L'esprit des lois*, éd. Derathé, Paris, Garnier, 1973, t. II, p. 432 : « L'auteur a dit que Bayle prenait pour des préceptes ce qui n'était que des conseils [...]. Qu'arrive-t-il? On pose pour premier article de sa croyance, que tous les livres de l'Évangile ne contiennent que des conseils. »

immense est toujours borné par quelque coin²⁰. » Il arrive que ce coin s'identifie aux mœurs et aux manières : dans les États despotiques, les « manières plus fixes approchent plus des lois » (*EL*, XIX, 12). Mais le plus souvent, c'est bien à la religion qu'il appartient de stabiliser une autorité politique essentiellement instable : « De là vient que, dans ces pays, la religion a ordinairement tant de force [...] » (III, 4) ; « Le code religieux supplée au code civil et fixe l'arbitraire » (XII, 29) ; « Pour prévenir cet inconvénient, il faut qu'il y ait des monuments de la religion ; par exemple, des livres sacrés qui la fixent et qui l'établissent » (XXV, 8). Bref, dans les États despotiques réels, il faut bien que les lois divines soient invariables pour pallier la variabilité excessive des lois humaines : C. Q. F. D.

De cette démonstration, on aurait toutefois tort d'inférer un principe général d'équivalence fonctionnelle en vertu duquel on pourrait affirmer que divers principes peuvent indifféremment produire le même effet politique ou social – en l'occurrence la fixité – chaque esprit général trouvant ainsi de lui-même son équilibre²¹. Pour désigner les phénomènes dont il est ici question, Montesquieu dit « représenter²² ». Dans certains cas, cela désigne un rapport d'*analogie* ; c'est ainsi, par exemple, que l'honneur, dans la monarchie, « prend la place de la vertu politique [...] et la représente partout » (*EL* III, 6) ; l'honneur est alors à la monarchie ce que la vertu est à la république. Dans d'autres cas, comme celui qui nous préoccupe ici, il s'agit manifestement de *pallier* une fâcheuse absence ; c'est ainsi que « les mœurs représentent les lois, et les manières représentent les mœurs » (XIX, 16) ; les mœurs peuvent alors, mais par défaut seulement, tenir lieu de lois (à Sparte), ou les manières de mœurs (en Chine), ou encore les lois de mœurs (au Japon) : « il n'y a que des institutions singulières qui confondent ainsi des choses naturellement séparées, les lois, les mœurs et les manières [...] » (XIX, 21). De même, il est bien évident que c'est

20. *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains...*, chap. XXII, *Œuvres complètes*, éd. citée, t. II, 2000, p. 276-277.

21. Contre Melvin Richter, « The Uses of Theory : Tocqueville's Adaptation of Montesquieu », dans M. Richter (éd.), *Essays in Theory and History*, Cambridge (Mass.), Harvard UP, 1970, p. 81-83.

22. Ou « suppléer » : voir la citation de XII, 29 ci-dessus et le titre de III, 6 : « Comment on supplée à la vertu dans le gouvernement monarchique ».

seulement *faute de mieux* que la religion « représente » les lois en régime despotique, elle n'en est qu'un ersatz et il serait bien préférable qu'il en allât autrement.

Or ce point est décisif car il entraîne avec lui une grande thèse de Montesquieu, celle-là même dont nous sommes partis, à savoir qu'on ne peut pas permuter aléatoirement les instances de contrainte : en règle générale, les principes se conjuguent différemment pour le plus grand bien des gouvernés et le bon législateur n'est certainement pas celui qui substitue n'importe comment un droit à un autre droit ou les mœurs aux lois; c'est celui qui sait employer le moyen de gouvernement qui « convient ». Et ce même point entraîne encore, dans le cas qui nous retient ici, que la limitation théologique du politique préconisée par Bossuet comme le seul véritable remède approprié à un pouvoir monarchique dont le détenteur pourra toujours abuser, quelles que soient les vaines barrières institutionnelles que l'on voudra imaginer²³, n'est rien d'autre qu'un pis-aller requis par l'insuffisance d'un régime qui ne peut justement pas être dit monarchique, mais bien despotique.

Le troisième et dernier argument oppose la croyance et la crainte : « 3° La force principale de la religion vient de ce qu'on la croit; la force des lois humaines vient de ce qu'on les craint. L'antiquité convient à la religion, parce que souvent nous croyons plus les choses à mesure qu'elles sont plus reculées; car nous n'avons pas dans la tête des idées accessoires tirées de ce temps-là, qui puissent les contredire. Les lois humaines, au contraire, tirent avantage de leur nouveauté, qui annonce une attention particulière et actuelle du législateur pour les faire observer. »

Cela revient à dire que la religion marche à la croyance et le droit humain à la crainte – c'est seulement en régime despotique que la première est « une crainte ajoutée à la crainte » (*EL*, V, 14).

23. « Sans donc se donner un vain tourment à chercher dans la vie humaine des secours qui n'aient pas d'inconvénient, et sans examiner ceux que les hommes ont inventés dans les établissements des gouvernements divers, il faut aller à des remèdes plus généraux, et à ceux que Dieu lui-même a ordonnés aux rois contre la tentation de la puissance : dont la source est dans ce principe [...] *Tout empire doit être regardé sous un autre empire supérieur et inévitable, qui est l'empire de Dieu.* » (*Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, liv. X, art. VI, prop. 2-3, Genève, Droz, 1967, p. 438).

Or la croyance requiert l'antiquité : on croit d'autant plus à ce qui se perd dans la nuit d'invérifiables origines ; au contraire, la crainte demande la nouveauté, au rebours de tous ces vieux règlements érodés par l'infatigable accumulation des petites transgressions ordinaires. Quand donc l'efficace des lois divines exige la durée qui l'affermir peu à peu, les lois humaines veulent des changements périodiques qui en réactivent l'impact : C. Q. F. D.

Ici encore, l'argumentaire de Montesquieu s'avère, c'est le cas de le dire, bien peu catholique. En toute orthodoxie, l'antiquité gageait l'authenticité du catholicisme : « Ainsi la société que Jésus Christ, attendu durant tous les siècles passés, a enfin fondée sur la pierre, et où saint Pierre et ses successeurs doivent présider par ses ordres, se justifie elle-même par sa propre suite, et porte dans son éternelle durée le caractère de la main de Dieu. C'est aussi cette succession que nulle hérésie, nulle secte, nulle autre société que la seule Église de Dieu n'a pu se donner²⁴. » Et sans doute est-ce cette valorisation de la continuité qui avait conduit le même Bossuet à pécher lui aussi par confusion en assimilant le temps des lois humaines avec celui des lois divines : « On perd la vénération pour les lois quand on les voit si souvent changer²⁵. » Or, de ce critère de vérité, avec une insolence discrète, mais profonde, Montesquieu fait *une condition anthropologique de la croyance*, parfaitement indifférente à la vérité de son objet : simplement, on croit mieux à l'ancien pour autant qu'il est incontrôlable. Ce n'est donc pas la volonté divine qui est cause efficiente de l'invariance des lois divines, mais la croyance, pour ne pas dire la crédulité, humaine qui est la cause finale.

C'est alors *par en bas* qu'on retrouve la permanence de lois qui, en régime modéré au moins, ne doivent d'ailleurs peut-être plus valoir qu'à titre de conseils : nul doute qu'en procédant de la sorte, leur substance ne se trouve fortement corrodée. Et la spécularité initiale joue comme un trompe-l'œil : on ne doit certes pas régler par une sorte de lois ce qui relève de l'autre, mais aussi bien les lois divines n'apparaissent plus, à proprement parler, comme des lois divines. Tel est l'effet majeur d'une démonstration à double fond :

24. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, liv. II, chap. 31, Paris, Lecoffre, 1874, p. 347.

25. Bossuet, *Politique...*, liv. I, art. IV, prop. 8 (éd. cit., p. 28).

validant ouvertement la thèse de départ, elle en justifie de fait une autre, que ni les théologiens réservant une origine immédiatement divine à l'Église, ni les juristes soucieux de soustraire leur légitimité à celle-ci en consacrant le droit divin, ni même les philosophes voulant séparer abstraitement les deux sphères ne pouvaient recevoir. Un train peut en cacher un autre, et l'on peut garantir l'autonomie des lois divines de telle sorte qu'elles ne soient plus ni des lois, ni divines.

Bertrand BINOCHÉ
Université Panthéon-Sorbonne

SADE ET SUÉTONE

Plus qu'aucune autre, l'œuvre sadienne pose la question de son origine. Par sa violence, sa radicalité et son caractère profondément obsessionnel, elle fait figure d'aérolithe. Comment expliquer l'existence d'un tel texte qui semble prendre à rebours toutes les valeurs sur lesquelles se construit la civilisation? Certains se sont aventurés à faire des circonstances biographiques ayant présidé à sa création (les années d'enfermement, le cataclysme révolutionnaire) la cause de ce déversement de violence et de cruauté, au risque de tomber dans le biographisme, dont la critique des années soixante a su montrer en son temps les limites. D'autres se sont montrés davantage soucieux d'en chercher les éventuels modèles à partir desquels elle se serait élaborée. La critique sadienne s'y est attelée avec un certain succès, les travaux de Jean Sgard ou, plus récemment, de Michel Delon ayant mis en lumière des sources et des modèles très divers : romans de l'abbé Prévost, traités matérialistes, écrits de voyageurs et d'historiens, romans pornographiques du 18^e...

C'est dans la continuité de cette démarche que nous souhaiterions nous placer en évoquant la place de l'Antiquité dans l'œuvre sadienne. Celle-ci n'a fait, à notre connaissance, l'objet d'aucune étude de synthèse¹, alors qu'elle constitue, selon nous, une source d'influence majeure. Toute une culture antique se trouve en effet convoquée dans l'œuvre du marquis, qu'il s'agisse d'un vernis mythologique, d'allusions philosophiques ou de réminiscences historiques. L'objet de cet article ne sera certes pas de traiter ce sujet d'une manière exhaustive, faute de place, mais plutôt d'essayer de montrer la singularité de la vision sadienne de l'Antiquité en

1. Sur les rapports de Sade et Tacite, nous nous contenterons de renvoyer à la thèse de Catherine Volpilhac-Auger, *Tacite en France de Montesquieu à Chateaubriand*, *Studies on Voltaire*, 1993, p. 313.

confrontant l'œuvre de l'écrivain avec celle de Suétone, à laquelle il emprunte beaucoup et revient fréquemment.

Sade partage de toute évidence le goût des hommes de son temps pour l'Antiquité, et l'œuvre qu'il élabore en une quinzaine d'années porte la trace des lectures abondantes qu'il a pu faire sur la question au cours de sa jeunesse ou dans la solitude de sa prison. Ses textes manifestent, en effet, un intérêt croissant pour l'Histoire, passant du séjour hors du temps du château de Silling aux pérégrinations de Juliette qui annoncent la Révolution, et Sade n'hésite pas à afficher cette connaissance au grand jour en citant ses sources voire en ajoutant des notes érudites au détour d'une page. Au fil du temps, en effet, les dissertations philosophiques qui rythment ses œuvres se font plus amples et plus savantes, et certaines figures de l'Antiquité reviennent alors avec insistance dans la bouche des libertins sadiens, pour cautionner leurs dires ou illustrer certaines affirmations un peu trop audacieuses. Mais là où le siècle se plaisait à trouver des exemples de sagesse et de vertu, à l'image d'un Jean-Jacques plongé dès ses plus jeunes années dans la lecture de Plutarque, lui ne s'intéresse qu'aux actes de cruauté et de violence d'une époque qui en a, il est vrai, compté beaucoup.

L'Antiquité, ou plutôt la vision qui s'en dégage au travers des écrits des historiens romains, fait, en effet, figure de véritable paradis sadien avant l'heure, multipliant les figures de grands criminels et les actes de barbarie. Les personnages du marquis font ainsi régulièrement allusion à leurs prédécesseurs réprouvés, qu'ils érigent en modèles à suivre au fil de véritables panégyriques. On trouve, par exemple, dans la bouche de l'héroïne de l'*Histoire de Juliette* un éloge appuyé de Caligula : « C'était une folie, sans doute, mais c'était celle d'un grand homme ; et les crimes de Caligula, qui feront époque dans l'histoire, prouvent à la fois, il faut en convenir, et l'homme le plus extraordinaire et l'imagination la plus impétueuse » (p. 1043²). Puis c'est au tour de Clairwil, quelques pages plus loin, qui proclame avec lyrisme son admiration sans borne pour un autre empereur à la réputation sulfureuse : « Ô Néron ! Laisse-moi vénérer ta mémoire ! je t'adorerais si tu existais encore ! et tu seras éternellement mon modèle et mon Dieu ! » (p. 1045).

2. Toutes les références paginales renvoient à l'édition Pléiade des *Œuvres* de Sade (Paris, Gallimard, 1990-1998).

Dans les deux cas se manifeste la volonté de prendre à rebours l'Histoire telle qu'elle s'est écrite au cours des siècles et de promouvoir des figures monstrueuses en valorisant de nouveaux critères de jugement : la démesure, la liberté d'une imagination échappant au cadre de la morale, l'hypertrophie de la sensibilité. Un panthéon paradoxal se dégage alors progressivement de l'œuvre. Ce ne sont plus les Socrate, Caton, Brutus, auxquels sont habitués les lecteurs du temps, que l'on retrouve sous la plume sadienne. Sans être complètement absents, en effet, ceux-ci ont tendance à être utilisés à contre-emploi par un Sade qui fait sans doute preuve là de son ironie coutumière. Ainsi, Diogène, dont la figure de philosophe intransigeant a fasciné tout le 18^e siècle, n'est mentionné par l'écrivain que pour le seul motif de ce qui a suscité les réticences de ses contemporains, à savoir sa grossièreté et son impudeur, Sade se plaisant à faire allusion au célèbre « je plante un homme », toujours dans *L'Histoire de Juliette* (p. 237). De même, un Socrate se trouve davantage évoqué pour ses amours que pour sa sagesse : « Socrate, déclaré par l'oracle le plus sage des philosophes de la terre, passant indifféremment des bras d'Aspasie dans ceux d'Alcibiade, n'en était pas moins la gloire de la Grèce », affirme ainsi Dolmancé l'instituteur immoral de *La Philosophie dans le boudoir* (p. 132).

Ce sont, en définitive, bien davantage les Néron, Caligula et autre Tibère qui séduisent l'écrivain. Ces figures tutélaires viennent cautionner de leurs actes les principes philosophiques dégagés par les libertins au cours de leurs tirades. Le même Dolmancé mentionne ainsi leurs crimes pour légitimer l'usage de la cruauté, affirmant sans ambages que « Néron, Tibère, Héliogabale immolaient des enfants pour se faire bander » (p. 69). Il encourage même son élève Eugénie à imiter la dissimulation d'un Néron qui, dit-il, « caressait Agrippine sur la barque même qui devait l'engloutir » (p. 61). Cette fascination pour les grands criminels rejoint celle que Sade éprouve pour les débauchés notoires de cette période, qui sont d'ailleurs souvent les mêmes : Tibère et Néron, sont alors associés à Messaline et Théodora, leurs pendants féminins. Les deux femmes constituent le modèle de la libertine dans toute sa splendeur, et Mme de Saint-Ange, la comparse de Dolmancé, se targue ainsi auprès de son élève Eugénie d'avoir souvent « raccroché au coin des rues » « comme la célèbre impératrice Théodora, femme de Justinien » (p. 51), tandis que Juliette se déclare, au sortir d'une orgie

particulièrement longue, aussi « [collée] de foutre sur [son sofa] » que « Messaline sur le banc des gardes de l'imbécile Claude » (*Histoire de Juliette*, p. 577).

D'une manière plus générale, l'Antiquité exerce une triple séduction sur l'écrivain. Elle constitue en premier lieu à ses yeux un âge d'or de la cruauté, celle-là même qui s'affichait publiquement dans les crimes des empereurs ou lors des combats de gladiateurs, à propos desquels il manifeste une nostalgie certaine à plusieurs reprises : « Quel peuple fut à la fois plus grand et plus cruel que les Romains [...] ? Le spectacle des gladiateurs soutint son courage, elle devenait guerrière par l'habitude de se faire un jeu du meurtre, douze ou quinze cents victimes journalières remplissaient l'arène du cirque, et là les femmes, plus cruelles que les hommes, osaient exiger que les mourants tombassent avec grâce et se dessinaient encore sous les convulsions de la mort » (*La Philosophie dans le boudoir*, p. 148).

Elle fait également figure d'époque bénie, épargnée par le poison du christianisme. On connaît l'hostilité du marquis à l'égard de la religion chrétienne, sans cesse réaffirmée tout au long de sa vie ; le discours qu'il tient sur la période antique en apporte s'il était besoin une nouvelle illustration. Il n'a de cesse, en effet, d'affirmer que le déclin de l'empire romain coïncide avec le triomphe des valeurs chrétiennes honnies : « Rome triompha de l'univers, aussi longtemps qu'elle eut des spectacles cruels ; elle tomba dans l'avisement et dans l'esclavage, dès que le stupidité de la morale chrétienne vint lui persuader qu'il y avait plus de mal à tuer un homme qu'une bête » (*Histoire de Juliette*, p. 888). Surtout, il cite avec délectation les propos virulents tenus par les écrivains latins à leur rencontre, Lucien et Tacite en tête. L'auteur des *Annales* évoque en effet au livre quinze de son ouvrage les persécutions néroniennes vis-à-vis des chrétiens, dont le détail ravit très certainement Sade, de même que le ton infamant employé par l'historien, qui n'est, d'ailleurs, pas sans rappeler les écrits anti-religieux des athées du siècle des Lumières :

« Écoutons parler Tacite lui-même : “Il fit mourir cruellement les chrétiens comme incendiaires de la ville de Rome. Ces chrétiens, poursuit Tacite, étaient des gens haïs pour leur infamie, et à cause d'un fripon, nommé Christ, leur fondateur, lequel mourut dans les derniers supplices, sous le règne de Tibère ; mais cette pernicieuse secte, après avoir été réprimée quelque temps, pullulait tout de nouveau, non seulement dans le lieu de sa naissance, mais dans Rome même, qui est le rendez-vous, et comme l'égoût de toute l'ordure

du monde. On se saisit donc d'abord de ceux qui s'avouaient de cette secte infâme ; et, par leurs aveux, on découvrit une infinité d'autres coquins pareils, qui furent convaincus, et de crimes atroces, et d'être couverts de la haine du genre humain. La preuve du point auquel on les haïssait est qu'on insultait à leur mort, en les couvrant de peaux de bêtes sauvages, et en les faisant dévorer par les chiens, ou en les attachant à des croix, quelquefois aussi en les brûlant comme des fagots afin d'éclairer les rues et les grands chemins. [...] Néron donnait volontiers ses jardins pour ses spectacles. On l'y voyait parmi le peuple, en habit de cocher, ou assis lui-même sur un char. Ces supplices de chrétiens l'amusaient infiniment, et il y coopérait souvent lui-même » (*ibid.*, p. 863).

On croirait lire du Sade ou du D'Holbach, tant les propos violemment hostiles de l'historien rappellent les réécritures polémiques et démystificatrices de l'histoire sainte que l'on peut trouver sous la plume de ces deux auteurs. Sade ajoute d'ailleurs en guise de commentaire à ce passage un appel à l'éradication du christianisme : « Voilà quelle était la religion chrétienne dès sa naissance, une horde de fripons et de scélérats, suivie par des putains. [...] Quand serons-nous assez sages pour les absorber, pour les pulvériser sans retour ? » ; à plusieurs siècles d'intervalle, une même complicité antichrétienne semble rapprocher les deux écrivains.

L'Antiquité, enfin, est érigée par Sade en paradis de la licence, faisant figure de véritable âge d'or de la prostitution, et, surtout, de l'homosexualité et de la sodomie, qui triomphent selon lui à Sparte et à Athènes. Dans *La Philosophie dans le boudoir*, Dolmancé affirme ainsi que les Grecs faisaient de la sodomie une vertu et lui avaient érigé une statue, sous le nom de Vénus callipyge, imités plus tard par les Romains, qui étendirent, d'après lui, ce « goût divin » (p. 92) d'un bout à l'autre de la terre. Plus tard, ce même Dolmancé se montre encore plus disert auprès de son élève Eugénie : « On ne se contentait pas de tolérer, on ordonnait à Thèbes l'amour des garçons ; le philosophe de Chéronée le prescrivit pour adoucir les mœurs des jeunes gens ; nous savons à quel point il régna dans Rome ; on y trouvait des lieux publics où de jeunes gens se prostituaient sous l'habit de filles, et de jeunes filles sous l'habit de garçons. Martial, Catulle, Tibulle, Horace et Virgile écrivaient à des hommes comme à leurs maîtresses, et nous lisons enfin dans Plutarque que les femmes ne doivent avoir aucune part à l'amour des hommes » (p. 141).

Cette Antiquité si conforme aux désirs de l'écrivain est bien sûr en grande partie fantasmée, remodelée. Sade n'hésite pas, en effet,

à prendre avec ses sources des libertés, que ce soit par négligence ou par mauvaise foi, se plaisant souvent à réécrire les événements pour en donner une version plus violente, plus radicale. Ainsi, là où Suétone, évoquant les débauches de Tibère, écrit qu'il disposait de petits esclaves qui venaient nager entre ses jambes pour « lui téter les parties³ », Sade vient greffer le souvenir des meurtres de Caprée et met en scène un Tibère qui « [immolait] des enfants pour se faire bander » (*La Philosophie dans le boudoir*, p. 69). De même, lorsqu'il évoque l'épisode fameux de Vedius Pollon et de ses murènes, rapporté par Sénèque, il n'hésite pas à transformer une anecdote ponctuelle, interrompue par l'intervention d'Auguste, en pratique systématique, et à écrire dans *La Nouvelle Justine* : « J'ai désiré souvent, je l'avoue, d'imiter les débauches d'Apicius [Sade confond les deux] ce gourmand si célèbre de Rome, qui faisait jeter des esclaves vivants dans ses viviers, pour rendre la chair de ses poissons plus délicate » (p. 862). Parfois, la réécriture obéit moins au souci de radicaliser qu'à celui de dégrader, et Sade se plaît alors à substituer une version plus obscène à la source antique, comme dans tel passage où, brochant sur ce qu'affirme Suétone sur la tentation incestueuse entre Agrippine et Néron, et notamment les taches que l'on trouvait sur les vêtements de l'empereur lorsqu'il voyageait avec elle, il fait ainsi dire crûment à l'historien latin, et que l'empereur « s'était souvent branlé pour elle » (*Histoire de Juliette*, p. 1045).

De tous les historiens latins, c'est d'ailleurs certainement Suétone qui a le plus marqué l'écrivain, et la lecture des *Vies de douze Césars* a sans doute joué un rôle fondamental dans l'élaboration de la figure protéiforme et monstrueuse de ses libertins. Sade a pu y trouver un certain nombre de silhouettes de criminels et de débauchés hyperboliques qui préfigurent ses propres personnages. Plus que ses confrères, en effet, Suétone se complaît dans l'évocation des crimes et des orgies extravagantes auxquels se sont livrés les premiers empereurs n'hésitant pas à rapporter les anecdotes les plus sujettes à caution ou les détails les plus scabreux. Évoquant les vices de Tibère, par exemple, il prévient sans ambages qu'il « les [rapportera] tous » (« Tibère Néron », XLII, p. 156), préfigurant la volonté sadienne d'épuiser le catalogue des perversions humaines,

3. Suétone, *Vies des douze Césars* (traduction de Théophile Baudement), Flammarion, Paris, « Tibère Néron », 1990, p. 157.

ce « tout dire » sur lequel se clôt l'*Histoire de Juliette*. Suétone ne se soucie pas de délicatesse, il accumule les pièces à charge dans le procès qu'il instaure aux Césars débauchés du premier siècle, citant leurs traits de bassesse comme leurs vices les plus odieux.

Un climat de licence et de luxure parcourt ainsi l'ensemble de l'ouvrage. Auguste, l'empereur certainement le moins mis à mal par l'historien, se révèle un grand amateur de femmes, dont le plus grand plaisir, à l'image de maint libertin des œuvres du marquis, est de déflorer de très jeunes vierges. Le souper qu'évoque Suétone au cours duquel l'empereur et ses invités, déguisés en dieux et en déesses, « se régalerent d'inouïs adultères divins » (« Octave Auguste », LXX, p. 116), n'est pas non plus sans évoquer certaines débauches sadiennes, notamment celles des *Cent Vingt Journées de Sodome*, dont les acteurs sont toujours somptueusement costumés, et où la richesse des parures participe de la mise en scène érotique. La disette à Rome mentionnée par l'historien à propos de cet épisode, qui le rend selon lui encore plus scandaleux, constituerait, d'ailleurs, un trait de plus, dans le caractère sadien avant l'heure de cette partie fine, car nombre de libertins du marquis se plaisent à souligner le dénuement d'autrui comme une source de jouissance supplémentaire dans les fastes du luxe et de l'abondance. Cet imaginaire du banquet luxurieux, si cher à Sade, chez qui la débauche prolonge le festin, se retrouve dans le portrait de Tibère tel que le brosse Suétone, qui rapporte sa coutume de manger, servi par des jeunes filles nues, idée que l'on retrouve au château de Silling. Le dîner des libertins y est « servi par les quatre épouses toutes nues, aidées des quatre vieilles vêtues en magiciennes » (p. 61). Au-delà, du cas d'Auguste et de Tibère, toutes sortes de turpitudes s'étalent au fil des pages de l'œuvre de l'historien. Caligula, y entretient « un commerce criminel et suivi avec toutes ses sœurs », qu'il prostitue également à ses mignons, à l'image des libertins des *Cent Vingt Journées de Sodome* qui couchent avec leurs propres filles avant de les marier à leurs amis. Néron y pratique, quant à lui, les mariages contre nature, épousant Sporus en tant qu'homme, puis Doryphore en tant que femme, à l'instar de Blangis et de ses confrères, qui se livrent aux mêmes cérémonies scandaleuses dans l'intimité de leur sombre retraite.

Plus encore, peut-être, que leur sexualité dépravée, c'est la cruauté des empereurs, leur férocité naturelle, qui fascinent Sade. Tous, en effet, se sont plu à faire couler le sang au cours de leurs

règles. « Outre ses actes de cruauté gratuite, Tibère en commit tous les jours d'épouvantables, sous le prétexte d'exercer la justice et de corriger les mœurs ; mais, en effet, pour obéir à sa nature », note ainsi Suétone (« Tibère Néron », LIX, p. 164), préfigurant sans le savoir le sinistre président Curval ou le cruel Ghigi, qui, dans les œuvres du marquis, sauront, eux aussi, se parer du masque de la justice pour camoufler leurs crimes. Caligula, quant à lui, faisait scier ses prisonniers par le milieu du corps, trait de barbarie que l'on retrouve dans l'*Histoire de Juliette* : après avoir fait couper très lentement la tête de trois jeunes femmes, la narratrice raconte comment elle a « par un raffinement incroyable de barbarie [...] fait scier les trois troncs des victimes qui venaient d'être sacrifiées », avant d'ajouter : « on n'en avait conservé que la partie des fesses, prise depuis la chute des reins jusqu'au bas des cuisses, et ces morceaux de chair étaient suspendus, à hauteur de la bouche, dans chaque entrecolonnement des niches » (p. 476). Le successeur de Tibère se distingue également par ce que l'on serait tenté de qualifier de sadisme avant l'heure, contraignant les pères à assister aux supplices de leurs enfants, scénario particulièrement cruel qui revient régulièrement dans les dernières productions du marquis.

Au-delà d'une atmosphère de cruauté et de débauche généralisées, ainsi que d'un certain nombre d'anecdotes reprises par Sade dans ses fictions, c'est la manière même de procéder de Suétone qu'imité l'écrivain. On retrouve, en effet, chez ce dernier la tendance de l'historien latin à prêter tous les vices à ses personnages et le principe d'une accumulation de traits à charge. Le libertin sadien trouve en effet sa richesse, son pouvoir de résonance sur l'imaginaire du lecteur, dans la multiplication, la sédimentation de traits monstrueux : il tient à la fois de la monstruosité mythologique⁴ et de l'animalité⁵, et mêle tous les vices, de l'ivrognerie à la cruauté,

4. Un certain nombre de libertins sadiens sont comparés à des centaures, comme Saint-Fond, dans l'*Histoire de Juliette* (p. 471), Blangis, dans *Les Cent Vingt Journées de Sodome* (p. 24), ou encore Gernande dans *Justine ou les malheurs de la vertu* (p. 287), mais aussi à des satyres, ou à des ogres (Gernande, et surtout Minski, qui mange réellement ses victimes).

5. Le libertin sadien est très fréquemment assimilé à une figure de prédateur, le plus souvent celle du tigre, mais aussi du loup, de l'ours ou du dogue. Il présente également de manière circonstancielle des affinités avec le cheval (c'est le cas de Blangis, qui a « une force de cheval, et le membre d'un véritable mulet », (*Les Cent*

en passant par la saleté, la gourmandise et bien sûr le goût pour la débauche. Par là, il fait figure de double des empereurs criminels évoqués par Suétone dans ses *Vies des douze Césars*. Caligula, par exemple, n'est pas seulement un tyran cruel et un débauché notoire, mais il se caractérise aussi par une « excessive lâcheté » (« Gaius Caligula », LI, p. 199), offrant ainsi le contraste d'une toute puissance fondée sur la soumission d'autrui et de l'absence de qualité personnelle la justifiant. Ce manque de courage n'est d'ailleurs pas sans évoquer la silhouette du duc de Blangis, l'un des quatre libertins des *Cent Vingt Journées de Sodome*, doté d'une force physique hors du commun mais privé de toute forme de bravoure : « un enfant résolu eût effrayé ce colosse », note le narrateur sadien à son sujet (p. 25). Le parallèle entre les deux pourrait d'ailleurs être poursuivi, Sade mentionnant dans les lignes suivantes le déshonneur dont le duc s'est couvert dans les campagnes menées dans sa jeunesse, tout comme Suétone donnait dans son portrait l'illustration de la lâcheté de Caligula par son attitude déplorable à la guerre.

On trouve en fait beaucoup d'échos des portraits de Suétone dans les personnages du marquis. Tibère, par exemple, semble annoncer maint personnage sadien : vieillard libidineux, aussi fourbe qu'ivrogne, il ressemble singulièrement au président Curval. L'évocation qu'en fait Suétone se révèle également fortement animalisée, le portrait de l'empereur étant innervé de manière sous-jacente par l'image du satyre. Le successeur d'Auguste est, en effet, assimilé à plusieurs reprises à une figure caprine, se voyant attribuer en raison de ses débauches le surnom de *Caprinée*, surnom qui joue sur le lieu de sa demeure, Caprée, et sa réputation de débauché : « Aussi le peuple, jouant sur le nom de Caprée, donnait-il ouvertement à Tibère le surnom de *Caprinée* » (« Tibère Néron », XLIII, p. 156). De même, un peu plus loin, Suétone rapporte l'injure d'une noble Romaine, persécutée par l'empereur en raison de la résistance qu'elle oppose à ses avances, qui le traite de « vieillard à la bouche impudique, et qui, velu comme un bouc, en [a] la pauteur » (« Tibère Néron », XLV, p. 157). Le bon mot fait par

Vingt Journées de Sodome, p. 24) et qui en a jadis étouffé un entre ses cuisses) le pourceau (Curval est qualifié par Sade de « pourceau de Sodome », *ibid.*, p. 28) ou l'âne.

la suite le tour de Rome, et, lors des jeux du cirque qui suivent, « tous les spectateurs [applaudissent], en l'appliquant à Tibère, ce passage d'une attelane : "Tel on voit un vieux bouc lécher les parties sexuelles d'une chèvre" ».

Cette proximité de l'homme et de la bête, cristallisée dans la figure emblématique du satyre, se retrouve dans l'œuvre de Sade, qui l'emploie très fréquemment à propos de ses libertins, soit pour évoquer leur lubricité, leur vigueur⁶ ou leur pilosité : le président Curval, que nous venons de mentionner, est ainsi présenté comme « couvert de poils comme un satyre », (*Les Cent Vingt Journées de Sodome*, p. 27). Outre cette apparence physique disgracieuse, il partage avec Tibère une même ivrognerie, Suétone consacrant un long développement au goût de l'empereur pour le vin tandis que Sade fait de Curval le seul des libertins de Silling à pouvoir tenir tête au duc de Blangis dans leurs beuveries. Les deux hommes se caractérisent également par une certaine malpropreté emblématisée par la mauvaise odeur qui émane d'eux (Sade notant avec une pointe d'ironie à propos de Curval que son « abord malodorant eût pu ne pas plaire à tout le monde », p. 28), ainsi qu'une même propension à la défaillance physique les contraignant à certains subterfuges pour ranimer leurs désirs languissants : Tibère se distingue, en effet, par son goût pour les tableaux érotiques défilant sous ses yeux⁷, tandis que Curval s'abandonne davantage aux sensations auditives suscitées par les récits des historiennes du château de Silling⁸. L'évocation des colères de l'empereur Claude, « qui le [faisaient] écumer, la bouche béante et les narines humides », annonce quant à elle celles des libertins sadiens qui eux aussi écument dans le plai-

6. Le père Antonin a par exemple « une vigueur de satyre », dans *Les Infortunes de la vertu*, p. 59.

7. Suétone mentionne le goût de Tibère pour les peintures érotiques, les livres d'Elephantis ou le spectacle de jeunes gens s'accouplant.

8. Il y a en effet chez Sade un primat de l'ouïe en matière d'excitation sexuelle : « Il est reçu, parmi les véritables libertins, que les sensations communiquées par l'organe de l'ouïe sont celles qui flattent davantage et dont les impressions sont les plus vives », note-t-il dans *Les Cent Vingt Journées de Sodome*, p. 39. C'est ce qui explique la supériorité du récit érotique lorsqu'il s'agit de faire naître le désir, et par suite, le projet d'ensemble des libertins de Silling qui se sont coupés du monde pour pouvoir en écouter à loisir et s'abandonner sans contrainte aux idées qu'ils éveillent.

sir ou la fureur tels des coursiers emballés, à l'exemple de celles du duc de Blangis, dont la rage destructrice offre une version hyperbolique des colères de l'empereur : « des cris épouvantables, des blasphèmes atroces s'élançaient de sa poitrine gonflée, des flammes semblaient alors sortir de ses yeux, il écumait, il hennissait, on l'eût pris pour le dieu même de la lubricité » (*Les Cent Vingt Journées de Sodome*, p. 24).

Suétone a également constitué une source d'inspiration par la transmission d'un certain nombre d'épisodes historiques auxquels les libertins sadiens font très fréquemment allusion. Les meurtres de Tibère à Caprée reviennent ainsi à plusieurs reprises dans la bouche des libertins. Mme de Saint-Ange les évoque dans *La Philosophie dans le boudoir* : « Tibère sacrifiait à Caprée les objets qui venaient de servir ses passions » (p. 59) ; c'est ensuite au tour de Juliette de s'en souvenir : « [...] celui de ses palais élevé là servait d'asile à ses plus piquantes luxures ; c'était du haut d'une tour, avançant sur la crête du roc, et dont les écrits se voient encore, que le féroce Tibère faisait précipiter les enfants qui venaient d'assouvir ses caprices... » (*Histoire de Juliette*, p. 1082). L'anecdote historique cède alors la place au pur fantasme, le souvenir des enfants utilisés par l'empereur pour ses plaisirs venant une nouvelle fois se greffer sur celui des représailles exercées par ce dernier. Le matricide commis par Néron revient également à plusieurs reprises dans l'œuvre. Outre le passage sur la dissimulation de Néron dans *La Philosophie dans le boudoir* que nous avons déjà cité, Noirceuil y fait lui aussi allusion dans l'*Histoire de Juliette* : « Qui doute que l'action de Néron empoisonnant Agrippine, ne soit un des effets de ces mêmes lois [celles de la nature] » (p. 331), avant que Clairwil ne l'évoque à nouveau un peu plus loin : « J'aime [...] la manière pleine d'artifice dont Néron se défait de sa mère ; il y a là une cruauté, une perfidie, un abandon de toute vertu, qui me rendent Néron bien cher : il avait été très amoureux d'Agrippine, Suétone nous assure qu'il s'était souvent branlé pour elle, et il la tue » (p. 1045).

Sans doute moins connu, l'épisode rapporté par Suétone selon lequel l'empereur fit donner un ballet dont le sujet était Pasiphaé, jouée par une femme enfermée dans une génisse de bois et saillie par un taureau, inspire à Sade plusieurs de ses scénarios érotiques zoophiles des *Cent Vingt Journées de Sodome*, notamment celui de

la 35^e passion criminelle : « Il se fait placer dans un panier préparé, qui n'a d'ouverture qu'à un endroit, où il place le trou de son cul frotté de foudre de jument, dont le panier représente le corps couvert d'une peau de cet animal. Un cheval entier, dressé à cela, l'encule et pendant ce temps-là, dans son panier, il fout une belle chienne blanche » (p. 332). L'incendie de Rome par ce même Néron, enfin, constitue également un topos du discours libertin. Olympe Borghèse s'écrie ainsi : « comme Néron quand il brûla Rome, je veux être, une harpe à la main, sur un balcon, d'où je découvrirai les flammes qui dévasteront ma patrie » (*Histoire de Juliette*, p. 831), tandis qu'un Saint-Fond juge que : « Vespasien [...] était remué d'une façon infiniment moins vive que Néron en voyant brûler Rome, une lyre à la main, sur le haut de la tour Antonia » (*ibid.*, p. 461).

Dans les dernières œuvres, les plus longues et les plus extrêmes, Sade semble véritablement vouloir recréer Suétone en marchant sur ses traces. L'écrivain conduit ses personnages dans tous les hauts lieux de l'Antiquité : Jérôme, dans *La Nouvelle Justine*, et surtout Juliette se rendent tous deux à un moment donné de leur parcours en Italie, qui fait figure dans l'imaginaire érotique du marquis de véritable terre sacrée du libertinage. Ils n'y auront de cesse d'égaliser, voire de dépasser, les actes de barbarie accomplis par les grandes figures précédemment évoquées. Juliette se le propose, d'ailleurs, très clairement à son entrée dans la péninsule italienne : « Me voilà dans la patrie des Néron et des Messaline; je pourrai peut-être en foulant le même sol que ces modèles de crimes et de débauches imiter à la fois les forfaits du fils incestueux d'Agrippine, et les lubricités de la femme adultère de Claude » (*ibid.*, p. 685).

On retrouve là une constante de l'écriture sadienne, la volonté de réécrire les passages d'ouvrages que l'écrivain a appréciés pour se les approprier en les intégrant à ses propres fictions. Cette tendance lourde chez lui se vérifie aussi bien dans l'imitation de passages de Prévost⁹, écrivain qu'il admire, que dans celle de ses confrères pornographes,

9. La scène de la première rencontre de Des Grieux et Manon dans *Manon Lescaut*, notamment, transposée dans les premières versions des aventures de Justine en retrouvailles de l'héroïne avec sa sœur, M^{me} de Lorsange. Voir à ce sujet Jean Sgard, « De Prévost à Sade », in *Vingt études sur Prévost d'Exiles*, Ellug, Grenoble, 1995, p. 101-114.

qu'il dénigre mais dont il envie le succès¹⁰. Sans doute faut-il y lire la trace d'un écrivain voulant payer sa dette vis-à-vis de modèles dont il reconnaît l'influence. Il se produit la même chose avec le texte de Suétone, profondément nourricier, qu'il s'agit pour l'écrivain de redoubler, de recréer, pour en donner une version personnelle, plus scandaleuse et plus violente encore.

Cette récréation se produit d'abord sur le plan discursif. Les libertins sadiens se plaisent, en effet, à reprendre les formules célèbres de leurs devanciers. S'adressant au bourreau Delcour, Saint-Fond lui demande ainsi de faire durer le supplice qu'il a réservé à sa nièce : « sois long, très long, Delcour s'écrie-t-il, je veux que ma très chère nièce se sente mourir, je veux qu'elle se sente mourir aussi longtemps que je foutrai » (*ibid.*, p. 473). Par là, il opère la synthèse entre deux épisodes rapportés par Suétone à propos de Caligula : il reprend en effet la célèbre prescription de l'empereur fou (« Frappez de manière qu'il se sente mourir », « Gaius Caligula », XXX, p. 189), mais également la tendance de celui-ci à intégrer les séances de torture à ses plaisirs : « Sa férocité ne le quittait pas même au milieu de ses plaisirs, de ses jeux et de ses festins. Souvent on procédait à des enquêtes sérieuses, avec usage de la torture, pendant qu'il dînait ou qu'il faisait la débauche » (« Gaius Caligula », XXXII, p. 190). Sade va cependant dans ce passage encore plus loin que son modèle, puisque c'est la victime elle-même qui est l'objet de la débauche de Saint-Fond. Ce dernier se verra d'ailleurs à la suite de cette orgie affublé par Juliette du qualificatif de « nouveau Néron » (*Histoire de Juliette*, p. 474), dans une forme de syncrétisme de la cruauté où les silhouettes monstrueuses des empereurs viennent à se confondre. Plus tard, cette même Juliette, enthousiasmée par les propos du pape Braschi sur le meurtre, en vient à « désirer comme Tibère, que le genre humain n'ait qu'une tête, pour avoir le plaisir de la lui trancher d'un seul coup » (p. 901). Si la jeune femme commet une légère imprécision dans l'attribution

10. La scène fameuse de *Thérèse Philosophe* au cours de laquelle le Père Dirrag profite de la confession pour jouir de sa pénitente Éradice se retrouve dans l'épisode chez les moines de Sainte-Marie-des-Bois de *La Nouvelle Justine*, tandis que l'initiation sexuelle de Saturnin, héros du *Portier des Chartreux* de Gervaise de Latouche, par Toinette et le père Polycarpe se retrouve dans le même ouvrage dans l'histoire de Séraphine.

de la formule – il s’agit en effet de Caligula et non de Tibère –, on retrouve dans ce passage l’identification au modèle antique et le souhait d’en imiter, au moins verbalement, la folie criminelle. D’une manière plus générale, on peut remarquer de nombreuses affinités entre le libertinage de tête pensé par Sade et la figure caligulienne. De tous les Césars évoqués par l’historien latin, il est en effet certainement celui dont la folie cultive le plus l’extravagance verbale et la déraison langagière : « il souhaitait souvent des défaites sanglantes, la famine, la peste, des incendies, des tremblements de terre », note ainsi Suétone (« Gaius Caligula », XXXI, p. 190). En cela, il annonce les libertins sadiens qui, à partir d’un certain stade, déchargent à la simple idée du crime, et souhaitent des calamités publiques, voire la destruction pure et simple de l’univers.

Au-delà de ces paroles fameuses, cependant, ce sont surtout les crimes et les débauches qui fascinent les héros sadiens et qu’ils vont s’attacher à ressusciter. Le parcours de Juliette est à cet égard significatif : il constitue une véritable geste imitative des hauts faits de l’Antiquité criminelle. À Pietra-Mala, dans les Apennins, elle fait la rencontre de l’ogre Minski, colosse inquiétant vivant dans un palais perdu dans les montagnes. Visitant les lieux dans lesquels le libertin séquestre les créatures utiles à ses plaisirs, elle a la surprise de constater que le personnel atteint de maladie est précipité par les fenêtres dans une cour « remplie d’ours, de lions, de léopards et de tigres. “Certes”, [dit-elle alors], en voyant cet horrible lieu, “voilà des médecins qui doivent promptement les tirer d’affaire” » (p. 722). Cet épisode inaugural, qui ouvre le périple de la jeune femme dans la péninsule italienne, ranime le souvenir des jeux du cirque, dont Sade se montre à plusieurs reprises nostalgique dans ses écrits, et plus précisément du supplice des bêtes, traditionnellement associé au souvenir des martyres chrétiens. Il présente cependant des similitudes évidentes avec un trait de barbarie de Caligula rapporté par Suétone : « Comme les animaux coûtaient trop chers pour la nourriture des bêtes féroces destinées au spectacle, il les nourrit de la chair des criminels, qu’on leur donnait à écorcher tout vivants ; et, un jour qu’il visitait les prisons, il ordonna, se tenant au guichet et sans même consulter le registre où chaque peine était marquée, que tous les prisonniers indistinctement fussent, devant lui, conduits aux bêtes » (« Gaius Caligula », XXVII, p. 188). Au-delà de la cruauté commune à Minski et Caligula, on retrouve dans

les deux cas un même modèle économique, où la subsistance du bourreau est assurée par la mort de sa victime, sans coût d'entretien, suivant une logique autarcique.

À Rome, où elle se rend par la suite, la jeune femme déclenche avec sa complice Olympe un gigantesque incendie, auquel elle assiste, à l'image de Néron, du haut d'une terrasse. Pourtant, face au spectacle des flammes qui dévorent la ville, l'attitude des deux femmes s'éloigne de celle de l'empereur fou : là où celui-ci se délectait de la beauté du spectacle et jouait de la lyre (« Néron contempla cet incendie du haut de la tour de Mécène, "charmé, disait-il, de la beauté de la flamme", et il chanta, en costume de théâtre, "la chute de Troie" », « Néron », XXXVIII, p. 256), Juliette se masturbe devant les flammes : « Olympe et moi, placées sur une terrasse, nous nous branlions en voyant la rapidité de l'incendie. Les trente-sept hôpitaux furent consumés, et plus de vingt mille âmes y périrent » (p. 846). Par là, elle dégrade la posture poétique adoptée par Néron en lui substituant celle du libertin qui décharge à l'idée des destructions qu'il provoque. « Oh ! sacredieu ! », s'écrie-t-elle alors face au spectacle de son crime, « qu'il est divin de se livrer à de tels écarts ». Sous la plume sadienne, la jouissance sexuelle a remplacé l'émotion esthétique. Dans son traitement de l'incendie, l'écrivain diverge également de son modèle latin : si Suétone, en effet, s'indignait des destructions matérielles occasionnées par l'incendie, maisons, palais et monuments antiques d'une valeur inestimable, Sade épouse le point de vue néronien et s'intéresse bien davantage au potentiel esthétique de la scène, qu'il traite comme un véritable tableau : « Chère Olympe, poursuit Ghigi, ce qui aurait le plus attendri votre âme bienfaisante, ç'eût été sans doute l'incendie des conservatoires : si vous eussiez vu toutes ces jeunes filles nues... échevelées, se précipiter les unes sur les autres pour échapper aux flammes qui les poursuivaient, et la horde des coquins que j'avais placés là, les y repousser cruellement, sous le prétexte de les secourir, dérober néanmoins les plus jolies, pour les offrir un jour à mes voluptés tyranniques, se hâter de plonger les autres au milieu des flammes... » (p. 848). La scène s'offre comme un magnifique clair-obscur à la rêverie sadienne, où les lueurs de l'incendie viennent contraster avec les ténèbres de la nuit, le tout agrémenté d'un érotisme diffus, celui des corps nus des jeunes femmes affolées par les flammes.

Plus tard, visitant Caprée, Juliette souhaite imiter ce « voluptueux coquin » (p. 1082) qu'était Tibère, en précipitant une victime du haut des falaises de l'île, à l'image des représailles exercées par l'empereur après la mort de son fils Drusus selon Suétone : « On montre encore à Caprée le lieu des exécutions : c'est un rocher d'où les condamnés, après des tortures aussi longues qu'inouïes, étaient, devant lui et sur un signe de sa main, précipités dans la mer. Des matelots les attendaient en bas, et frappaient encore leurs cadavres à coups de rames et d'avirons, de peur que le moindre souffle n'y fût resté » (« Tibère Néron », LXII, p. 166). Le hasard lui ayant fait rencontrer une jeune chevrière, elle a « la cruauté de dépuceler cet enfant avec un caillou pointu ; de l'étriller jusqu'au sang avec les épines d'alentour ; de la lier ensuite à sa chèvre, et de les précipiter toutes deux du haut d'un rocher, d'où [elle les voit] s'engloutir dans les ondes [...] » (p. 1082). Dans les deux cas, le motif de la précipitation du haut de rochers se retrouve, de même que celui des coups de rames ou de ronces. La présence de la jeune chevrière s'inscrit par ailleurs parfaitement dans le décor brossé par l'historien latin lorsqu'il évoque l'atmosphère des séjours de l'empereur sur l'île, placés sous le signe de la jeunesse et de l'érotisme : « Les bois et les forêts n'étaient plus, grâce à lui, que des asiles consacrés à Vénus ; et l'on y voyait, à l'entrée des grottes et dans le creux des rochers, la jeunesse des deux sexes s'offrir dans des attitudes voluptueuses, sous le costume des nymphes et des Sylvains » (« Tibère Néron », XLIII, p. 157).

L'odyssée libertine de Juliette se poursuit ensuite du côté de Venise, où la jeune femme participe à une orgie chez le libertin Moberti qui ranime le souvenir d'une pratique néronienne rapportée par Suétone : « il imagina, pour finir, en guise de jeu, de se couvrir d'une peau de bête et de s'élaner d'une cage sur les parties sexuelles d'hommes et de femmes attachées à des poteaux », (« Néron », XXIX, p. 249). Ce scénario fascine visiblement Sade, qui l'évoque d'une manière déjà relativement détaillée dans les brouillons des *Cent Vingt Journées de Sodome*, avant d'en donner une version placée sous le signe de l'amplification dans l'*Histoire de Juliette*. Celle-ci décrit ainsi cette scène :

« [...] revêtu de sa peau de tigre, dont les quatre pattes étaient armées d'ongles monstrueux, et le muflé arrangé de façon qu'il peut mordre de sa bouche tout

ce qu'il atteint, arrangé, dis-je, de cette manière, [Moberti] et moi le suivant nue, armée d'un immense gourdin, dont je devais réveiller sa paresse, nous entrons : Zanetti est la première sur laquelle il se jette ; il lui emporte un téton de ses griffes, et la mord à l'instant sur les fesses, avec tant de violence, que le sang coule tout de suite... [...] Moberti, cependant, laisse une minute respirer sa victime, pour se jeter avidement sur les autres objets qui l'entourent. Angélique et sa fille veulent fuir... Comment échapper à la rage de ce furieux ; il les considère ; mais ce n'est pas encore à elles qu'il en veut : le cadavre l'occupe, il le saisit, et sa dent carnassière s'attache un moment sur les restes inanimés de cette malheureuse, qu'il quitte bientôt pour se jeter, avec la même rage, sur les deux objets qui le fuient. Il martyrise avec la même furie, l'une et l'autre de ces créatures ; et c'est précisément sur les parties les plus charnues que le scélérat s'attache à plaisir. Il bande extraordinairement : je suis obligé de le suivre, tantôt pour le frapper de toutes mes forces, tantôt pour le branler en dessous ou lui gamahucher le derrière : opération à laquelle je procédais en levant la queue de sa peau de tigre. Peu à peu ses cruautés se raffinent ; il saute sur sa maîtresse, en me faisant un signal ; je l'aide ; nous lions et garrottons cette malheureuse sur un banc de bois ; il s'établit à califourchon sur elle, et de ses griffes aiguës, le scélérat lui arrache les yeux, le nez et les joues ; il la baisait, l'infâme, pendant qu'elle poussait ainsi les hauts cris ; et moi je me branlais de toutes mes forces. [...] lui, poursuivant ses horreurs, ne cessait de baiser la bouche de cette infortunée, afin, disait-il, de recueillir avec soin les élan précieux de la douleur d'une femme qu'il a tant aimée ; il la retourne, lui déchire les fesses, et me fait distiller sur les blessures de la cire enflammée. Il se jette à la fin sur elle comme un furieux ; et pendant que je branle par en dessous, le monstre déchire, assassine, met en pièces le malheureux objet de son ancienne flamme, qu'il laisse enfin sans vie sur le carreau. Ivre de rage et de lubricité, il s'élanche sur les deux autres victimes : uniquement avec ses griffes, il arrache l'enfant du sein de la mère, le brise contre le crâne de cette malheureuse femme, se précipite sur l'autre fille, les étouffe, les déchire et les massacre toutes deux. S'élançant aussitôt dans mon cul, c'est là que l'exécration bourreau prend à la fin, avec son foutre, le délire qui le ravale au rang des plus dangereux animaux de la nature. » (p. 1179-1182)

La disproportion entre l'évocation de Suétone et sa recreation sadienne est ici manifeste, elle témoigne à la fois d'une tendance très nette de l'écrivain à l'amplification, comme si ce dernier, écrivant dans les blancs de l'historien, avait voulu épuiser les possibilités de la mise en scène néronienne, et de sa volonté d'outrepasser les limites de la violence en radicalisant ses modèles.

Le périphe criminel de Juliette s'achève par son retour en France, où elle retrouve son ami Noircueil, qui, dans le dessein d'imiter Néron une fois encore, se marie le même jour à deux hommes, tour à tour en tant que mari et femme, et lui demande d'accomplir la

même chose avec deux femmes afin d'ajouter « la double liaison dans un même jour, et la fantaisie d'être imité par [Juliette] » (p. 1245) au modèle original. Sade suit de près dans ce passage le texte de Suétone (« Il se livrait à son affranchi Doryphore; il se fit même épouser par ce dernier, comme il avait épousé Sporus; et alors il contrefaisait la voix et les cris des jeunes filles auxquelles on fait violence », « Néron », XXIX, p. 249), Noirceuil se plaisant à l'image de l'empereur à « contrefaire les cris, les plaintes et les simagrées de la jeune épouse qu'on dépucelle » (p. 1249). L'histoire de la jeune femme touche alors à sa fin, comme si, s'étant faite l'égale de ses prédécesseurs antiques, elle avait atteint le sommet d'un libertinage dans lequel elle n'a plus rien à apprendre.

L'œuvre sadienne ne sort donc pas d'une solitude littéraire dans laquelle on a trop longtemps voulu la maintenir. Elle est au contraire traversée d'une riche intertextualité, travaillée par un certain nombre de modèles, philosophiques, romanesques ou historiques, au premier rang desquels il faudrait certainement placer les *Vies des douze Césars* de Suétone. L'ouvrage de l'historien latin a, en effet, exercé de toute évidence une influence très profonde sur l'écrivain, aussi bien par la vision de l'Antiquité qu'il présente, toute de sang et de débauche, que par la façon dont il construit ses portraits. Les personnages de Suétone font ainsi figure de véritables modèles à partir desquels Sade a pu créer ses libertins : comme eux, ils se distinguent par un appétit sexuel illimité et violemment immoral ; comme eux, ils se révèlent d'une férocité et d'une cruauté qui confinent à la barbarie ; comme eux, enfin, ils incarnent à merveille la démesure et l'excès dans toute leur splendeur. En cela, ils font donc figure de précédents dans la longue histoire de la culture occidentale, et manifestent clairement l'appartenance de l'œuvre sadienne à cette dernière. Sade n'est pas le premier à s'être complu dans l'évocation des horreurs commises par l'être humain ni dans la création de figures monstrueuses. Ce n'est donc pas un hasard si ses libertins se réfèrent constamment à leurs glorieux modèles, les citant en exemple ou leur adressant des éloges enflammés. Ce n'est pas un hasard non plus, si l'écrivain se plaît à ressusciter dans l'*Histoire de Juliette* un certain nombre d'épisodes évoqués par Suétone. Il faut y voir la marque de l'admiration qu'éprouve Sade pour son prédécesseur, et une manière de lui adresser un vibrant hommage.

Les affinités qui rapprochent les deux œuvres, cependant, ne doivent pas masquer la différence de taille qui subsiste entre elles. Là où le biographe latin dressait des portraits à charge des successeurs d'Auguste et ne faisait l'inventaire de leurs crimes que pour mieux les condamner, Sade, au contraire, exalte leur folie meurtrière et se lance dans une apologie du crime bien éloignée des vues de son prédécesseur.

Vincent JOLIVET

ENS – Lyon Sciences Humaines

Université Paris 3 – Sorbonne nouvelle

Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes

La dernière édition de Raynal est sortie en 1820. Paraîtront en 2009 le tome I de l'édition critique préparée par une équipe internationale ainsi que le fac-similé in-folio de l'atlas et des tableaux de statistiques de l'édition de 1780. Les tomes II à V de cette nouvelle édition paraîtront à partir de 2010.

Prix de souscription pour le tome I et l'atlas,
120€ avant le 31 décembre 2009: voir c18.net/ra.

Comité éditorial: Anthony Strugnell,
Andrew Brown, Cecil Patrick Courtney, Georges Dulac,
Gianluigi Goggi, Hans-Jürgen Lüsebrink.

Équipe scientifique: Guido Abbattista,
Antonella Alimento, Pierre Berthiaume,
Carminella Biondi, Muriel Brot, Florence D'Souza,
Ute Fendler, Susanne Greilich, Girolamo Imbruglia,
Peter Jimack, Didier Kahn, Jenny Mander,
Marie-France Merger, Madeleine Pinault Sørensen,
Stéphane Pujol, Reinier Salverda, Anoush F. Terjanian,
Ann Thomson, Manfred Tietz, Edoardo Tortarolo.

Centre international d'étude du
XVIII^e siècle, Ferney-Voltaire

c18.net/ra

SADE À FLORENCE : CHRONIQUE ET FAITS DIVERS ITALIENS DANS *L'HISTOIRE DE JULIETTE*

En foulant le sol italien, Juliette a cette parole remarquable pour qualifier l'air de la péninsule : « plus pur ». Plus pur parce qu'elle laisse derrière elle l'atmosphère raréfiée des boudoirs et des maisons closes de la capitale pour respirer le grand air des Apennins ou des îles du golfe de Naples. Mais il faut aussi entendre la revendication pour plus de liberté derrière cette déclaration, car c'est toute la hauteur des Alpes qu'elle met entre elle et la fureur vengeresse du ministre Saint-Fond. De fait, si on se rappelle les circonstances de la seconde fuite de Sade en Italie, c'est aussi la voix du marquis qui se fait entendre à travers celle de Juliette. En effet, lorsqu'en 1775 il prend la route de l'Italie, c'est au sortir d'un hiver de débauches qui l'a vu, pendant de longs mois, se barricader dans son château à La Coste avec un sérail composé, entre autres, de sa femme, et de deux aimables petits secrétaires. Comme Juliette, c'est pour échapper aux autorités que Sade se réfugie en Italie. On se rappelle que les familles des enfants maltraités à La Coste au cours de l'hiver avaient porté plainte contre lui.

Ce voyage marque pour Sade un tournant dans sa vie. Pendant toute l'année que durera ce séjour, il vivra libéré des contraintes familiales, des étiquettes liées à son statut et des discours hypocrites auxquels il était obligé de se livrer pour couvrir ses écarts. Le Sade qui parcourt Florence, Rome et Naples, tout en étant fondamentalement traversé des mêmes passions que jadis, est différent de celui qui quitte la France. En Italie, le milieu social dans lequel il évolue est foncièrement hybride : membres de l'aristocratie, scientifiques, médecins et aventuriers forment là son entourage quotidien. Il est aussi fondamental de retenir que cette expérience italienne correspond à une période intense d'activité intellectuelle. Ce n'est pas comme simple touriste en fuite que Sade voyage ; il a l'ambition

de publier un guide sur l'Italie comparable à ceux d'un Richard ou de Lalande, c'est-à-dire une somme monumentale sur l'histoire, la politique, les mœurs, les arts italiens saisis par un œil philosophe. Désireux de tout connaître, Sade enquête et lit.

L'influence de ce voyage sur Sade a été considérable. Il a pu y puiser une manière de lire la réalité qui justifiait son goût naturel pour la transgression. L'Italie du *Settecento* que parcourt Sade est à cet égard unique en Europe : les arts baroques qui y fleurissent, l'attrait prononcé de l'élite aristocratique pour les curiosités macabres et les manifestations surprenantes de la nature ont sur lui un puissant effet de fascination. Il est certain que la morbidité qui parcourt ses textes ainsi que l'agencement baroque de la scène d'orgie sont, en partie, des résultats de l'influence italienne. Mais ce n'est pas tout. Malgré le fait que la mort soit au rendez-vous à chaque page, il circule, dans l'*Histoire de Juliette*, un dynamisme et un optimisme qui se traduisent par une plume vigoureuse, un humour parodique et cinglant et une forte présence de la voix de l'auteur qui double, commente et se moque de celle de son héroïne. Ce style, particulier aux *Prospérités du vice*, est le fait d'une conscience qui naît à l'écriture. Celle-ci est invariablement modelée par des lectures antérieures.

L'analyse que nous nous proposons de faire ici renvoie à une étude des sources axée sur des éléments historiques dans le but de remonter aux origines italiennes des traits les plus troublants de l'écriture sadienne. Il s'agira de préciser la portée de l'impact italien sur l'*Histoire de Juliette*. Car ce n'est pas uniquement une atmosphère générale qui pénètre la psyché sadienne ; des influences très spécifiques sont décelables dans le roman et elles ne concernent pas le recyclage du *Voyage d'Italie* que Sade a fait dans le but d'ancrer les aventures italiennes de son héroïne¹ dans un réalisme politique, historique et géographique. Au contraire, on verra que les lectures italiennes de Sade forment la matière première de l'*Histoire de Juliette*. Cette intertextualité englobe ainsi des publications contemporaines autochtones qui le tiennent informé de l'actualité

1. Michel Delon, dans l'édition des *Ceuvres* de Sade dans la « Bibliothèque de La Pléiade », suit minutieusement les collages empruntés au *Voyage d'Italie*. Maurice Lever, dans l'édition contemporaine du *Voyage*, avait aussi indiqué certains emprunts.

artistique et littéraire des villes dans lesquelles il séjourne. Nous nous attarderons sur les lectures de presse que Sade a pu faire à Florence, mais aussi sur les scandales de mœurs, documentés par la police, qui ont frappé la capitale toscane lors de son passage. Nous aimerions, en outre, nous tourner vers ces sources particulières pour y trouver l'origine de la structure binaire de l'œuvre telle qu'elle se manifeste en tout premier lieu dans le titre et dans l'organisation générale du récit. De même, il est possible de repérer dans les journaux et dans les scandales de la vie souterraine de la ville les matrices de certaines scènes de violence particulièrement typiques de l'*Histoire de Juliette*.

Lors de son séjour à Florence, Sade est guidé dans sa découverte de la ville par Bartolemeo Mesny dont l'érudition scientifique est remarquable. Il n'est pas un domaine de la science sur lequel il n'ait écrit quelque discours, mémoire ou traité : ses intérêts englobent la médecine vétérinaire, l'horticulture, la paléontologie, la minéralogie, les fossiles, sans compter bien entendu sa spécialité première, la médecine militaire. Cette ouverture sur la science s'accompagne d'une ouverture sur le monde et si Sade est si bien accueilli par Mesny, c'est que non seulement s'agit-il d'un compatriote, mais aussi parce que le marquis apporte des nouvelles vivantes de l'actualité française qui ne lui parviennent qu'avec retard et par bribes par les *Notizie mondiali* et la *Gazzetta universale*. Le docteur Mesny reçoit ces périodiques qui publient des notices de livres liés à l'histoire, à la politique, aux sciences, aux arts et à l'agriculture. Ces deux journaux, tout en prenant brièvement le pouls du monde, se concentrent aussi sur les nouvelles locales : visites de prélats romains, comptes rendus de fêtes organisées par l'archiduc, critiques de spectacles, rapports de livres, scientifiques entre autres, fraîchement publiés. Par ailleurs, le Dr Mesny devait aussi recevoir le *Magazzino toscano*, bien diffusé à Florence et qui se concentre sur la vie du Grand Duché. Ces périodiques constituent un outil essentiel pour qui veut avoir une prise sur la ville, la saisir au plus près de son essence. Sade n'aura certainement pas manqué de lire ces journaux dont l'italien, peu compliqué, rend la lecture aisée pour l'étranger. Le niveau de difficulté de ces textes est amoindri par le fait que les nouvelles sont annoncées sous forme de courts paragraphes.

Un entrefilet de la *Gazzetta Universale* a certainement été, pour Sade, la première inspiration pour le titre de son roman le

plus connu. D'après les notes de Michel Delon pour l'édition des *Cœuvres* sadiennes, nous savons qu'après quelques hésitations, Sade choisit d'intituler la version finale des aventures de Justine et de Juliette, *La Nouvelle Justine ou les malheurs de la vertu, suivie de l'Histoire de Juliette, sa sœur, ou les prospérités du vice*. Michel Delon donne la fortune de ce titre, mais aucune indication sur son origine. Dans la littérature classique, il existe des titres qui associent vice et vertu. Et dans tous les cas, sauf dans un², le paratexte introduit un point de vue négatif sur le vice et annonce l'échec de ce dernier face à la vertu. Mais si on feuillette la *Gazzetta universale* à la date du 26 août 1775, sous les nouvelles se rapportant à Rome, on peut lire, dans une annonce, le titre d'une œuvre qui se rapproche du titre sadien. Ce titre, énuméré parmi d'autres du 1^{er} tome d'un recueil de nouvelles intitulé *Biblioteca galante*³, se présente comme suit : « Il lusso destruttore della virtù. » Rappelons que l'origine latine de *lusso* renvoie à la fois à *luxuria* et à *luxus*, les deux étant synonymes. Au sens figuré, *luxus* signifie luxure, lascivité ; et au sens propre, il renvoie à la vigueur, à l'essor (de la végétation). Le titre et l'esprit même des *Prospérités du vice* sont, par conséquent, entièrement présents dans le titre italien, *Il lusso destruttore della virtù*.

Le long roman des malheurs de la vertu et des prospérités du vice est en fait dans son essence un avatar de la topique romanesque des deux frères ennemis qu'on peut faire remonter à la tragédie

2. Dans le dépouillage qui n'est certainement pas exhaustif des titres publiés entre les années 1600 et 1802 se trouvant dans le catalogue de la Bibliothèque nationale de France, on note moins de dix titres qui contiennent les termes vice et vertu : *Cinquième partie des aventures de Floride* [...] *Où se voient plusieurs trophées de la vertu triomphante du vice* (1601), *Le vice ridicule et la vertu louée* (1671), *Vérités nécessaires pour inspirer la haine du vice et l'amour de la vertu, produites en forme de méditations* (1701) sont quelques exemples ; finalement très près de Sade, mais dans le domaine de la pédagogie, *École des enfants, ou choix d'historiettes instructives et amusantes propres à former le cœur de l'enfance, lui faire haïr le vice et aimer la vertu* (1794). Le dialogue de Thomas Artus, *Discours contre la médisance. Si l'on peut dire que la vertu est plus rigoureusement punie que le vice* (1600) est donc le seul texte possédant quelques couleurs sadiennes. La rareté de l'association du vice et de la vertu dans les titres d'ouvrages est confirmée par les résultats issus de la banque de données Frantext : celle-ci ne contient aucun texte dont le titre serait semblable à celui du roman de Justine et de Juliette.

3. Le périodique précise que l'auteur est un Florentin, Giuseppe Pagani.

d'Abel et de Caïn. Sade avait certainement lu *La Thébàïde* de Racine et *Arminius, ou les frères ennemis* de Georges de Scudéry. Mais plus près de lui, alors qu'il séjourne à Florence, dans le même volume de la *Biblioteca galante*, il pouvait trouver une allégorie dont le titre rejoint non seulement celui de son futur roman, mais aussi la structure de la gémellité antagoniste : « La prosperità, e l'adversità » raconte en effet le destin parallèle de deux frères dont l'un a épousé la prospérité et l'autre le malheur. Bien entendu, la nouvelle se veut moralisatrice ; par manque de sagesse et d'économie, le fils au départ comblé de richesses meurt pauvre et exilé, tandis que son frère marié à la détresse, à force d'économie, au demeurant toujours pauvre, réussit à mener une vie heureuse, car son temps fut consacré à « cultiver ses terres et son jardin et à réprimer ses passions ». En fait toutes les nouvelles contenues dans la *Biblioteca galante* prêchent la vertu et même la nouvelle « Il lusso destruttore della virtù » se clôt sur ces paroles aux accents proverbiaux : « l'homme abandonné au vice signe sa ruine, à l'instant même qu'il cède à la tentation pour la première fois ». Il est clair que les moyens employés par ces œuvres pour créer une morale édifiante sont nettement ambigus. De fait, le vice s'y annonce triomphant et l'exemple de la pauvreté et du malheur associé à la pratique de la vertu est peu propre à susciter l'émulation. Par ailleurs, Sade doit aussi être tout à fait conscient que sa vie offre un démenti éclatant au prêche des auteurs de la *Biblioteca galante* : grâce à son statut social et aux puissantes relations de sa belle-mère, il se tire indemne de graves charges criminelles et vit, dans la péninsule, en homme libre à qui la haute société ouvre ses portes.

Lorsque Sade commencera à rédiger son œuvre romanesque, il se tournera non seulement vers ses expériences dans la péninsule, mais aussi vers ses lectures italiennes qui lui donneront un titre et un schéma narratif. Son imagination aura peu à faire pour modeler les sources dont il dispose et créer une héroïne puissante opprimant la vertu.

Il existe d'autres analogies entre le contenu de la *Gazzetta* et l'*Histoire de Juliette* et elles concernent cette fois le point névralgique de la narration sadienne : la laceration des parties génitales féminines. À la fin d'août, le périodique, sous la rubrique consacrée à Florence, signale un livre publié par un certain médecin florentin, le docteur Pellegrino Guidotti. Le titre italien de l'ouvrage est *Storia*

*dei Mori risguardante la loro religione, governo, politica, e costumi, particolarmente sotto il regno di Mulvey Ismael*⁴.

Dans l'*Histoire de Juliette*, à Rome, Braschi, qui fait pour Juliette une dissertation sur le meurtre, se lance dans une longue énumération ethnologique et historique des supplices accompagnant les mises à mort. Braschi donne l'exemple de ce Mulei Ismaël qui « était le [...] grand exécuteur des criminels de son empire; nul, à Maroc, n'était mis à mort que par sa main royale [...] dix mille malheureux avaient éprouvé la vigueur de son bras⁵ ». Michel Delon mentionne qu'il s'agit là d'un emprunt fait au texte de Dêmeunier, l'*Esprit des usages et des coutumes*, ce qui est d'ailleurs aussi le cas pour une grande partie de ce passage. De notre part, nous croyons déceler une autre influence, celle du Dr Guidotti.

L'ouvrage de Guidotti, dont Sade pouvait lire un extrait dans un autre journal, les *Novelle letterarie*, publiées elles aussi à Florence, offre une image d'Ismaël qui est beaucoup plus proche du schéma narratif sadien de la violence que la froide description de Dêmeunier. La cruauté d'Ismaël dépasse toute « imagination humaine⁶ », peut-on lire dans le compte-rendu. L'idée de surenchère dans le mal que laisse percevoir ce commentaire annonce parfaitement le mouvement de l'*Histoire de Juliette*, mais aussi des *Cent Vingt Journées de Sodome*. Le journal enchaîne par cette citation : « Ismaël, soupçonnant deux de ses femmes d'avoir été infidèles, les condamna à mourir. Toutes deux étaient enceintes. À l'une, il sectionna les deux seins. Il fit mettre le feu à ses parties naturelles. Il destina la seconde à mourir aplatie par un pressoir et le bourreau, serrant les vis, vit intrépidement éclater l'utérus de l'infidèle et sortir le fœtus pas entièrement écrasé mais encore à demi vivant et palpitant. Il finit par le tuer en le piétinant à plusieurs reprises » (*Novelle letterarie*, p. 658). Le déroulement de la scène dans l'extrait reproduit par le périodique suit de près les mises en scènes cruelles de Sade contre l'intériorité féminine : fureur aveugle, mécanisation de la torture,

4. Notre traduction française serait *Histoire des Maures, concernant leur religion, gouvernement, politique, et coutumes particulièrement sous le règne de Mulvey Ismael*.

5. Sade, *Histoire de Juliette*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de La Pléiade », 1998, tome 3, p. 900.

6. *Novelle letterarie*, n° 42, 1775, p. 658.

mise en relief de l'organicité corporelle, éviscération ou amputation des organes féminins, infanticide. Pour illustrer ceci, il suffit de se rappeler ce scénario qui se passe justement à Florence et où Léopold (une figure de tyran comme Ismaël) destine à d'horribles supplices quatre filles enceintes. Le fœtus de l'une d'elle lui sera arraché en la « foulant aux pieds » (*Histoire de Juliette*, p. 737). On peut aussi mentionner un autre épisode, toujours italien, possédant des liens avec l'histoire d'Ismaël ; il s'agit de l'orgie dont Ghigi, l'inspecteur général de la police de Rome, est le protagoniste principal ; il destine au supplice final, qui doit clore l'orgie, une jeune femme de dix-huit ans, Cornélie, « grosse de huit mois » (*Histoire de Juliette*, p. 841), victime innocente des crimes dont l'accuse le libertin. L'orgie débute par « Olympe [qui] voulut fouetter Cornélie sur le ventre [...] » (*Histoire de Juliette*, p. 846) et finalement Cornélie mourra par le supplice de la corde : « attach[ée] aux cordes qui [vont lui] donner la mort, [...] l'enfant de Cornélie se détache, et tombe sur les cuisses de Ghigi. [...] Tout décharge à ce spectacle [...] » (*Histoire de Juliette*, p. 846).

Ces épisodes de *Juliette* pourraient aussi être inspirés par l'expérience de la Terreur où les corps sont « mutilés, éventrés, dépecés⁷ », si l'on suit toujours Michel Delon. Sans nier ceci, soulignons tout de même que la barbarie de la Terreur inverse le schéma sadien du rituel du massacre, car les tortionnaires de la Révolution, dans les scènes de violence collective, sont anonymes alors que la victime est souvent une figure fortement individualisée. Dans l'*Histoire de Juliette*, la victime est très fréquemment inconnue et possède un rôle secondaire dans la narration, alors que le monstre est un protagoniste bien caractérisé. Ce serait plutôt *Isabelle de Bavière* qui reprendrait la forme de violence dont Sade est témoin lors de la Terreur, alors que la cruauté dans *Juliette* correspond parfaitement à celle de l'histoire d'Ismaël.

De plus, la scène lue dans le texte du Dr Guidotti est déjà organisée sous la forme d'un récit autonome, d'un tout disposant d'un temps, d'un lieu précis que concrétisent des protagonistes ayant une existence historique. Contrairement aux exemples de torture dans *L'Esprit des usages et des coutumes* dont Sade a pu s'inspirer

7. Michel Delon, « Notes et variantes », *Histoire de Juliette*, ouvr. cit., p. 1377.

pour rédiger les scènes les plus atroces des *Cent Vingt Journées de Sodome*⁸, la narration de la fureur d'Ismaël contre ses femmes n'est pas prise dans une suite énumérative rendue abstraite et artificielle par l'absence de contexte. Mais surtout la vengeance d'Ismaël vient prendre place dans une configuration homogène de représentations renvoyant à un intérieur féminin dévasté par la grossesse et la violence médicale masculine qui lui est associée⁹. Ainsi, au cours de ce même séjour à Florence, Sade fait l'expérience concrète de la chirurgie obstétrique à travers les modèles en cire ou en terre cuite qu'il mentionne dans le *Voyage d'Italie* et l'outillage gynécologique du docteur Galetti. Ce sont d'abord ces outils destinés à l'enseignement et à la pratique de l'avortement qui ont durablement marqué Sade dans sa rencontre avec cet autre médecin. L'instrument le plus impressionnant a pour fonction de sectionner la tête du fœtus mort; cet objet devient chez Sade ces « tenailles » ou leurs substituts, outils de torture privilégiés de nombre de libertins. Par ailleurs, dans *Justine ou les Malheurs de la vertu*, Sade se rappellera son expérience de la médecine florentine lorsque la jeune orpheline fait la découverte de la poupée anatomique en cire de Roland¹⁰. Cette image est donc profondément ancrée dans la psyché de Sade et c'est à partir de celle-ci, entre autres, qu'il élabore les détails de son univers romanesque. Aussi Michel Delon a-t-il raison d'employer le terme d'« imaginaire » à propos de cet épisode, d'autant plus que la présence des modèles en cire intervient dans la fiction sadienne dès *Les Cent Vingt Journées* et demeure vivace jusque dans

8. Voir Michel Delon, « notes et variantes », *Les Cent Vingt Journées de Sodome* in *Ceuvres*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1990, tome 1, p. 1186 et suiv.

9. Voir notre article, Armelle St-Martin, « Sade's System of Perversity and Italian Medicine » in *Marquis de Sade and the Scientia and Techne of Eroticism*, éd. Frederick Burwick et Kathryn Tucker, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2007, p. 26-53.

10. La description que donne Sade de cette cire rappelle parfaitement le modèle démontable conçu par Clemente Susini et sur lequel on pouvait faire un cours d'anatomie complet; elle se voit encore à La Specola : « [...] elle avait les plus beaux cheveux du monde, sa belle tête était tournée vers nous, et semblait implorer sa grâce [...] » (*Justine ou les malheurs de la vertu* in *Ceuvres*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1995, tome 2, p. 327).

l'*Histoire de Juliette*; nous insistons sur le fait que cet imaginaire se rattache aux souvenirs des années 1775-1776.

Cette juxtaposition d'images issues, d'une part, de ses lectures florentines et de sa rencontre concrète, d'autre part, avec la médecine toscane a créé des sillons profonds dans l'imagination de Sade. Ces images doivent leur force et leur pérennité au fait qu'elles convergent toutes vers une représentation de la femme mère en tant qu'objet dont l'intégrité physique est détruite par la violence, le pouvoir et le savoir masculins. En outre, au cours de son voyage en Italie, Sade commence, justement, à construire de façon élaborée ses idées philosophiques sur la nature. Ces notions développées dans le *Voyage d'Italie*, quoique axées surtout sur une conception transgressive et morbide de l'art, portent clairement en elles les germes des théories sur la nature et le meurtre qui vont occuper une place prépondérante dans l'*Histoire de Juliette*. Dès le *Voyage*, on peut lire certaines affirmations qui présentent la nature comme force essentiellement destructrice. Plus tard, l'œuvre romanesque insistera sur cette idée et l'associera à la femme et à la mère dont il s'agira de détruire « l'atelier » de la génération pour remplir les vœux de la nature qui exige l'anéantissement de toute vie et dont la marche implique des destructions. En faisant de la femme la cible privilégiée de la violence des libertins, Sade fait la démonstration concrète, par le moyen de la narration, de sa philosophie et ce sont ses souvenirs ainsi que ses lectures d'Italie qui lui fournissent les moyens d'expression les plus éloquentes.

Si Sade songe aux nouvelles lues en Italie lorsqu'il élabore la forme que prendra le roman de Justine et Juliette et si les écrits du docteur Guidotti lui reviennent à la mémoire quand il compose les scènes de torture pour illustrer sa philosophie, il devait certainement aussi se tourner vers les faits divers scandaleux qui frappèrent Florence lors de son séjour. Friand d'affaires de mœurs, séjournant dans une ville dont la taille est propice à la diffusion rapide des rumeurs, on peut sans se tromper affirmer que Sade était parfaitement au courant des scandales de la capitale toscane, surtout ceux qui ont nécessité l'intervention des autorités. Le type d'affaire le plus courant, au point qu'il en devient banal, concerne les requêtes déposées par des familles auprès de l'« auditore fiscale » dans le but de soumettre leurs fils à la discipline militaire pour cause de libertinage;

on peut recenser plus d'une dizaine de cas graves au cours des trois seuls mois que Sade a passés à Florence. On trouve en second lieu, d'un point de vue statistique, les affaires impliquant le clergé dont l'une d'elles concerne une jeune mineure rendue enceinte par un abbé. Mentionnons aussi ces enquêtes que doit mener la police, à qui on recommande beaucoup de discrétion, sur la vie libertine de plusieurs prêtres. La saisie par la police d'un livre publié à Livourne¹¹ mérite notre attention par son contenu sadique : *Casi Tragici O Sieno Misfatti Atroci Commessi Dalla Nazione Ebraea In Vari Paesi Dell' Europa Nel Corrente Anno 1774*¹². Comme le laisse soupçonner le titre, il s'agit d'un violent pamphlet antisémite qui égrène des atrocités commises par des Israélites. Clairement identifiable comme un condensé de fantasmes, ces récits renvoient indubitablement à la projection sur les Juifs des propres rêves de violence de l'auteur. Ce texte témoigne d'une fixation morbide du pamphlétaire pour les très jeunes filles (enceintes, torturées, assassinées) et une phrase telle que « Un Ebreo s'innamora d'una giovine cristiana, e dopo che si accorge esser ella gravida crudelmente l'uccide¹³ » rappelle immédiatement le texte sadien. La police interpelle l'abbé Semplici concernant ce texte; il n'est pas sûr qu'il en soit l'auteur, mais il est certainement le distributeur du livre. Or l'abbé Semplici est un homme en vue dans les cercles littéraires florentins. Nous y reviendrons.

Toutefois le scandale le plus important renvoie à une affaire de mœurs peu banale, qui est en soi un vrai scénario sadien. Cette affaire est rapportée à la date du 9 octobre 1775¹⁴ dans les cahiers de la police. Elle concerne une dénommée Frederiga Vuga, emprisonnée le mois précédent pour prostitution. Le commerce avait lieu dans la maison même de l'inculpée. Le cas de Frederiga Vuga est d'autant plus grave, aux dires de la police, qu'il implique la

11. Pour déjouer la police, la page de garde indique Cracovie comme lieu de publication.

12. Archivio di Stato di Firenze, *Camera e Auditore fiscale. Negozi di Polizia*, 1775, 2843, n° 417. Un exemplaire du texte est demeuré dans les dossiers de la police.

13. « Un Hébreux devient amoureux d'une jeune fille chrétienne et après avoir découvert qu'elle est enceinte, il la tue avec cruauté. » Notre traduction.

14. Archivio di Stato di Firenze, *Camera e Auditore fiscale. Negozi di Polizia*, 1775, 2844, n° 448.

prostitution forcée de deux mineures, Caterina Meschini, quatorze ans et une autre, mariée à un certain Giovacchino Chelazzi. L'histoire de Caterina est troublante puisque cette dernière a subi des violences pour avoir opposé des résistances à celui qui tentait de la déflorer. De plus, la Vuga a avoué qu'elle a invité dans sa maison douze femmes à qui elle se chargeait de procurer des hommes parmi lesquels quinze nommés avec respect ; on devine à ce détail qu'ils appartiennent à la haute société. La Vuga fut condamnée à cinq ans de prison sans procès, conclut la fiche de police. Mais il y eut un revirement le 6 décembre : le dossier de la police indique que la Vuga fut relâchée, moyennant caution, sous la surveillance de son mari, Lorenzo Vuga, pour se faire soigner.

Dans l'*Histoire de Juliette*, et justement à Florence, on trouve un passage prenant l'allure d'un bruit public et qui comporte bien des analogies avec cette affaire, malgré quelques déplacements et inversions : « [...] une célèbre maquerelle fut soupçonnée de mener tous les jours chez de grands seigneurs de jeunes bourgeoises arrachées du sein de leur famille. Interrogée sur le nom de ceux auxquels elle avait fourni, elle compromit une telle quantité de gens en place à commencer par le souverain, que la procédure fut brûlée, et qu'on lui défendit d'en dire davantage » (*Histoire de Juliette*, p. 740). Cette maquerelle florentine renvoie certainement à Frederiga Vuga. On risque peu de se tromper en disant que Sade, qui a toujours eu la forte habitude de louer les services des prostituées, était l'un des clients de la Vuga, de même que le grand-duc, Léopold I^{er}, comme le laisse entendre Juliette. Cette hypothèse est d'autant plus vraisemblable que Lorenzo Vuga fait partie de la suite du grand-duc au titre de son cocher, le « cavalcante di Vostra Altezza Reale » pour reprendre les mots de la fiche de police. Lorenzo Vuga pouvait vraiment donc avoir les moyens pour compromettre son souverain.

L'influence de la vie scandaleuse de Florence sur l'œuvre de Sade ne se limite pas à ce fait divers. En parcourant les aventures de Juliette dans la capitale florentine, le lecteur est frappé par la forme des épisodes narratifs. Contrairement aux récits parisiens, structurés autour d'un nombre réduit de grandes actions criminelles commises par des figures importantes du libertinage, les histoires qui se déroulent à Florence forment un chapelet de petits crimes dont les auteurs, quelquefois anonymes, passent rapidement dans

la narration. À travers la voix de Juliette percent les échos du murmure de La Duclos, première historienne des *Cent Vingt Journées de Sodome*, lorsqu'elle peint pour les amis l'univers des passions de première classe, celui du vice humain le plus commun. En décrivant les débauches de sa maison de prostitution, Juliette évoque une perversité rampante et généralisée qui affecte l'ensemble de la population et qui colle à sa nature même. Ce vice endémique est à plusieurs égards le reflet de la vie des mœurs florentines, telle que Sade la percevait. Dans son *Voyage d'Italie*, il se plaît à insister sur la dégénérescence qu'il croit observer chez les Italiens. Le même discours est repris dans l'*Histoire de Juliette* sous forme d'épisodes axés sur les transgressions de libertins communs. Sade élabore ici un monde du libertinage « soft » qui va d'un duc qui ponctue ses plaisirs de devinettes musicales, à une épouse en quête de sensations plus fortes que celles que lui offre le lit conjugal de son mari dévot, en passant par un fils désireux de se débarrasser d'une mère qui « gêne ses plaisirs ». La dynamique de la maison close de Juliette reproduit bien la cadence du vice dans la cité telle qu'elle apparaît dans les archives de la police pour l'été 1775 et telle qu'elle parvenait, constante et régulière, aux oreilles attentives de Sade.

Terminons par quelques mots sur la vie libertine des hommes de l'Église. Les archives de la police de Florence nous indiquent que leurs débauches sont nombreuses, il en est de même dans l'*Histoire de Juliette* où le vice clérical atteint son apogée en Italie avec les orgies papales. Bien sûr, Sade, grand lecteur, a eu, avant son voyage en Italie, maintes occasions de trouver dans sa fréquentation des romans érotiques des récits centrés sur la vie dissolue des gens d'Église : le motif de la débauche dans les couvents est un lieu commun de la littérature du libertinage des 17^e et 18^e siècles. Et ce n'est pas uniquement à travers les livres que Sade a eu accès à cet univers ; tout jeune, alors qu'il séjournait chez son oncle, l'abbé de Sade, il était journellement témoin de la sexualité débridée du frère de son père. Mais l'omniprésence du vice des religieux dans la fiction sadienne doit aussi beaucoup à l'expérience florentine. Car juste au moment où Sade s'ouvre à l'écriture, la rumeur publique attire constamment son attention sur le brigandage sexuel des prêtres. Et nous voyons dans ces affaires où des abbés peu scrupuleux abusent de jeunes filles innocentes la matrice initiale du fameux épisode de l'abbaye Sainte-Marie-des-Bois inséré au cœur de

La Nouvelle Justine. Pensons à ce portrait de Dom Sévérino, Italien, dont on lit qu'il possédait « le ton le plus honnête et le plus séducteur [...], un peu d'accent faisait reconnaître sa patrie; mais ne donnait à son langage que plus d'agrément et de grâce¹⁵ ». Les apparences trompeuses de ce personnage rappellent bien le charme mondain de l'abbé Luigi Maria Antonio Semplici¹⁶, l'éditeur de la *Gazzetta Universale*, écrivain très recherché dans la haute société florentine, publiant des critiques de spectacle¹⁷, mais qui, sous le couvert de l'anonymat, faisait circuler clandestinement des récits antisémites¹⁸ dans lesquels les formes de la torture sont peu éloignées des pratiques cruelles des libertins sadiens.

15. Sade, *La Nouvelle Justine, Œuvres*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », tome 2, 1995, p. 593.

16. L'abbé Semplici mériterait tout un développement en soi. C'est un prêtre très brillant et hautement controversé. Assez tôt dans sa vie, il a des démêlés avec la police pour ses écrits. Sa mauvaise réputation lui coûte ses bénéfices ecclésiastiques et il est obligé de se consacrer au journalisme, à la poésie et à la traduction. À ce propos, signalons, peu après le passage de Sade à Florence, sa traduction d'une œuvre licencieuse anglaise (*La Gamologia o sia dell'educazione delle zitelle destinate al matrimonio*); il édite aussi les poèmes érotiques de Francesco Zacchiroli. L'abbé Semplici est un de ces personnages florentins sur qui les autorités ont toujours un œil.

17. Notons aussi que le nom de l'abbé Semplici revient dans les écrits de Sara Goudar où, sous le couvert d'une lectrice, elle qualifie l'abbé de « profond politique » (*Lettre troisième de madame Sara Goudar sur le carnaval de Toscane*, 1776). Il ne serait pas étonnant qu'il fasse partie de son salon. L'abbé Semplici fait un éloge dans la *Gazzetta universale* de l'opéra *Persée et Andromède* qui, écrit-il, « a rencontré les applaudissements universels du public, tant national qu'étranger » (*Gazzetta universale*, 15 septembre 1775). Sade assiste aussi au spectacle et laisse entendre un tout autre son de cloches : « Le poème me parut court, dénué de force et d'intérêt, la musique languissante, traînante et sans chaleur » (*Voyage d'Italie*, Fayard, 1995, p. 68). Rappelons en passant qu'à Florence Sade fréquentera assidûment le couple Sara et Ange Goudar. Il sera l'amant de Sara. Voir notre article : Valerio Cantafio Casamaggi, « Il marchese de Sade a Firenze nel 1775 », *Bollettino della Società di Studi Fiorentini*, 1999, n. 5, p. 113-121.

18. Il faut remarquer que les histoires inventées par l'abbé Semplici tirent en partie leur origine de ce qu'on pourrait appeler la « culture du sang », aspect du judaïsme ashkénaze médiéval. Au 18^e siècle, l'écho de ces récits qui peignent des violences commises par les Juifs contre les Chrétiens est encore très fort. Voir à ce propos le livre d'Ariel Toaff qui n'a pas manqué de susciter des polémiques, *Pasque di Sangue. Ebrei d'Europa e omicidi rituali*, Bologna, Il Mulino, 2007.

La perversion au sein de l'Église catholique dont Sade est maintes fois le témoin à Florence aura certainement eu pour résultat d'intensifier son athéisme. La capitale toscane lui apporte des exemples concrets de l'hypocrisie, du sadisme et de la débauche du clergé qui nourrissent sa haine du christianisme ; c'est à partir de ces canevas d'expériences réelles que la plume sadienne s'exercera à démontrer par la fiction que cette « secte infâme » (*Histoire de Juliette*, p. 863) ne génère que « des imposteurs et des fourbes » (*Histoire de Juliette*, p. 856).

La violence sadienne a toujours été l'objet d'un discours qui renvoie soit à la coupure de 1777 soit à l'enfance. Deux explications, complémentaires bien sûr, sont ainsi avancées. Dans le premier cas, ce sont des circonstances qui renvoient à l'action d'une belle-mère ou aux bouleversements sociaux apportés par la chute de l'Ancien Régime qui sont convoqués, tandis que la seconde hypothèse, plus difficilement vérifiable, suggère un traumatisme qui remonte à l'enfance (abandon et indifférence de la mère, autisme). Nous voudrions proposer ici une troisième piste de réflexion qui va dans le sens d'une recherche des sources. Jusqu'ici l'analyse de l'intertexte sadien s'est surtout concentrée sur les emprunts et les plagiat faits à la philosophie. L'intertexte littéraire a été quelque peu négligé, hormis l'entreprise monumentale réalisée par Sylvie Dangeville sur le théâtre sadien et les notes exemplaires de Michel Delon dans son édition des *Œuvres*. Ces dernières sont toutefois passées trop rapidement sur un intertexte qui nous paraît primordial, en l'occurrence les textes rencontrés lors du voyage d'Italie. Leur importance est essentielle dans la compréhension du triptyque violence-perversité-cruauté qui est particulier à Sade. En effet, celui-ci n'a pas entièrement inventé les exemples de tortures qui peuplent son univers. Lors de sa fuite en Italie, il a pu, peut-être pour la première fois, entrer en contact avec des récits fictionnels d'une cruauté intense. À ceci, il faut ajouter les scandales quotidiens de mœurs axés sur les perversions morales et sexuelles. Cet univers qui appartient à la vie de la capitale toscane, au même titre que les divertissements et les bals offerts par le grand-duc, est relayé soit par les journaux, soit par la rumeur publique. Dans un cas comme dans l'autre, Sade, avide de tout connaître pour mieux rédiger sa *Description philosophique et historique*, n'a pu demeurer sourd à ces souffles de transgression qui flattent trop son imagination

intime. Ainsi, au moment où Sade s'apprête à embrasser la carrière d'écrivain, une partie des lectures qu'il a sous la main lui offre de nombreux exemples d'une sexualité cruelle, la même qu'il fera revivre plusieurs années plus tard dans ses propres romans. En ce sens, on demeure surpris de lire, sous la plume de Jean-Jacques Pauvert, cette phrase qui décrit l'influence ou plutôt l'absence d'influence du voyage en Italie sur Sade : « [L]e Donatien de Sade qui se retrouve à La Coste vers août 1776 n'est pas très différent de celui qui en était parti treize mois auparavant¹⁹ ». Il est vrai que l'Italie n'aura aucunement changé le caractère emporté de Sade et son imagination qui se plaît dans la transgression. Mais, à la lumière de notre étude, ce jugement de Jean-Jacques Pauvert ne peut plus être accepté sans nuances. D'abord ce séjour aura certainement exalté les pulsions les plus inavouables de Sade. Non que l'Italie lui offrît plus d'exemples de débauche qu'il n'en aurait trouvé en France, mais son esprit traquant la perversion pour confirmer sa vision du monde d'une nature et d'une nature humaine fondamentalement mauvaises, chaque exemple allant dans ce sens marque sa conscience. Du coup, lorsque quelques années plus tard, l'écriture sadienne émerge dans la prison, elle est coulée dans le creuset italien. Du guide de voyage à la fiction, en passant par l'esthétique romanesque, sans oublier la philosophie, tout Sade est en quelque sorte porté par l'Italie, peut-être même plus fortement que par la noirceur des Bastilles.

VALERIO CANTAFIO CASAMAGGI,
Comune di Firenze

Armelle ST-MARTIN
Université du Manitoba

19. Jean-Jacques Pauvert, *Sade vivant. I, Une Innocence sauvage. 1740-1777*, Paris, Robert Laffont, 1986, p. 411.

LES SECRETS COMMERCES DE SADE

Le lecteur de la correspondance carcérale de Sade¹ ne peut ignorer l'extravagant phénomène des « signaux » qui hanteront le prisonnier de Vincennes et de la Bastille, mais encore le vieillard de Charenton. Qu'ils soient « chiffraux » (calculs ou combinaisons saugrenus censés lui révéler la date de sa libération) ou qu'ils se manifestent « en vexation » (visant à expliquer ses diverses punitions ou les incidents avec le personnel par des manigances perverses de la Présidente de Montreuil), les signaux font alors incontestablement partie du quotidien de Donatien². Les innombrables calculs griffonnés sur les lettres qu'il reçoit en prison confirment l'ampleur de cette activité qui va bien au-delà de ce dont Sade témoigne directement à ses correspondants. Il reste cependant difficile de repérer avec certitude à quel moment cet étrange système a pu se mettre en place. En effet, les calculs ainsi annotés ne sont pas toujours contemporains de la lettre qui est interprétée, puisqu'il relit sans cesse son courrier, y consignant de nouvelles conjectures parfois des années plus tard. Nous savons toutefois que c'est au lendemain de son « retour » à Vincennes, une fois blanchi par la justice d'Aix au cours du procès de l'été 1778, qu'il va employer pour la première fois le terme « signal » dans une lettre explosive dénonçant la censure dont il est victime³. Si des annotations relatives aux signaux existent bel et bien sur des courriers antérieurs au

1. Les références aux deux sources principales de cette correspondance seront ainsi abrégées : *CLP* (D.-A.-F. de Sade, *Correspondance*, tome XII des *Œuvres complètes*, Paris, Cercle du Livre Précieux, 1967) et *LML* (D.-A.-F. de Sade, *Lettres et mélanges littéraires écrits à Vincennes et à la Bastille*, Paris, Borderie, 1980, suivi du numéro indiquant le tome).

2. Un relevé effectué pour la détention à Vincennes de septembre 1778 à février 1784 indique que sur les 201 lettres de Donatien dont nous disposons, 42 présentaient le terme « signal », 23 le terme « chiffre » et 13 le terme « vexation » ; 58 lettres présentaient au moins l'un des trois termes.

3. Lettre à sa femme du 4 octobre 1778, *CLP*, p. 161-167.

procès, aucune ne nous a paru jusqu'ici pouvoir indubitablement dater d'avant l'automne 1778, alors que certaines s'avèrent être nécessairement postérieures. Il serait malgré tout hasardeux d'en conclure que la théorie des signaux serait brusquement apparue à ce moment du « retour ».

C'est à cette première détention à Vincennes, de son arrestation le 13 février 1777 au départ pour le procès d'Aix en juin 1778, que nous allons d'abord nous intéresser, et en particulier aux correspondances cachées qui ont alors eu cours entre les époux. Si cette période n'est pas encore formellement marquée par les signaux, on sait l'obsession qui envahit très vite le prisonnier de connaître la date de sa libération et, convaincu que son « terme » est fixé mais qu'on le lui cache, il n'a de cesse de demander à sa femme qu'elle lui révèle cette date par tous les moyens. Évidemment impuissante à le satisfaire sur cet objet, elle ne fait que s'attirer insultes et récriminations, renforçant toujours un peu plus l'incompréhension et l'incertitude de Donatien quant à son sort. C'est face à ce silence et aux attentes déçues, y compris après l'instauration d'un bref commerce épistolaire clandestin avec Renée-Pélagie, qu'il semble s'être mis à conjecturer lui-même cette date de sortie par d'illusoires calculs et combinaisons à partir de chiffres collectés de façon anarchique dans son quotidien.

La rencontre que nous ferons ensuite avec un Sade cryptographe devra, nous l'espérons, permettre de rejeter un peu plus l'hypothèse selon laquelle ce singulier système de calculs et de signaux pourrait se fonder sur l'usage, même partiel, d'une quelconque méthode préalablement constituée – la piste kabbalistique parfois avancée apparaît d'ailleurs tout aussi vaine. Les connaissances réelles de Sade en matière de cryptographie, aussi tentant soit-il de les appliquer aux mystérieuses combinaisons, ne s'accordent d'aucune manière avec le peu de compréhension que nous pouvons avoir de ses spéculations « chiffrales ». Nul savoir établi ne paraît en effet orienter l'élaboration et l'interprétation des signaux, les systèmes employés s'avérant n'avoir été échafaudés de toutes pièces que par l'imaginaire désespéré du détenu.

Une particularité plutôt anecdotique de la correspondance entre les époux Sade à Vincennes est l'existence d'un commerce de lettres secrètes rédigées à l'encre sympathique, lait ou citron qu'une source de chaleur permet de révéler. Bien entendu, c'est dans un premier temps à la censure administrative qu'on peut attribuer cette nécessité d'entreprendre une telle correspondance secrète dans les premiers mois de détention. « M. le gribouilleur » caviarde les lettres de Donatien des pluies d'insultes qu'elles contiennent et des indications relatives à ses conditions de détention qu'on lui interdit de divulguer. De son côté, Renée-Pélagie précise ce qu'on lui a défendu de communiquer : « Sois bien convaincu, mon tendre ami, que je ne te cache rien de tout ce que je sais. Ce n'est que les détails de l'affaire d'Aix dont on ne veut pas que je te parle » (26 juin 1777, *LML2*, p. 105). L'administration interdit à la marquise d'évoquer ce procès, pourtant au cœur des préoccupations de chacun, alors que son mari lui réclame la date d'une libération qu'elle n'est pas en mesure de lui fournir sous d'autre forme que celle de propos rassurants et que, maladroitement peut-être, elle tourne à la manière de certitudes ou de promesses qu'il sera libre une fois ce procès conclu. Pourtant, dans son abondante correspondance secrète de « lettres blanches », la marquise ne va jamais véritablement aborder ces deux sujets et ne déclarera guère plus sous le sceau du secret que dans ce qu'elle écrit noir sur blanc, ce que le détenu lui reprochera et qui ne fera qu'alimenter ses angoisses et ses colères.

Donatien résumera ultérieurement le sens de ce commerce secret : « [La vérité que je demande] est courte, elle est brève ; il est inutile de la noyer dans un fatras de rabâchages de l'autre monde. Il faut m'écrire dans une seule ligne : *Vous sortirez le __ du mois de __ année __ à __ heures du matin ou du soir.* C'est bien court, comme tu vois, ce que je demande ; et il n'y avait pas besoin de tant tortiller pour me le dire. Cela n'exigeait ni trente lettres blanches, *ni...* etc. Cela n'exigeait qu'un seul petit billet, que vous auriez fait passer tout aussi facilement que vous l'avez fait vos infernales lettres blanches » (22 mars 1779, *CLP*, p. 193). Notons pour l'instant que Renée-Pélagie aurait écrit 30 lettres à l'encre sympathique, qu'elles n'ont rien révélé à son mari et que leur effet a surtout été de l'échauffer. Des années plus tard, dans un ferme réquisitoire dressé contre elle, il lui rappellera ces échanges déplaisants dont il garde encore le souvenir amer : « *Reproches sur* : [...] M'avoir écrit trente

lettres au lait pour ne m'apprendre que des rabâchages » (11 avril 1781, *CLP*, p. 290).

De quand datent précisément ces échanges secrets ? Si l'on s'intéresse dans un premier temps aux lettres ainsi écrites par Donatien, on remarque que les deux principaux corpus de sa correspondance n'en comportent manifestement aucune. Toutefois, deux lettres inédites⁴ datées des 3 et 5 novembre 1777 sont rédigées par le prisonnier au jus de citron, est-il précisé⁵, et dans lesquelles le texte secret est situé dans les interlignes d'un texte à l'encre noire. Toujours très ordonné dans ces cas-là et pour s'assurer qu'aucune lettre n'a été perdue ou retenue par l'administration, il a numéroté ses textes cachés comme étant respectivement les numéros 4 et 5. Ce sont apparemment les deux seules lettres blanches dont nous disposons de sa main, mais les données sont plus nombreuses concernant celles de la marquise. Nous savons d'abord qu'il y en a eu 30 en tout, nombre définitif comme on l'a déjà vu, et qui est en réalité annoncé dès le 4 octobre 1778 (*CLP*, p. 165), c'est-à-dire au moment précis du « retour » à Vincennes. La correspondance de M^{me} de Sade à son époux publiée par Gilbert Lely et Georges Daumas propose 10 lettres ou billets comportant un texte à l'encre sympathique et couvrant une période allant du 26 juin 1777 à décembre 1777. Le « secret », cet échange de lettres blanches, aurait par ailleurs été découvert par l'administration en novembre : « Je ne te peux exprimer, mon tendre ami, tout le mal que je me veux de n'avoir pas suivi ton conseil de réserver notre secret pour les choses essentielles » (24 novembre 1777, *LML2*, p. 114). Enfin, les deux billets connus de décembre 1777 sont numérotés 29 et 30, et G. Daumas nous indique que l'un « porte le n° 29, écrit à l'encre

4. « Deux lettres inédites de Sade », *Magazine littéraire*, n° 114, juin 1976, p. 26-27.

5. Dans son chapitre « Signaux et jus de citron », M. Lever indique que « l'encre sympathique est entrée maintenant dans leurs habitudes. *Toujours à base de jus de citron*, ils l'utilisent soit entre les lignes "en clair", soit en fin de lettre » (Maurice Lever, *Donatien Alphonse François, marquis de Sade*, Paris, Fayard, 1991, p. 349, nous soulignons). S'il est possible que certaines de ces lettres aient été écrites au citron, Donatien désigne pourtant par deux fois celles de sa femme comme des « lettres au lait », ne mentionnant jamais le citron ; de plus, nous savons qu'il consommait quotidiennement du lait (voir par exemple *CLP*, p. 222), et nous verrons plus loin que la toute première qu'il a rédigée ne l'a pas été au citron.

sympathique » (*LML2*, p. 139 n. 55). Tout comme son mari, elle numérotait ses textes secrets indépendamment de ses autres lettres, et il semble bien que décembre 1777 ait vu ces deux ultimes billets écrits et numérotés à l'encre sympathique par la marquise.

Nous avons ensuite la trace de deux lettres blanches supplémentaires de Renée-Pélagie. L'une n'est pas directement connue, mais des informations intéressantes s'y rattachent, puisque Donatien écrit : « Répondez-moi donc positivement à ceci : un nouveau numéro 3 placé à la troisième lettre blanche, en date du 23 mai, signifie-t-il quelque chose, oui ou non ? [...] Ne venez pas me dire que vous n'avez pas reçu cette lettre-ci, parce que vous les recevez toutes, et quand vous dites cela, c'est que vous ne voulez pas répondre à ce qu'elle contient. D'ailleurs je construis celle-ci si bêtement en noir que sûrement vous la recevrez » (brouillon, juillet 1777, *LML1*, p. 60-61). Outre le fait qu'il semble très vite douter de l'utilité d'échanger clandestinement de tels messages, nous apprenons ici que la 3^e lettre blanche de la marquise date du 23 mai 1777. Une autre de ces lettres, non datée, a été publiée par Henri d'Almérás :

[Texte à l'encre noire :] « Tu ne dois pas douter, mon tendre ami, de toute la satisfaction que j'éprouve de recevoir de tes nouvelles, et tu ne saurais m'en donner trop souvent, parce que quand je n'en reçois pas, je suis dans une inquiétude inexprimable. Comme je connais combien ta tête est susceptible de se chauffer, je suis perpétuellement en crainte pour toi. [...] Ne doute point de mon amitié et de mon attachement le plus tendre. Calme-toi, je t'en conjure, tout finira bien et tu seras content. [...] Ménage ta santé... »

[Texte à l'encre sympathique :] « Je ne me suis pas servie de ce secret parce que je me suis ressouvenue que tu disais que l'on ne pouvait la lire, et malgré toutes les précautions du monde, j'ai brûlé et n'ai pu lire que quelques mots. La page à l'adresse était toute effacée, je n'ai pu la lire. Sers-toi de citron. Tu me marques être à Vincennes, n'est-ce pas ? Le jour de ta sortie sera celui que ton affaire sera finie. Je ne conçois pas pourquoi tu es si inquiet. L'on m'a assuré qu'excepté la liberté, tu étais si bien que l'on pouvait être et que rien ne te manquait. Tu sortiras dès que l'affaire d'Aix sera jugée, sois-en sûr, et ne t'avise pas d'attenter à tes jours. [...] Crois que je souffre autant que toi de ta situation. J'ai moins d'inquiétude que toi, mais c'est l'agitation et l'inquiétude que tu me marques qui me tourmentent [...]. Je te répète que tu sortiras aussitôt ton affaire finie. »

[Annotation de Donatien :] « Voilà une lettre pleine de contrariétés [contradictions?], de mensonges et de bêtises dont je me souviendrai jusqu'à mon dernier soupir. Ce n'est pas la peine d'employer un tel secret pour dire autant

de bêtises et si méchamment tournées, mais pourquoi m'étonner ? N'est-ce pas l'usage lorsque vous êtes sous la férule de votre abominable mère⁶. »

Cette lettre égarée est riche en renseignements. En écrivant qu'elle ne s'était pour l'instant pas encore « servie de ce secret » de l'encre sympathique, il apparaît qu'il s'agit de sa toute première lettre blanche, de ce fait antérieure à sa 3^e en date du 23 mai. D'autre part, elle vient en réponse à une lettre secrète de son mari écrite au lait : c'est donc lui qui avait pris l'initiative de ce commerce dissimulé. Relevons que Renée-Pélagie avait connaissance de cette technique, toutefois élémentaire, ainsi que des inconvénients que Donatien lui attribuait. Sans doute les époux avaient-ils déjà employé divers moyens de communication discrets lors des fuites du marquis. Dans cette lettre inconnue de Sade à laquelle répond ici sa femme, il lui apprenait donc être détenu à Vincennes, ce qu'il n'avait pas le droit de lui révéler. En effet, la marquise va longtemps chercher où se trouve son mari, et si elle écrit dès le 15 février 1777 : « Très promptement j'ai compris que tu étais à Vincennes » (*LML2*, p. 101), elle se ravise aussitôt et écrit le 21 février : « à force de tourner, j'ai découvert hier que c'était à la Bastille que tu étais » (*ibid.*, p. 102), ce qu'elle a apparemment continué de croire durant plusieurs semaines. La connaissance par la marquise du véritable lieu de détention est classiquement située aux alentours du 4 juin 1777⁷ : « Si je sais où est M. de Sade, je n'en ai, je vous jure, obligation à personne⁸. » Ce qu'elle rapporte alors à son notaire s'accorde avec l'idée que c'est Donatien lui-même qui, dans sa première lettre blanche, lui aurait appris être à Vincennes. Elle savait avant même d'écrire sa toute première lettre secrète où il était enfermé, et *a fortiori* bien avant le 23 mai, date de sa 3^e. Les envois de la marquise étaient alors généralement hebdomadaires, situant ainsi aux premiers jours de mai le début des échanges de lettres au lait, mais nous verrons que cette époque peut encore se préciser. Nous proposons donc de dater entre début mai et décembre 1777

6. Henri d'Almèras, *Le marquis de Sade. L'homme et l'écrivain*, Paris, Albin Michel, 1906, p. 130-131.

7. Voir par exemple Gilbert Lely, *Vie du marquis de Sade*, Paris, J.-J. Pauvert aux Éditions Garnier, 1982, p. 255.

8. Lettre de M^{me} de Sade à Gaufridy, 4 juin 1777 (Paul Bourdin, *Correspondance inédite du marquis de Sade*, Paris, Librairie de France, 1929, p. 86).

ce commerce de lettres blanches, initié dans un premier temps par le prisonnier pour indiquer à sa femme son lieu de détention qu'elle ignorait toujours depuis plus de 2 mois, Renée-Pélagie en ayant exactement rédigé 30 au total et Donatien au moins 5, mais sans doute guère plus.

C'est moins la découverte par les gardiens de ces échanges dissimulés que la stérilité de leur contenu qui semble avoir eu raison de cet inutile sceau du secret. Un « froid » s'installera d'ailleurs dans le couple entre juillet et octobre 1777, le détenu engageant une grève de ses envois : « Mon Dieu que je suis au désespoir de ne point recevoir de tes nouvelles! [...] Je ne sais que penser de ton silence de cette façon. Aurait-on découvert le secret? » (Lettre de M^{me} de Sade, 12 août 1777, *LML2*, p. 108) ; « Me refuser dans ta position de recevoir de tes nouvelles! » (Billet à l'encre sympathique de M^{me} de Sade, septembre 1777, *ibid.*, p. 109). Ni les lettres au lait, ni le long silence du marquis n'ayant permis d'obtenir la date tant réclamée de son élargissement, ne restent plus que les menaces et le chantage : « Non, Madame, non, on n'a point deviné votre secret. [...] Si je ne vous ai pas répondu, c'est par le refroidissement que vos procédés m'inspirent. Il est indigne à vous d'agir comme vous le faites. [...] Ma punition est prescrite, je le sais... Vous en savez le terme et ne voulez pas me le dire. [...] Je vous somme donc pour la dernière fois de me dire au juste le jour de ma sortie, et si vous ne le faites pas [...], je vous déclare qu'en sortant d'ici, je ne vous revois jamais, ni vous ni vos enfants, et que je quitte pour jamais la France. Il est indigne à vous d'employer un secret comme celui-ci pour me débiter toutes les bêtises que vous me dites et d'y joindre l'affectation de ne vouloir rien dire de la seule chose qui m'intéresse » (octobre 1777, *LML1*, p. 61). L'échec des lettres blanches à le satisfaire et l'irritation générale qui en a résulté, c'est bien entendu au seul arbitraire royal et non à sa femme qu'il devrait l'imputer, mais le prisonnier refuse étrangement d'admettre que c'est à une lettre de cachet qu'est suspendu son avenir.

Ces lettres à l'encre sympathique constituaient-elles la première tentative de Donatien de faire passer secrètement des messages à sa femme? Apparemment pas. Avec toutes les précautions qu'un tel document doit susciter, nous reproduisons maintenant la notice

d'une lettre de Sade à son épouse, datée du 29 avril 1777 et passée en vente chez Sotheby's en 2006⁹. Le catalogue annonce : « Lettre en partie inédite. Sade est incarcéré dans le donjon de Vincennes depuis 2 mois. “Je défie qu'il soit d'être plus malheureux que je le suis. Cinq ans de déshonneur, de peine et de chagrin et déjà huit mois de prison¹⁰ devraient bien être assez pour une faute aussi légère que celle que j'ai commise.” Il s'étonne que le gouvernement soit aux ordres de sa belle-mère, M^{me} de Montreuil, cette “mégère”. Il a crypté la fin de sa lettre. » Nous reviendrons par la suite sur ce singulier document, mais relevons déjà que le terme « crypté », sans que soit mentionné s'il s'agit de chiffres ou de lettres, suggère qu'il a usé d'une méthode beaucoup trop ostensible afin de soustraire ce message à la connaissance de ses censeurs. Partant simplement de là, on peut envisager que l'administration a vite repéré le stratagème et intercepté la lettre. Enfin, cette lettre comprenant un passage « crypté » étant datée du 29 avril 1777, et le début supposé du commerce de lettres blanches étant pour l'instant situé vers le début mai, nous proposons donc de considérer que cette lettre constitue le premier essai à Vincennes du prisonnier – trop peu discret et donc manqué – d'engager une correspondance secrète avec sa femme et que, peu de temps après cet échec, il abandonnera sa technique cryptographique au profit d'une méthode stéganographique¹¹ par l'usage de lettres rédigées à l'encre sympathique, notamment dans le but d'informer sa femme de son lieu de détention.

Si nous nous transportons maintenant 4 ans plus tôt, au moment de l'incarcération au fort de Miolans en Savoie, nous pourrions constater que le détenu Sade avait déjà quelques notions de cryptographie. Aux lettres d'Anne-Prospère de Launay publiées en 2005, Maurice Lever a joint deux curieux documents datant

9. Vente n° PF6008, Paris, 30 mai 2006. Il s'agit de la première lettre du lot n° 47.

10. Il comptabilise ici les mois de détention en lien avec l'affaire de Marseille de 1772 dont le début détermine les « cinq ans de déshonneur », à savoir les 5 mois au fort de Miolans (du 9 décembre 1772 à son évasion du 30 avril 1773) et les 2 mois et demi qu'il vient de passer à Vincennes.

11. À la différence de la cryptographie, qui consiste à coder un message pour le rendre inintelligible à celui qui n'en possède pas la clé, la stéganographie désigne les techniques visant à masquer la présence d'un message secret sur son support.

de cette période¹². À la fin du second, Donatien a inscrit : « Cette lettre est de Lavin, prisonnier de Miolans ; elle est par moi traduite des chiffres qu'il me fit passer » (*ibid.*, p. 116). M. Lever nous indique simplement que « les lettres de Lavin sont rédigées selon un système chiffré, dont il avait communiqué le code à son correspondant. [...] Les deux qui nous sont miraculeusement parvenues [...] sont entièrement de la main de Sade, qui les a décodées » (*ibid.*, p. 100). Ces lettres chiffrées sont au moins au nombre de 8, et les deux que nous connaissons sont postérieures au 30 avril 1773 puisqu'elles font allusion à l'évasion du marquis. La correspondance cryptée dont nous avons ici des bribes n'a donc pas eu cours dans l'enceinte du fort, le détenu Lavin ayant fait sortir ces lettres de la prison pour les faire parvenir au fugitif par l'intermédiaire d'un mystérieux « canal de Copponex » (nom d'un village de Haute-Savoie désignant un individu¹³). On peut malgré tout supposer que de tels messages secrets avaient déjà pu être échangés alors qu'ils étaient tous deux enfermés, et pourquoi pas à l'occasion des préparatifs de l'évasion collective à laquelle participera Sade.

M. Lever n'a pas cherché à déterminer quel pouvait être le cryptage utilisé, mais cette question n'est peut-être pas un casse-tête insurmontable. Par quel procédé pouvait-on à l'époque coder puis décoder simplement un texte dans le sens mots-chiffres-mots ? Les principaux modèles de cryptage sont alors fondés sur des substitutions alphabétiques (alphabets désordonnés ou décalés pour les plus simples : A vaut pour E, B vaut pour F, etc.) qui encodent un texte en un nouvel énoncé de lettres. Seul le carré de Polybe – ou peut-être l'une de ses variantes plus complexes – permet avec assez de facilité et une sécurité acceptable de coder/décoder un texte par l'intermédiaire d'une suite de chiffres. Voyons rapidement le principe de cette technique de cryptage basée sur une grille de 25 cases dans laquelle

12. Maurice Lever, « Les décryptages de M. de Sade », *« Je jure au marquis de Sade, mon amant, de n'être jamais qu'à lui... »*, Paris, Fayard, 2005, p. 97-116.

13. *Ibid.*, p. 106. M. Lever indique ici ne pas avoir identifié ce personnage, mais le Dr. Paul Sérieux, dans la liste qu'il établit en 1937 des codétenus de Sade, mentionne un certain « Collomb de Battine de Copponex, entré le 3 mars 1773 » (P. Sérieux, cité par Gilbert Lely, *ouvr. cité*, p. 197-198, n. 2). Collomb de Battines, arrivé au fort durant le séjour de Sade et avec lequel il a effectivement eu des relations (voir Maurice Lever, *Donatien Alphonse François, marquis de Sade, op. cit.*, p. 237-238), pourrait bien être lié à ce « canal de Copponex ».

une lettre est repérée par un couple de chiffres correspondant à une coordonnée ligne/colonne :

Carré n° 1 : simple

	1	2	3	4	5
1	A	B	C	D	E
2	F	G	H	I	J
3	K	L	M	N	O
4	P	Q	R	S	T
5	U	V	X	Y	Z

Il suffit de supprimer de l'alphabet le W (pour lequel V peut très bien valoir), et l'on voit aisément la fastidieuse méthode de cryptage/décryptage se mettre en place : A = 11, B = 12, F = 21, etc., FACILE = 211113243215. Bien entendu, si l'on utilise telle quelle cette technique connue depuis des lustres, l'indiscret qui interceptera le message pourra sans difficulté le déchiffrer. Sauf à utiliser une clé de cryptage, un mot de passe convenu entre les deux seuls correspondants. Il suffit alors de commencer en remplissant le carré à l'aide du mot-clé, puis de continuer en reportant les autres lettres dans leur ordre alphabétique :

Carré n° 2 : avec une clé convenue (ici : « MIOLANS »)

	1	2	3	4	5
1	M	I	O	L	A
2	N	S	B	C	D
3	E	F	G	H	J
4	K	P	Q	R	T
5	U	V	X	Y	Z

Si le mot-clé convenu comporte plusieurs fois la même lettre, par exemple « VINCENNES », on commencera par remplir le tableau de la sorte : « V, I, N, C, E, S ». Partant des maigres informations rattachées à ces lettres décodées par Sade, il reste difficile d'affirmer que tel est effectivement le procédé utilisé par Lavin et lui, mais la méthode paraît être la seule qui permette de produire

les énoncés chiffrés décrits. Nous allons voir que cette hypothèse peut trouver d'autres arguments en sa faveur.

Reprenons maintenant cette lettre cryptée de Vincennes du 29 avril 1777, veille probable du début du commerce de lettres blanches entre les époux. Sotheby's indique sur son catalogue : « Il a crypté la fin de sa lettre mais révèle le code : “prenez toutes les dernières lettres du fruit que donnent les quatre arbres plantés en tête de l'allée principale du petit bois du parc et la première de l'état de Bontemps” ». On l'avouera, voilà qui ressemble fort à un mot-clé destiné à notre carré de Polybe. Bien entendu, ne disposant pas des lignes codées proprement dites, nous sommes amenés ici à spéculer en amalgamant les informations tirées des lettres à chiffres de Miolans et du mot-clé de cette lettre de Vincennes, dont on sait seulement qu'elle est « cryptée ». Pourtant, il nous semble se préciser que, d'une part, les suites de chiffres décrites en Savoie peuvent effectivement renvoyer à l'usage d'un carré de Polybe avec mot-clé et que, d'autre part, cette lettre de 1777 cryptée par Sade l'a sans doute été sous la forme de chiffres et très certainement à l'aide de la même méthode – dont il faut à nouveau remarquer que Renée-Pélagie devait en avoir une certaine connaissance préalable. Il serait d'ailleurs presque possible de reconstituer ce mot-clé. Si les arbres en question de son parc de La Coste sont, par exemple, des cerisiers¹⁴, « toutes les dernières lettres du fruit » donneraient donc « E, R, I, S ». Mais la dernière lettre de cette clé nous manque encore, tant que cet énigmatique « état de Bontemps » n'est pas identifié. Pourrait-il s'agir de la noble famille Bontemps, proche du pouvoir royal sous Louis XIV ? Les divers membres de cette famille, leurs terres, charges ou titres ne nous permettraient pas

14. S'il ne paraît pas douteux que cette « allée principale du petit bois du parc » soit celle de la propriété de La Coste, il est en revanche plus difficile de déterminer quels arbres pouvaient l'ouvrir. Sade a en effet eu soin de faire planter de nombreux arbres fruitiers (voir la lettre de Gothon, 12 février 1779, *LMLI*, p. 412, et celle du chanoine Vidal, 22 avril 1779, *LMLI*, p. 418). Ces lettres évoquant les arbres de la propriété ne permettent pas d'identifier ceux que nous cherchons. Par ailleurs, H. Fauville indique n'être pas parvenu à retrouver les emplacements des allées du parc (Henri Fauville, *La Coste. Sade en Provence*, Aix-en-Provence, Edisud, 1984, p. 42). Nous n'avons donc pas pu déterminer quels pouvaient être les fruits en question, mais un tel énoncé devait sans nul doute être évident pour Pélagie.

– vraisemblablement pas plus qu'à la marquise – de déterminer de façon univoque cette dernière lettre du mot de passe. Une telle clé ne doit laisser aucune part de doute au destinataire. Cette piste paraît à exclure au profit d'une autre, bien plus évidente, qui est celle de La Coste, d'autant que la première partie du mot de passe renvoie déjà à la propriété du Lubéron. Et nous connaissons en effet un costain proche des Sade nommé Bontemps, qui n'est autre que le maçon ayant travaillé à de nombreuses reprises au château¹⁵. Si donc l'« état de Bontemps » est son métier, maçon, dont nous ne conservons que la première lettre, nous pouvons maintenant reconstituer un possible mot de passe « E, R, I, S, M » qu'il ne reste plus qu'à insérer dans un carré de Polybe pour pouvoir décoder le message de Donatien.

On peut regretter que le passage crypté de cette première lettre secrète du pensionnaire de Vincennes demeure toujours inédit car, y compris en l'absence du mot de passe et de la technique employés, une méthode statistique basée sur la fréquence des lettres dans la langue française en aurait rendu possible la traduction, pour permettre ensuite de valider le modèle de cryptage utilisé. Avançons toutefois que le contenu crypté de ce message du 29 avril 1777, sans doute bloqué par l'administration, est proche de celui qu'il fera passer peu après dans sa première lettre au lait début mai et dont nous pouvons nous faire une idée d'après la réponse qu'y apportera sa femme (cf. sa première lettre blanche reproduite plus haut) : Donatien lui révélait être incarcéré au château de Vincennes, l'implorait à nouveau de lui dévoiler la date de sa sortie et lui faisait part de sa plus vive détresse, peut-être même en proférant des menaces de suicide.

Les laborieux décodages des messages chiffrés de Lavin, pas plus que la lettre à mot-clé de Vincennes, ne sauraient selon nous avoir de lien direct avec l'infamante logique des signaux. Tout au plus peut-on relever que, très tôt dans la carrière carcérale de Sade,

15. « Bontemps le maçon » était venu à la rescousse de Sade à l'occasion de l'affaire Treillet de Noël 1776 à La Coste (lettre de Sade à Gaufridy, 21 ou 22 janvier 1777, *CLP*, p. 93-94). D'autres occurrences (*LML1*, p. 362, 406 et 411 ; *LML2*, p. 143 et 146-147) allant de 1778 à 1782 montrent que ce costain nommé Bontemps est parfaitement connu des époux Sade, qu'il a souvent travaillé sur leur propriété, et que c'est bien sous sa qualité de « maçon » qu'il est désigné.

certaines *lettres* se montrent étrangement liées aux *chiffres*. Dans ces courriers cryptés, les chiffres ne sont que des instruments rudimentaires travestissant une signification, ils ne recèlent par principe strictement aucun sens. Au contraire, les chiffres qui se mettent à « composer » des signaux à Vincennes ou à la Bastille paraissent animés par une sorte de principe vital d'où ils tirent une autonomie propre telle qu'il est fréquent que Donatien ne parvienne plus à les attraper. Ces chiffres regorgent ainsi de significations multiples, en constante évolution, et dans lesquelles le prisonnier peine trop souvent à se repérer. Annonceurs d'espoirs autant que de tourments, les signaux que manipule Sade, parfois même avec un certain enchantement, ces chiffres qu'il torture pour les rendre à tout prix signifiants se dévoilent alors comme les surprenants condensateurs de ce que chez un sujet la psychanalyse nomme *jouissance*.

Guillaume PATIN

Collection Socius



Sur la scène du crime
Pratique pénale, enquête et
expertises judiciaires à Genève
(xviii^e-xix^e siècle)
Michel Porret
2008



Les écarts de l'imagination
Pratiques et représentations de la
science dans le roman au tournant
des Lumières
Joël Castonguay-Bélanger
2008



Les écarts de l'imagination
Pratiques et représentations de la
science dans le roman au tournant
des Lumières
Joël Castonguay-Bélanger
2008



La malédiction littéraire
Du poète crotté
au génie malheureux
Pascal Brissette
2005

La collection « Socius » accueille des ouvrages dans lesquels les interactions de la culture et de la société sont centrales. Elle est dirigée par Benoît Melançon, de l'Université de Montréal.

Les Presses de l'Université de Montréal
www.pum.umontreal.ca

Université 
de Montréal

SADE EST-IL UN ÉCRIVAIN DU 18^e SIÈCLE ?

Cette question, ce ne sont pas les quatorze années pendant lesquelles Sade vécut au 19^e siècle, entre 1801, date de sa dernière arrestation après la publication clandestine de *Histoire de Juliette*, et sa mort en 1814, qui permettraient de la poser ; car la dernière partie de sa vie, qu'il passa entièrement interné, d'abord à Bicêtre puis à Charenton à partir de 1803, n'est pas déterminante dans sa production littéraire et ne justifierait pas que l'on se mette en tête de le rattacher, en tant qu'écrivain, au siècle où il mourut. En revanche, lorsqu'on parcourt l'histoire de la réception de Sade, on rencontre un matériau d'une grande richesse, bien plus complexe encore que l'histoire de sa vie, qui conduirait à bon droit à se demander si l'on n'a pas lu Sade avec un, voire deux siècles de décalage par rapport à ses dates réelles. Certes, toute œuvre est l'objet d'un processus de réinterprétation permanente qui contribue fortement à en écrire le sens ; mais s'agissant de Sade, les particularités ne manquent pas qui permettent de prendre cet axiome général presque à la lettre.

Les circonstances tout d'abord ont fait que peu de ses ouvrages ont été publiés dans des conditions normales : ses grandes œuvres sont soit clandestines, circulant sous le manteau, comme *Justine ou les malheurs de la vertu* (1791) parfois antidatées pour brouiller les pistes, comme *Histoire de Juliette* ou *La Nouvelle Justine*, soit posthumes, comme *Les Cent Vingt Journées de Sodome* publié pour la première fois en 1904 après avoir tout simplement disparu de la circulation. Le scandale très longtemps attaché à ses livres, leur caractère extrêmement choquant et surtout une censure qui ne s'est définitivement levée que dans la deuxième moitié du 20^e siècle¹

1. « La lecture véritablement publique de Sade en France ne date que des années 1970 avec sa publication en édition de poche. C'est le cas pour *Justine* en 1973, qui paraît dans le Livre de Poche, Hachette », J.-J. Pauvert, *Anthologie his-*

sont responsables d'une réception contrariée, souterraine, parfois aussi clandestine et obscure que l'a été la production de l'œuvre. La décision d'étudier Sade comme on le ferait de tout autre écrivain, en employant les méthodes de la critique littéraire, peut être datée de 1966, lorsque plusieurs universitaires se rassemblent à Aix-en-Provence pour un colloque qui fera date².

Toute cette réception accidentée s'ajoute à l'œuvre comme un second discours qui la double et parfois la recouvre, allant jusqu'à en tenir lieu : on lit plus ou moins Sade par auteurs interposés, tant qu'il n'est pas donné de le lire lui-même, et on continue par la suite à lire de lui ce que d'autres y ont lu, au point que, pour lui moins que pour tout autre, nous ne pouvons accrédi-ter la fiction commode d'une œuvre entièrement achevée au sortir des mains de son créateur. Au cours de ces deux siècles de réception, certaines lectures sadiennes que nous qualifierons de réalistes ont fondé, on pourrait presque dire créé son œuvre, qu'elles ont contribué à inscrire dans un univers de signification qui n'était pas celui de leur époque de production. En bref, si Sade a vécu au 18^e siècle, son œuvre s'est écrite au 19^e, et très largement encore au 20^e.

Une assez récente lecture de Sade commence en ces termes : « Contemporain des débuts de l'industrialisation, Sade propose une vision plus radicale que celle des économistes physiocrates ses contemporains, lesquels voyaient dans la rationalisation de l'agriculture le seul avenir de l'économie. Chez lui, le rapport au corps devient tayloriste avant Taylor. Car il répond aux exigences de la production sexuelle et corporelle dans le sens du plus grand rendement comme l'exige aussi la recherche névrotique du capital dans sa volonté de production, de reproduction et de développement³. » Cette interprétation d'ensemble se situe dans la lignée de celle qu'avait donnée en son temps Marcel Hénaff, qui reposait sur la continuité entre d'une part les diverses instances productrices de la fiction, rassemblées sous la bannière du « poétique » et,

torique des lectures érotiques, de Félix Guoin à Emmanuelle, Paris, Ramsay-Pauvert, 1980, p. 649.

2. *Le Marquis de Sade*, Centre aixois d'études et de recherches, Aix-en-Provence, Paris, Colin, 1968.

3. P. Vassort, « Sade et l'esprit du néolibéralisme », *Le Monde diplomatique*, août 2007.

d'autre part, « l'économique », directement situé dans la réalité : « Ainsi, dans le texte sadien, ce corps segmenté et machinisé que le poétique a exhibé, l'économique nous dit qu'il a son modèle dans le corps exploité, divisé, parcellisé, de la fabrique industrielle naissante ; de même, l'écriture du désir apathique et la cruauté de la rétention s'indexe sur un calcul de jouissance et sur une économie de la dilapidation aristocratique⁴. »

L'examen de la justesse ou du bien-fondé de l'une ou l'autre de ces lectures n'est pas en cause. L'important est de voir qu'elles reposent sur un même postulat interprétatif réaliste : un élément interne de l'œuvre, en l'occurrence les pratiques des libertins envers leurs victimes, se trouve strictement mis en relation avec un aspect de la réalité, ici l'organisation du travail dans les sociétés capitalistes. Ce rapprochement est apparu relativement tard dans l'histoire de la réception sadienne : on le voit émailler le *Sade* de Roland Barthes⁵, alors qu'il fonde une partie importante de la version pasolinienne des *Cent Vingt Journées de Sodome*. Mais ce qui retient l'attention est qu'une telle lecture est toujours en vigueur, et ce malgré les remarquables progrès accomplis par la philologie sadienne, dont l'édition critique des *Œuvres*, procurée par Michel Delon⁶, est un aboutissement important. Le *texte* de Sade a-t-il déjà livré tous ses secrets que l'on puisse ainsi se remettre à parler, presque comme si de rien n'avait été, du *monde* sadien ?

En fait cette interprétation de « l'économique sadien » n'est qu'un exemple des très nombreuses lectures réalistes qui, en deux siècles, ont inlassablement escorté l'œuvre de Sade au point qu'elles

4. M. Hénaff, *Les Âges de la lecture sadienne*, RIDS, 68, Copenhague, novembre 1979, p. 50. La citation résume les conclusions de *Sade, l'invention du corps libertin*, Paris, PUF, 1978, du même auteur.

5. R. Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Seuil, 1971. Voir par exemple dans *Sade 2*, « La division des langages », p. 148.

6. Sade, *Œuvres*, Paris, Gallimard ; vol. 1 : *Dialogue entre un prêtre et un moribond, Les Cent Vingt Journées de Sodome, Aline et Valcour*, 1990 ; vol. 2 : *Les Infortunes de la vertu – Justine ou les Malheurs de la vertu – La Nouvelle Justine ou les Malheurs de la vertu*, 1995 ; vol. 3 : *La Philosophie dans le boudoir – Histoire de Juliette ou les prospérités du vice*, 1998. Les références du présent article renvoient à cette édition en indiquant le volume en chiffre romain, le titre abrégé et la page.

en ont pendant très longtemps masqué, voire éclipsé le texte⁷. Pour retracer la fortune de cette thèse, selon laquelle la fiction sadienne est une invitation permanente à créer des parallèles avec tel ou tel secteur de la réalité, il est souhaitable de commencer par indiquer comment s'est établi l'un de ces liens, le premier en date et qui reste encore aujourd'hui, quoi qu'on en dise, le plus important de tous, celui qui rattache le texte de Sade à des référents obscènes, sexuels, illicites ou violents et que l'on peut considérer comme la matrice de toute lecture réaliste de l'*opus sadicum*. Cette quasi-équation pourrait se résumer ainsi : les référents du texte de Sade et en particulier les différentes « passions » des libertins, préfigurent ce que la psychiatrie, la psychopathologie et finalement la clinique psychanalytique ont désigné en leur temps sous le nom de « perversions ». Or, du point de vue lexicologique, le passage de « passion » à « perversion », tout comme celui de « libertinage » à « sexualité », ne peut se faire de manière automatique : les lexies chargées de désigner ces thèmes ne sont pas interchangeables. Michel Foucault le note : « Le terme même de sexualité est apparu tardivement au début du 20^e siècle. C'est un fait qui ne doit être ni sous-estimé, ni sur-interprété. Il signale autre chose qu'un remaniement de vocabulaire, mais il ne marque évidemment pas l'émergence de ce à quoi il réfère⁸. »

Malgré cela, tout cet incertain et prometteur espace qui se tient entre un thème et le mot chargé de le désigner est franchi sans autre forme de procès par les nombreuses études qui rendent compte de l'œuvre de Sade, dès la fin du 19^e siècle, exactement à partir de 1887 selon Maurice Heine, qui signale à cette date la parution de la première thèse de doctorat consacrée à Sade, « La vérité sur le Marquis de Sade », publiée sans nom d'auteur, en réalité œuvre de Charles Henry, directeur du laboratoire de physiologie des sensations de la Sorbonne⁹. On sait que les médecins furent les premiers lecteurs modernes à commenter Sade dans la veine réaliste, parce qu'ils virent en ses œuvres un champ d'investigation digne d'intérêt :

7. Voir M. Gailliard, *Le Langage de l'obscénité*, Paris, Champion, 2006, dont la première partie est consacrée à la réception sadienne.

8. M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, 2. *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 9.

9. M. Heine, *le Marquis de Sade*, Paris, Gallimard, 1950, p. 105-110.

les libertins de Sade varient à l'infini les figures de débauche, et offrent aussi d'intéressants tableaux psychopathologiques, mieux que ne le ferait le meilleur recueil d'observations. Le médecin allemand, R. von Kraft-Ebing est souvent allégué lorsqu'on aborde ce chapitre. Son grand œuvre, la *Psychopathia sexualis*¹⁰, a pour ambition déclarée de dresser le tableau de toutes les anomalies sexuelles, de la « simple » flagellation à « l'assassinat par volupté ». Le plan de l'ouvrage, qui classe les « penchants » et les pratiques dans une « caractéristique » sans faille, a souvent été mis en rapport avec les récits progressifs et raisonnés des historiennes de Silling dans *Les Cent Vingt Journées de Sodome*. Les observations que rapporte le médecin allemand sont logiquement entrecoupées de commentaires sur les signes cliniques recensés, comme par exemple *l'autobiographie d'un masochiste* (p. 124-129). Mais il est plus étonnant de constater que certains procédés de la fiction sont mis en œuvre au sein du discours scientifique, comme dans l'observation n° 23, qui rapporte au discours direct des propos censés être ceux d'un jeune homme nécrophile rendant compte de son premier passage à l'acte : « Je la couvrais de baisers et la pressais comme un engragé contre mon cœur. Toute la jouissance qu'on peut éprouver avec une femme vivante n'est rien en comparaison du plaisir que j'éprouvais (p. 93). »

Ce discours probablement forgé présente d'évidents accents sadiens dans sa composition en deux parties, le récit de l'acte étant typiquement suivi sans délai de l'analyse des affects éprouvés, ainsi que dans la pointe finale où contrastent de façon saisissante le ton précieux de l'hyperbole et les référents monstrueux que le discours désigne. Ainsi, la lecture d'un roman s'interprète dans la réalité, tout comme le cas clinique peut par moments justifier d'une expression par la fiction. Bref, on pourrait poser ainsi les termes de la correspondance entre les deux œuvres :

10. R. von Kraft-Ebing, *Psychopathia sexualis*, traduction française, Paris, Georges Carné, 1895.

<i>Psychopathia sexualis</i>	<i>Les Cent Vingt Journées de Sodome</i>
discours scientifique	récit-cadre
observations numérotées	récits des historiennes
commentaires psycho-pathologiques	commentaires subséquents des amis

Les deux dispositifs énonciatifs présentent donc une analogie : il s'agit d'encadrer et de rendre signifiants des actes qui sont par essence atypiques et anti-sociaux. On sait que Krafft-Ebing, dont l'œuvre date de 1886, constitue, avec quelques autres, le fonds dans lequel le Freud des *Trois essais sur la théorie de la sexualité*¹¹ a abondamment puisé pour édifier la métapsychologie. Très descriptives, les observations de la *Psychopathia* sont une tentative d'ordonner le monde des perversions ; elles s'inscrivent, avec bien d'autres, dans l'immense entreprise taxinomique du 19^e siècle, qui consiste à la fois à classer et à comprendre¹². Sur le plan textuel, c'est le type de la « liste » qui correspond à ce discours : contrairement au récit, l'énumération ne peut se fermer d'elle-même et doit à cause de cela comporter des signes démarcatifs aussi bien que des marques de sa propre architecture¹³. Toujours est-il que, là où des homologues de structures textuelles auraient pu être recherchées, on s'en est tenu à des analogies de type réaliste concernant la substance des actes ou des paroles qui sont l'objet de l'investigation clinique. Dès lors, les lectures réalistes se succèdent sur ce principe. En dépit de Krafft-Ebing lui-même, qui ne semble guère s'arrêter à Sade¹⁴, Maurice Heine est un des premiers à considérer sans équivoque

11. Voir par exemple dans une édition récente (S. Freud, *Trois Essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1962), les notes du premier essai, n° 2, p. 165.

12. « Le regard clinique a cette paradoxale propriété d'entendre un langage au moment où il perçoit un spectacle » (M. Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1963, p. 108).

13. Voir Ph. Hamon, *Du Descriptif*, Paris, Hachette, 1993, notamment p. 42 sq. sur la parataxe. Par ailleurs, M. Delon remarque que les termes « catalogue » et « liste » appartiennent au vocabulaire du libertinage (II, 1155, n. 1 p. 120).

14. « Le mal famé Marquis de Sade, dont les romans obscènes sont ruisselets de volupté et de cruauté », *Psychopathia sexualis*, op. cit., p. 71, n. 1.

l'œuvre comme un document, comme le montre ce jugement sur *Les Cent Vingt Journées de Sodome* : « Cet ouvrage est un des plus extraordinaires documents que nous possédions sur la *Psychopathia sexualis* [...] »¹⁵. » Cette lecture remonte en réalité à Apollinaire pour qui dans *Les Cent Vingt Journées* « on [...] trouve une classification rigoureusement scientifique de toutes les passions dans leur rapport avec l'instinct sexuel. L'écrivain, le Marquis de Sade, y condensait toutes ses théories nouvelles et y créait aussi, cent ans avant le docteur Krafft-Ebing, la psychopathie sexuelle »¹⁶.

Quant à Gilbert Lely, le tour résolument réaliste de sa lecture va jusqu'à lui suggérer l'idée que Sade s'est proprement trompé en accordant autant d'importance à « l'aberration coprolagnique »¹⁷, qui dans un véritable livre sur les perversions sexuelles, ne recevrait pas un tel traitement de faveur ! De la même manière, c'est le référent qui se trouve visé sans recul par Jean Paulhan : « Un Krafft-Ebing consacre en les répétant en dix volumes, avec mille exemples à l'appui, les catégories et les distinctions que trace le divin marquis. Un Freud, plus tard, en reprend la méthode et le principe même »¹⁸. » Enfin André Breton place ouvertement sur le même plan texte littéraire et discours scientifique : « En dépit des sondages entre tous mémorables qu'y auront opéré Sade et Freud, le monde sexuel n'a pas, que je sache, cessé d'opposer à notre volonté de pénétration de l'univers son infracassable noyau de nuit »¹⁹.

La floraison des thèses médicales entre 1880 et 1930 ne fait jamais qu'entériner cette lecture dont la préface à l'édition originale

15. *Le Marquis de Sade, op. cit.*, p. 297.

16. « Le Marquis de Sade », dans *Les Diables amoureux, Œuvres complètes*, Paris, Balland-Lecat, 1964, p. 237.

17. G. Lely, *Vie du Marquis de Sade*, Paris, Pauvert-Garnier, 1982, p. 423 : « Or, si la coprolagnie visuelle, olfactive ou tactile (qui pourrait relever à la fois du fétichisme et du sadomasochisme) est une anomalie relativement fréquente, sa sœur fanatique, la coprophagie, ne peut être rangée qu'au nombre des perversions sexuelles les moins répandues. Mentionnée une seule fois dans les neuf cents pages *in quarto* du recueil de Krafft-Ebing, elle ressortit avant tout à l'aliénation mentale, domaine indépendant du genre d'examen que s'est proposé le Marquis de Sade. »

18. J. Paulhan, *Le Marquis de Sade et sa complice, ou la revanche de la pudeur*, Paris, Éditions complexes, 1987 p. 50.

19. *Entretiens*, Paris, Gallimard, 1952, p. 145.

de 1904 des *Cent Vingt Journées* montre bien qu'elle résulte à peine d'une interprétation consciente : le docteur E. Dürhen, qui édita le premier le manuscrit des *Cent Vingt Journées*, sous le pseudonyme d'Iwan Bloch, y fait preuve d'une absence de recul critique assez remarquable : « Les cas de perversions sexuelles sont, d'après l'affirmation du marquis, réels et non pas imaginaires, et de fait, ils se rencontrent encore de nos jours²⁰. » L'auteur renvoie à un passage souvent commenté des *Cent Vingt Journées de Sodome* : « c'est ici l'histoire d'un magnifique repas où six cents plats divers s'offrent à ton appétit. Les manges-tu tous ? Non, sans doute, mais ce nombre prodigieux étend les bornes de ton choix²¹ », dans lequel le narrateur du récit-cadre s'adresse directement à son lecteur pour lui recommander d'être indulgent et attentif aux récits des six cents passions. Apollinaire se référerait de la même manière au même passage : « De Sade s'adresse alors au lecteur, lui demandant de cuirasser son cœur [...] »²². »

Le docteur Dürhen est donc très représentatif de cette lecture réaliste et a véritablement conscience d'œuvrer pour la science en éditant l'œuvre de Sade. Il met en évidence « la grande importance scientifique de l'ouvrage pour les médecins, juristes, anthropologues et tous ceux qui peuvent avoir à s'occuper de cette question, au point de vue scientifique ». Enfin, il multiplie les rapprochements avec le texte de la *Psychopathia sexualis*, dans les notes 70, 71, 90, 120 et 138, ainsi qu'avec l'œuvre scientifique d'autres auteurs, dont la sienne propre, dans les notes 178 et 179.

Pour tenter d'entrer à présent dans la logique de cette lecture, il faut noter qu'elle repose sur un mécanisme assez simple : toutes les unités textuelles qui se trouvent au voisinage d'un « goût » ou d'une « passion » des libertins sont lexicalisées par le commentateur sous forme d'une expression unique, qui se trouve par la suite réemployée dans le commentaire exactement comme si elle provenait directement du texte de Sade. Voici un exemple simple, pris dans un résumé des *Cent Vingt Journées de Sodome* : « Vers la fin du règne de Louis le Grand, quatre psychopathes âgés de quarante-cinq

20. *Les Cent Vingt Journées de Sodome*, Paris, Club des Bibliophiles, 1904, avant-propos.

21. I, p. 69 dans le texte moderne.

22. G. Apollinaire, « Le Marquis de Sade », *op. cit.*, p. 243.

à soixante ans [...]»²³. » Le terme de *psychopathe* convient-il au duc et à ses trois amis? Il désigne aujourd'hui une entité psychopathologique et psychiatrique regroupant une catégorie de malades qui se caractérisent par leur faible degré de culpabilité, et leur impossibilité à tolérer tout conflit psychique interne, qu'ils évacuent subitement dans un acte violent dirigé contre autrui. Ce sens très spécial pourrait à la rigueur désigner un trait commun aux quatre amis de Silling, qui ne peuvent jamais entendre le récit d'une « passion » sans aussitôt passer à l'acte. Mais Lely a sans doute encore comme horizon sémantique l'ancien sens générique de « malade mental », attesté en 1894, *psychopathie* ayant été formé sur le modèle de *névropathie*. La discussion lexicologique promettrait d'être intéressante. Quoi qu'il en soit, le président Curval, Durcet, l'évêque et le Duc sont anachroniquement maintenus dans les cadres de la psychiatrie fin de siècle. Il en est de même pour le terme *sadisme*, forgé en 1834, mais qui n'acquiert son statut scientifique que lorsque Krafft-Ebing, l'oppose à *masochisme* : « C'est ce sadisme moral que Sade, sous ses apparences révoltées, avait deviné dans l'opposition de la société aux aspirations humaines profondes de l'individu ; c'est ce sadisme qui, en filigrane, inspire son œuvre dans ses apparences fantastiques. C'est pourquoi il faut mettre en évidence la suprême originalité de Sade²⁴. »

En ce qui concerne le rapprochement avec la psychanalyse, un des passages les plus souvent cités se trouve dans *Justine* : « C'est dans le sein de la mère que se fabriquent les organes qui doivent nous rendre susceptibles de telle ou telle fantaisie ; les premiers objets présentés, les premiers discours achèvent de déterminer le ressort. Les goûts se forment et rien au monde ne peut plus les détruire » (II, 263). Le locuteur est ici Clément : il cherche à convaincre Justine que l'homme ne saurait être tenu pour responsable des *goûts* choquants ou cruels qu'il présente. Les syntagmes « le sein de la mère » ou « les premiers objets présentés » ont sans doute joué dans le sens d'un rapprochement avec la théorie freudienne de la sexualité infantile. Mentionnons encore les « paresthésies », terme que l'on doit à Krafft-Ebing, qui désigne, en un sens disparu aujourd'hui, une excitation

23. G. Lely, *op. cit.*, p. 419.

24. Docteur A. Hesnard, « Réflexions sexologiques à propos des *Cent Vingt Journées de Sodome* », dans Sade, *Œuvres complètes*, édition G. Lely, Paris, Cercle du livre précieux, 16 vol., 1962-19667, t. 13, p. XXIII.

de l'instinct sexuel causée par des objets inadéquats. Maurice Heine composa un arbre des paresthésies²⁵, selon les indications de Sade, qui avait souhaité voir en relief un tel arbre dont chaque branche porterait une passion. Le terme a disparu aujourd'hui dans ce sens spécial ; il semble avoir été remplacé par *perversion*, bien que celui-ci ait aussi des emplois plus larges. Les termes de *pédication* et de *futution*, par lesquels G. Lely, après M. Heine, désigne la sodomie et le coït²⁶ participent du même lexique médico-légal. Le docteur Dühren forge pour sa part *hyperchorématophilie* (*op. cit.* p. 397) pour désigner le fétichisme des excréments. Maurice Heine a parlé des *Cent Vingt Journées de Sodome* comme d'une « prodigieuse *mœchialogie*²⁷ ». Le mot est obscur : il s'agit vraisemblablement d'un calque du latin *mœchia*, qui désigne l'adultère, le concubinage. Nous ignorons si M. Heine entendait le terme dans un sens spécial mais il n'est pas impossible qu'on ait ici affaire à un hapax : la dénomination transpose les manies des libertins dans un autre référent.

Dans le fond, ces lectures font de Sade un écrivain du 19^e siècle. La *scientia sexualis* que décrit M. Foucault prend le relais de la confession chrétienne et écrit la « grande archive du sexe²⁸ » qui contribue à inclure le sexe dans le discours dominant. Que Sade soit en avance sur ce mouvement qui solidifie un discours jusque là fait de bribes, cela n'est pas impossible pour une histoire des idées. Toutefois, si l'on commente son texte en multipliant les termes psychiatriques ou psychopathologiques, on fait de Sade un contemporain du nominalisme triomphant de la psychiatrie et de l'hygiénisme, qui créent à mesure qu'elles les dénomme, les entités nosologiques. Or, Sade écrivain doit être lu avec son propre langage. Il existe bien, à la fin du 18^e siècle, une rage de nommer que les historiens de la langue ont appelé *néologie*. Elle est le fait des polygraphes qui, tel Mercier, ont voulu adapter la langue aux bouleversements ambiants ; mais Sade s'en trouve en tout cas très

25. Voir la revue *Minautore*, n° 3, 1933. L'arbre est reproduit au début de l'ouvrage de M. Cha, *Légende de Sade. Histoire d'un mythe de l'érotisme*, Thèse pour le doctorat de 3^e cycle, Université de Paris VII, 1976.

26. *Œuvres*, édition G. Lely, *op. cit.*, t. 13, p. 12.

27. *Vie du Marquis de Sade*, *op. cit.*, p. 172.

28. M. Foucault, *Histoire de la sexualité, 1, La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 85.

éloigné. Les néologismes de son œuvre, lorsqu'il y en a, concernent les sciences biologiques alors en gestation, ainsi que les sciences de la matière. Au vrai, le sadisme de Sade se ramène à de la *taquinerie*, ou à des *vexations*; les perversions ou les penchants²⁹ de ses libertins sont, dans la réalité du texte, des *passions*, des *goûts*, des *fantaisies*, de *sales manies*, des *caprices* ou même, lorsque c'est la femme de Noirceuil qui en parle, d'*infâmes cochonneries*.

Ainsi, proposer sans recul une lecture de Sade sur l'axe de la sexualité n'est pas seulement un anachronisme lexical. Qu'il y ait toujours eu des pratiques sexuelles ne fait aucun doute; cependant pour qu'il y ait sexualité, il ne suffit pas qu'un certain nombre d'actes et de paroles soient commis ou racontés; il faut encore qu'une instance sociale s'en empare, mue par le besoin d'en légitimer, puis d'en contrôler l'existence en tant que discours. Du moins, c'est ce que l'histoire permet de déduire, si l'on en croit M. Foucault, pour qui on ne se débarrasse, en la matière, que de ce que l'on peut nommer :

« Comme sont espèces tous ces petits pervers que les psychiatres du 19^e siècle entomologisent en leur donnant d'étranges noms de baptême : il y a les exhibitionnistes de Lasègue, les fétichistes de Binet, les zoophiles et zooéastes de Krafft-Ebing, les auto-monosexualistes de Rohleder; il y aura les mixoscoprophiles, les gynécomastes, les presbyrophiles, les invertis sexœsthésiques et les femmes dyspareunistes. Ces beaux noms d'hérésie renvoient à une nature qui s'oublierait assez pour échapper à la loi, mais se souviendrait assez d'elle-même pour continuer à produire encore des espèces, même là où il n'y a plus d'ordre. La mécanique du pouvoir qui pourchasse tout ce disparate ne prétend le supprimer qu'en lui donnant une réalité analytique, visible et permanente : elle l'enfoncé dans les corps, elle le glisse sous les conduites, elle en fait un principe de classement et d'intelligibilité, elle le constitue comme raison d'être et ordre naturel du désordre. Exclusion de ces mille sexualités aberrantes? Non pas, mais spécification, solidification régionale de chacune d'elles. Il s'agit, en les disséminant, de les parsemer dans le réel et de les incorporer à l'individu³⁰. »

Sade dénomme, classe, ordonne, mais dans un tout autre genre. Le *libertinage* de l'époque se soucie peu de classer, malgré la tripartition des libertins de « tête », de « cœur » et « d'instinct » héritée de Crébillon. Contrairement à l'idée répandue qui fait des *Cent Vingt*

29. Terme employé par Krafft-Ebing.

30. M. Foucault, *op. cit.*, p. 60.

Journées un catalogue de perversions, jamais avant l'époque de la psychiatrie et de la clinique on n'aura idée de donner une table complète des passions, qui pourrait disposer d'un peu d'autonomie par rapport à un texte d'accueil, narratif, par exemple : dans le manuscrit des *Cent Vingt Journées de Sodome*, le narrateur indique bien que chaque passion est distinguée par un trait en marge, pour que le lecteur ne risque pas de confondre « les passions désignées avec l'aventure ou l'événement simple de la vie de la conteuse ». Mais malgré toutes les notes de régie ultérieures qui se livrent au décompte minutieux des passions déjà utilisées et de celles qu'il reste à écrire, le texte est globalement linéaire.

Si l'on voit en Sade un précurseur, un visionnaire de la sexualité moderne, on lit son œuvre comme un document, ce qu'ont toujours plus ou moins fait les hommes de science, et en particulier les médecins. Quoi qu'il en soit, le réalisme fit écrire plus d'une fois que Sade avait le premier découvert les replis les plus cachés de l'âme humaine³¹ et qu'il les avait manifestés au lecteur, lequel, effrayé, s'était empressé de refermer un tel texte, jusqu'à ce qu'enfin, quelques hommes courageux se donnent pour tâche de le rouvrir, sans hâte ni excès : cette grande geste fait aussi partie de la lecture sadienne.

Le principe fondamental de la lecture réaliste est donc que ce qui est raconté est *comme* dans la réalité, et il n'est pas question dès lors de se demander en quelle mesure l'œuvre de langage crée sa propre réalité tout autant qu'elle la copie. Que serait, par exemple, une sexualité qui précéderait l'époque où les conditions pour qu'elle apparaisse sont réunies ? Il ne peut s'agir que d'une sexualité définie assez grossièrement par des contenus pris en eux-mêmes, qui ignorerait totalement la manière dont les pratiques liées au sexe existent en tant qu'objets textuels. L'œuvre-catalogue indexe par exemple dans chacun des quatre tempéraments de la tradition de Galien, les quatre amis de Silling³². Mais il semble que Sade l'avait prévu, puisqu'il accroît à six le nombre des moines de Sainte Marie des Bois, ou qu'il multiplie les trios dans l'*Histoire de Juliette*³³.

31. I, XLIII-XLIV et M. Cha, *op. cit.*, p. 117-118.

32. I, p. 1127.

33. Juliette, Noirceuil, St Fonds; Juliette, Clairwil et Olympe; Juliette, Clairwil et Sbrigani; Sbrigani, Tergowitz et Voldomir...

Cette forme de réalisme ne fait jamais que prendre la suite de celui qui a marqué toute la première réception sadienne pour qui la réalité et la fiction finissaient par se recouper sur la piste biographique : Sade, l'homme, est nécessairement un monstre *qui a disséqué des femmes*. Pauvert cite un extrait d'une œuvre de fantaisie, *Le Marquis de Sade, l'homme et ses écrits*, publié en 1837³⁴ dans lequel n'est pas distingué ce que Sade a fait à Rose Keller ou aux filles de Marseille, ou ce qu'il est censé leur avoir fait, et ce que les libertins font à leurs victimes. Il s'agit d'un réalisme dans l'acception la plus étroite, qui va jusqu'à nier la notion même de littérature et que l'on retrouve encore, à toutes époques, dans les commentaires évoquant l'aspect « sulfureux » du divin marquis.

On peut donc appeler *réaliste* la lecture qui admet *a priori* qu'un fait de langage au sein d'un texte littéraire puisse être l'équivalent d'un fait historique quelconque. Le texte alors illustre, reflète, prouve, ou, lorsqu'il y a un décalage temporel, annonce ou préfigure une réalité avec laquelle il finit par se confondre. Tels sont les *Cent Vingt Journées* et les perversions sexuelles. Appelons alors avec François Rastier³⁵ *empirique*, le réalisme qui fonde une telle correspondance sur des faits réels : la *semiosis* littéraire travaille *a minima*, donnant simplement forme à une insondable substance, perverse ou « pulsionnelle »... Que vienne ensuite l'explication psychanalytique, par exemple, ou tout autre forme de justification systématique des textes, on se dirigera vers un réalisme d'un autre ordre dans lequel les faits composant les scènes de débauche se trouvent mis en relation avec un contenu idéal ; ils ne sont plus retenus pour eux-mêmes, mais ont vocation à composer la matière première d'un autre discours qui les accomplit. On a ainsi affaire à un réalisme *transcendant*, puisque ce qui se conserve et fonde la relation réaliste fondamentale entre le texte et le monde, ce n'est pas la chose en soi mais un objet métaphysique tel que le désir, la libido, la pulsion, etc. L'âge d'or de cet autre réalisme interprétatif est celui que M. Delon

34. *Anthologie des lectures érotiques*, t. 2, De Guillaume Apollinaire à Philippe Pétain, Paris, J.-Cl. Simoën, 1979., p. 464-466. Cet épisode est évidemment une fantaisie.

35. F. Rastier, « Réalisme sémantique et réalisme esthétique », *Théorie, littérature, Enseignement*, 10, 1992, p. 81-119.

appelle l'ère des « dialecticiens³⁶ », qui commence aux Surréalistes, passe par Bataille, Blanchot, et aboutit en 1966 au colloque d'Aix-en-Provence, inaugurant l'ère de la « textualisation » de Sade, qui est aussi l'époque actuelle. Mais il est certain qu'à côté d'études centrées sur les aspects littéraires et stylistiques de l'œuvre, les interprétations réalistes du monde sadien n'ont pas reculé pour autant³⁷ : peut-être faut-il y voir un effet de la tentation sans cesse renouvelée devant cette œuvre de chercher à la faire correspondre à une réalité, tant elle est précisément dépourvue de toute épaisseur référentielle.

On voit donc ce qu'a été le devenir de cette œuvre, tout au long des deux derniers siècles. Au départ, c'est le scandale, « l'urgence à dénoncer le contenu³⁸ ». On connaît la lettre de Sade à l'avocat Reinaud, dans laquelle il dit de *Justine* : « J'ai besoin d'argent, mon éditeur me le demandait bien poivré, je le lui ai fait capable d'empester le diable » (II, 1181). Sade est à ce moment connu comme pornographe, et rien ne peut contrebalancer l'horreur qui se dégage de ses récits. Durant le 19^e siècle, les écrivains le lisent et construisent un très dense réseau de références, appelées toutefois à demeurer fragmentaires. Chez aucun d'entre eux on ne voit clairement apparaître de lecture développée, aucun ne prenant la peine d'expliquer les raisons de son refus ou de son adhésion. Il faut attendre la fin du siècle pour que cette lecture souterraine laisse la place à une mise en évidence explicite du contenu référentiel de l'œuvre, qui tend à être isolé de tout le reste constitue le noyau dur de toute lecture réaliste à venir. Dans une étape ultérieure, le Surréalisme procède autrement : Sade est reçu dans des contenus transcendants ; il incarne le désir, la révolte, l'absolu, valeurs vagues mais hautement investies par l'ensemble du mouvement. Le référent empirique est ignoré, ce qui désole Éluard. En revanche, Bataille, Blanchot, et toute une génération de lecteurs s'attachent à ne retenir de l'œuvre que ce qui peut la sauver de « la boue du ciel » : « Au-delà de toi, au-delà de moi, par le corps, dans le corps, au-delà du corps, nous voulons voir quelque chose. Ce quelque chose est la fascination érotique, ce qui

36. I, XLV.

37. Voir par exemple de F. Ost, *Sade et la loi*, Paris, Odile Jacob, 2005, qui se termine par un dialogue imaginaire se déroulant des les géôles du Comité de Salut Public, entre Sade et Portalis, auteur du code civil.

38. M. Hénaff, *Les Ages de la lecture sadienne*, op. cit., p. 7.

me tire hors de moi et me porte vers toi : ce qui me fait aller au-delà de toi. Nous ne savons pas de science certaine ce qui est, sauf que c'est quelque chose qui est plus. Plus que l'Histoire, plus que le sexe, plus que la vie, plus que la mort³⁹. »

Cet énoncé pourrait décrire divers passages de Sade, entre autres, ceux qui correspondent au moment où Saint-Fond explique à Juliette et Clairwil comment il sodomise ses victimes, avant de les envoyer à la mort, pour leur faire pénétrer dans l'anus un billet signé de leur sang, par lequel ils donnent leur âme au diable, et ce en leur faisant souffrir la plus forte douleur possible. Après sa mort, la victime est censée par ce moyen aller droit en enfer. Voici par exemple les derniers mots de l'explication du ministre : « Jamais avec ce moyen, m'assura mon ami, l'individu que vous détruisez n'entrera dans le ciel. Ses souffrances de la même nature que celles que vous lui aurez fait endurer en lui enfonçant le billet, seront éternelles ; et l'on jouira du plaisir délicieux de les avoir prolongées au-delà même des bornes de l'éternité, si l'éternité pouvait en avoir » (II, 509).

On peut lire ce passage comme une *thématisation* de l'énoncé d'O. Paz. Inversement on mesure l'écart entre le texte et la lecture interprétative qui en est donnée, laquelle ôte tout le référent cruel du texte et rachète Sade, rend possible, sinon licite, la lecture de ses œuvres, véritable défi selon Bataille, pour qui on ne peut terminer que malade la lecture des *Cent Vingt Journées de Sodome*⁴⁰. Ce genre d'interprétation émet des prolongements tout au long du 20^e siècle. Elle assimile, chez Jacques Lacan, la recherche de la plus longue douleur infligée à autrui à l'accomplissement par le fantasme de la réunion du sujet de la raison et du sujet pathologique, laquelle réunion fonde la morale et fait que l'objet phénoménal qui pourrait s'offrir comme expérience intuitive de la loi morale est enfin trouvé⁴¹. Là encore, le référent est transcédé. Sade est un grand philosophe parce qu'il a pensé ou fait penser à d'autres, de grandes choses, des choses d'abord réprouvées

39. O. Paz, *Un au-delà érotique : le marquis de Sade*, Paris, Gallimard, 1994, (rééd.), cité par R. Jean, in « Sade et le surréalisme », dans *Le Marquis de Sade*, Centre aixois d'études et de recherches, Aix-en-Provence, Paris, Colin, 1968, p. 241-251.

40. Georges Bataille, *La Littérature et le mal*, Paris, Folio-Gallimard, 1990 [1957], p. 92.

41. J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 774.

qui se sont avérées grandes. C'est également ce type de réalisme qui fait le fond de lectures comme celles de P. Vassort.

Blanchot en donne un exemple achevé. Il pose d'abord comme prémisses que le libertin prolonge éternellement les souffrances de sa victime. Devant l'impossibilité référentielle de cet état de fait, il faut penser que, pour le bourreau, la victime n'a pas d'existence individuelle, mais agit comme un simple élément dans une « immense équation érotique⁴² ». Par la suite, la destruction n'est pas à prendre au pied de la lettre. Elle n'est qu'une figure de la « négation », laquelle est bel et bien un moment de la pensée de Sade : « Le centre du monde sadique, c'est l'exigence de la souveraineté s'affirmant par une immense négation. Cette négation qui s'accomplit à l'échelle des grands nombres, que nul cas particulier ne peut satisfaire, est essentiellement destinée à dépasser le plan de l'existence⁴³. »

Le réalisme, empirique ou transcendant, procède donc à une interprétation à partir du référent, ce qui n'empêche pas que l'on constate partout un manque de concordance entre la réalité et l'œuvre. Il faut alors se demander quel est le problème que posent ces lectures en apparence dissemblables mais en fait convergentes vers une approche réaliste du matériau textuel. En soi toute critique est libre de définir ses objets et ses voies d'approche ; mais sa responsabilité est engagée dès lors qu'on la considère comme partie intégrante du processus global de réception des œuvres. Ainsi, on a souvent mis en évidence le manque de cohérence des lectures politiques ou philosophiques de Sade, ce que montre par exemple Philippe Roger en un ouvrage au titre évocateur⁴⁴. De même, l'examen des thèmes empruntés au matérialisme du vivant montre à la fois la réalité des emprunts faits à La Mettrie ou à d'Holbach dans nombre de dissertations et l'impossibilité d'en induire un quelconque système sadien⁴⁵. Dans le domaine de l'art, Sade a été sensible au maniérisme incitatif de Boucher, comme la presque totalité des

42. M. Blanchot, « La raison de Sade », in *Lautréamont et Sade*, Paris, Minuit, 1963, p. 32.

43. *ibid.*, p. 34.

44. *La Philosophie dans le pressoir*, Paris, Grasset, 1971 ; voir par exemple p. 171 : « La carence axiologique qui sévit chez Sade rend toute politique relative. »

45. J. Deprun, « Sade et la philosophie biologique de son temps », dans *Le Marquis de Sade*, Centre aixois d'étude et de recherche, *op. cit.*

hommes de son temps ; mais c'est dans le goût fin de siècle, à l'œuvre durant la Révolution, que nous situons plutôt l'esthétique des parties de débauche, par le grand nombre de gravures néo-classiques qui ornent encore les éditions modernes de son œuvre⁴⁶.

C'est devant cet incessant flottement que l'on peut en venir à mettre en question les données de la simple périodisation littéraire : considérant l'omniprésence du « mal » dans la critique sadienne d'une certaine époque, Jean Molino se demande si Sade n'a pas été abusivement interprété à la lumière de Baudelaire, puisque, chez celui-là, c'est le crime, et non pas le mal qui est central : « Sade ne vit pas dans un monde déchiré par la lutte de la grâce ou du péché, mais dans un monde où une nature animée fait participer chacun à l'œuvre une et contradictoire de création et de destruction⁴⁷. » À ce compte, Sade n'est pas un écrivain du 18^e siècle. Ses œuvres les plus immédiatement ouvertes sur son époque ne sont pas en grand nombre, comme son théâtre que l'on ne lit plus, ou, si l'on en croit J.-J. Pauvert, *La Philosophie dans le boudoir* dont le style, plus alerte, proviendrait des pratiques sexuelles en vigueur à la prison de Picpus où Sade l'aurait composé⁴⁸... À l'inverse, les œuvres qui ont servi aux grandes entreprises critiques dont il a été question dans cette étude sont désespérément refermées sur des *realia* de convention, aussi sûrement coupées du monde que le château de Silling après qu'est détruit le pont qui permet d'y parvenir. C'est dans cet univers assez clos que réalisme empirique et réalisme transcendant convergent, alors que le premier a vertement condamné Sade et que le second l'a reconnu, parfois adulé, au nom d'idéalités modernes comme le Désir, le Sujet, la Loi, l'Unique... Et il n'y a évidemment rien à redire à cela car un écrivain fait bien plus que de renvoyer à des éléments de la réalité à travers des situations imaginaires. Ce qu'il construit est une œuvre de langage, fût-elle emplie de mille horreurs, qui n'existe que de la vie que lui insuffle la longue suite de ses lectures.

Michel GAILLIARD

Université de Toulouse-Le-Mirail

46. Voir F. Champarnaud, *Sade et la peinture*, Thèse, Université de Paris X, 1992.

47. J. Molino, « Sade devant la beauté », *Le Marquis de Sade*, Centre aixois d'étude et de recherche, *op. cit.*, p. 159.

48. J.-J. Pauvert, *Sade vivant*, Paris, Laffont, 1988-1990, vol. 3, p. 176 sq.

SOCIÉTÉ JEAN-JACQUES ROUSSEAU

25 rue des Délices, CH-1203 Genève

www.sjir.ch

Président : Alain Grosrichard

Vice-président : Michel Porret

Secrétaire : François Jacob

Trésorier : Ghislain Waterlot

Responsables des Annales : Jacques Berchtold, Michel Porret

Responsable du fonds patrimonial : Charles Wirz

**Venez découvrir nos prochaines activités !
Informations et adhésion possible en ligne :**

www.sjir.ch

Sommaire du TOME QUARANTE HUITIÈME DES ANNALES DE LA SOCIÉTÉ JEAN-JACQUES ROUSSEAU
DROZ, 2008

BÉRENGÈRE BAUCHER

Quand le visage de Glaucos devient statue de Glaucos

BRUNO BERNARDI

De l'alienatio à l'aliénation par l'apallotriôsis. Rousseau débiteur d'Aristote

JACQUES BERCHTOLD

La musique des murailles : Rousseau visiteur de Vauban

Barbara CARNEVALI

Faute à l'amour-propre. Aliénation et authenticité chez Rousseau

CAROLE DORNIER

L'écriture de la citadelle intérieure ou la thérapeutique de l'âme du promeneur solitaire

ERIC GATEFIN

De la difficulté de conclure l'Émile : entre clôture théorique et ouverture romanesque

JEAN-LUC GUICHET

Rousseau et Plutarque, l'influence « moderne » d'un ancien

CHRISTINE HAMMAN

Rousseau incendiaire.

Ce qu'il faut comprendre des paralogismes de la Préface Dialoguée de la Nouvelle Héloïse

ZEINA HAKIM

Histoire et fiction dans l'œuvre théorique de Rousseau

FRANÇOIS JACOB

Notes contre notes

CHRISTOPHE MARTIN

De la fable d'Agnès au roman d'Émile.

Lire Rousseau sous l'éclairage de l'École des femmes

JAN MIERNOWSKI

Rousseau ou le misanthrope manqué

JEAN-FRANÇOIS PERRIN

César à Bossey : le palimpseste antique au livre I des Confessions

YVES VARGAS

A propos des « causes sensibles ».

Politique et philosophie dans les Lettres écrites de la montagne

CORRESPONDANCE
DE L'ÉTRANGER

Lire le Dix-huitième Siècle

Collection placée sous l'égide de la
Société Française d'Étude du XVIII^e Siècle



Dernières parutions

Le Bauld de Nans, *Le livre fait par force*. Présentation et notes de François Labbé. Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2008. Un vol. 16 x 24 de 201 p. **20 euros.**

Ou l'histoire abracadabrantésque d'un jeune homme enlevé et séquestré pour, sous la contrainte, écrire un livre. Sous la fiction, une revue satirique du refuge francophone berlinois

Voyage de Robertson aux terres australes. Présenté et annoté par Jean Garagnon. Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2008. Un vol. 16 x 24 de 206 p. **18 euros.**

Une très curieuse utopie, fidèle aux canons du genre, mais qui présente la particularité d'être d'inspiration nobiliaire. Bou-lainvilliers ne l'aurait pas reniée.

A paraître prochainement:

Chavigny de la Bretonnière, *La Religieuse en chemise* et *Le Cochon mitré*. Présentation et notes de Jean Sgard.

Des textes rarissimes sous leur forme authentique, dénichés par un maître du genre.

Marivaux journaliste. Études réunies par Régine Jomand-Baudry.

Une quinzaine de spécialistes se sont réunis pour faire le point sur un aspect essentiel de l'oeuvre de Marivaux, où il reste encore beaucoup à trouver.

<https://publications.univ-st-etienne.fr>

BUFFON EN RUSSIE PRÉSENTATION DE L'OUVRAGE DE M. RAZOUMOVSKAÏA, *BUFFON ÉCRIVAIN*

L'ouvrage de Margarita Razoumovskaïa *Buffon écrivain* a été édité à Saint-Pétersbourg (Russie) en 1997¹. Le sous-titre indique qu'il s'agit des liens entre les scientifiques-naturalistes français du 18^e siècle et la fiction de l'époque².

Le livre se compose de quinze chapitres où l'auteur étudie progressivement *l'Histoire naturelle* de Buffon (1707-1788) en tant qu'œuvre littéraire n'oubliant pas pourtant que cet ouvrage est d'une grande valeur scientifique. Le premier chapitre intitulé « La Valeur scientifique et philosophique de *l'Histoire naturelle* » est centré sur la création et la réception de ce chef-d'œuvre qui était très en vogue pendant toute la deuxième moitié du 18^e siècle : d'après Daniel Mornet, il occupait la troisième place dans les bibliothèques privées de l'époque et fut réédité plusieurs fois. La valeur scientifique des idées de Buffon fut confirmée au 19^e siècle par Darwin qui affirma que le premier savant à avoir pris en compte la disparition des espèces d'un point de vue scientifique fut Buffon. Le chapitre donne une idée générale des théories et des conceptions

1. Razoumovskaïa, M. V., *Buffon écrivain*. Saint-Pétersbourg, Édition de l'Université de Saint-Pétersbourg, 1997, 156p. Разумовская М.В. Бюффон – писатель. Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета, 1997.

2. Notons que le livre précédent de l'auteur fut consacré aux liens entre la science et le roman au 18^e siècle : Razoumovskaïa, M. V., *Des Lettres persanes à l'Encyclopédie (Le roman et la science en France au 18^e siècle)*. Saint-Pétersbourg, Édition de l'Université de Saint-Pétersbourg, 1994, 192 p. Разумовская М.В. От « Персидских писем » до « Энциклопедии ». (Роман и наука во Франции в XVIII веке). Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета, 1994.

de Buffon dans les domaines de l'évolution, de la géologie et de la cosmologie.

L'*Histoire naturelle* attribue une place très importante à l'homme qui n'est pour l'auteur qu'un animal d'ordre supérieur. Et ce n'est pas par hasard que cette œuvre est considérée comme l'un des premiers traités d'anthropologie scientifique et l'auteur lui-même comme un des fondateurs de cette science. C'est lui qui a introduit dans le vocabulaire scientifique le terme de « race » par rapport à l'humanité. L'étude attentive et profonde de l'œuvre de ce naturaliste permet d'affirmer que ses idées ont beaucoup influencé la vision du monde de son siècle, ainsi que les conceptions des siècles futurs, surtout en ce qui concerne l'évolution de la nature.

Buffon qui niait l'intervention de Dieu dans les lois de la nature est proche de la philosophie matérialiste de Diderot qui a beaucoup vénéré le créateur de l'*Histoire naturelle* dans son article l'« Animal » de l'*Encyclopédie* en l'appelant le plus grand philosophe de son temps. Ce sujet est traité dans le deuxième chapitre du livre « Buffon et Diderot » où est mise en valeur l'influence du naturaliste sur les idées de Diderot qui cita l'*Histoire naturelle* à plusieurs reprises dans ses œuvres philosophiques, tout en n'étant pas complètement d'accord avec lui et en le critiquant parfois avec gentillesse.

Le chapitre suivant « l'*Histoire naturelle* en tant qu'une œuvre littéraire » est consacré au style de Buffon, nommé « la plus belle plume de son siècle » par J.-J. Rousseau qui le citait parmi les plus grands écrivains de l'époque. L'œuvre de Buffon fut l'objet de l'admiration de Balzac, Baudelaire et Jules Renard. Et évidemment le *Discours sur le style* trouve sa place dans ce chapitre. De l'avis de M. Razoumovskaïa, Buffon est un représentant du grand siècle du classicisme français ; dans ses idées rhétoriques il est proche de Fénelon, mais déjà marqué par l'esthétique de son époque.

Le quatrième chapitre « l'*Histoire naturelle* : auteur et lecteur » commence par un petit rappel de l'histoire de la création de cette œuvre composée de 36 volumes, qui furent édités de 1749 à 1788 avec la dénomination des sujets examinés dans chaque volume. Il est précisé que la structure de l'*Histoire naturelle* et la manière de présenter le matériel tiennent compte des goûts différents des lecteurs puisque, comme tous les représentants du siècle des Lumières, Buffon ne s'adresse pas exclusivement aux savants mais au large public et pour cette raison le lecteur est très présent dans les pages

de son œuvre. L'auteur emploie de nombreuses figures de style, des propositions exclamatives et interrogatives, donne des exemples, fait appel aux peintres et aux poètes, cite des dictons. Très souvent pour éviter d'être monotone il coupe la description par des réflexions et des digressions philosophiques. C'est grâce à tous ces procédés stylistiques et littéraires que la narration scientifique se métamorphose en une œuvre littéraire qui passionne les lecteurs sans jamais les laisser indifférents.

Il est important de savoir d'où viennent tous ces renseignements qui donnent à l'*Histoire naturelle* son ampleur et sa profondeur. C'est le sujet du cinquième chapitre : « L'*Histoire naturelle* : Buffon et ses informateurs ». M. Razoumavskaïa distingue trois groupes de sources scientifiques : 1) mémoires et traités des naturalistes, géographes, voyageurs et historiens ; 2) observations de l'auteur lui-même ; 3) renseignements fournis par des informateurs volontaires. Le propre de Buffon est de ne pas croire aveuglément à ce qui avait été écrit et noté ; ayant l'esprit critique de son temps, il cherche des preuves et met en doute les faits qui ne sont pas fiables à son avis.

Les personnages principaux de l'*Histoire naturelle* sont, bien sûr, les animaux qui attirent l'intérêt de l'auteur de l'ouvrage dans le chapitre suivant « La conception de l'animal dans l'*Histoire naturelle* » où l'on étudie, en premier lieu, la manière de présenter et de décrire les « héros » de Buffon qui commence sa présentation par la description détaillée de l'aspect extérieur, du caractère, des mœurs, puis il précise le rôle que cet animal joue dans la vie de l'homme. Ce n'est pas seulement Buffon qui intéresse l'auteur, ce sont aussi les conceptions de l'animal aux 17^e-18^e siècles et l'intérêt qu'y porte l'époque des Lumières, comme le démontre bien l'article « L'animal » de l'*Encyclopédie*. Les auteurs tels que le marquis d'Argens, Fromaget, Maubert de Gouvest, Moncrif et d'autres sont largement cités dans ce chapitre, où il s'agit également de la polémique entre Buffon et Condillac. Le septième chapitre qui traite de « L'image de l'animal dans la littérature avant Buffon » reprend et développe le thème entamé dans le chapitre précédent et présente un parcours littéraire, à commencer par les contes populaires et les poèmes épiques. Mais ce sont les prédécesseurs récents qui sont au centre du propos : La Rochefoucauld, La Fontaine et M^{me} de Sévigné s'intéressaient aux animaux, mais, à la différence de Buffon, ils le faisaient pour mieux comprendre les êtres humains.

Est-il possible d'examiner des articles de l'*Histoire naturelle* en tant qu'œuvres littéraires, en tant que nouvelles, au sens du 18^e siècle? La réponse à cette question est donnée dans le chapitre « *L'Histoire naturelle* : les éléments d'une nouvelle ». Il commence par une brève histoire de ce genre en France et finit par conclure qu'au 18^e siècle la nouvelle française retrouve son originalité sous la plume des auteurs comme l'abbé Prévost, Marmontel, Cazotte, Florian.

Les quatorze nouvelles relevées par M. Razoumovskaïa dans l'œuvre de Buffon sont tout à fait originales : elles sont étroitement liées à la narration, on y retrouve l'intrigue et le héros principal, le sujet est dynamique et le caractère de l'animal est montré dans son développement. On retrouve les éléments de la nouvelle dans la description du cheval, du chien, du chat, du lion, du coq, etc. avec, en plus, des variations sur le genre au gré de l'auteur : nouvelle psychologique (le paon), philosophique (le singe) ou de mœurs (le perroquet, le blaireau). Si l'on considère d'habitude que les nouvelles sur les animaux et la prose animalière ne sont nées qu'au 19^e siècle, après avoir étudié l'*Histoire naturelle* on a le droit de contester cette opinion puisque Buffon fut non seulement un grand maître épique en décrivant le monde des animaux, mais aussi un maître des histoires courtes avec quelques traits de la nouvelle.

La description de l'aspect extérieur de l'animal tient une grande place dans l'*Histoire naturelle* et, pour cette raison, le chapitre suivant porte sur la science physiognomonique : « Buffon et la physiognomonie avant Lavater » nous plonge dans l'histoire de cette science et son rôle au 18^e siècle. Ce chapitre sert d'introduction historique et logique à un autre chapitre consacré à « l'art du portrait littéraire en France avant Buffon ». Le 17^e siècle a créé le portrait analytique qui est devenu un genre à part : dans le *Recueil des portraits et éloges en vers et en prose*, édité en 1659, on trouve les portraits de la Grande Mademoiselle, de Gaston d'Orléans et de bien d'autres. La description commence par le côté extérieur – le visage et la taille; puis vient le côté intérieur – le caractère, l'esprit et l'âme. Les portraits de l'époque étaient pleins de clichés : les dames étaient blondes aux yeux clairs et brillants, au teint frais, aux joues roses, de belle taille, etc. Mais certains auteurs détruisaient ces stéréotypes en créant des portraits tout à fait originaux comme le sont, par exemple, les autoportraits de La Rochefoucauld et de M^{lle}

de Montpensier, ou le portrait de M^{me} de Sévigné fait par M^{me} de Lafayette. Tous ces portraits sont profondément étudiés dans le chapitre qui s'adresse également aux œuvres de Bussy-Rabutin où la place très importante des portraits démontre bien l'art de l'auteur dans ce domaine. Comme le portrait devient partie intégrante des mémoires, très à la mode au 17^e siècle, M. Razoumovskaïa porte son attention aux œuvres de Retz et de Saint-Simon ; puis elle passe aux romans du 18^e siècle où, au début, le portrait ne jouait aucun rôle et restait très schématique. Trois romanciers pourtant sont étudiés plus profondément de ce point de vue : Marivaux, Prévost et Duclos.

Ce chapitre conduit tout logiquement à un autre, consacré au portrait dans l'*Histoire naturelle* où l'auteur, à la différence des romanciers et des scientifiques de son temps, crée des portraits originaux ne se bornant pas du tout aux renseignements techniques de taille, poids, couleur et structure. Ses descriptions sont très émotionnelles, pleines de comparaisons et de métaphores, d'associations historiques et littéraires. Il ne décrit pas seulement l'aspect extérieur, mais essaie de donner une idée de la « personnalité », du « monde intérieur » de l'animal et pour le caractériser plus profondément, Buffon introduit dans son texte le « discours direct » – les sons que produisent ses héros et qui sont étudiés plus en détails dans le douzième chapitre « L'onomatopée et les voix des animaux dans l'*Histoire naturelle* ». Observateur très attentif, Buffon distingue les oiseaux et les animaux « sociables » qui ont un « discours » bien développé, qui produisent des sons de tonalité et de rythme différents. De l'avis de l'auteur, « le langage » des animaux donne une information supplémentaire sur leur caractère.

Il est clair que l'*Histoire naturelle* de Buffon est une œuvre très personnelle ; elle traite non seulement le monde des animaux, mais reflète en même temps l'auteur lui-même dont les sympathies et les antipathies trouvent leur place dans les descriptions. Ce sujet est traité dans le chapitre suivant. Buffon admire les animaux capables d'amour et de fidélité conjugale (la taupe ou le pigeon), qui aiment leurs enfants (la poule ou la cigogne), qui sont doux et vertueux (le castor ou le canari). Au contraire, les défauts de l'animal sont la cause des antipathies de l'auteur qui n'aime pas l'ours solitaire et coléreux, ni les singes, insensibles et ingrats.

Buffon ne fut pas le seul savant de l'époque doué de talents littéraires ; d'autres voulaient « apprendre en amusant ». Le chapitre suivant « La forme littéraire des œuvres scientifiques de Réaumur, Maupertuis et Trembley » traite des contemporains de Buffon, des scientifiques connus dont les œuvres sont étudiées d'un point de vue littéraire.

Le dernier chapitre de l'ouvrage fait le pont entre le 18^e et le 19^e siècles : « Les *Histoires naturelles* et l'*Histoire naturelle* (Jules Renard et Buffon) » où l'auteur met en évidence le rôle de la tradition dans la formation de nouveaux principes de l'histoire littéraire.

L'ouvrage de M. Razoumovskaïa présente l'œuvre de Buffon dans un contexte très large tenant compte non seulement des idées scientifiques et littéraires de l'époque, mais s'autorisant des époques précédentes pour montrer traditions et nouveautés. Le livre, bien annoté et commenté, donne une idée complète de l'*Histoire naturelle* et de son auteur.

Veronika ALTACHINA
Saint-Petersbourg

NOTES DE LECTURE*

ÉTUDES CRITIQUES

Wolfgang ADAM, Markus FAUSER, Ute POTT (dir.), *Geselligkeit und Bibliothek. Lesekultur im 18. Jahrhundert*, Göttingen, Wallstein Verlag (Schriften des Gleimhauses Halberstadt, Bd. 4), 2005, 331 p.

Les quatorze contributions que réunit ce volume, issues d'un colloque qui s'est tenu à Halberstadt en 2000, étudient les modifications structurelles de la sociabilité intellectuelle allemande, que son intensification à l'époque de l'*Aufklärung* promeut au rang de modèle social de référence tandis que se prépare le « sacre de l'écrivain », en se concentrant sur la place que la lecture, la discussion sur les œuvres littéraires et les écrivains occupent dans différents médias. Cette mutation est examinée bien sûr en particulier dans l'émergence des « cercles de poètes », une des principales formes nouvelles de sociabilité structurant une partie de la vie littéraire du 18^e s. (sont étudiés ici le *Hainbund* de Göttingen, mais aussi le groupe d'amis autour de J. P. Uz, dont l'intérêt pour la littérature, les livres et les bibliothèques constitue le ciment). Mais de nombreuses autres facettes sont explorées aussi, comme la fréquence du motif de la lecture et du « héros lecteur » dans les romans (Marivaux, Rousseau, Goldsmith et Goethe...), ou comme l'incidence de la généralisation de la lecture à voix basse sur le lyrisme, sur les formes de sa pratique sociale ainsi que sur sa structure (nouvelle intégration de la composante musicale). Une autre contribution, consacrée à Bräker, marchand de laine issu de la petite paysannerie piétiste, propose une étude précise et originale sur la relation entre l'état social, l'accès à la culture et les pratiques de lecture : après avoir envisagé d'abord la lecture sous l'angle du *prodesse* caractéristique de son groupe social, il lit bientôt par curiosité et dans un souci largement critique. Plusieurs articles étudient des correspondances. Dans celle qu'entretient Herder avec sa fiancée, les discussions sur des œuvres littéraires, guidées par un constant souci pédagogique de formation du goût et tendu vers un objectif de « connais-toi toi-même », induisent un rapprochement affectif des épistoliers. Parmi les correspondances amicales privées, celles qui sont publiées par leurs auteurs eux-mêmes constituent un objet paradoxal : elles paraissent en effet au moment où l'amitié quitte la sphère publique pour la seule sphère privée et s'affirme, en thématisant un agir social fondé sur la vertu, comme contre-modèles de la mise en scène du privé dans la société de cours. Elles rejoignent en cela les cercles de poètes, qui en affichant des rituels et leur culte de l'amitié, constituent une exhibition de soi interprétée par un des contributeurs comme une réaction de refus face au remplacement de la relation d'homme à homme par une régulation commerciale de la production littéraire et comme une réponse critique à la constitution d'une littérature de grande consommation. L'apparition d'un nouveau type de comptes rendus, plus analytiques mais aussi plus critiques et virulents, dans l'*Athenäum* des frères Schlegel, constitue une autre réaction critique face à l'explosion du marché du livre, qu'on retrouve dans deux textes de Tieck qui mettent

*En raison du très grand nombre d'ouvrages reçus pour recension, il ne nous a pas été possible de publier la totalité des *Notes de lecture* dans ce numéro. Elles seront reportées au numéro 42.

en scène la sociabilité savante du 18^e s. pour montrer les aspects néfastes de tout projet d'instrumentalisation de la littérature. Un autre article étudie comment Sophie von La Roche enseigne dans sa revue *Pomona* aux filles l'art de bien lire, loin de toute « fureur de lire », et une longue et belle étude est consacrée à la réception italienne de la littérature allemande, qui s'intensifie dans les années 1770, autour A. de Giorgi Bertola et de l'abbé Amaduzzi (un personnage aussi intéressant que totalement négligé), et montre que la littérature idyllique (Gefßner, traduit par Bertola) contribue à construire le modèle d'un *letterato buon cittadino*. Un bel ouvrage qui réunit des études sur des objets neufs et des analyses originales de faits connus.

Gérard LAUDIN

T. ARTEMIEVA, A. ZLATOPOLSKAYA, M. MIKECHIN, A. TOSI, *A. M. Bieloselsky-Bielozersky et son héritage philosophique* [A. M. Bieloselskii-Bielozerskii i ego filosofskoe nasledie], S.-Petersbourg, Centre d'histoire des idées de S.-Petersbourg, 2008, 200 p. + 20 ill.

Ce livre rassemble quatre études sur la vie et l'œuvre d'un des plus éminents représentants de la pensée philosophique russe du 18^e s. – prince Alexandre Mikhailovitch Bieloselsky-Bielozersky (1752-1809), dont l'héritage reste encore mal étudié et méconnu même pour les spécialistes. Ce sujet est analysé à partir des problèmes fondamentaux de la méthodologie des études historico-philologiques sur la noblesse russe (M. Mikechin). La vie et l'œuvre de prince Bieloselsky-Bielozersky sont présentées par T. Artemieva comme un exemple de formation du type du noble-intellectuel en Russie du 18^e s. L'influence de Jean-Jacques Rousseau dans les écrits littéraires et philosophiques de prince sont rédigés en russe et en français et leur correspondance constitue le sujet de l'article de A. Zlatopol'skaya. A. Tosi examine la vie et l'œuvre de la fille de prince Bieloselsky-Bielozersky, la fameuse poétesse de la première moitié du 19^e s. Zinaïde Volkonskaya, dont le salon fut un centre important de la vie littéraire et culturelle russe à l'époque. On apprécie également dans ce recueil les annexes qui comprennent les travaux du prince, dont une grande partie sont traduites en russe pour première fois : lettres de Rousseau, Marmontel, Thiébeault, etc., au prince, ainsi que les commentaires par I. Kant sur le traité « Dianologie », et les poèmes en vers de Voltaire et de Rousseau consacrés à cette éminente personnalité russe du 18^e siècle.

Angéline VATCHÉVA

Gilles BARROUX, *Philosophie, maladie et médecine au XVIII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2008, 445 p.

Peut-on parler d'une Médecine en tant que système cohérent et unique au 18^e siècle? Et quel est le poids du siècle des Lumières dans l'histoire de la médecine? C'est à partir de ces deux questions très débattues que l'auteur montre, à travers une lecture attentive du corpus médical de cette époque, les liaisons de la médecine avec d'autres disciplines, dans le cadre d'une anthropologie aux multiples facettes. En effet, le 18^e s. marque le triomphe de la multiplicité de théories médicales et de leur conflictualité au détriment d'une unité systémique; c'est la raison pour laquelle la médecine des Lumières a été définie précisément une « somme » éclectique. Pourtant, l'auteur relève un certain nombre de « résonances » philosophiques, politiques et sociales majeures qui commencent à affleurer à cette période, mais qui ne se manifesteront dans toute leur force qu'au siècle suivant. Le 18^e s. représente, sous ce profil, une époque de passage et de transition pour la médecine, qui ne cesse de réfléchir sur son propre statut épistémologique, sur les critères à suivre dans la lecture du corps malade et de la maladie, sur les limites et sur les responsabilités de la science médicale face à l'individu et à la communauté. Au demeurant, ce questionnement soulève bien de difficultés qui dépassent le seul champ de la médecine pour s'étendre à d'autres régions du savoirs. C'est à la philosophie, d'une manière générale, que l'on fait référence quand on traite du caractère empirique de la médecine, c'est-à-dire du rôle et des limites de l'expérience

dans ses pratiques. Mais encore se rendait indispensable un réglage juridique de cette expérience – comme l’atteste l’Édit de Marly promulgué par Louis XIV en 1707, et que l’auteur reproduit en annexe (p. 377-385) – pour conjurer les risques de la pratique aventurière et hasardée des charlatans, sans pour autant porter atteinte à la nature expérimentale de la médecine. À cet égard, le débat au 18^e s. autour de l’inoculation de la petite vérole est parfaitement révélateur du conflit entre d’un côté l’exigence d’innovation liée à l’expérimentation (dans ce cas, une expérimentation tout à fait paradoxale, essayant de guérir une maladie à travers la maladie elle-même), et, d’un autre côté, la crainte d’un basculement vers l’inconnu, susceptible de mettre en danger la vie du malade. L’effort de rationalisation qui caractérise le progrès de la médecine à cette époque se mesure également, d’après l’auteur, à la lumière de significatives nouveautés « médicales » dont l’application ne concerne plus seulement l’individu, mais prend désormais en considération la guérison du corps social tout entier. Aux règles traditionnelles de soin personnel se joignent de considérables réformes pour l’hygiène publique (réorganisation des espaces urbains, contrôle des aliments, étude des conditions des travailleurs, etc.), qui favorisent la prévention d’épidémies tout comme l’amélioration des conditions communes de vie.

Piero SCHIAVO

Rodolphe BAUDIN, Simone BERNARD-GRIFFITHS, Christian CROISILLE et Elena GRETCHANAÏA (éds), *Exil et épistolaire aux XVIII^e et XIX^e siècles. Des éditions aux inédits*, Clermont-Ferrand, Presses de l’Université Blaise Pascal (Coll. « Cahiers d’études sur les correspondances des XIX^e et XX^e siècles »), 2007, 338 p.

Réunion des actes d’un colloque organisé en 2003 à l’Université de Clermont-Ferrand sur la question de l’exil au tournant des Lumières, cet ouvrage, né d’une journée d’étude franco-russe, rassemble à la fois des contributions scientifiques et des correspondances inédites. Il s’agit de cerner les spécificités de l’écriture épistolaire lorsqu’elle naît d’un déracinement, qu’il soit consécutif de la Révolution – dans le cadre du phénomène général de l’émigration – ou issu d’un exil volontaire. Organisé chronologiquement, de la fin des Lumières jusqu’à la Révolution puis au 19^e s., ce volume respecte aussi la diversité géographique des épistoliers présentés. Louise d’Épinay y côtoie Frédéric Grimm, Xavier de Maistre, Sénac de Meilhan et M^{me} de Staël, avant que la parole ne soit donnée à Alexandre Radichtchev, aux patriotes italiens du « Risorgimento » et aux lettres suédoises d’Ida Lindgren. Cette amplitude à la fois chronologique et spatiale souligne le caractère universel de l’exil, quels que soient les motifs qui président à son expérience. Unis par un sentiment de douleur et de frustration, les protagonistes analysés ici relèveraient d’une même « poétique de l’exil épistolaire » (p. 9). Caractérisée, d’une manière générale, par une volonté de compenser dans l’écriture la perte imposée par le déracinement, la correspondance d’exil apparaît comme un espace de représentation et de stratégies. Le moi, affaibli par la remise en cause de son identité, y cherche une nouvelle légitimité qui suppose le concours du destinataire et la possibilité, souvent délicate, de faire parvenir la lettre à bon port. Les angoisses personnelles ne se dissocient pas des tensions politiques ni des enjeux de pouvoir, surtout lorsque les lettres émanent de figures aussi célèbres que La Fayette ou le père Edgeworth, dernier confesseur de Louis XVI. À ces dispositifs de circulation et de captation du lecteur s’ajoutent, dans bon nombre de lettres, la quête d’un rapport apaisé à l’espace et au temps. Qu’il se présente sous les traits du Juif errant (Grimm) ou comme le jouet d’une souveraine Providence (Edgeworth), l’exilé forge une fable plus qu’il ne retrace les circonstances exactes de son exil. La question se pose alors de l’ambivalence du déracinement : tantôt vécu sur un mode crépusculaire, tantôt promesse d’une liberté nouvelle, il inscrit ses protagonistes dans une dimension mythique et transforme la correspondance en modèle littéraire. Le roman y côtoie l’histoire sans que les frontières se dessinent clairement ni que le proscrit choisisse son rôle, de l’élus ou du « paria ». Cet ouvrage tente ainsi d’éclairer les problématiques de

l'exil en le présentant sous un éclairage très divers. Les conditions du retour, la possibilité d'envisager un avenir et de s'affranchir de la nostalgie, la quête d'une identité, traversent la plupart des contributions et soulignent l'importance capitale de cette période dans l'histoire des idées. Il est cependant à regretter que les pages consacrées à l'émigration ou aux romans de la période révolutionnaire soient les moins convaincantes du recueil. Sénac de Meilhan, M^{me} de Staël et Chateaubriand auraient certainement mérité une étude plus à la hauteur du rôle majeur qu'ils jouent dans cette écriture du déracinement.

Stéphanie GENAND

Bertrand BINOCHÉ, Jean-Pierre CLÉRO (dir.), *Bentham contre les droits de l'homme*, avec des contributions d'Étienne BALIBAR et Michel TROPER, Paris, Presses Universitaires de France (« Manuels Quadrige »), 2007, VIII + 280 p.

Ce volume réunit sous un seul titre une traduction inédite par J.-P. Cléro et B. Binoché d'un texte de Bentham, *L'Absurdité sur des échasses ou La Boîte de Pandore ouverte*, la réédition d'un essai de B. Binoché, *Critiques des droits de l'homme* (PUF « Philosophies », 1989) et deux essais par M. Troper et É. Balibar, « Le positivisme et les droits de l'homme » et « De la critique des droits de l'homme à la critique des droits sociaux ». Chacune de ces sections est un projet à soi seul, mais le lecteur suivra aisément le projet intellectuel général. Le plus simple pour le décrire est de définir l'utilitarisme, qui ouvre le volume, comme la volonté de substituer l'utilité collective au droit naturel. Dès 1795 en particulier, Bentham attaque farouchement les Déclarations des droits de l'homme formulées dans ce même langage du droit naturel. Il n'est pas seul et les diverses attaques sont même particulièrement hétérogènes. Dès lors, l'examen de toutes les alternatives au droit naturel s'impose, qu'il s'agisse des 18^e et 19^e s. (B. Binoché) ou des 20^e et 21^e s. (M. Troper et É. Balibar). Mais si le lecteur, à la vue du titre, imagine que Bentham lui-même est le fil directeur de l'ouvrage, il sera déçu. L'appréhension des critiques des droits de l'homme à partir de la critique benthamienne vise bien plutôt à sortir de l'alternative illusoire entre droit naturel et histoire. La traduction inédite de *Nonsense upon stilts or Pandora's Box opened...* s'appuie sur le manuscrit de 1795 (Oxford University Press, 2002). C'est dire que cette traduction s'arrime au travail collectif entrepris pour une édition scientifique de l'œuvre complète de Bentham, entreprise dans laquelle les versions françaises de cette œuvre occupent une place toute particulière, pour avoir parfois, comme c'est le cas ici, fourni au public la toute première publication des œuvres de Bentham. La traduction des versions originales, qui offre un autre objet à la recherche que les versions françaises princeps, devrait susciter des travaux à la hauteur du chantier ouvert par l'édition anglaise. Les auteurs n'en sont pas à leur première contribution à cette entreprise et J.-P. Cléro en a offert nombre d'autres depuis le *Fragment sur le gouvernement* en 1996. L'ajout à cette traduction d'une comparaison de la critique benthamienne avec les critiques contemporaines et ultérieures est l'occasion de la réédition du travail de B. Binoché. La comparaison est faite selon une méthode complexe rapprochant non pas des systèmes terme à terme, ou des positions idéologiques les unes des autres pour constituer des camps (« Lumières », « Contre-Révolution » par exemple), mais suivant un motif, ce que B. Binoché appelle dans ses autres travaux un « schème ». En effet, si l'« *équivoque politique* du refus des droits de l'homme dans la première moitié du 19^e siècle » (p. 3) est grande, qui regroupe des partisans de l'individu, du peuple, de l'utilité avec ceux de la tradition, de la famille ou de la providence, leur rapprochement et la démarche de philosophie comparée sont autorisés par leur partage du concept opératoire, ou schème, de la « *continuité* », autre mot pour la « durée dont les concepts formels des droits de l'homme ne peuvent prétendre faire 'table rase' sans qu'il en résulte fatalement un nouveau despotisme » (p. 127). L'apport de l'essai est ainsi au moins autant doctrinal, sur la teneur de ces positions philosophiques continuistes et hétérogènes, ou sur la validité ou l'invalidité des frontières géographiques et temporelles (y a-t-il une « Europe » et *a fortiori* une Europe « des Lumières » ou de la

« contre-Révolution » ?), que méthodologique, sur la démarche comparatiste en histoire de la philosophie. L'apport des deux dernières contributions est une stimulante incitation à reprendre les questions ouvertes. Par différence avec la critique utilitariste du droit naturel qui implique une négation des droits de l'homme, M. Troper montre que toute critique du droit naturel n'est pas condamnée à être rejetée au motif de l'impératif moral de préservation des droits de l'homme. Une épistémologie juridique positiviste en particulier est compatible avec les droits de l'homme, à condition d'une prise en compte empirique de la « positivation » de ceux-ci, ainsi que de leur instrumentalisation au service de la défense de l'État démocratique. Faisant retour sur l'histoire retracée, É. Balibar montre que l'équivoque politique des opposants aux droits de l'homme s'enracine dans l'instable articulation de liberté et d'égalité que représentent les droits de l'homme eux-mêmes.

Sophie AUDIDIÈRE

Marie-Françoise BOSQUET, *Images du féminin dans les utopies françaises classiques*, Oxford, Voltaire Foundation, 2007, 451 p.

De Foigny à Sade, l'auteur propose un parcours dans quelques textes posés comme « utopiques » orienté par le souci de s'inscrire dans l'actualité scientifique des études féminines en apportant un éclairage particulier à la question de la « querelle des femmes ». Sans revenir, faute de place, sur la définition choisie de l'utopie, suffisamment large pour permettre d'accueillir un corpus à maints égards hétéroclite, posons l'objet : montrer en quoi la représentation utopique modifie significativement le « discours sur le féminin » (p. 4), formule désignant de fait dans l'ouvrage une « féminité » saisie à partir de deux figures présentées successivement : « la mère » et « l'amante ». Se justifiant, dans une première partie, du choix générique ayant présidé à la constitution du corpus (la fiction proprement littéraire), l'auteur s'y demande en préalable comment la « forme littéraire » de l'utopie influe sur la représentation de ces deux figures données comme prioritaires en ce qu'en régime utopique, le danger de perturbation passionnelle propre à la femme est saisi à partir de sa double fonctionnalité érotique et reproductrice. La méthode postule qu'il convient donc d'y saisir le partage entre manifestations positives et manifestations négatives de la « féminité » ; la maternité permettrait ainsi d'en distribuer, en utopie, des traits plutôt « eutopiques » (sauf chez Sade et dans l'hermaphrodisme, abordé à juste titre) tandis que l'amante supporterait tout entière la part « dystopique ». En soi discutable – d'autant qu'on a souvent du mal à savoir si ces dichotomies relèvent d'une axiologie propre à l'univers fictionnel du monde utopique, à l'auteur du texte ou à celui du présent ouvrage – cette approche suppose donc qu'on peut réduire la « féminité » à ces deux rôles de « mère » et « d'amante ». En outre, les disjoindre dans le plan conduit parfois à des lectures monologiques (Julie, par exemple, peut-elle vraiment être envisagée comme mère sans l'être dans le même temps comme amante ?). L'opération de réduction du féminin est d'abord tributaire de l'idéologie des textes, de leur temps et de leurs auteurs. Cette assignation à un « ordre du discours » des œuvres choisies n'est pourtant abordée frontalement qu'en conclusion, ou lorsque l'écrivain en question ne permet décidément pas d'éluder le problème : ainsi de Sade, ici présent pour *Aline et Valcour*, mais on se demande pourquoi Rousseau et le rousseauisme ne sont pas remis de manière critique en perspective, carence qui manifeste notamment ses effets dans le traitement des *Gynographes* de Rétif de la Bretonne. La thèse, en dépit de sa remarquable ambition, semble tenir tout entière sur l'idée que l'utopie est structurellement gynophobe, mais elle a pris appui sur des textes d'auteurs masculins bien particuliers dont elle n'interroge pas la position : une approche plus efficace du sujet aurait sans doute consisté, ici, à envisager le mode d'articulation imaginaire du féminin/choix de dispositifs utopiques comme révélateur (il n'aurait ainsi pas été inutile de convoquer Diderot autrement que latéralement). Une incursion chez les femmes (pourquoi pas, tant qu'à évoquer, via *La Colonie* de Marivaux, le théâtre, relire les *Amazones* de M^{me} du Boccage,

par exemple?) ou chez des auteurs qui saisissent la figure féminine en utopie comme figure organisatrice, soucieuse de produire un autre cadre à la différence des sexes en l'inscrivant dans une visée politique (dimension tout à fait absente du présent livre dans lequel la « mère » et « l'amante » restent des types fonctionnels assez figés) aurait nuancé les attendus d'une enquête qui se conclut en faisant une large place à l'hypothèse selon laquelle « l'utopie préfère la tenir à l'écart des fonctions de pouvoir tandis qu'elle la confie à des hommes » (p. 420). Quid de la législatrice américaine des *Aventures du chevalier Beauchêne* de Lesage, elle-même souvenir probable de l'épisode Abaqui de *Cleveland*, où Fanny laisse paraître, entre l'amante et la mère, la philosophe en quête de rapports horizontaux avec l'homme? Mais c'est peut-être justement faute de pouvoir saisir la dimension *politique* du sujet que la méthode adoptée aboutit à reconduire, sur un mode plus descriptif que critique, les figures de femme « faible » dont Pierre Fauchery avait naguère proposé le navrant relevé dans sa grande thèse sur la destinée féminine.

Florence LOTTERIE

Pascal BRIOIST, Hervé DRÉVILLON, Pierre SERNA, *Croiser le fer. Violence et culture de l'épée dans la France moderne (XVI-XVIII siècle)*, Paris, Champ Vallon, 2008 [2002], 515 p. + bibliographie et index.

La réédition de cet ouvrage, passant de la collection baptisée « Époques » de Champ Vallon (2002) à la collection « Les classiques de Champ Vallon » (2008), vient rendre plus accessible au lecteur un livre aussi passionnant que documenté et érudit. Construit sur des sources d'archives de large amplitude (dont les rapports de médecins légistes, permettant reconstitution des combats par leurs traces), il ne prend pas pour objet un discours sur le duel, même s'il l'intègre évidemment, mais une réalité de l'acte (« dans sa nudité tragique, le passage à l'acte, le geste de mort qu'est le coup d'épée »), tout ce qui est tu, oublié ou camouflé par le discours, afin d'élaborer l'« histoire culturelle » d'une pratique meurtrière qui fut longtemps au cœur de la société française, avant de s'éteindre au début du 20^e s. (balayée par plus fort qu'elle, c'est-à-dire d'autres violences). Les auteurs ont pour objet de montrer comment l'élaboration d'un savoir-tuer va de pair avec une sociabilité raffinée, et comment la violence viscérale, celle du combat où l'on supprime l'autre par la mort, cultivée et reflétée par une durable « fascination mortifère », loin de constituer un résidu de barbarie et d'archaïsme au sein d'une culture évoluée, a été secrétée et consolidée par cette culture.

Claude RÉTAT

Mathieu BRUNET, *L'Appel du monstrueux. Pensées et poétiques du désordre en France au XVIII^e siècle*, Louvain-Paris-Dudley, Éditions Peeters, 2008, 283 p. + bibliographie, index, planches.

Cet ouvrage, issu d'une thèse de doctorat, prend pour objet la façon dont l'appellation et la métaphore de « monstre », en littérature, ont évolué à mesure qu'évoluait la représentation du monstre procurée par la science. Il s'agit donc de cerner le lieu d'une pensée de la nature qui est à la fois en littérature et en science. Mathieu Brunet présente cette « interférence » de deux champs, ou plutôt cette coalescence, scientifico-littéraire, d'une pensée de la nature, à la fois provoquée par la question du monstre à prendre position (doctrinalement, théoriquement), et stimulée, par sa propre lecture du monstre, à se constituer en une certaine pratique d'écriture, la fameuse « imitation de la nature » étant bien entendu soumise aux représentations de cette nature. Partie d'un usage conventionnel (qui renvoie aux chimères et au topos horatien), la métaphore du monstre se recharge au 18^e s. : « l'évocation du monstrueux pour désigner le désordre (esthétique et notamment littéraire) constitue au 18^e s. une métaphore pleine, chargée de sens et de références précis et concrets, qu'elle a partiellement perdus aujourd'hui, et qu'elle n'avait pas encore » du temps de Sorel. À partir de cet angle d'attaque, l'usage du « monstre » au 18^e siècle, l'auteur nous présente

donc l'histoire d'une pratique d'écriture, ne relevant pas à proprement parler d'une théorie littéraire, mais plutôt « appel » de l'informe, de l'illisible, du décousu, de l'hors-norme, en même temps exacerbation d'une pensée de l'acte de création ou de gestation de l'œuvre, l'œuvre cherchant à adhérer à un désordre placé au cœur de l'ordre vivant. Diderot, Marivaux..., mais aussi l'abbé Bordelon et son Monsieur Oufle (le fou), le chevalier de Mouhy, Delisle de Sales, Restif de la Bretonne, Chassignon l'apôtre de l'« extravagant » et du monstre en écriture... nourrissent la démonstration, aussi documentée qu'elle est agréable à lire.

Claude RÉTAT

Frédéric CAILLE, *La Figure du Sauveteur. Naissance du citoyen secourreur en France 1780-1914*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006, 319 p. + 45 illustrations.

Voici un excellent livre sur un sujet qui aurait pu sembler austère. L'auteur étudie la façon dont une société repère, récompense et célèbre dans la presse les circonstances au cours desquelles un individu prend le risque d'exposer sa vie pour secourir celle d'autrui. Tout ceci prend sens dans un contexte historique précis qui est celui des Lumières, et suit tout au long du 19^e s. une série d'évolutions liées aux transformations sociales et politiques. C'est surtout dans les dernières décennies du 18^e s. que la figure du sauveur se constitue. Elle est liée à la sécularisation de la bienfaisance et à la mise en place progressive, par les élites éclairées, d'un véritable catéchisme laïc des grands hommes. C'est en effet le moment où une nouvelle morale civique se construit, nourrie des idées rousseauistes de contrat social et d'égalité. Donnant toute son importance au dévouement des individus, quelle que soit leur origine sociale, elle valorise l'action d'éclat et le courage physique. C'est dans ce contexte qu'est créé le prix Montyon en 1782, récompensant l'excellence civique individuelle. D'autres actions comme celle de Philippe-Nicolas Pia, pharmacien et échevin, qui organise à Paris le premier service de secours publics et de sauvetage des noyés, s'inscrivent dans la même ligne. Au 19^e s., l'imagerie et la presse populaire, canards, almanachs, journaux à large diffusion comme le *Petit Journal*, donneront un très large écho à ces questions, au moment où le rôle du sauveur se professionnalise et relève de plus en plus de l'État : les nouveaux héros de la littérature populaire deviennent alors les gendarmes et les sapeurs-pompiers, remplaçant les brigands du 18^e siècle.

Lise ANDRIES

Joël CASTONGUAY-BÉLANGER, *Les Écarts de l'imagination. Pratiques et représentations de la science dans le roman au tournant des Lumières*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2008, 365 p.

S'intéressant au roman du tournant des Lumières en tant qu'instrument de vulgarisation, espace de légitimation et laboratoire de l'imaginaire pour la science de son temps, Joël Castonguay-Bélanger s'interroge, par ce biais, sur l'alliance entre les écrivains et les savants. Alors que les savants veulent imposer un nouvel esprit scientifique, les écrivains lui donnent une place privilégiée dans un corpus de « romans scientifiques » que l'auteur rassemble et analyse. Cependant, dans le premier chapitre, il apparaît que le statut de l'imagination est ambiguë dans cette alliance, du fait que le romancier tend d'abord à privilégier des théories générales au détriment de connaissances précises, au risque de la rupture avec l'homme de science. Ainsi le second chapitre précise le rôle vulgarisateur du romancier, tout en marquant sa visé idéologique, à l'exemple de l'abbé Barruel dans *Les Helviennes* qui met la « saine physique » au service de la foi. L'engagement de l'écrivain du côté de la science témoigne aussi d'un effort pour intervenir dans le champ des représentations, au-delà donc de l'évidence des faits, avec l'intervention controversée de Charles de Villers dans son petit traité de magnétisme (*Mémoire sur la découverte du magnétisme animal*, 1779). Plus avant, l'auteur montre, dans le chapitre suivant, que « le regard des romanciers révèle quelque

chose des conditions épistémologiques et de l'imaginaire qui ont présidé aux discussions scientifiques et philosophiques » (p. 169), ainsi en est-il des questions en matière de génération qui relèvent au départ du mystère de la nature. Le thème des « voyages extraordinaires » qui occupe le quatrième chapitre nous introduit ensuite dans le monde des machines imaginaires à la conquête du ciel, en liaison avec l'enthousiasme et l'exaltation d'imagination qu'inspirait l'aérostat chez les physiciens. Mais le ton des romanciers demeure ici fort léger à l'exemple de *Le Retour de mon pauvre oncle, ou Relation de son voyage dans la Lune* (1784). Il convient alors de terminer ce tour d'horizon par la manière dont les écrivains font des portraits de savant, à vrai dire fort ambigus tant la représentation du savant oscille entre la figure du savant fou et la figure de l'idéaliste. L'auteur note ainsi que « Derrière ses portraits contradictoires, le personnage du savant apparaît surtout comme un révélateur des tensions esthétiques qui habitent le roman au tournant des 18^e et 19^e s. » (p. 203), car tel est bien le rôle de l'homme de lettres d'instaurer la place de la vérité subjective dans la hiérarchie des savoirs, en présentant une représentation plutôt désenchantée du savant à la poursuite chimérique de la connaissance positive.

Jacques GUILHAUMOU

Christophe CAVE et Simon DAVIES (éd.), *Les Vies de Voltaire : discours et représentations biographiques, XVIII^e-XX^e siècles*, Oxford, Voltaire Foundation (SVEC), 2008, 478 p.

Serait-ce la revanche de Voltaire sur Rousseau, un nouvel épisode de la bataille qui oppose les deux grands hommes des Lumières ? Il est certain en tout cas que Voltaire fait récemment une entrée fracassante dans le domaine, jusqu'alors presque exclusivement rousseauiste, de l'écriture autobiographique. Jean Goldzink a proposé en poche une édition remarquée des *Écrits autobiographiques* (GF, 2006), et, en attendant l'approche critique qu'en prépare André Magnan, cette belle livraison des SVEC permet de faire un premier bilan de l'espace biographique qu'investit Voltaire. Le propos est large, dans son extension générique et chronologique : il ne s'agit rien de moins que rendre compte de la manière dont on a parlé de Voltaire du 18^e s. à nos jours, sans faire double emploi avec les *Visages de Voltaire (XVIII^e-XX^e s.)* de R. Trousson (Paris, 2001). L'intérêt de ce parcours réside en particulier dans l'évaluation de la façon très originale qu'a Voltaire d'occuper l'espace biographique, en déplaçant certains paradigmes convenus : quand il écrit sur lui-même, c'est dans une forme distanciée, recourant sans complexe à la troisième personne, mais à forte teneur polémique qui lui permet de régler ses comptes ou d'anticiper les attaques futures ; et quand on veut décrire l'homme, le récit sur Voltaire échappe difficilement à l'apologie du grand philosophe ou, à l'inverse, à la recherche complaisante des mesquineries d'un impie. Ce qui est certain, c'est que le personnage excite l'art de la mise en scène, pour ou contre, et constitue de ce fait un bon révélateur des difficultés mêmes de toute entreprise biographique : c'est ce que souligne l'introduction (Ch. Cave), remarquablement problématique, qui, pour une fois dans un recueil d'articles, mérite pleinement le détour. Ainsi certains épisodes phares de la légende voltairienne retrouvent une épaisseur interprétative que la vulgate leur avait ôtée : c'est le cas aussi bien de la bastonnade (H. Duranton), de l'avarie de Francfort (Ch. Mervaud) que des années de Cirey (N. Cronk). Les intermédiaires que constituent les secrétaires sont bien mis en valeur, bien qu'un peu abstraitement (D. Ribard) ; de même une grande référence comme Condorcet aurait mérité un traitement plus abouti (Ch. Coutel). On appréciera en revanche l'attention aux formes inattendues du discours biographique comme le théâtre, avec Cloots (Y. Citton) ou un metteur en scène contemporain (H. Loichemol), mais aussi le cinéma (D. Reynaud) et les récits fallacieusement populaires (H. Mason) ou scolaires (B. Bomel). Bref, vingt-huit contributions nécessairement inégales mais dont la réunion apporte un éclairage des temps stimulants. La vie de Voltaire, écrasée parfois par l'achèvement érudit de *Voltaire en son temps*, reprend ici du relief.

Alain SANDRIER

Isabelle CHANTELOUBE, *La Scène d'énonciation de Jean-Jacques. Étude des dispositifs énonciatifs dans les incipit des œuvres de Rousseau*, Paris, Honoré Champion (Coll. « Les Dix-huitièmes siècles »), 2007, 504 p.

L'auteur nous propose une lecture pragmatique de l'œuvre de Rousseau. En s'appuyant sur le concept de « scène d'énonciation » (D. Maingueneau), elle a l'ambition de dépasser les contradictions apparentes du philosophe et de comprendre comment les énoncés rousseauistes sont liés à la mise en place d'un dispositif énonciatif original, c'est-à-dire au choix d'un « cadre scénique », le discours rhétorique antique, destiné à délivrer un message de vérité et d'exercer une action sur le public hors de la République des Lettres. La rhétorique est ainsi appréhendée comme le genre unique dont relève toute l'œuvre de Rousseau, tribun travesti en romancier qui renoue avec l'accent poétique, c'est-à-dire lyrique, du langage primitif. La première partie de cette étude est centrée autour du discours, appréhendé comme « système d'énonciation », puis comme « genre littéraire », enfin comme « mode d'expression primitif » ; la seconde est consacrée à l'étude de l'*ethos* (dans les discours mais aussi dans le *Contrat social*, *Émile*, *Julie*, les *Confessions*, les *Dialogues* et les *Rêveries*) et à celle du destinataire.

Nicolas VEYSMAN

Frédéric CHARBONNEAU, *L'École de la gourmandise de Louis XIV à la Révolution*, Paris, Desjonquères (Coll. « L'esprit des lettres »), 2008, 179 p.

Si le vœu ardent du regretté Lionel Poilâne avait été exaucé, une bulle du Saint-Siège aurait extirpé la gourmandise de la liste des péchés capitaux. Charbonneau l'aurait certainement secondé. Son *École de la gourmandise*, où érudition et ludisme se relayent, s'agence en trois phases (« La dépouille d'Apicius », « Poétique du livre de recettes », « L'apothéose du mangeur »). Ces phases, sans être chronologiques, font néanmoins ressortir l'acheminement accidenté du monde de la gourmandise de l'ignoble au noble et montrent comment et pourquoi elle peut enfin accéder au cénacle des beaux arts et se faire respecter à part entière. Ce tracé n'est pas nouveau en soi mais l'intérêt du livre va au-delà de ce discours. Il réside dans l'étonnante richesse et variété des passages cités pour étayer les arguments de l'auteur. Ces passages débordent souvent le cadre chronologique indiqué et soulignent, si besoin est, jusqu'à quel point la gourmandise et les plaisirs de table ont de tous temps et de toutes manières été inscrits en écriture. Il y a enfin la réflexion, voire la méditation de l'auteur face à son sujet, ce qui donne à cette *École* une dimension philosophique. C'est fort ragoutant !

Béatrice FINK

Andrew H. CLARK, *Diderot's Part*, Hampshire (GB)-Burlington (USA), Ashgate, 2008, 232 p.

La plus magistrale exploration de la pensée de Diderot a été construite, au cours des quarante dernières années, par un philosophe qui paraît ne l'avoir jamais lu de très près et qui n'a jamais publié un seul article sur lui : Gilles Deleuze. C'est pourtant à *travers* les ouvrages et les cours de Deleuze que l'ontologie, la physique, la physiologie, l'anthropologie et l'esthétique de Diderot peuvent nous apparaître aujourd'hui avec le plus de clarté, de force et de pertinence. Andrew H. Clark, assistant-professeur de littérature française à Fordham University (New York), l'a parfaitement compris. Il nous apporte le premier grand ouvrage critique construit sur un tel étayage de Diderot sur Deleuze. *Diderot's Part* fonde son geste interprétatif sur un déplacement originel : contrairement à des générations critiques antérieures qui ont tenté de mettre en lumière ou de résoudre les *contradictions* (apparentes) de Diderot, il s'agit ici de recadrer l'interprétation à partir d'une approche deleuzienne sensibilisée à l'interpénétration constante des jeux de *différences* et de *répétitions*. Le livre propose un parcours en *quatre temps*. Une longue introduction est consacrée à repérer et à thématiser les phénomènes de répétition dans le théâtre et le discours dramaturgique

de Diderot : la nature et la scène y apparaissent comme des lieux d'interaction d'une multiplicité de forces, dont les textes tentent d'esquisser les interconnexions principales, faites de disruptions et de réajustements constants. Un premier chapitre inscrit cette vision de la nature dans le cadre des discours physiologistes dont s'est inspiré Diderot. On suit ainsi la genèse des notions d'irritabilité, d'élasticité, de sympathie, de continuité et de fibre, ainsi que leur intégration par Diderot au sein d'une « poétique de la physiologie » (p. 84). Un deuxième chapitre se confronte à la question centrale du rapport du tout et des parties : le jeu des convenances, rébellions, résistances, consonances et résonances débouche sur la suggestion (excellente) d'aller chercher dans le concept deleuzo-bergsonien d'*image-mouvement* la clé à la fois d'une esthétique et d'une ontologie de l'immanence. Enfin, le dernier long chapitre se concentre sur la notion de dissonance, qui donne le modèle structurant de la façon dont s'agencent le tout et les parties dans l'univers diderotien : « *Diderot utilise la dissonance pour mener une enquête au cœur de l'unité elle-même. Pour lui, la dissonance ne permet pas le retour du même, l'affirmation d'un logos; elle nous contraint plutôt à ré-imaginer et à refigurer l'unité. Même si la dissonance est affirmation d'unité, c'est pour Diderot une unité qui relève du devenir, c'est un tout changeant revigoré par l'autonomie relative de ses parties* » (p. 136). Avec ce dernier chapitre magistral, l'auteur, qui réfléchit par ailleurs de façon bien plus large aux rapports entre écriture et musique, nous fait revisiter aussi bien le discours musicologique que Diderot met en scène à travers Bemetzrieder que la métaphorisation et « *cross-mappings* » dont fait l'objet la dissonance dans les grands textes canoniques (*La Religieuse*, *le Rêve*, *le Neveu*). Même si son étude aurait pu bénéficier du beau livre de Caroline Jacot-Grapa sur *l'Homme dissonant au 18^e siècle* et des travaux de Gerhard Stenger sur la complexité (dans *Nature et liberté chez Diderot*) – nul ne peut avoir lu le *tout* de la critique diderotienne, dont les *parties* sont heureusement (presque) infinies! –, il assied son travail sur une quantité impressionnante d'articles spécialisés, de grands ouvrages critiques (Walter Rex, Pierre Saint-Amand, Pierre Hartmann et Colas Dufflo) et de perspectives philosophiques très éclairantes. Comme tout grand livre, il sait tirer de Diderot des enseignements essentiels pour l'ensemble du 18^e s. ainsi que pour ses enjeux toujours actuels : « les diverses figures de parties autonomes dans les textes de Diderot – dramatiques, physiologiques, musicales ou artistiques –, ainsi que leur dissonance nous poussent à interroger la nature de toutes les associations qui constituent des tous, et en particulier de celles dans lesquelles les tous fixent la signification en faisant référence à des identités, par la mythologisation, fétichisation et pathologisation des parties. [...] Les Lumières doivent toujours relever du devenir, et jamais d'un système, de la raison ou de la simple somme de leurs parties » (p. 205). La belle conclusion de ce beau livre ouvre tout un programme de réflexion et de recherche...

YVES CITTON

Marco CICCHINI, Michel PORRET (éds), *Les Sphères du pénal avec Michel Foucault*, Lausanne, Antipodes, 2007, 303 p.

Divisé en trois sections, ce volume collectif rassemble dix-neuf communications présentées en février 2006 lors d'un colloque international organisé par l'Université de Genève, en partenariat avec l'International Association for the History of Crime and Criminal Justice (IAHCCJ), sur le thème : « 30 ans après *Surveiller et punir* de Michel Foucault : repenser le droit de punir ». Sans négliger aucune des quatre grandes thématiques analysées par l'auteur de *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (1975) : le « supplice », la « punition », la « discipline », la « prison », le recueil propose, d'une part, un vaste ensemble de lectures critiques et de « nouveaux chantiers de l'histoire du droit de punir », et, d'autre part, un complexe de réflexions portant essentiellement sur le cadre pénitentiaire et les usages carcéraux d'aujourd'hui. De l'ancien « éclat des supplices » jusqu'à la formation et à la généralisation du système carcéral, c'est toute la réflexion de Foucault sur la genèse de la

prison moderne et sur l'actualité des notions de discipline, panoptisme, gouvernementalité, qui est interrogée par des historiens et des sociologues. Trois contributions en particulier s'attachent à repenser la considération foucauldienne de l'histoire de la pénalité au 18^e siècle. Dans une étude passionnante intitulée : « À la une de *Surveiller et punir* : l'anachronisme du supplice de Damiens », M. Porret revient sur le châtement effroyable infligé au régicide François Damiens, coupable du crime atroce de lèse-majesté humaine et divine, et donc torturé, brutalisé et « tiré par quatre chevaux » le 2 mars 1757 au cours d'une exécution publique fort mal administrée par le bourreau. Déplaçant la perspective du discours normatif à la pratique judiciaire, l'affaire Damiens apparaît comme un cas très malheureux de « bricolage pénal » et de « dérapage suppliciaire ». En effet, en dépit de l'usage outrancier des supplices que Foucault semble dénoncer, le calvaire de Damiens se laisse expliquer par « la rareté du démembrement pénal qui est devenu anachronique dans la pratique pénale au temps des Lumières » (p. 117-118). Tout aussi éclairant et bien documenté que le précédant, l'article de L. Loiseau, « Foucault et la réforme des Lumières », élargit l'enquête de la 2^e partie de *Surveiller et punir* sur la question de la classification naturelle des crimes et des peines. Parcourant la doctrine juridique traditionnelle (Domat, Jousse, Muyart de Vouglans), l'auteur y repère « les premiers efforts en vue d'une classification ». C'est la raison pour laquelle, sur cet aspect précis, des « réformateurs » comme Beccaria, Servan, Linguet, Le Trosne, soucieux aussi bien d'établir une stricte légalité des peines que de faire reculer l'arbitraire, étaient moins « les opposants éclairés d'une pratique archaïque que, plutôt, la pointe avancée d'un mouvement déjà commencé par leurs opposants désignés » (p. 128). Signalons, pour finir, le bel article intitulé : « Le panoptique n'est pas une prison. Panoptisme, économie, utilitarisme », dans lequel C. Blamires fait ressortir la célèbre utopie de Jeremy Bentham à des exigences d'ordre économique. Si dans le *Panopticon* Foucault voit s'ébaucher le projet sinistre d'une société de surveillance, le philosophe anglais, lui, situé dans le contexte de la Révolution industrielle, y voyait plutôt une technique architecturale susceptible de « faire fonctionner le plus économiquement possible les grands établissements publics » (p. 47). Avec cette collection d'essais, tous de grande qualité, il sera désormais impensable de parler ou d'écrire sur *Surveiller et punir* de Foucault sans signaler l'importance de ce travail considérable.

Luigi DELLA

Alain CLÉMENT (dir.), *Nicolas Baudeau. Un « philosophe économiste » au temps des Lumières*, Paris, Michel Houdiard Éditeur, 2008, 393 p.

Auteur quelque méconnu, Nicolas Baudeau (1730-1792) est à la fois l'archétype même du gentilhomme par ses liens avec les Grands et un extraordinaire « passeur d'idées » par la diversité même et le nombre de ses ouvrages. Certes il est surtout connu comme économiste et membre du courant physiocratique, mais son itinéraire, décrit par Chantal Dauchez, dans la première des dix huit contributions à cet important ouvrage, montre qu'il s'intéresse à la théologie, à l'histoire, à l'économie, à la finance ainsi qu'à la diplomatie. Ainsi « il a du feu dans l'imagination, un bon langage, beaucoup d'esprit et les dehors du prédicateur », tel est le premier témoignage d'un homme d'abord théologien, avant de suivre l'aventure économique. Caroline Chopelin-Blanc décrit donc son cheminement du « catholique des lumières » vers le « physiocrate chrétien » qui considère, selon le raisonnement physiocratique mais dans un cadre théologique et moral catholique, que « la pratique des devoirs et des droits naturels amène l'homme à la connaissance des valeurs naturelles de justice et de bienfaisance qui doivent guider sa conduite » (p. 56). Nulle surprise donc si Baudeau est sensible aux besoins des pauvres et en propose une analyse tout à fait novatrice, anticipatrice des législations de la Révolution française, comme le montre Alain Clément. Analyste éclairé, Baudeau l'est tout autant lorsqu'il aborde les questions politiques et administratives, mais avec un pragmatisme de plus en plus accentué du fait de la recherche de l'efficacité

dans sa réflexion sur la réorganisation administrative présentement étudiée par Anthony Mergey. Par ailleurs il est très tôt « Auteur patriotique », à la fois adepte d'une rhétorique républicaine et partisan d'un monarchisme tempéré par une conception active de la citoyenneté; de journaliste et polygraphe, il se mue progressivement en auteur économique spécialisé, véritable écrivain public de la Science économique nouvelle, comme le montre Arnault Skornicki. Une partie de l'ouvrage est également consacrée à son abord des questions fiscales et financières à l'aide de trois contributions (François Renversez, Michel Lutfalla et Mathieu Soula) qui retracent l'inscription de ses réflexions en matière d'impôt, de dette dans le paradigme de l'ordre naturel et de l'évidence, si typique des Physiocrates et de leur ancrage dans la France agricole des propriétaires fonciers, en référence au *Tableau économique* de Quesnay. Là aussi nous sommes frappé par son pragmatisme, sa capacité à adapter son discours aux circonstances et à son auditoire, ce qui nous entraîne tout naturellement à considérer, dans le chapitre suivant, son rôle dans les avancées et la vulgarisation de la théorie physiocratique. Expliquer ce qu'il en est de la loi naturelle (*Exposition de la loi naturelle*, 1767), expliciter le *Tableau économique* en le reformulant dans son journal, *Les Ephémérides du citoyen* pendant la période 1765-1768, voire, de manière plus ponctuelle, faire comprendre les enjeux du commerce de la viande à Paris, telles sont trois des avancées vulgarisatrices de Baudeau présentement analysées par Riccardo Soliani, Romuald Dupuy et Jean-Pascal Simonin. L'abbé Baudeau est aussi un homme de débats et de polémiques, en premier lieu dans sa célèbre correspondance avec M. Graslin, considérée à juste titre, par Pierre-Henri Goutte, comme le premier recueil d'un débat de « science économique », du moins en langue française. Gérard Klotz, pour sa part, se propose de marquer l'importance analytique de cette discussion, autour des questions de l'ordre des richesses et de la position du travail en son sein. C'est là où apparaît bien une des limites inhérentes au système physiocratique : « En refusant au travail le statut de richesse et son caractère productif, Baudeau et les physiocrates ont dénié tout statut théorique au travail » (p. 301). Léonard Burnand montre également, à partir de l'analyse des *Éclaircissements demandés à M. N° (Necker)* de 1775 l'ampleur du clivage entre l'esprit de système des physiocrates et le réformisme du banquier genevois. Ainsi la primauté des principes économiques proclamés, et en son centre la prééminence du revenu agricole, fige en fin de parcours de manière conservatrice une pensée pourtant riche de potentialités dans son parcours même, comme le montre son ultime dialogue avec Condillac sur la langue de la science économique. D'ailleurs la dernière partie du livre concerne la Pologne comme lieu d'expérimentation de « l'intelligence européenne » à travers ses missions polonaises, étudiées par Michel Marty, et ses propositions réformatrices, disséquées par Marian Skrzypek. Une chronologie de l'œuvre abondante de l'abbé Baudeau clôt ce bilan particulièrement complet de sa pensée et de son itinéraire. Remercions Alain Clément, coordinateur et introducteur de cet ouvrage, de nous avoir fourni ainsi une lecture particulièrement propice au renouvellement de nos connaissances sur le mouvement physiocratique.

Jacques GUILHAUMOU

Michel DELON (éd.), *Dictionnaire Européen des Lumières*, Paris, Presses Universitaires de France, (Coll. « Quadrige/Dicos Poche »), 2007, XXII + 1311 p., 14 x 20 cm

Cette réédition, disponible depuis mai 2007, s'inscrit dans une vogue persistante des dictionnaires et autres encyclopédies. Grâce en particulier à sa nouvelle présentation en format de poche, elle permet de mieux satisfaire un intérêt croissant pour les Lumières, intérêt qui dépasse le cercle étroit des seuls spécialistes. Ce livre avait déjà paru en novembre 1997 dans la collection « Grands Dictionnaires ». Témoignant de sa valeur scientifique, Jean Sgard en avait donné une note de lecture élogieuse dans le n° 30 de *Dix-Huitième Siècle* consacré justement au bilan de « La recherche aujourd'hui » et dirigé par Michel Delon (1998, p. 539). Cependant, ce « dictionnaire européen » laisse une impression de gallo-

centrisme, visible dans l'orientation bibliographique, voire dans celle des articles et dans le choix de ces derniers; il pâtit aussi d'un manque de réactualisation : ainsi l'article « Jansénisme » ne mentionne pas l'ouvrage important *Jansénismes et Lumières* (Paris, Albin Michel, 1998) de Monique Cottret, toujours désignée dans cette édition de 2007 comme « maître de conférence », alors qu'elle est professeur depuis septembre 1999. La présentation des auteurs aurait gagné à être plus précise (en mentionnant notamment les spécialités). On pourrait encore noter des omissions (l'Inde, contrairement à la Chine ou au Japon, n'a pas d'entrée qui lui corresponde) ou exprimer des réserves quant à la teneur de certains articles (l'évaluation de la réception actuelle du baroque, par exemple, paraît trop tranchée). Ce sont des critiques prises en compte par cet « ouvrage divers, mobile, parfois dérangeant, volontairement incomplet, résolument en progrès », qui reste une référence.

Abderhaman MESSAOURI

Pierre-Noël DENIEUL, *Le Sauvage et le Civilisé au siècle des Lumières, Essai sur les origines de la culture matérielle*, Paris, L'Harmattan, 2007, 83 p.

L'ouvrage compte 60 pages de texte, une bibliographie et des annexes (reproduction de pages de titre et de pages de texte de l'*Histoire des deux Indes*). Le « sauvage et le civilisé » sont abordés à travers Raynal, « document d'exception » « fabuleuse encyclopédie » : le livre de P.-N. Denieul se présente comme « une lecture moderne de l'*Histoire des deux Indes* ». Lecture moderne, au sens où l'auteur a pour objet une continuité idéologique du 18^e s. à nos jours : « humanitarisme et philanthropie; apologie de la vie policée et de l'état de civilisation; désir de liberté individuelle et indépendance des nations. Ces thèmes résument les principes essentiels de l'ouvrage de Raynal et constituent de nos jours les soubassements idéologiques de notre civilisation planétaire ». Ou encore, « l'actualité de Raynal » et la recherche, en ses volumes, de « l'ancêtre de la mondialisation ». Il s'agit d'exposer comment le rapport de force s'est exercé du colonisateur au colonisé au moyen d'un discours civilisateur et d'une pratique ethnocentrique donc « ethnocide ».

Claude RÉTAT

Vincent DENIS, *Une Histoire de l'identité. France, 1715-1815*, Seyssel, Champ Vallon (Coll. « Époques »), 2008, 478 p.

Les avis de recherche des journaux du 18^e siècle peuvent surprendre : on y décrit le disparu ou le fugueur en commençant souvent par son habit – peut-être le seul qu'il possède – et en ajoutant des indications souvent imprécises de taille, de couleur de cheveux ou de marques distinctives, en particulier des cicatrices de petite vérole. L'état-civil n'existe pas encore, certains sont connus par des surnoms écrits nulle part, l'anthropométrie en est à ses balbutiements... on ne peut manquer d'être frappé de la difficulté d'identifier qui que ce soit dans ces conditions. En lisant l'excellent ouvrage de Vincent Denis, on découvre que les marginaux (criminels, déserteurs, vagabonds...) ont été les premiers à être « fichés ». L'extension à l'ensemble de la population d'une série de techniques et de critères établis de manière pragmatique n'est pas allée de soi – elle entretient des liens souvent étroits avec le pouvoir et avec une volonté de limiter certaines libertés individuelles. Le lecteur appréciera la progression claire et documentée en quatre temps (et douze chapitres) à partir des *Anciennes et nouvelles techniques d'identification à Être identifié* en passant par l'identification des identificateurs et l'identification en pratiques. Nourri de recherches dans les archives, principalement les fonds de Besançon, Bordeaux et Clermont-Ferrand, cet ouvrage, écrit avec soin, permet de découvrir des épisodes insoupçonnés d'usurpation d'identité ou de falsification de documents. Ce livre original et érudit ne manquera de passionner tous ceux que l'histoire des idées ou des mentalités intéresse.

Catrina SETH

Elisabeth DÉTIS et Françoise KNOPPER (éd.), *S'amuser en Europe au siècle des Lumières*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail (Coll. « Interlangues-Civilisations »), 2007, 248 p.

Ce n'était pas une gageure bien raisonnable que de prétendre dire, dans un si petit livre, ce qu'on faisait en Europe au 18^e s. quand on ne travaillait pas. D'autant que les éditrices n'ont entendu se limiter ni à une aire culturelle, ni à une classe, ni à un type de distraction, ni à un mode de représentation, mais bien de parler de tous les loisirs de toutes les classes dans presque tous les pays d'Europe, tels que les décrivent la littérature et la gravure. Autant dire que le risque du survol et de l'énumération pittoresque était inévitable. Hétéroclite par la nature des objets dont il traite (course en sac et de taureaux, colin-maillard et lanterne magique, boxe et électricité, patinage et jeu d'argent: seule la lecture semble exclue des divertissements recensés), ce livre l'est aussi par le degré de théorisation et de précaution méthodologique, très variable entre les cinq études proposées, toutes dues à de bons spécialistes (français sauf un) des civilisations concernées. L'introduction d'E. Détiis et F. Knopper, sorte de synthèse des synthèses, peine à affirmer un point de vue fort sur la question : il paraîtrait que les loisirs dans les différents pays d'Europe aient alors présenté des points communs, mais aussi des spécificités. On veut bien le croire. Philippe Stewart s'interroge avec finesse (p. 75-78) sur la pertinence du terme de « loisir », et il est dommage que ce problème central n'ait pas été repris dans une conclusion générale. Le livre dans son ensemble ne parvient pas non plus dégager ce qui distingue l'amusement au 18^e s. des pratiques propres aux siècles précédent et suivant. Il me semble, par exemple, que la généralisation du modèle de la foire (avec sa juxtaposition de petits espaces vus tour à tour par un corps en mouvement, par opposition à la fête de cour conçue pour être saisie d'un point de vue central) puis son déclin (au profit des boulevards à Paris) est un trait caractéristique de l'époque; de même que l'hégémonie des jeux d'argent, avant que ne s'instaurent certaines pratiques modernes, plus bourgeoises peut-être, du jeu désintéressé. On aurait également pu attendre qu'une étude des migrations des activités ludiques (horizontales, d'un pays vers les autres; verticales d'une classe vers l'autre) structure le projet. Ces réserves enlèvent sans doute peu au plaisir que l'on prend à la lecture du livre; notamment quand P. Stewart ou F. Knopper réussissent à placer textes et images dans un contexte idéologique précis tout en mesurant les interactions. Parfois, on est gêné de voir des textes littéraires pris comme de simples documents, et des gravures comme les illustrations incontestables de phénomènes sociaux avérés. Mais la sélection iconographique est presque toujours astucieuse et judicieuse. On est par exemple heureux que le *Vauxhall* de George Bickham le jeune (de 1742, mais dont le groupe central avait déjà été gravé en 1737-1738) ait été préféré à celui, plus connu et plus tardif, de Rowlandson. Cependant le format du livre fait que les 62 gravures (dont la taille originale n'est pas toujours indiquée) ont presque toujours été réduites. On s'armera donc d'une loupe, laquelle sera insuffisante dans les quelques cas où l'image est franchement floue.

DENIS REYNAUD

Anne DUNAN-PAGE et Marie-Christine MUNOZ-TEULIE (éds), *Les Huguenots dans les Îles britanniques de la Renaissance aux Lumières. Écrits religieux et représentations*, Paris, Honoré Champion, 2008, 269 p.

L'ensemble des contributions regroupées dans cette publication d'un colloque tenu à Montpellier en 2004 s'articule autour de trois thèmes : refuge et culture, refuge et controverses, refuge et identité. Le champ chronologique envisagé s'étend de 1550, date de la chartre accordée aux Églises étrangères par Édouard VI, à la Révolution française. L'objet reste toujours de saisir le comportement des huguenots en tant que réfugiés religieux. Les conditions varient évidemment beaucoup suivant les époques. Les auteurs mettent en évidence pour le 16^e s. des faits d'acculturation peu connus : ainsi en est-il du cheminement

des *Emblèmes ou devises chrétiennes* de Georgette de Montenay réalisés en France dès 1571 dans une intention militante. Un demi-siècle plus tard outre manche Esther Inglis dont les ancêtres français s'appelaient Langlois, en propose une version entièrement intégrée au monde anglo-saxon. Les illustrations jointes au texte le montrent bien : fidélité dans le graphisme tout comme dans la subscription mais mutation dans la dédicace tournée, maintenant vers le pouvoir britannique avec le réel désir de plaire. Autre forme d'acculturation originale, la manière dont le huguenot Claude de Sainliens ouvre une école française au cœur de Londres dès le début des Guerres de Religion et publie un manuel scolaire particulièrement pertinent sur le plan linguistique. Concernant la controverse religieuse les textes qui sont proposés mettent d'abord en évidence l'importance des enjeux dans les relations que le pasteur Pierre Dumoulin et sa descendance, entretiennent avec les monarques britanniques, puis nous rappellent la violence des propos opposant Milton à Saumaise au temps de la république de Cromwell sur la légitimité du tyrannique. Quant aux problèmes d'identité ils naissent des conditions mêmes dans lesquelles a lieu l'intégration : dans sa position insulaire proche des côtes normandes Jersey a beaucoup de peine à se défaire de son héritage structurel calviniste ; tout comme, pourrait-on dire l'enclave de la principauté d'Orange. Quant aux *French Prophets* que constituent, après leur exil à Londres, Elie Marion et ses comparses, ils restent des déracinés qui finiront par courir l'Europe à la recherche de leur paradis perdu. Au total c'est toute une époque qui revit, dans sa complexité et dans sa richesse.

Jean BOISSIÈRE

Domenico FELICE, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell'Esprit des lois di Montesquieu*, Firenze, Leo S. Olschki Editore (Coll. Pansophia), 2005, X – 210 p.

Sous un titre complexe, D. Felice présente un riche recueil d'essais en langue italienne, composé de trois chapitres et complété par deux appendices. À l'exception du premier appendice, qui est inédit, les autres parties du livre étaient déjà parues au sein de divers volumes collectifs. Le triptyque dont l'ouvrage se compose vise à dégager et analyser les nouveautés conceptuelles majeures introduites par l'*Esprit des lois*. Au rang de ces nouveautés on trouve, tout d'abord, la conception du despotisme comme forme politique d'organisation de la société parfaitement autonome et irréductible à la république comme à la monarchie. Contrairement à une longue tradition politique allant d'Aristote jusqu'à Machiavel et Bodin, Montesquieu cesse, en effet, de penser le despotisme comme une dégénération de l'État monarchique, pour le considérer désormais comme une forme de gouvernement à part entière, fondée sur le « ressort » de la crainte et sur la concentration des pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire entre les mains d'un seul homme. Tout au long de son deuxième chapitre, l'auteur en vient aux doctrines montesquieviennes de l'autonomie de la justice et de la philosophie de la peine, pour en faire ressortir savamment toute la force et l'originalité. Aucun gouvernement qui méconnaît l'indépendance du pouvoir judiciaire au nom de la concentration des pouvoirs et qui sacrifie la modération du système pénal au profit d'une législation inspirée par la rigueur et la terreur des supplices ne saurait être tenu pour libre. Or, personne avant Montesquieu, pas même John Locke, n'avait fait de ces principes les éléments constitutifs et incontournables du moderne État de droit. Enfin, le dernier chapitre de l'ouvrage envisage une autre théorie bien connue du Baron de la Brède : celle selon laquelle chaque peuple se caractérise par un « esprit » propre qui le définit et le distingue de tout autre. L'« esprit général » d'une nation, forgé par la corrélation complexe et toujours différente des causes « physiques » et « morales », est le fondement de la science universelle conçue par Montesquieu. L'auteur éclaire la catégorie d'esprit général en prenant surtout en compte l'important *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*. De cet ouvrage, élaboré entre 1736 et 1743 et que Montesquieu a laissé

inachevé, D. Felice présente, dans l'appendice du volume, la première traduction intégrale en langue italienne. Dans une autre étude, également placée en appendice, l'auteur effectue une fructueuse comparaison entre les considérations de Hobbes et de Montesquieu au sujet de la paix et de la guerre. Une fois de plus l'accent est mis sur la distance qui sépare ces deux philosophes dont les doctrines reflètent bien, d'après D. Felice, « les alternatives les plus marquantes de la pensée politique et juridique moderne et contemporaine : l'alternative autoritaire et "despotique" du pouvoir et celle, en revanche, anti-autoritaire et libérale ». Dépourvue d'une conclusion, cette monographie veut moins démontrer une thèse en particulier, qu'illustrer de façon systématique la genèse et le développement de plusieurs concepts qui marquent en profondeur la culture politique, philosophique et juridique de l'auteur de l'*Esprit des lois*. Malgré la structure à « montage », le volume affiche une unité générale d'intention et de thématique. La lecture, en tout cas, n'en est pas moins agréable. Elle est surtout instructive, en raison de la profonde érudition de l'auteur qui, sur chaque thème et sur chaque problème de la pensée de Montesquieu, garde le sens des nuances et met à la disposition du lecteur des analyses d'une très grande qualité et des notices scientifiques et bibliographiques soignées.

Luigi DELIA

Lynn FESTA, *Sentimental Figures of Empire in Eighteenth-Century Britain and France*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2006, 300 p.

Voici un ouvrage vraiment remarquable dont le compte rendu ne saurait rendre qu'une idée bien imparfaite. Il est rarement donné de lire un livre qui suscite à ce point l'envie, phrase après phrase et page après page, de prendre un crayon pour en noter les idées, aussi riches que bien formulées. Cette étude est un modèle d'érudition, d'intelligence critique et de finesse d'analyse. L. Festa, professeur d'anglais associé à l'Université de Harvard, s'attache à montrer les liens qui existent entre la vogue « sentimentale » de la fin du 18^e s. et l'expansion coloniale, établissant de la sorte un pont fascinant entre les tropes de la sensibilité et du sentiment et la réalité d'un contexte historique déterminé. En préalable, elle montre que la difficulté de définir « le sentimental » provient de la difficulté même d'en concevoir clairement l'objet. L'exactitude descriptive de la sentimentalité est moindre en effet que son efficacité performative – autrement dit, l'aptitude du texte sentimental à affecter le lecteur. Il s'agit ainsi moins d'une position idéologique que d'une forme textuelle qui donne une forme cohérente à des impressions et des sentiments qui resteraient, sinon, plus ou moins indéfinis. Festa montre de façon convaincante que le sentimental, tel Janus, peut être utilisé en renfort des deux côtés d'une même question – aussi bien pour susciter la sympathie du lecteur envers la victime (de l'esclavage, notamment) que pour le rabattre sur sa subjectivité et son narcissisme. L'accroissement des conquêtes impériales exigeait que l'on eût de nouvelles façons de « penser les autres » et de reconnaître leur humanité, tout en maintenant le sens des différences hiérarchiques et le sentimental instituait de la sorte des « communautés restrictives ». La relation sentimentale n'est en effet pas binaire – d'un sujet à un autre – mais triangulaire : par l'intermédiaire du texte sentimental, on établit une relation avec ceux qui ressentent la même chose que soi face à un objet partagé. Festa consacre un chapitre passionnant à la tabatière de Yorick dans le *Voyage sentimental* de Laurence Sterne et montre comment le sujet sentimental cherche à se protéger en « sentimentalisant » les objets. Les objets racontent des histoires et le mode sentimental devient le moyen de proposer une réévaluation de leur valeur marchande. Le commerce sentimental consiste donc en une relation de partage à travers des objets. L. Festa souligne que les histoires d'objet ne cessent de revenir à la question de l'écart entre le texte et la forme matérielle du livre. Elle aborde enfin la question du rapport du mode sentimental à la question de l'esclavage au moment des campagnes abolitionnistes. La question de la sympathie y joue un rôle central. Les textes abolitionnistes humanisent les esclaves en leur attribuant des sentiments

et en leur donnant – comme à la tabatière de Yorick, d’une certaine façon – une voix et la parole. C’est le cas notamment du *Dying Negro* de Thomas Day ou de la *Negro’s Complaint* de William Cowper qui sont analysés avec finesse, tout comme le célèbre médaillon de Josiah Wedgwood dont l’auteur montre qu’il « présuppose la différence (entre l’esclave et l’observateur de la médaille) qu’il entend dénoncer ». Le mode sentimental conduit en douceur le lecteur à s’identifier à une perspective particulière en lui faisant prendre du plaisir au spectacle de la souffrance, ce qui n’est bien sûr pas sans ambiguïté. De Sterne à l’abbé Raynal, dont l’*Histoire des deux Indes* fait l’objet d’un chapitre, en passant par David Hume, Adam Smith et bien d’autres, l’étude de Lynn Festa offre une lecture très stimulante et nouvelle du sentimentalisme, à la croisée de champs d’étude trop souvent dissociés.

Pierre DUBOIS

Simone GOUGEAUD-ARNAUDEAU, *La Mettrie (1709-1751), le matérialisme clinique, suivi de « Le Chirurgien converti »*, Paris, L’Harmattan, 2008, 175 p.

Ni biographie proprement dite – bien que le parcours d’une vie soit chronologiquement retracé – ni vraie analyse des positions philosophiques de La Mettrie, cet ouvrage propose pourtant un intéressant éclairage sur une figure controversée des Lumières. Figure emblématique aussi que celle de ce Breton destiné aux ordres, comme tant d’hommes de son temps, qui bifurque vers la médecine et finit par embrasser la philosophie. Peu désireux de rejoindre la troupe des « croyants mercenaires », La Mettrie choisit en effet celle des « tâteurs de pouls », dont il deviendra un représentant important : il fallait, écrit-il, « quitter l’obscur pour le clair ». On ne saurait mieux dire en ce début de 18^e siècle. L’auteur rappelle utilement cette carrière médicale et les enjeux qui la traversent alors, notamment le conflit en légitimité opposant médecins et chirurgiens. L’élève du grand Boerhaave, dont la traduction des ouvrages le lance dans la carrière des lettres, se fait en effet d’abord connaître comme intervenant dans ce débat et s’acquiert vite de ce fait une sulfureuse réputation d’iconoclaste. Cette branche du savoir qu’est l’anatomie – avec la pratique corollaire obligée que constitue la dissection – influence assurément son appréhension du monde en le convaincant du fondamental clivage de la physique et de la métaphysique. On voit par son cas combien les sciences empiriques d’alors encouragèrent le matérialisme philosophique, dont témoigne bien sûr *L’Homme machine*, puis plus tard, *L’Anti-Sénèque* et *L’Art de jouir*, d’inspiration épicurienne et libertine. Exemplaire, l’itinéraire de La Mettrie l’est aussi par l’exil hollandais qu’il crut bon, prudemment, de s’infliger, avant d’être accueilli à la cour de Frédéric II, qu’honorent déjà de leur présence Voltaire et Maupertuis, son compatriote malouin. Le premier disait curieusement de ce subversif fils d’Hippocrate qu’il était « un homme trop gai », tant son goût du bonheur semblait voyant, même en ce siècle qui le théorise et le promet. Sa mort à Berlin après un dîner trop copieux a fait s’interroger quelque peu la postérité : empoisonnement par un pâté frelaté ou assassinat ? Si la seconde version semble improbable, aux yeux de l’auteur, il est certain que les inimitiés, et même les haines – comme celle, inattendue, de Diderot – envers cet irrévérencieux radical n’ont fait que croître au fil des années. Le mot de la fin peut néanmoins être laissé à un admirateur, Casanova, qui écrivait de lui : « Ce n’est pas étonnant que La Mettrie n’eût admis que la matière, car tout l’esprit qui pouvait exister, c’était lui qui le possédait. »

Anne RICHARDOT

Christian HERMANN, *Initiation au Siècle des Lumières*, Paris, Ellipses, 2008, 271 p.

On doit savoir gré à Ch. Hermann pour s’être attaché à donner du Siècle des Lumières une nouvelle vue d’ensemble destinée aux étudiants qui commencent un cursus en histoire ou en lettres. Bien que forcément schématique, l’ouvrage présente, de façon claire et attachante, les grandes articulations de cette période et brise de nombreux clichés encore en vigueur dans les écoles. C’est le cas, par exemple, du chapitre 3, intitulé : « Religion, révélation et

raison », qui rend justice aux vues le plus souvent anticléricales et déistes des Lumières, au détriment de positions antireligieuses et athées moins répandues. En dépit de certaines représentations simplistes sur le plan chronologique, l'auteur rappelle que le mouvement intellectuel des Lumières est redevable de la « crise de la conscience européenne » (1680-1715) et plonge ses racines dans la culture du Grand Siècle. C'est la raison pour laquelle l'ouvrage débute par deux chapitres intitulés : « L'éclosion de la science moderne » et « Le siècle d'or de la philosophie ». Loin d'être uniquement un courant littéraire ou scientifique, les Lumières dépassent toutes les frontières et recouvrent tous les domaines du savoir. À cet égard, il faut saluer le choix d'avoir consacré un chapitre aux « Réseaux et vecteurs culturels », tels que les académies et les encyclopédies, et deux chapitres à l'économie : « La richesse des nations » et « La croissance libérée ». On ne trouvera rien, en revanche, sur d'autres disciplines comme la peinture, l'urbanisme, la musique et l'architecture. Cette dernière, d'après l'auteur, n'aurait connu « aucun changement important [...] de la Renaissance à la Révolution française » (p. 3). Sans minorer l'influence décisive de la pensée française, qui était prise en modèle dans l'Europe entière, Ch. Hermann valorise la différenciation des idées nouvelles de l'*Enlightenment* anglais et écossais, de l'*Aufklärung* allemande et de l'*Illuminismo* italien. Tâchant d'éviter aussi bien l'« angélisme politique » que l'« apologétique des Lumières », il livre une belle synthèse de cette époque de bouillonnement intellectuel et politique, où la révolution scientifique du 17^e s. acquiert des significations nouvelles en raison du bouleversement du rapport de l'homme à la nature ; où les cadres traditionnels du pouvoir religieux comme du pouvoir politique craquent de toute part, conduisant tout un peuple à la Révolution ; où les tentatives de substitution d'un droit naturel à un droit divin, et de transformation des droits naturels en droits de l'homme ont de plus en plus de succès. Traversé par une incomparable tension éthique, ce siècle éclairé conduit bien, comme le suggère l'auteur dans son dernier chapitre, vers l'« aurore de la démocratie ».

Luigi DELIA

Carmen IGLESIAS, *El pensamiento de Montesquieu*, Barcelona, Galaxia Gutemberg (Coll. « Círculo de Lectores »), 2005, 2^e éd., 557 p.

Réédité en espagnol pour commémorer les 250 ans de la mort de Montesquieu (1755-2005), ce riche essai sur la pensée du Baron de la Brède – distingué en 1985 par le prix international de l'Académie Montesquieu de Bordeaux – n'ajoute à la version originelle (*El pensamiento de Montesquieu. Política y ciencia natural*, Madrid, Alianza Editorial, 1984) qu'une chronologie, un recensement des œuvres les plus importantes et les index des thèmes et des noms. Le sous-titre aussi a changé : « Science et philosophie au 18^e siècle ». Vingt-cinq ans après sa première publication, cet ouvrage – à n'en pas douter l'une des contributions les meilleures de l'historiographie espagnole sur Montesquieu – frappe par le soin apporté à sa rédaction et pour la quantité des notices précieuses du point de vue documentaire qu'elle livre sur le vaste contexte intellectuel de la formation du philosophe, ainsi que sur les multiples sources de sa réflexion : le rationalisme cartésien et post-cartésien, le paradigme newtonien, le système leibnizien, la pensée naturaliste. Tout au long de son livre l'auteur montre une connaissance excellente de l'œuvre de Montesquieu : les belles pages dédiées à l'*Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*, que l'histoire du commentaire a parfois négligé, n'en sont qu'un exemple parmi beaucoup d'autres. Par ailleurs, C. Iglesias convie son lecteur dans un parcours foisonnant et souvent extrêmement suggestif dans lequel la pensée de Montesquieu, tributaire de la doctrine cartésienne de l'unité du savoir, participe de toutes les grandes tensions et transformations de la culture scientifique et philosophique de son époque. Il est ainsi donné à voir la culture encyclopédique du Président. Relevons aussi que dans sa « présentation à la nouvelle édition », l'auteur souligne l'actualité de plusieurs questions que l'œuvre de Montesquieu soulève et qui touchent des domaines aussi divers que les conditions physiques du développement politique et les limites que la nature et l'histoire

imposent à la volonté du législateur ; la quête du bonheur et ce qu'elle suppose pour chaque individu ; le décalage entre progrès moral et développement des sciences et des techniques ; la difficulté de penser ensemble « la coexistence de la *diversité* et la tension avec des *normes de justice* qui concernent tous les hommes » ; et encore le rôle et la condition des femmes dans les systèmes politiques et sociaux et la « discipline de la liberté » comme antidote aux dangers du despotisme, régime monstrueux et liberticide par excellence. Dans « l'amour de la liberté », garantie par la présence d'institutions capables d'empêcher les abus du pouvoir – voir par le principe capital de la division et distribution des pouvoirs – C. Iglesias reconnaît l'une des aspirations fondamentales de la pensée éclairée, libérale et antiautoritaire du Président. Un seul regret se dégage de la lecture de cet ouvrage si utile à la compréhension de tant d'aspects de la pensée de Montesquieu : n'ayant pas été mis à jour, l'apparat bibliographique des notes reste daté.

Luigi DELIA

Françoise KNOPPET et Jean MONDOT (éds), *L'Allemagne face au modèle français de 1789 à 1815*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail (Coll. « Interlangues-civilisations »), 2008, 318 p.

La notion de « modèle » français qui est le fil rouge de ce recueil est en pleine mutation pour l'Allemagne (ou les Allemagnes) de 1789 à 1815. Ce modèle essentiellement culturel sous l'Ancien Régime et largement discuté dans les dernières décennies avant la Révolution prend une tout autre signification avec le réveil de la Grande Nation : l'académisme français contesté par le *Sturm und Drang* cède la place à l'esprit de régénération politique venu battre – les armes à la main – les rives du Rhin, du Danube et de la Spree. Du siècle de Voltaire, on passe à celui du nouvel Alexandre qui modèle l'espace allemand à sa guise. Les trois sections de l'ouvrage balaient ces quelques décennies où l'avenir de l'Europe changea brusquement de direction et où l'Allemagne découvrit, en s'opposant, le nationalisme (Wolfgang Fink). Si Napoléon y est pour beaucoup (Alain Ruiz ; Rainer Marcowitz ; Michel Kerautret), le jacobinisme allemand avait tracé la voie (Lucien Calvié). Plus ou moins volontairement, divers États allemands appliquèrent le modèle politique et juridique français : la Bavière avec une forte réticence (Thomas Nicklas), la Westphalie élevée au rang de royaume, avec plus de complaisance (Françoise Knopper). Celle-ci échappe, heureusement, à l'application du « modèle » français à l'université allemande (Élisabeth Décultot) ! Le Code civil prussien de 1794, en apparence assez innovant, marquait néanmoins une première réserve à l'égard des idées venues de France (Gérard Laudin). Dans les territoires conquis, la République française accorda aux juifs les droits de citoyenneté qu'ils avaient déjà en France, mais Napoléon alla plus loin en parlant de « nation juive » – expression dangereuse qui aura des conséquences dramatiques. Sous l'influence de Wilhelm von Humboldt, la Prusse accorda, de son propre chef, en 1812 un statut de plein exercice aux juifs (Jean Mondot). Après 1815, malgré une nostalgie chez certains d'un « modèle » détruit dans ses fondements par la Sainte-Alliance, l'Allemagne poursuivit son propre chemin sans se préoccuper maintenant de son encombrant voisin de l'ouest (Jean-Paul Cahn).

François MOUREAU

Roland KREBS, *Helvétius en Allemagne, ou la tentation du matérialisme*, Paris, Champion (Coll. « Histoire culturelle de l'Europe »), 2006, 393 p. + 3 ill.

On ne sait guère aujourd'hui qu'Helvétius a joui d'une immense popularité dans l'Allemagne des Lumières, où il fut le philosophe le plus lu après Rousseau : l'affirmation de la route-puissance de l'éducation, du primat de l'acquis sur l'inné nourrissent, à partir du milieu du siècle, le débat anthropologique chez les intellectuels allemands. Dans son ouvrage, l'auteur repère systématiquement cette présence, chez les « libres penseurs » comme Heinse, mais aussi, voire surtout dans la littérature de fiction, car Helvétius fut

un « auteur pour romanciers » (p. 193). Le scandale provoqué par *De l'Esprit* en France suscite immédiatement l'intérêt des Allemands : en en préfaçant la traduction parue en 1760, Gottsched, le principal diffuseur de la pensée philosophique française en Allemagne, essaie de rendre acceptable l'ouvrage outre-Rhin. Dans *L'Histoire d'Agathon* de Wieland, le personnage Hippias apparaît sous les traits d'un « Helvétius déguisé » (p. 80), défendant un monisme matérialiste que le héros idéaliste a le plus grand mal à réfuter. La présence d'Helvétius devient tout à fait explicite dans le roman anthropologique *Woldemar* de Jakobi, qui fait de la pensée helvétique « la philosophie du siècle » (p. 212). Certes, Helvétius a rencontré des résistances, et *De l'Homme* irrita bon nombre de lecteurs ; mais contrairement à la thèse fort répandue selon laquelle l'*Aufklärung* allemande serait restée réfractaire au courant matérialiste d'inspiration française, l'étude minutieuse de la réception d'Helvétius en Allemagne (le dernier chapitre prolonge l'investigation jusqu'au 19^e) montre clairement la porosité des Lumières allemandes à la pensée matérialiste, non seulement chez les quelques matérialistes avérés mais également chez les auteurs reconnus faisant partie du canon officiel de la littérature. Le beau travail de l'auteur montre de façon convaincante que la philosophie morale en Allemagne doit être considérée, pour une part non négligeable, comme une réponse plus ou moins directe à Helvétius et à la philosophie française.

Gerhardt STENGER

Claude LAURIOL, *Études sur La Baumelle*, Paris, Honoré Champion, 2008, 546 p.

Une trentaine d'années après la publication d'une thèse qui avait véritablement permis de découvrir la personnalité de celui qui n'avait été, pendant longtemps, que l'adversaire malheureux de Voltaire, l'auteur dresse pour nous le bilan de sa propre vie de recherches. Une trentaine d'articles enrichissent et prolongent ses premiers travaux, regroupés autour de trois thèmes : La Baumelle et les protestants, La Baumelle et les philosophes, La Baumelle homme de lettres. C'est l'occasion pour nous de mieux comprendre, au-delà d'une vie tumultueuse que le premier ouvrage s'était employé à dégager, quelles formes pouvaient prendre les engagements d'un homme dont l'identité intellectuelle était pour le moins complexe. Toute la première partie, consacrée à ses relations avec les milieux protestants est particulièrement éclairante : plaçant pour une forme de tolérance dont il voit dans l'édit de Nantes un modèle il tient à se démarquer tout autant des milieux luthériens lors de son séjour au Danemark que de l'aventure compromettante des camisards. Mais il met assez facilement sa plume au service du pasteur Rabaut et n'hésite pas à réécrire le fameux débat entre Bossuet et le pasteur Claude. Dans la deuxième partie de l'ouvrage Voltaire et, surtout Montesquieu retrouvent la première place mais on trouve également une intéressante réfutation de la *profession de foi du vicair savoyard* tout comme une présentation de l'analyse marxiste de la pensée de La Baumelle par L. S. Gordon qui n'est pas sans piquant. Ce qui retient, dans la troisième partie, c'est, en dehors de nouveaux aperçus sur le séjour à Copenhague, la présentation de la publication en cours de la correspondance et l'évocation des réseaux relationnels au travers desquels elle se déploie. Au global, un ouvrage qui va bien au-delà de son titre.

Jean BOISSIÈRE

Annamaria LOCHE (éd.), *Enciclopedia ed enciclopedismi nell'età moderna e contemporanea*, Cagliari, CUEC, 2008, 369 p.

Ce collectif, qui offre d'importantes contributions à l'histoire de l'évolution de l'encyclopédisme, réunit les interventions présentées en octobre 2007 lors du Congrès « Enciclopedia ed enciclopedismi nell'età moderna e contemporanea » organisé à Cagliari. À travers l'analyse de la succession de plusieurs types d'encyclopédies dès la Renaissance jusqu'à l'âge contemporain, de l'*arbor scientiarum* au réseau *Web*, de la critique de Quine à l'analyticité, cet ouvrage cherche à déterminer les multiples « modèles de rationalité ayant présidé à leur construction » (M. T. Marcialis, p. 9). Il s'agit d'un véritable parcours dans l'histoire de la

pensée encyclopédique, susceptible d'éclairer d'une lumière nouvelle les paradigmes épistémologiques et les stratégies de réorganisation de la connaissance et de la réalité elle-même. Les allusions aux projets encyclopédiques de la Renaissance (W. Tega), inspirés par la tentative de récupération de l'unité de la *prisca sapientia* et par l'idéal de concorde parmi plusieurs disciplines et traditions, contribuent à la définition du caractère propre à l'âge moderne, se concrétisant dans la recherche d'un modèle d'encyclopédie laïque et critique, délivré des implications religieuses et magiques, étranger aux prétentions totalisantes de l'*esprit de système* et tributaire des *données empiriques* plutôt que d'une raison « abstraite et normative » (C. Borghero, p. 115). Le *Polyhistor* de Georg Daniel Morhof en est un exemple, tout comme le *Dictionnaire* de Bayle et la *Cyclopaedia* d'Ephraim Chambers, dont l'organisation du savoir récupère la gnoséologie lockéenne et les théories newtoniennes. Si l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert représente sans doute un moment central de la réflexion sur l'ordre encyclopédique et sur les critères d'organisation du savoir selon une perspective systématique, les alternatives proposées par d'autres ouvrages contemporains ou successifs ne sont pas moins considérables. C'est le cas du *Cours d'études pour l'instruction du Prince de Parme* de Condillac, dont le *Traité des systèmes* était cité par d'Alembert lui-même dans son *Discours préliminaire*, ou de l'*Encyclopédie* d'Yverdon, qui n'est pas du tout une version « décolorée » de l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, mais plutôt l'expression de paradigmes culturels différents et d'un ordre fondé sur l'ontologie, influencé par la philosophie de Christian Wolff. En Italie, où les Dictionnaires offraient souvent un terrain de discussion autour de thèmes scientifiques d'actualité comme, par exemple, les phénomènes électriques, l'intérêt pour les œuvres encyclopédiques était très fort au 18^e siècle. À côté de plusieurs traductions de la *Cyclopaedia* de Chambers et des éditions de l'*Encyclopédie*, on trouve en effet des ouvrages originaux comme l'important *Dizionario scientifico e curioso sacro-profano* de Gianfranco Pivati, l'édition padouane de l'*Encyclopédie Méthodique*, et les deux *Tentativi* de régénération des sciences présentés par l'abbé parthénopeén Gennaro Cestari au début du 19^e s. Cet itinéraire s'achève avec l'*Enciclopedia Italiana* du 20^e s., dirigée par Giovanni Gentile, dont l'influence sur l'œuvre reste bien, à l'heure actuelle, un thème de discussion.

Piero SCHIAVO

Stéphanie LOUBÈRE, *L'Art d'aimer au siècle des Lumières*, Oxford, Voltaire Foundation (SVEC), 2007, 343 p.

Dans ce livre clair et méthodique, S. Loubère entend éclairer notre connaissance du libertinage du 18^e siècle par l'étude de la réception de l'œuvre d'Ovide et de son « érotique subversive » (formule employée pour caractériser le regard de Thomas Corneille sur l'auteur qu'il traduit partiellement). Elle croit pouvoir montrer que les nombreux textes poétiques qui s'inscrivent dans la descendance du poète latin ont « contribué à la diffusion et à l'approfondissement du matérialisme philosophique des Lumières » (fin de l'introduction). Pour ce faire, elle examine, dans un 1^{er} chapitre, la fortune de l'*Ars amatoria* jusqu'à la fin du 17^e siècle, évoquant les principales traductions et imitations. Ensuite, elle consacre une 2^e section à la période 1736-1750, rappelant comment *Le Mondain* de Voltaire s'écrit dans les marges du poème d'Ovide et analysant, avec de nombreuses citations à l'appui, les ouvrages de d'Alègre, Voisenon et Gouges de Cessières (1742, pour la 1^{re} version), ce dernier ayant donné lieu à une polémique avec l'abbé Desfontaines. Le 3^e chapitre concerne le très fameux *Art d'aimer* de Gentil-Bernard, serpent de mer dont le poète lisait des fragments en société depuis bien longtemps quand il parut enfin, en 1775 : il s'agit d'une sorte de micro-monographie sur ce poète (célèbre et méconnu) et son ouvrage, que S. Loubère présente comme illustrant le « credo sensualiste » et destiné à la « réhabilitation du plaisir ». Enfin, une dernière section, qui va de la publication de la traduction de Cuers de Sogolin en 1756 à André Chénier, développe l'idée qu'il y a une « crise » de l'*Art d'aimer* à la fin du siècle : elle a, entre autres mérites, celui de montrer combien Chénier, qu'il est parfois si tentant de

présenter comme l'aurore d'une ère nouvelle, est fortement ancré, au contraire, dans une pratique très conventionnelle de la poésie. On admire sans réserve les qualités d'exposition et de structure de cet ouvrage, appuyé sur une bibliographie correcte et s'efforçant de problématiser la question abordée, mais on n'est pas absolument convaincu par la démonstration, qui souffre sans doute d'un relatif manque de recul et d'une insuffisante prise en considération, au sein de l'immense production poétique du temps, d'autres textes nourris d'Ovide qui se cachent sous des masques divers (les poèmes mythologiques, notamment) : la fréquentation d'Ovide n'est pas forcément aussi liée avec le libertinage – du moins considéré selon l'angle critique souvent anachronique le plus généralement adopté aujourd'hui – et c'est souvent un épicurisme très superficiel (d'ornementation ou de connivence) qu'on peut lire là où l'on veut nous montrer sensualisme et matérialisme. Il n'importe : dans la mesure où il fait largement entendre la voix des poètes qu'il étudie, ce livre scrupuleux, très agréable à lire et agrémenté de quelques illustrations, est forcément utile et les réserves qu'il appelle ne sont, visiblement, que les fruits malencontreux du système, qui impose de rédiger rapidement des thèses là où il faudrait des années de lectures préliminaires.

Jean-Noël PASCAL

David McCallam, *L'Art de l'équivoque chez Laclós*, Genève, Droz (Coll. « Bibliothèque des Lumières »), 2008, 176 p.

Avec ses sept chapitres, l'ouvrage nous mène, en trois temps (discours – culture – vie) de la thématique du secret dans *Les Liaisons dangereuses* à la dernière campagne de Laclós, en Italie en 1803. Les lecteurs de *DHS* reconnaîtront le chapitre III, « Les modalités du désir », publié dans notre revue sous forme d'article en 2006. D. McCallam est extrêmement sensible au vocabulaire. Il relève des champs lexicaux (le secret, le voile etc.) et traque des réseaux thématiques au sein du célèbre roman de 1782. La partie la plus novatrice du volume est la dernière qui confronte certains passages de la vie du romancier aux lettres de ses personnages, en particulier par le biais des fonctions du secrétaire (chapitre VI). L'ensemble témoigne d'une grande finesse dans la lecture et l'analyse. On regrette d'autant plus l'absence d'une relecture sérieuse qui aurait permis, par endroits, d'éliminer des maladresses de formulation.

Catriona SETH

Francine Markovits, *Montesquieu. Le droit et l'histoire*, Paris, Vrin (Coll. « Bibliothèque des Philosophes »), 2008, 232 p.

Avec le volume de Francine Markovits consacré à *Montesquieu*, la bibliothèque des philosophes que Michel Malherbe rassemble chez Vrin s'enrichit d'un livre important qui, à travers des pages rédigées avec grande compétence et extrême lucidité intellectuelle, conduit le lecteur à apprécier le projet et l'œuvre d'un auteur, maître à penser de la génération des Philosophes, reconquis enfin à la philosophie et réassigné définitivement à son histoire, après les doutes et malgré les incertitudes de l'idéalisme. Mais avec le *Montesquieu* de Francine Markovits, le lecteur est aussi convoqué à revivre à travers ces pages, inspirées d'une grande passion civile et humaine pour la pensée, une nouvelle aventure de la raison moderne mise sous le signe de la réflexion philosophique de Montesquieu sur le droit et l'histoire. Tel le sous-titre que Francine Markovits a ajouté à son volume. Le droit et l'histoire : un syntagme qui énonce un programme de recherche textuelle visant à examiner l'*Esprit des lois*, chef d'œuvre du siècle des lumières, plutôt dans les mouvements des idées qui l'animent et les pluralités des styles qui l'écrivent que dans ses figures posthumes, qui l'ont souvent conquis aux diverses axiologies de l'ordre ou du progrès et l'ont souvent réduit aux différentes idéologies des formes de gouvernement. Le droit et l'histoire : un syntagme qui, d'ailleurs, résume l'interprétation philosophique de cet ouvrage qui a marqué la pensée de nombreuses générations d'intellectuels, et que Francine Markovits assume comme texte inaugural d'une « science nouvelle, d'une histoire

naturelle des lois », attentive à la raison des normes, mais à la fois sensible à l'expérience du complexe, au relief de la différence, à la position de l'ailleurs et au rôle de l'altérité : « une bibliothèque, un abrégé de la science juridique et politique et en même temps un recueil d'expérience, une science expérimentale de l'histoire », selon la définition que Francine Markovits propose en historiienne de la philosophie qui a fait de la circulation et de l'échange entre les déterminations des savoirs son style de recherche et nous a offert ses études sur le 18^e siècle au fil conducteur d'une épistémologie du singulier. Sa lecture de Montesquieu innove fermement l'exégèse classique de l'*Esprit des lois* et transforme profondément l'interprétation de la philosophie de son auteur. F. Markovits ne recherche pas en fait dans l'œuvre majeure de Montesquieu une théorie des formes de gouvernement ou une axiologie de valeurs, selon l'attitude traditionnelle de l'historiographie, mais elle y détecte plutôt, à travers une lecture d'auteur, la construction de systèmes réglés, de variations organisés en réseaux par une méthode comparatiste « et pour ainsi dire expérimentale ». Et c'est justement ici, dans cette perspective qui conjugue méthode expérimentale et procédures sceptiques, que consistent selon Markovits les enjeux de la philosophie de Montesquieu : une philosophie polémique à l'égard des historiens de l'universel comme des métaphysiciens de la volonté et des théoriciens de la raison d'État, mais aussi une philosophie d'institution – ou de construction ? – d'une nouvelle intelligibilité qui, situant la demande d'ordre à l'intérieur des mécanismes mêmes de la composition de l'ordre, devient une variable et une intégration de la théorie naturaliste de l'homme. Pour Montesquieu, les lois ne sont pas en fait des actes de volonté d'un souverain ou d'un législateur ; elles ne sont pas non plus la rédaction formelle des stratégies de domination : les lois sont l'expression et la solution de problèmes liés à des situations. « Une thèse métaphysique forte – commente Markovits –, puisqu'il s'agit bien de la critique du sujet comme principe de la volonté et de la pensée. » Une histoire, une philosophie et une logique de l'*Esprit de lois* structurent l'analyse de Francine Markovits. À tel point que l'ordre des raisons devient aussi l'ordre de son livre. Il s'ouvre par une enquête historique qui, prétendant soustraire Montesquieu aux généalogies avides de précurseurs comme à l'apologie ou à la condamnation des siècles passionnés de modèles ou de coupables, entend le replacer dans son époque, en reconstruisant la relation du philosophe à ses sources et à son actualité ; et qui, se prescrivant de revenir aux textes plutôt qu'au personnage qui « est peut-être la somme de ses lectures » – « somme indéfinie » ! –, veut rencontrer et identifier les « lecteurs de Montesquieu », à partir de ses contemporains jusqu'à nos contemporains, à travers une lecture qui est aussi une « théorie de la lecture » issue de Montesquieu même : une lecture pour ainsi dire « expérimentale », « qui ne s'attache pas aux intentions mais aux effets du sens du texte », comme Francine Markovits la définit et s'y soumet. « Deux fils conducteurs » dirigent cette lecture « expérimentale ». Ils constituent à la fois les deux idées-guide de l'ouvrage de Montesquieu : d'une part, l'idée que *les lois sont des rapports* et non des volontés, théorie d'institution que le philosophe avait élaborée contre la métaphysique, mais qui s'oppose aussi à toute thèse subjectiviste ; d'autre part, l'idée du rôle pragmatique exercé par les lois qui introduit les concepts de « provision » et de « supplément » comme acteurs de variations et de changements, théorie fonctionnelle, peut-être inspirée de l'abbé Fleury, que Montesquieu oppose aux apologistes de la monarchie absolue et aux historiens de l'universel. C'est ainsi que l'histoire de l'*Esprit des lois* et cette lecture « d'auteur » convoquent la philosophie. Francine Markovits la retrouve avant tout dans une inversion originale et définitive opérée par Montesquieu sur le rapport observateur/observé : ce qui lui avait permis de réfléchir sur l'histoire non à partir de l'extérieur de la situation, mais à partir des dispositifs pluriels d'observation – les parallèles, les changements, les transformations, les métamorphoses, les révolutions, les contrastes, les contradictions –, et de l'écrire non comme l'épiphanie du divin ou la réalisation d'une essence, mais comme « une énumération d'exemples », comme un récit fluide et fidèle de situations particulières. Dans cette histoire narrative et sans finalité, que Montesquieu rédige comme des « annales » de l'humanité, selon l'expression de d'Alembert, tout compte : les circonstances

comme les permanences, les extravagances et les marginalités comme les règles. Et Francine Markovits recherche avec une attention particulière « les variations de détermination de l'humain » à travers certaines « figures » – le pluriel est impératif –, qui sont des figures de l'altérité plutôt que de l'identité : les barbares, les femmes, les esclaves, les Romains. Quel type de logique alors pour ce système d'exemplification ? Avec Montesquieu, F. Markovits en appelle à la règle « du bon sens qui consiste à connaître les nuances des choses », c'est-à-dire à l'analyse des cas particuliers, c'est-à-dire à une méthode expérimentale appliquée à la législation. C'est ici que F. Markovits utilise la leçon des tropes sceptiques de Sextus pour soutenir la topologie de la différence, de l'individuel et du particulier que Montesquieu dessine pour l'histoire, afin de construire ces réseaux de rapports et de mélanges que sont le climat, les formes de gouvernement, les vertus et les religions, les mécanismes moraux et physiques et qu'il retrouve pour les diverses législations : non pour les réduire au relativisme sociologique, mais pour penser la complexité dans le cadre d'un ordre rationnel non des choses, mais des renvois. Chez Montesquieu, « expériences de l'histoire, mutations des lois, altération et formation de l'identité sont au centre de la détermination institutionnelle de l'homme », conclut F. Markovits. C'est là une efficace leçon d'histoire qu'un Montesquieu philosophe nous laisse en héritage pour repenser la société en des temps de crise. Mais, à travers l'analyse de la philosophie de Montesquieu, c'est aussi une importante leçon que Francine Markovits nous donne d'une philosophie de la complexité et d'une culture de la raison faite de textes et de théories, d'arguments et de langages, d'esprit et de rigueur, mais aussi de doutes et de doutes sur des doutes, de liberté et de passion, de recherche et d'intelligence.

Mariafranca SPALLANZANI

Isabella MATAZZI, *Il Labirinto cannibale. Viaggio nel* Manoscritto trovato a Saragozza di Jean Potocki, Milano, Arcipelago Edizioni, 2007, 112 p.

Un nouveau petit livre, en provenance d'Italie, est d'ores et déjà à verser au rang des plus beaux fleurons des études potockiennes. Isabella Mattazzi, qui a publié des ouvrages sur Hoffmann, Gide et Balzac, ainsi que sur la magie dans les contes du 18^e siècle, nous propose un riche et passionnant voyage dans le *labyrinthe cannibale* imaginé par Jean Potocki. Nourrie des textes (enfin) originaux publiés par François Rosset et Dominique Triaire dans l'édition des *Œuvres* (Peeters, Louvain) – et repris dans la belle édition GF –, cette étude a non seulement parfaitement digéré les acquis récents de la recherche sur le *Manuscrit* (Rosset, Triaire, Fraïsse, Herman), elle apporte également de précieux éclairages tirés de la philosophie et des études culturelles. Loin de faire parade de ces lectures multiples et croisées, l'auteur les convoque discrètement pour étayer une interprétation à la fois *synoptique* (la plupart des problématiques importantes sont passées en revue) et *fortement focalisée* (autour de quelques thèmes apparemment secondaires, mais qui traversent le récit en diagonale). Le voyage proposé dans le *Manuscrit* s'organise en *cinq étapes*, dont chacune multiplie les variations autour d'un thème servant de fil d'Ariane. Le motif du *labyrinthe* ouvre l'exploration de cet univers romanesque étonnant : à partir des divers espaces explicitement labyrinthiques (la Sierra Morena, la Venta Quemada, le souterrain où se cache le trésor des Gomelez, etc.), on voit le motif se complexifier pour devenir un labyrinthe « initiatique », habité par « un vide » central et « cannibale », « dévorateur de toute forme préconstituée d'espace et de temps » (p. 31). Cette dévoration conduit au deuxième motif, celui de la *nourriture*, qui permet de mettre en série divers repas disséminés dans le roman (souvent partagés avec des morts). Apparaît ainsi une autre structure sous-jacente du roman, celle du *cannibalisme* : le vivant n'échappe (provisoirement) à la destruction qu'en détruisant des parties du monde par mastication et digestion – si bien qu'un mort partageant la table des vivants prend la forme d'« un court-circuit sémantique » (p. 40). Le troisième chapitre, centré sur les *serrures*, s'intéresse surtout à leurs *trous*, qui offrent un modèle de vision régissant tout l'optique du roman : les multiples revenants mis en scène

par le *Manuscrit* révèlent autant d'*angles morts*, grâce auxquels le lecteur découvre des faces insoupçonnées de la réalité. « La population littéraire du *Manuscrit* », vorace et omnivore, apparaît dès lors comme frappée d'*aveuglements* multiples et variés, que le roman et l'auteur déclinent avec virtuosité. Une forme particulière et récurrente d'aveuglement fait l'objet du quatrième chapitre : le *double* que renvoie l'image du *miroir*. Non contente de reprendre les innombrables formes de duplications avec lesquelles joue Potocki, l'auteur montre de façon convaincante que c'est le roman lui-même qui fascine son lecteur par un dispositif de spécularisation aveuglante : « le véritable miroir du *Manuscrit*, c'est la surface polie de ses pages » (p. 85). Enfin, un dernier chapitre nous fait reconnaître dans ce roman un *univers liquide* : « liquides sont la morale de ses habitants, ses espaces, ses narrations, son sentiment du temps », et jusqu'à « ses souvenirs » (p. 87). Ici aussi, notre compréhension du texte s'éclaire de la mise en série du *sang* (celui, corporel, qu'on verse à travers les duels et celui, familial, que les Gomelez essaient de renouveler en capturant Alphonse et Velasquez), du *sperme*, du *vin*, du *poison*, et finalement de l'*encre* (un encre paternel dans lequel est tombé Avadoro enfant). Chaque page de cette étude admirable fourmille de formules brillantes, de rapprochements ingénieux et d'interprétations suggestives. Ce livre fera date dans les études potockiennes : non seulement on peut espérer qu'il aidera à la diffusion du chef d'œuvre de Potocki au-delà des Alpes, non seulement il apporte une contribution interprétative essentielle à l'étude du *Manuscrit* (digne des grandes monographies de Rosset, Triaire et Fraisse), mais il offre en outre, à partir du cas particulier de ce roman unique, un véritable *modèle* de ce que les études thématiques peuvent produire de plus stimulant et de plus réjouissant.

Yves CITTON

Robert MAUZI, *L'Art de vivre d'une femme au XVIII^e siècle, suivi du « Discours sur le bonheur » de Madame du Châtelet*, Paris, Desjonquères (Coll. « L'esprit des lettres »), 2008, 139 p.

« On croit communément qu'il est difficile d'être heureux, et on n'a que trop de raison de le croire ; mais il serait plus aisé de le devenir, si chez les hommes les réflexions et le plan de conduite en précédaient les actions. » Tout est dit : l'essence même du court texte (25 p.) de Madame du Châtelet, et le cœur de la longue préface (90 pages) de R. Mauzi. La réédition de cet ensemble est due à Henri Coulet, qui a intégré les corrections que R. Mauzi avait projeté d'apporter à la précédente édition. Celle-ci était parue en 1961 sous le titre « Discours sur le Bonheur », de madame du Châtelet, R. Mauzi n'apparaissant que comme éditeur et commentateur. En choisissant un autre titre et une attribution auctoriale centrée cette fois sur le critique, H. Coulet propose de voir dans ce texte un élément de ce qui serait la trilogie du bonheur de Mauzi : avec sa thèse (*L'Idée du bonheur*), parue en 1960 et sa conférence sur les « Thèmes et antinomies du bonheur dans la pensée du 18^e s. » publiée en 1970 et reparue chez Paradigme en 1994. L'idée est bonne et la présence de ce texte de commentaire entre ces deux grandes œuvres est une parfaite illustration du propos : tout autant que le bonheur d'Emilie, c'est son malheur et son appétit insatiable de vie, de possession et de pensée qui est commenté par Mauzi. La correspondance de celle-ci avec Voltaire, avec l'ex-amant devenu ami indispensable, Richelieu, avec d'Argental et Maupertuis, amplement présentée, est tout à fait passionnante. Comme est passionnante l'histoire de l'édition du texte (dont le manuscrit a été perdu), la lecture des variantes, et le texte lui-même qui fait tout autant l'apologie de l'étude, qui apporte la paix, que de l'illusion et de la folie amoureuse : en bonne mathématicienne, « la sagesse doit toujours avoir les jetons à la main » (p. 104) ; certes, mais la vie de madame du Châtelet tout autant que son texte au « sombre rayonnement » (p. 67) montrent combien cela demande de vraie philosophie. Le titre risque de désorienter ceux qui ignoreraient ce qu'est le genre de « L'Art de vivre », mais ce petit texte si bien accompagné méritait de revenir au premier plan et de se présenter ainsi non comme un « discours » mais comme un *vade mecum* adressé particulièrement aux femmes (les conditions du bonheur y sont présentées comme bien différentes pour l'un et l'autre sexe car les positions sociales sont

différentes, de même qu'elles sont différentes selon les classes, la constitution et les âges) mais aussi à la jeunesse. C'est le but qu'elle se fixe dans cette phrase (qui est autant d'elle que de R. Mauzi qui l'a complétée) : « Empêchons-les de perdre une partie du temps précieux et court que nous avons à sentir et à penser, et de passer à calfater leur vaisseau le temps qu'ils doivent employer à se procurer les plaisirs qu'ils peuvent goûter dans la navigation. » À mettre donc au programme pour tous les étudiants!

Anne-Marie MERCIER

Anne-Marie MERCIER-FAIVRE et Chantal THOMAS (éds), *L'invention de la catastrophe au XVIII^e siècle, du châtement divin au désastre naturel*, Genève, Droz, 2008, 520 p.

Ce collectif, très riche et somptueusement illustré de reproductions de gravures d'époque, regroupe, sur plus de 500 pages, un peu moins d'une trentaine d'études très variées sur le double thème de la catastrophe et des catastrophes (tremblements de terre, épidémies) dans la littérature et la pensée du 18^e siècle. Le liminaire, signé par les responsables du recueil, fournit, sous le titre « Écrire la catastrophe », une vue synthétique habile et pertinente des questions posées. Une bibliographie (malheureusement donnée selon l'ordre alphabétique, ce qui la rend un peu difficile à exploiter) et des index bien faits complètent le volume, dans lequel les contributions sont regroupées en 4 sections. La première, forcément assez hétéroclite, s'intéresse aux « pensées de la catastrophe » : des études ponctuelles sur Montesquieu (C. Volpilhac-Auger), Rousseau (S. Pujol), Diderot (M. Brot) ou Sade (C. Thomas), y voisinent avec des approches plus larges, lexicales (M. O'Dea) et religieuses (M.-S. Seguin, M.-C. Pitassi), qui culminent avec le texte conclusif de C. Larrère sur « Catastrophe et Révolution », qui se livre à un brillant exercice d'histoire des idées à partir de l'histoire des mots. La deuxième se centre sur « la naissance du catastrophisme » dans les discours de la presse, de manière assez générale sur le sensationnel (L. Andriès) ou la bienfaisance (C. Cave) ou à propos d'événements majeurs comme la peste de Marseille en 1720 (D. Reynaud et S. Ben Messaoud), le désastre de Lisbonne (A. Saada) et le tremblement de terre de Messine (A.-M. Mercier-Faivre). La troisième sacrifie à la problématique à la mode du « témoignage », qu'elle éclaire d'un regard tout à fait intéressant en réfléchissant sur « la recomposition des récits » (G. Quenet), le regard d'un naturaliste sur la catastrophe de Messine (S. Messina) ou des médecins sur la peste de Marseille (S. Genand), la mise involontaire en fiction par les voyageurs témoins des épidémies (C. Fernandez Alamoudi, R. Baudin) et même les transformations qu'implique la mise en poème (R. Favier, dont l'étude est consacrée au poète dauphinois André Blanc, dit La Goutte). La quatrième est consacrée à quelques études sur les représentations de la catastrophe dans les arts : voyages illustrés (M. Pinaud Sørensen), tableaux (P. Wachenheim), pièces de théâtre et livrets d'opéra (C. Ailloud-Nicolas, P. Salry), roman (C. Labrosse, qui analyse l'œuvre de Defoe) et conte (K. Sekitani, qui traite d'un conte japonais en référence à l'écroulement du mont Mayu, en 1792), poésie (R. Fialcofschi, sur la peste en Provence en 1720-1722). En conclusion du recueil, J.-P. Dupuy reprend les thèses principales de son ouvrage de 2002 (*Pour un catastrophisme éclairé*). Il est à peine utile de préciser, après cet inventaire, que *L'invention de la catastrophe*, tant par la qualité intrinsèque de la plupart des contributions que par le souci de couvrir l'essentiel des angles d'étude possibles, s'élève très au-dessus de la masse des collectifs circonstanciels : on y perçoit une véritable démarche fédératrice et une rare rigueur scientifique.

Jean-Noël PASCAL

Christiane MERVAUD, Jean-Marie SEILLAN (éds), *Philosophie des Lumières et valeurs chrétiennes. Hommage à Marie-Hélène Cotoni*, Paris, L'Harmattan (Coll. « Ouverture philosophique »), 2008, 451 p. + 1 ill.

On ne présente pas aux historiens des idées la récipiendaire de ce volumineux livre d'hommages qui a consacré une grande partie de sa recherche à Voltaire et à la lecture de

la Bible par les philosophes du 18^e siècle. On sait moins que M.-H. Cotoni est également auteur de nouvelles et de poèmes, dont la plupart furent publiés dans la revue *Nu(e)*. Le volume s'ouvre, de manière emblématique, sur une étude de N. Cronk concernant le célèbre *Souper des philosophes* de J. Huber, intitulé *La Sainte Cène* par G. Appgar, où l'on voit réunis, autour de la table de Voltaire, ses amis et disciples. Les trente et une contributions suivantes sont regroupées en trois parties. La première comprend des articles sur Challe, Montesquieu et un certain nombre d'autres auteurs, le plus souvent en rapport avec leurs convictions (ou interrogations) religieuses. La deuxième partie est entièrement consacrée à Voltaire : là aussi, on note la prédominance des thèmes religieux, avec en prime deux lettres inédites adressées au patriarche de Ferney : une apostrophe du prince de Ligne sur la religion, jamais envoyée, et une lettre de la comtesse de Buchwald du 3 septembre 1767, écrite un mois avant la mort de leur amie commune, la duchesse de Saxe-Gotha. La troisième partie du volume contient d'une part des études portant sur la critique de la religion, de l'antichristianisme des *Lettres à Sophie* aux catéchismes de l'irréligion, et d'autre part plusieurs échos du débat entre partisans des Lumières et tenants du catholicisme traditionnel, où se côtoient Maine de Biran, Chateaubriand et Max Stirner.

Gerhardt STENGER

Simone MESSINA, Valeria RAMACCIOTTI (éds), *Metamorfosi dei Lumi 4. L'autorità e le prove della storia*, Alessandria, Edizioni dell'Orso (Coll. « Culture Europe »), 2007, 192 p.

Le Centre d'Études Interdisciplinaires « Métamorphoses des Lumières » de l'Université de Turin présente son quatrième ouvrage consacré à ce que les éditeurs appellent le « tour-nant des Lumières », c'est-à-dire la période charnière comprise entre 1780-1820, véritable clivage dans l'histoire politique et intellectuelle de l'Europe. Ce 4^e volet, qui fait suite à un précédent recueil d'études intitulé *Les Aventures de l'autorité* (« Studi Francesi », 149 [L], fasc. II, mai-août 2006), se compose de dix communications, dont six en italien et quatre en français. Par l'examen de nouveaux contextes politiques et littéraires, les éditeurs ont souhaité prolonger la réflexion sur le déclin du principe traditionnel d'autorité et sur le processus concomitant de refonte des présupposés et des valeurs censés discipliner l'organisation de la vie et de la culture européenne entre la fin du 18^e et le début du 19^e siècle. L'ouvrage s'articule en trois sections qui prennent en considération tour à tour « Le modèle libertin », à travers plusieurs analyses du roman de Louvet de Couvray, *Les Amours du chevalier de Faublas*; « Les idoles brisés », par des multiples enquêtes visant à restituer, ne serait-ce que de façon fragmentaire, « la démystification des formes et des figures de l'autorité traditionnelle » (p. VIII), tout comme la recherche et l'élaboration de paradigmes inédits d'autorité morale, politique ou littéraire; et, enfin, « L'autorité de l'écrivain », sujette à une transformation profonde provoquée, d'une part, par la disparition des normes classiques de l'horizon littéraire de l'Europe post-révolutionnaire, et, d'autre part, par la démocratisation de l'écriture et la redéfinition des genres littéraires. Malgré la nature segmentée du volume, les auteurs ont tous repensé le rapport complexe que la crise et la régénération de la notion d'autorité entretiennent avec le temps, voir avec les accélérations, les bouleversements et les mutations de l'histoire.

Luigi DELIA

Jesús CAÑAS MURILLO, José ROSO DÍAZ (éds), *Aufklärung. Estudios sobre la Ilustración española dedicados a Hans Joachim Lope*, Cáceres, Universidad de Extremadura (Colección *Magistri*), 2007, 256 p.

Cet hommage d'une université d'Espagne à un hispaniste allemand apporte d'appréciables témoignages sur la progression actuelle des recherches et des publications sur le dix-huitième siècle espagnol, en particulier sur le théâtre. Comella (1751-1812) y est mis en relief, à la fois pour la variété de ses productions, reflet des pratiques théâtrales dans la

société madrilène, et pour son apport à la diffusion de l'idéologie des Lumières : c'est par là qu'il donne une nouvelle actualité à la *comedia* espagnole sans recourir à l'acclimatation d'une tragédie à la française. L'exploration du roman fait redécouvrir des œuvres sans doute secondaires mais qui permettent l'étude d'aspects curieux de ces débuts de renaissance d'un genre. Un trait commun à l'un d'eux et au célèbre *Fray Gerundio* du P. Isla (1758), c'est la manipulation des traits de langage populaires et dialectaux à des fins expressives ou satiriques, et non pas à titre de témoignages sur l'observation des pratiques langagières. Parmi d'autres apports qui retiennent l'attention, on remarque une étude sur les variations démographiques et les mariages dans une zone frontalière d'Estrémadure éprouvée par les guerres, et une autre sur l'opposition du P. Feijoo (1676-1764) à la pensée de Raymond Lulle. Elle paraît liée à sa critique des arts de la mémoire tout comme des médicaments supposés l'entretenir; il craindrait une résurgence de l'hermétisme et de la pensée magique : peut-être serait-elle une forme de l'aspiration contemporaine à sortir du carcan aristotélien scolastique, mais il n'y voit, lui, qu'obstacles à l'acquisition méthodique d'un savoir rationnel et concret. La féministe allemande Hedwig Dohm donne en 1867 une histoire de la littérature espagnole marquée par le romantisme où le 18^e s. n'a qu'une petite place, mais curieusement significative; elle y distingue Feijoo pour ses vertus (quasiment bourgeoises?) d'application, d'honnêteté et d'esprit pratique.

Michel DUBUIS

Frédéric OGÉE et Anthony STRUGNELL, (éds), *Diderot and European Culture*. Oxford, Voltaire Foundation, 2006, 246 p.

Depuis plusieurs années déjà, F. Ogée s'intéresse aux échanges trans-européens au 18^e s. (voir *Better in France? The Circulation of Ideas across the Channel in the Eighteenth Century*, Bucknell U. P., 2005). Fruit d'un colloque qui s'est tenu en 2002, l'ouvrage collectif (en anglais) qui nous occupe ici, co-édité par F. Ogée (Université Diderot-Paris VII) et A. Strugnell (Université de Hull) est consacré à Diderot. Il regroupe une douzaine d'études variées dues à des spécialistes français, anglais, italiens et américains, ces perspectives internationales croisées revêtant bien sûr ici un caractère particulièrement appréciable. Au cœur de cet ouvrage réside une interrogation sur la notion même de « culture européenne », notion vague et incertaine dont l'introduction des éditeurs présente un intéressant rappel des évolutions historiographiques au cours des dernières décennies. L'idée d'une Europe des Lumières unie et réductible aux seules valeurs des Lumières françaises a été en effet contestée, notamment par J. G. A. Pocock. Homme de paradoxes et de contradictions ainsi que grand voyageur, Diderot était sans doute l'un des philosophes français les plus cosmopolites – avec, notamment, une relation particulièrement forte avec l'Angleterre de son temps. Au-delà de l'auteur de textes, on décèle donc en lui un penseur situé au centre d'un réseau d'influences, d'idées et d'informations venues de toute part en Europe. Ogée et Strugnell suggèrent qu'il convient d'aborder Diderot non pas par rapport à un contexte culturel européen unifié mais comme quelqu'un qui savait s'écarter des stéréotypes et « emprunter un chemin d'indétermination libératrice » (*liberating indeterminacy*). Les diverses études présentées, regroupées selon quatre axes principaux (1. L'autre « non-européen »; 2. L'expérience européenne; 3. La traduction de la pensée anglaise; 4. La « construction » de Diderot) déclinent cette thématique et révèlent la difficulté de réduire l'œuvre protéiforme de Diderot à un seul « canon », fût-il français ou européen.

Pierre DUBOIS

John C. O'NEAL (éd.), *The Nature of Rousseau's Rêveries : physical, human, aesthetic*, Oxford, Voltaire Foundation (SVEC), 2008, xi + 281p. + 12 ill.

Suite au colloque de l'Association Rousseau de l'été 2005, J. C. O'Neal, déjà co-éditeur d'un ouvrage collectif sur l'autobiographie rousseauiste paru en 2003 (*Approaches*

to *Teaching Rousseau's « Confessions » and « Reveries of the Solitary Walker »*, New York), regroupe ici dix-sept études qui tentent de resserrer l'analyse sur le seul texte des *Réveries du promeneur solitaire* – ce qui est déjà beaucoup –, tout en ouvrant le champ de l'analyse au-delà de la seule thématique de l'autobiographie. « Nature physique » et « nature humaine » : la plupart des contributions sont réunies dans les premières parties de l'ouvrage en fonction de ces deux thèmes principaux de l'œuvre et de leurs différentes modulations. Une quatrième partie porte sur l'aspect formel et esthétique des *Réveries* (J. Swenson s'intéresse à la prose lyrique de Rousseau et C. Martin revient sur les définitions respectives de la rêverie et de la promenade). Les questions abordées sont nombreuses : le statut et la posture du narrateur (F. Miller, S. Romanowski), le rapport à la société (K. Inston, N. Lee, J.-F. Perrin) et aux « philosophes modernes » (Ph. Stewart), le problème du mal (L. Mall) et la pensée de la mort (O. Mostefai), les causes du malheur et ses remèdes possibles (J. C. O'Neal), la pratique de la botanique (A. Cook), les rires du promeneur solitaire (J. T. Scott). Si la lecture d'ensemble se veut exhaustive, certaines *Promenades* sont plus fréquentées que d'autres et apparaissent ainsi comme centrales. C'est notamment le cas de la *Deuxième promenade*, très représentative de la diversité des approches : philosophie de la subjectivité par laquelle l'accident de Ménilmontant se révèle une expérience radicale de l'origine (J.-L. Guichet), lecture contextuelle qui permet de trouver un lien entre le lieu de l'accident et son mode opératoire dans le théâtre de Dancourt, en particulier dans la comédie du *Galant Jardinier* (J. Berchtold). Les lectures comparatives mobilisent des références qui vont de Cervantès (à propos du tragi-comique) à Sade (à propos de la définition de l'individu), de Hölderlin à Wordsworth (grands admirateurs de la *Cinquième promenade*), et, en passant, de Baudelaire (sur la promenade) à Bachelard (sur la rêverie). Leur comparaison avec la philosophie de Thoreau (Z. Trachtenberg) et l'hypothèse de leur influence sur la peinture de paysage (D. Johnson) viennent encore souligner l'importance et la portée des *Réveries*. L'objectif fixé par l'éditeur en introduction est donc bien atteint : « les articles rassemblés ici attirent une attention renouvelée sur la richesse et sur la complexité des *Réveries du promeneur solitaire* de Rousseau. Ils soulèvent de nombreuses questions, plutôt qu'ils n'apportent des réponses, suggérant toutefois de nombreuses solutions possibles ».

Antoine HATZENBERGER

Siofra PIERCE, *Voltaire historiographer : narrative paradigms*, Oxford, Voltaire Foundation (SVEC), 2008, 283 p.

Dès la première page, les choses sont claires et le but défini. Il s'agit de savoir « what exactly Voltaire *thinks* about history and historiography ». Et quelques lignes plus bas : « The approach taken is not historical, but literary ». Ainsi sera donc étudiée une conception de l'histoire, mais selon les dires de Voltaire, non pas en fonction de sa mise en application, telle qu'elle peut apparaître à un observateur extérieur. L'auteur nous invite donc à une plongée dans la masse considérable des œuvres historiques de Voltaire, également de ses réflexions sur l'histoire et, de fait, à s'y tenir. L'ouvrage témoigne d'une parfaite connaissance de ce considérable massif. On salue d'ailleurs au passage la description très précise des titres concernés, qui retient jusqu'au moindre « rogaton » pour parler comme le maître. Ce recensement sera fort utile à qui voudra s'aventurer à son tour dans les mêmes territoires. Autour de trois grands concepts (Narrative/Story/Truth) formant autant de parties, tous les grands thèmes de l'historiographie voltairienne sont successivement exposés. Seront par exemple, énumération faite un peu au hasard, abordés des sujets comme le fanatisme, le héros opposé au grand homme, les harangues, les portraits, le vrai et le faux, etc. La présentation est faite avec finesse. Par exemple, pour exposer ce pont aux ânes qu'est le traitement du vrai et du faux chez l'historien, on partira des dix combinaisons relevées à partir de l'adjectif « vrai » (s'il était vrai, ce qui est vrai, bien vrai, trop vrai, etc.) (p. 215-221). La démonstration, avec d'opportuns récapitulatifs en fin de chapitre, est convaincante. Mais

pouvait-elle ne pas l'être avec un auteur comme Voltaire qui double constamment son récit d'un commentaire et qui s'érige en modèle de l'histoire à faire, le récit placé sous les yeux du lecteur en constituant un bel et bon exemple? Il ne cesse de dire : voilà ce que doit être l'histoire et en voici la preuve. Or c'est bien là où le bât blesse. Car s'enfermer dans l'œuvre historique de Voltaire comme en une monade bien close sur elle-même, c'est se livrer pieds et poings liés à un auteur malin qui vous dit de manière péremptoire ce qu'il faut croire, et qui à la limite vous ferait prendre vessies pour lanternes. Que penser par exemple de la fréquente affirmation de la nécessaire impartialité de l'historien, alors que toute l'œuvre le dément? Ou bien est-il si nécessaire de consacrer toute une partie au thème de la vérité, comme s'il s'agissait d'une révélation? Le simple bon sens au reste le dirait : quel historien a jamais prétendu faire du faux son idéal? En tout cas, il suffit d'ouvrir n'importe quel traité sur l'histoire pour constater que ce truisme est la matière du premier chapitre. Il n'est de vérité que de comparaison. S'interdire de regarder ce qui se fait ailleurs au même moment, c'est ne pas voir que bien des dogmes assénés avec autorité et présentés comme autant de nouveautés, sont des évidences partagées par tous. Au reste, même en restant dans la perspective de l'auteur, il aurait été judicieux, pour reprendre ses concepts, de comparer l'historiographe et l'historien, le programme claironné, et la réalité bien plus conventionnelle qu'on ne pourrait le croire, ôtés (mais n'est-ce pas là l'essentiel?) les charges anticléricales et le charme du récit. En un mot la méthode revendiquée paraît discutable, qui condamne peu ou prou à la paraphrase complaisante d'un auteur qui joue au bon apôtre et assure sa propre promotion. Reste, ce qui n'est pas négligeable, un exposé fort honnête et bien fait de la théorie de l'histoire selon Voltaire. Pour une pesée réelle de la place de l'auteur de l'*Essai sur les mœurs* dans la constellation historiographique du 18^e s., il faudrait y regarder de plus près, ne pas prendre pour argent comptant tout ce que profère le maître, et pour cela le comparer à ses prédécesseurs et confrères. Surprises garanties.

Henri DURANTON

Nicole POHL and Brenda TOOLEY (éds), *Gender and Utopia in the Eighteenth Century; essays in English and French Utopia Writings*, Aldershot, Ashgate, 197 p.

Cet ouvrage collectif réunit neuf contributions d'universitaires enseignant en Grande Bretagne ou aux États Unis, suivies d'une réflexion en forme de conclusion, par Alessa Johns, qui pose la question de l'état des études en Histoire des femmes (ou en gender studies, etc.) et de l'évolution de la place des femmes dans le monde universitaire, avec un parallèle qu'on jugera ingénieux ou audacieux avec les utopies des romancières du 18^e s. Croiser la problématique du genre avec le genre de l'utopie permet de poser des questions intéressantes et parfois nouvelles sur des œuvres souvent très connues. La démarche est intéressante à condition de ne pas trop restreindre le sens du mot « Utopie » et d'accepter la belle liberté que se sont octroyés les auteur(e)s. Sont examinés ici des romans anglais : *David Simple*, *The Italian*, *The Dazing World*, *Oroonoko*, *Millenium Hall*, *The Life and adventure of Peter Wilkins*, *The Isle of pines*,... et des romans français, curieusement très orientés vers la forme épistolaire : *Les Lettres persanes*, *La Nouvelle Héloïse*, *Lettres de Mistris Henley*, *Les 120 journées de Sodome*... À ces seuls titres, on devine que le genre de l'Utopie est vu de façon plus que large et sous des angles variés : utopie pure (non-lieu, parfois non-temps), voyage, pastorale, robinsonnade, roman de l'enfermement, roman sentimentale ou d'éducation. Plus que la thématique du sexe et des rôles inversés, c'est celle de la différence qui est ici choisie : la féminité peut être vue aussi bien à travers un personnage de femme que d'homme (jeune homme naïf, esclave) ou de monstre hybride. Certaines comparaisons sont hardies et séduisantes : un lien entre la condition de la femme et le mécanisme de la dette à travers la figure du manque (L. C. Khanna) ; une comparaison entre le monde exclusivement féminin et vertueux de *Millenium Hall* et celui des *120 journées*, éclairée par l'idée de transparence (A. M. Acosta) ; une explication de *Plainte et Défense de Thérèse Levasseur*

d'Isabelle de Charrière par une application du modèle conjugal de la *Nouvelle Héloïse* au couple des *Lettres de Mistriss Henley*; la confrontation entre les deux idéaux du sérail des *Lettres persanes* (deux utopies opposées, celle d'Usbek et celle de Roxane) mise en regard avec le conte d'Anaïs (lettre 141) d'une part tel que Rica le raconte, d'autre part tel qu'il lui a été raconté (M. McAlpin). Le texte de N. Pohl, extrêmement stimulant, propose un regard global sur la rencontre des questions de l'utopie et du genre : si l'utopie est éclairée par la notion de perfectibilité, qui fait que l'on doit la quitter dès qu'on l'a trouvée jusqu'à ce qu'on la trouve en soi-même (*Candide*), il semble que dans le cas des romans focalisés sur un personnage féminin, celui-ci ait l'obligation d'aller droit au but : les femmes, exclues du voyage comme de la robinsonnade, sont d'emblée conduites à la quête d'un espace utopique mental, un espace « intersubjectif ». Cette idée explique mieux la difficulté qu'il y a à trouver une place véritable pour les femmes dans le genre « pur » de l'Utopie.

Anne-Marie MERCIER

Martial POIRSON, Yves CITTON, Christian BIET (dir.), *Les Frontières littéraires de l'économie (XVII^e-XIX^e siècles)*, Paris, Desjonquères, 2008, 218 p.

Ce recueil d'une dizaine de contributions s'inscrit dans une perspective théorique récente qui peaufine ses outils au fil des ouvrages. Yves Citton, à qui l'on doit le *Portrait de l'économiste en physiocrate* (Paris, L'Harmattan, 2000), participait déjà au volume *Être riche au siècle de Voltaire* (Genève, Droz, 1994) qui posait les bases d'une réflexion affinée par le volume des *Studies* (Oxford, SVEC 10) dirigé par Martial Poirson en 2004, *Art et argent en France au temps des Premiers Modernes (XVII^e-XVIII^e siècles)*. Ces deux enseignants-chercheurs de Grenoble ont récemment lancé dans les *Cahiers Voltaire* un débat stimulant sur « Voltaire homme d'argent? (I) » (n° 7, 2008, p. 93-143) et le très productif Martial Poirson annonce la sortie prochaine de deux ouvrages sur la même thématique, sans compter le volume à paraître sur l'économie souterraine co-dirigé avec Florence Magnot, qui participe également au recueil. Ces productions passées ou à venir dessinent un projet théorique ambitieux qui tire partie d'un de ces effets de boucle historiques qu'on aurait tort de négliger : si le siècle des Lumières est bien l'époque où l'économie s'autonomise en tant que discipline, avec son jargon, sa technicité et ses options théoriques qui la font sortir de la simple spéculation morale à fondement religieux, l'incertitude actuelle sur le bien fondé du libéralisme triomphant, théorie dont les racines plongent dans les Lumières, invite à considérer comment le discours économique se construisait véritablement à l'origine. Et c'est là que la littérature a son rôle à jouer : car les penseurs des Lumières ont une conception moins puristes des vertus de la littérature, qui a son mot à dire sur tout, que ce soit au théâtre, discours socialement poreux par excellence, ou dans les diverses formes de l'écrit, notamment le roman. Bref, les écrivains savent qu'ils participent d'un « échange » comme les économistes savent qu'ils construisent des « fictions ». Effet actualisant et révélateur du détour par les Lumières : il s'agit de montrer que la littérature n'est pas le seul royaume du « désintéressement », contrairement à la vulgate qui s'est construite au 19^e s., pas plus que l'économie n'est le domaine réservé des techniciens des flux. Partant de cette refonte, le recueil explore quelques zones de partage entre économie et littérature : ainsi, au fil des études, chaque fois ponctuelles, on découvre, par exemple, comment Zola écrit *L'Argent* en théoricien dépassé mais aussi en praticien du statut économique de l'homme de lettres (J.-J. Goux) ; comment le Chevalier de Mouhy monnaie sa figure de romancier proluxe (F. Magnot) ; ou comment fonctionne l'homologie sans cesse rappelée, sans cesse contestée, entre prostitué(e) et comédien (Ch. Biet). L'ensemble, s'il ne dessine aucune cartographie générale, propose quelques parcours suggestifs, fermement mis en perspective par une introduction éclairante.

Alain SANDRIER

Michel PORRET, *Sur la Scène du crime. Pratique pénale, enquête et expertises judiciaires à Genève (XVIII-XIX siècles)*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2008, 288 p. + 16 ill.

Le volume est constitué d'articles publiés entre 1992 et 2007 qui concernent différentes formes de délits allant de l'accusation de sorcellerie au rapt de séduction et à la publication de livres prohibés. L'auteur, grand connaisseur de l'histoire du droit pénal, qui a notamment publié en 2003 un ouvrage sur *Beccaria, le droit de punir*, rappelle d'abord que la procédure criminelle à Genève est inquisitoire, secrète et écrite comme dans le reste de l'Europe continentale depuis la fin du Moyen Âge. Il souligne aussi la relative clémence des magistrats genevois au 18^e s., citée en exemple par les philosophes des Lumières : les supplices disparaissent au début du 18^e s. et la question en 1738. Les affaires évoquées sont saisissantes et placent sous une lumière crue les scènes de la violence ordinaire et la précarité de la majorité des existences dans la république de Genève : viol de petites filles, infanticides, enrôlement forcé de mercenaires par des sergents-recruteurs, vols domestiques passibles de la peine de mort jusqu'à la fin du siècle. Parfois d'autres éléments interviennent pour expliquer le passage à l'acte, y compris la violence exercée sur soi-même : un jeune artisan-horloger âgé de 18 ans se suicide dans sa mansarde en 1779, après avoir lu *Les souffrances du jeune Werther*. Ces études de cas n'ont rien de disparate. Elles permettent au contraire à l'auteur de montrer avec clarté et intelligence, preuves à l'appui, la progressive sécularisation du crime, qui passe d'une représentation du délit comme péché contre Dieu à une infraction sociale appelant à une sanction politique. Le livre décrit également, surtout dans la dernière partie du livre, l'importance grandissante des experts, imprimeurs et libraires traquant le livre séditieux mais aussi matrones, chirurgiens et médecins chargés d'examiner le corps violenté, et topographes judiciaires auxquels on demande de dresser un croquis des lieux du crime. Comme le dit l'auteur dans sa conclusion, la collaboration de plus en plus étroite entre magistrats et experts témoigne de la « transition pénale des Lumières vers la modernité du droit de punir ».

Lise ANDRIES

Odile RICHARD-PAUCHET, *Diderot dans les Lettres à Sophie Volland, une esthétique épistolaire*, Paris, Champion, 2007, 449 p.

La publication de cette thèse constitue, après les travaux de Benoît Melançon, une approche nouvelle de la correspondance de Diderot, la volonté de saisir une unité totalisante, une matrice d'œuvre à partir d'un texte qui frappe par son imperfection et son inachèvement. Comme le souligne O. Richard-Pauchet, « son sens global nous demeure à jamais inaccessible ». Cependant cette correspondance poursuit une quête anxieuse, celle de Sophie, mais plus encore une recherche d'une identité qui a besoin d'un miroir, les yeux de la destinataire, pour se constituer. Sophie sera pour Diderot la partenaire idéale, celle qui lui permettra d'expérimenter un nouveau langage à travers le pacte épistolaire, « une pensée en acte ». Diderot s'est intéressé de près au langage féminin dans lequel il croit déceler une « poétique de la vérité » et il est particulièrement fasciné par l'androgynie de Sophie « homme et femme quand il lui plaît », unité retrouvée de l'être naturel qui fait écho au langage du primitif, celui du cœur. L'esthétique diderotienne constitue également une réflexion sur l'objet lettre comme métaphore du corps absent et expression d'un manque et d'un désir. Il s'agit pour le philosophe de « rassembler son moi épars tiraillé entre le vagabondage intellectuel et la recherche d'une unité et d'une totalité », et de réfléchir à l'unité du vivant ainsi qu'à la décrépitude des corps. Diderot s'attarde assez longuement dans ses lettres sur la maladie et la mort, celle de la sœur de Sophie, M^{me} Legendre en 1766 et celle de Damilaville en 1768. Il y a là une obsession pour « la vie et les métamorphoses du corps » et une érotisation du corps souffrant. Mais les lettres, par leur matérialité, renvoient également à la peinture, aux portraits et Diderot livre à Sophie des réflexions parallèles aux

Salons. Faire voir à travers l'écriture, telle est l'ambition du philosophe qui s'inscrit dans une volonté de faire toucher et d'« incorporer la chair au discours amoureux ». O. Richard souligne à plusieurs reprises les rapprochements entre Diderot et Rousseau, à propos des réflexions sur le langage et de la promenade-rêverie, preuve que les deux frères ennemis n'ont pas cessé d'échanger sans le savoir jusqu'à la fin de leur vie. Ce texte que Diderot ne destinait probablement pas à la publication révèle une « hantise de l'opacité, une peur de la trahison » et dévoile surtout que le philosophe, « avant d'être le fou de Sophie était le fou de soi-même ». Un essai stimulant, émouvant qui mérite une lecture attentive et incite parfois à la rêverie philosophique.

Pascale PELLERIN

Thierry RIGOGNE, *Between state and market : printing and bookselling in eighteenth-century France*, Oxford, Voltaire Foundation (SVEC), 2007, XVII + 313 p.

L'auteur a cherché comment fonctionnait l'administration de la Librairie dans la France de la seconde moitié du 18^e s. Le premier chapitre traite de la surveillance du commerce de la librairie, avec Sartine et son enquête de 1764 dont le questionnaire est reproduit. Le second chapitre nous montre les insuffisances du système mis en place et l'échec du *Code de la librairie*. Avec le troisième chapitre nous sommes renseignés sur les chambres syndicales de province et les relais locaux de l'administration royale, intendants, subdélégués et inspecteurs de la librairie. Le chapitre quatre est consacré aux imprimeries de province : certes leurs nombre avait été restreint considérablement mais le nombre de presses restait le même et les imprimeurs qui subsistaient avaient profité de cette concentration. Nous apprenons dans le chapitre cinq que l'administration royale ne prit aucune mesure importante à l'égard des libraires jusqu'en 1777. Le nombre de librairies augmente fortement à la fin du siècle et on voit s'installer des libraires dans des petites villes où il n'y en avait pas. Le sixième et dernier chapitre s'attache à cerner la production proprement dite. L'ouvrage est complété par des tableaux, des cartes, une riche bibliographie et un index détaillé très utile.

Françoise WEIL

Alain SANDRIER, *Le Dictionnaire philosophique de Voltaire*, Neuilly, Atlande (Coll. « Clefs concours »), 2008, 80 p.

Ce petit fascicule circonstanciel, inscrit dans une série à destination des candidats aux agrégations littéraires, risque de passer inaperçu, les rédacteurs de ce genre d'ouvrages se sentant la plupart du temps contraints par ce qu'ils imaginent être la *doxa* des épreuves et les structures que leur imposent les éditeurs. Ce serait profondément dommage : sans ostentation de terrorisme intellectuel, en respectant le patron imposé (un « balayage » du texte, quelques approches « problématisées », des analyses de fragments délimités, une bibliographie sommaire), Alain Sandrier n'en construit pas moins une véritable lecture du *Portaif* de Voltaire, qui aborde de front, avec une vraie compétence d'historien des idées, quelques problèmes essentiels que persiste à poser la lecture d'un texte vraiment difficile, notamment celle de la position de l'auteur face aux questions religieuses, sur laquelle il apporte d'assez énergiques éclairages. Du coup, son livret conçu prioritairement pour être utile aux candidats, pourrait bien être un peu plus que cela : il confortera du moins dans leur intuition ceux qui osent supposer qu'il serait peut-être temps de revenir un peu sur le dogme de la religion de Voltaire », plus de 60 ans après l'étude monumentale de René Pomeau.

Jean-Noël PASCAL

Victor I. STOICHITA, *L'Effet Pygmalion. Pour une anthropologie historique des simulacres*, Genève, Droz, 2008, 320 p.

V. Stoichita poursuit son enquête sur la « métapeinture » qui lui a déjà inspiré *L'Installation du tableau* (Droz, 1999). Il revisite le mythe de Pygmalion, des *Métamorphoses*

d'Ovide à *Vertigo* de Hitchcock, et en fait un mythe sur la production du simulacre. La force de son analyse est de situer chaque incarnation de Pygmalion et de Galatée dans l'histoire des sciences et des techniques aussi bien que des arts et de la littérature. *Le Roman de la rose* est mis en relation avec l'optique médiévale, la sculpture funéraire ou l'horlogerie, la toile de Girodet avec la science nouvelle de l'électricité, le mesmerisme et la physiologie du système nerveux. L'analyse s'appuie sur une riche illustration. Le dix-huitiémiste s'intéressera particulièrement aux actrices shakespeariennes, interprétant Hermione, l'héroïne du *Conte d'hiver* qui reparaît après une longue absence sous l'aspect d'une statue. Du *Triomphe des arts* de Houdart de La Motte au *Frankenstein* de Mary Shelley, le mythe envahit le siècle des Lumières. À travers les œuvres de Boureau-Deslandes et de Jean-Jacques Rousseau, de Jean Raoux, de Falconet et de Diderot, il renvoie à la concurrence de la sculpture et de la peinture, du toucher et de la vue, de la couleur et du dessin, du spiritualisme et du matérialisme. Tout au long de cette belle enquête interdisciplinaire, le lecteur est invité à s'interroger sur la conception occidentale de l'image, sur la transgression qui crée le fétiche et fonde l'objet esthétique. En guise de conclusion, le livre s'achève par vingt thèses sur le simulacre, au seuil d'une nouvelle enquête qui concernerait cette fois la réalité virtuelle.

Michel DELON

Françoise TILKIN (éd.), *L'Encyclopédisme au XVIII^e siècle*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, Liège-Genève, Droz, 2008, 356 p.

Deux journées de travail organisées par le « Groupe d'étude du 18^e siècle » ont réuni de nombreux chercheurs à l'Université de Liège les 30 et 31 octobre 2006. Au cours de la première journée, il apparaît une nouvelle fois que l'aventure de l'*Encyclopédie* ne s'arrête pas aux frontières de la France. Défenseurs et diffuseurs de cette entreprise majeure des Lumières sont présents en terre étrangère, et tout particulièrement en Belgique, comme l'atteste le *Journal Encyclopédique* de Pierre Rousseau, édité de 1756 à 1793 à Liège, puis à Bruxelles, enfin à Bouillon, terre de refuge face à la censure de l'autorité religieuse. De ce journal, qui atteste de la vivacité du projet encyclopédique, il est longuement question dans cet ouvrage, et sous divers points de vue. Roland Mortier montre que son succès relève d'un milieu d'attente – les lecteurs potentiellement acquis à l'esprit nouveau –, qui en fait une tribune ouverte à l'opinion éprise d'esprit de réforme. Les auteurs de cet ouvrage examinent successivement ce qu'il en est des rubriques sur la médecine (Claude Bruneel) et sur les faits divers (Manuel Couvreur) ainsi que des récits de voyage (Yasmine Marcil) qui ouvrent au lecteur de nouvelles connaissances sur les modes de vie et les croyances des populations lointaines. Daniel Droixhe explore également la part de la production de Voltaire au sein du *Journal encyclopédique*, tout particulièrement au cours de sa période liégeoise (1756-1759), ce qui contribue, bien sûr, d'autant à la publicité de ce périodique. Notons également la présence d'une traduction italienne, étudiée par Nadine Vanwelkenhuyzen, *Il Giornale enciclopedico di Liegi*, également pour la période liégeoise, de la part d'un petit groupe de lettrés soucieux du partage des Lumières dans toute l'Europe, et s'intéressant tout particulièrement aux savoirs empiriques à la base des sciences de l'observation. Il convient également de préciser le contexte culturel liégeois favorable à une telle publication, ce que font successivement Carmélia Opsomer et Pierre Gason à propos des bibliothèques liégeoises et Bruno Bernard avec la publication de l'*Encyclopédie portative* (1771). Le relevé des traces de l'encyclopédisme dans les bibliothèques montre alors une présence notable des productions des Lumières, tandis que l'*Encyclopédie portative* se donne pour but de « former des citoyens » à l'horizon d'une conception de l'homme qui met l'accent sur son autonomie intellectuelle. Puis la seconde journée ouvre plus largement la perspective thématique et chronologique sur l'encyclopédisme, tout en conservant un fort ancrage sur le cas liégeois. Gérard Laudin explore d'abord la présence de l'Allemagne littéraire et savante dans le *Journal encyclopédique*, ce qui permet de savoir dans quelle mesure ce journal, très proche de l'encyclopédisme

en ces débuts, prend ses distances, dans les années 1770, avec les Lumières tardives, ou secondes lumières, dans un contraste marqué entre la réception de Leibniz et celle de Kant. L'intervention de la philosophe Martine Groult vient alors à point nommé pour rappeler les principaux éléments de l'esprit d'ouverture – en termes de rapports entre les mots saisis alphabétiquement et les principes des sciences rapportés à des choses –, propre au projet encyclopédique. Elle le fait en comparant la *Cyclopaedia* de Chambers et l'*Encyclopédie*, tout particulièrement par l'exposition de la forme si typique du tableau, comme on peut le voir dans les reproductions – p. 174-175, 178 (Chambers) et 186-187 (*Le Système figuré des connaissances humaines de l'Encyclopédie*). Là où Chambers pense que les rapports sont entre les mots des sciences et des arts, l'*Encyclopédie* souligne que les rapports sont entre les principes des sciences et des arts. Ils résultent des actes de l'entendement, ce que l'*Encyclopédie* explique dans une systématique arbitraire fort éloignée de tout système fixe afin d'ouvrir les voies de la découverte, se refusant donc à guider autoritairement le lecteur de mots en mots, au profit d'une insistance sur la philosophie des rapports. Ainsi précisé ce qu'il en est de l'assise de l'*Encyclopédie* à travers l'exposition de l'ordre encyclopédique des connaissances, d'où va émerger l'esprit philosophique si cher au directeur du *Journal encyclopédique*, nous revenons à Liège, mais à la fin du 18^e s. L'encyclopédisme se trouve alors pris sous les feux de la critique. Comparant le *Journal historique et littéraire* de François-Xavier de Feller et le *Journal général de l'Europe* de Pierre-Henri-Marie Lebrun, Laurence Corbesier montre que, si ces deux journalistes se croisent sur le chemin de l'éducation – il importe de la moduler selon les individus –, ils « se séparent sur la question de l'origine de l'ordre établi et sur la définition de la vertu. Respect et obéissance à Dieu pour l'un, justice humaine chez l'autre » (p. 209). Ainsi De Feller dénonce le caractère subversif de l'ordre encyclopédique, au regard de l'ordre divin, et, dans cette perspective, joue de l'*Encyclopédie méthodique* contre l'*Encyclopédie*. Au contraire Lebrun souligne la nécessité, d'un projet à l'autre, de s'en tenir aux premiers principes de l'ordre encyclopédique. Les dernières études nous informent enfin sur les modes de préparation de la future Révolution liégeoise. S'intéressant à Jean-Jacques Tutot, imprimeur, libraire et éditeur, Pierre Gilissen dégage le portrait d'un homme issu d'une famille d'imprimeurs qui joue un rôle décisif dans l'établissement d'une vraie presse liégeoise, en particulier avec *L'Esprit des journaux* (1772-1793). Soucieux de son temps, Tutot est un grand diffuseur d'idées politiques. Si l'on y ajoute un Moyen Âge revisité, de l'architecture (Maurice Lorenzi) aux concours historiques (Alexis Wilkin), c'est le portrait d'un souverain idéal, patriote et tolérant, qui se dégage. Quant à l'homme lui-même, si l'on examine l'article « anthropologie » du *Dictionnaire universel des sciences morales, économique, politique et diplomatique* de Jean-Baptiste René Robinet comme le fait Pol Pierre Gossiaux, il est désormais un centre de l'observation scientifique en ce sens que « l'anthropologie est à l'encyclopédie ce que l'homme est au monde : son résumé » (p. 262). Il revient alors à Robert Darnton de terminer cette rencontre sur une touche bien à lui, à propos de « La Science de la contrefaçon », en affirmant que la contrefaçon est une véritable science au 18^e s., et en allant même plus loin avec le constat que « le contre-facteur au 18^e siècle faisait le même travail que certains historiens de la littérature aujourd'hui. Il cherchait une réponse à la question posée il y a longtemps : que lisaient les Français ? » (p. 279). Pour en dire plus, ce que nous pouvons retenir de cet ouvrage *in fine* et de ses résultats d'une grande érudition, n'est-ce pas ce que lisaient les lecteurs des Lumières de l'encyclopédisme ?

Jacques GUILHAUMOU

Éliane VIENNOT, *La France, les femmes et le pouvoir. Les résistances de la société (XVII^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Perrin, 2008, 506 p.

À lire ce livre, le dix-huitiémiste, qui aime rien tant que de s'imaginer avoir consacré sa vie à une époque de progrès, doit s'attendre à de cruelles désillusions. Non, le Siècle des « Lumières » ne s'est guère illustré dans le combat mené de génération en génération

en faveur de l'émancipation féminine. Période de recul au contraire, qui sut se forger de nouveaux arguments pour maintenir les femmes à ce qu'il estimait leur juste place, subordonnée. Même les plus grands, eux surtout peut-être. Montesquieu par exemple, qui se fait vertement réprimander pour, il est vrai, d'étonnants propos ; quant à Voltaire, ce n'est guère mieux ; mais le mieux ou le plus mal placé de ce triste palmarès est sans nul doute le malheureux Jean-Jacques qui a accumulé les déclarations les plus ébouriffantes sur le sexe dit faible. En un mot depuis le temps de Christine de Pizan ou de Marie de Gournay, la régression paraît nette, même si la toute fin du 18^e s. laisse percer quelque espoir. Dans le long chemin parcouru par E. Viennot, qui propose ici le second tome d'une enquête qui couvre plus de mille ans [voir sous le même titre général, *L'invention de la loi salique (V-XVI^e siècle)* paru en 2006 chez le même éditeur], l'impression prévaut d'une lutte toujours reprise avec les mêmes éternels arguments pour ou contre, d'un épuisant combat contre l'incessante reprise de consternantes bêtises. Avec d'ailleurs un parallélisme curieux entre péripéties politiques et avancées ou reculs de la cause féminine dans l'opinion publique, les régences de Catherine et Marie de Médicis, puis d'Anne d'Autriche s'avérant nettement plus positives que les gouvernements masculins forts, de Richelieu à Louis XV. Il ne faut pas se le dissimuler : c'est ici un livre de combat, mené avec une verve vengeresse que signale par exemple le fréquent recours au point d'exclamation. L'auteure ne craint pas de distribuer de bons et plus encore de mauvais points. Mais la démonstration est menée à partir d'une documentation impeccable, ce qui rend le plaidoyer tout à fait convaincant. Les sources les plus diverses ont été dépouillées pour aboutir à un immense et accablant sottisier qui ne fait guère honneur à un vaniteux « sexe fort », si volontiers muré dans ses certitudes têtues.

Henri DURANTON

Dominique WEBER, *Hobbes et le désir des fous. Rationalité, prévision et politique*, Paris, PUPS, 2007, 549 p.

D. Weber s'appuie sur l'interprétation de la philosophie de Hobbes proposée par Eric Voegelin (*The New Science of Politics : An Introduction*, 1952), selon laquelle les Temps modernes ne seraient qu'une reprise de la Gnose et la philosophie politique hobbesienne une alternative « égophanique » à la « révolution gnostique » des puritains anglais du 17^e s. Mais il module l'idée d'une conception immanente de l'homme supprimant l'*amor Dei* augustinien au profit de l'*amor sui* : « Plus qu'une anthropologie de l'amour propre, estime-t-il, Hobbes développe une anthropologie du désir, centrée sur la question du temps et du futur » (p. 19). Sa réflexion, dès lors, porte sur la façon dont Hobbes conçoit l'homme et ses puissances. Le problème de l'action humaine touche à l'articulation entre les objectifs à long terme et les objectifs immédiats des intérêts individuels, ce qui débouche chez Hobbes sur une anthropologie des désirs – et non pas uniquement de l'amour propre – fondée sur le calcul de la puissance (chap. I). Cela suppose un examen des raisons ou plutôt des déraison qui font défaillir un tel calcul, d'où l'élaboration par Hobbes d'une théorie de la folie et des pathologies de la temporalité (chap. II). Afin de contrer les dangers de la folie, Hobbes serait ainsi conduit à examiner la question de la « docilité » (entendue au double sens de la capacité à apprendre et de la capacité à obéir à la loi), d'où sa conception particulière de l'apprentissage politique (chap. III). Cette étude, qui met la folie au centre de l'anthropologie hobbesienne, permet à D. Weber de relire la fameuse thèse de « théologie politique » de Carl Schmitt (*Théologie politique*, 1922), faisant du pouvoir d'État pensé par Hobbes un ordre de la « calculabilité » et de la « prévisibilité ». Le respect hobbesien devant l'État repose sur la prise en compte de la fragilité du partage des fictions mentales concernant la vie sociale et politique. Il se situe ainsi aux antipodes du respect kantien ou hégélien de l'État, lié à la façon dont il protège la liberté suprasensible ou le devenir de l'esprit absolu.

Sylviane ALBERTAN-COPPOLA

Stephen WERNER, *The French Comic Imagination from Rabelais to Céline*, Birmingham, Summa Publications, 2006, 136 p.

L'auteur se propose de saisir une constante de « l'esprit français », le « comique », sans le définir précisément et en le saisissant dans un corpus assez hétérogène (Rabelais, La Bruyère, Voltaire et Diderot, Flaubert, Proust, Céline) et sur lequel existe, par ailleurs, une masse de discours critique digne de la bibliothèque d'Alexandrie. La « fiction comique » a cependant ceci de commode que relevant essentiellement de l'hybridation (une référence – et une seule – à Bakhtine) tout peut s'y mêler, ironie, parodie, satire, sans que les termes aient à se définir. Comme de juste, le chapitre sur Voltaire et Diderot constitue le quart de l'ouvrage, l'auteur étant dix-huitiémiste et s'étant déjà intéressé de près à l'écriture comique de Diderot, en particulier dans *Le Rêve de d'Alembert*. On peut avoir le sentiment que les autres études servent de prétexte à un retour sur ces objets, sur lesquels on peut discuter longuement. Par exemple, le jeu entre persiflage et pathétique dans *La Religieuse* suffit-il à en faire un « antiroman », comme le serait aussi *Les Bijoux indiscrets* (p. 52) ? Concernant Voltaire, est-il nécessaire de consacrer la moitié de la rubrique à de très longues citations des textes (*Candide* pour l'essentiel) pour souligner surtout la parenté de l'écriture voltairienne avec la « satire ménippée » au sens de Northrop Frye, ce qui conduit l'auteur à invoquer Lucien et Swift, alors que le corpus a été justifié comme relevant d'un rire spécifiquement français ? Ce qui le serait, chez Voltaire, tiendrait à un « comique atroce » (p. 47), mais la catégorie n'est guère convaincante. Ce petit livre semble plutôt relever d'une matière susceptible de nourrir (d'avoir nourri ?) une série de cours d'introduction à quelques dimensions du comique dans la littérature française. Alors qu'on vient de nous expliquer que la nullité de la recherche française se mesure en particulier au fait que les publications anglo-saxonnes sont nettement plus nombreuses, il vaut peut-être la peine de manifester, ici, au moins une certaine perplexité.

Florence LOTTERIE

REVUES ET FASCICULES

Annales Benjamin Constant, « Le Groupe de Coppet et l'histoire », n° 31-32, Actes du VIII^e Colloque de Coppet sous la direction de Marianne BERLINGER et Anne HOFMANN, Lausanne, Institut Benjamin Constant et Genève, Éd. Slatkine, 2007, 459 p.

En 1982, la revue *Dix-huitième siècle* s'était penchée sur le « Tournant des Lumières : 1780-1820 ». Cette transition du 18^e au 19^e siècle, qualifiée de « période sans nom », méritait au dire des présentateurs du volume que « cet immense sujet » retienne davantage l'attention des chercheurs afin de montrer qu'il ne s'agit pas d'un « vague lieu de passage ». Le huitième colloque du Groupe de Coppet, axé sur le thème de l'histoire et se déroulant dans un lieu plein d'histoire (le château de Coppet) répond abondamment à cet appel. Le contenu de ce volume double des *ABC* met en relief toute la richesse en histoire et en historiens de cet entre-deux, sans parler de l'avènement de l'histoire au monde de l'enseignement ni de l'important interface qui s'opère entre histoire et littérature. Le thème choisi – en fait une problématique à dimensions philosophiques – permet de cerner des modes de pensée qui s'affrontent, voire qui se contredisent. À un moment où l'historicisme est sur sa lancée, la belle part des textes (il y en a 25 en tout) gravite autour de la notion de perfectibilité. Quelles sont, chez les auteurs étudiés (principalement mais non uniquement Staël, Constant et Sismondi), les lois qui gouvernent l'histoire ? Celle-ci a-t-elle une dimension morale et si oui, laquelle ? Mais aussi : l'histoire constitue-elle ou non une science ? D'où l'inclusion d'auteurs exogènes au Groupe, en particulier certains Idéologues (Volney, Daunou, Cabanis) pour qui l'histoire est de nature scientifique. Citons dans ces Actes une

vue d'ensemble qui va au cœur du sujet traité : l'imposante synthèse de Michel Porret, qui analyse la « marche de l'esprit humain » à la lumière de Prosper de Barante historien de la littérature française. Il y a pourtant un autre texte qui, lui aussi, domine le sujet d'en haut. C'est un texte de Frank Paul Bowman, réédité ici en début de volume en hommage au grand érudit et critique que fut cet homme récemment disparu. Dans « Benjamin Constant et l'histoire » Bowman s'inspire de la méthode prônée par Hayden White dans *Metahistory*, qui consiste *grosso modo* à appliquer aux textes d'histoire les critères de l'analyse littéraire, dans le but de scruter les ouvrages de Constant où entre l'histoire, c'est-à-dire la vaste majorité. Un seul regret dans ce volume d'Actes si riche par ailleurs : l'absence presque totale des historiens allemands, qui sont pourtant de toute première importance à l'époque et une source d'inspiration non négligeable pour les membres du Groupe.

Béatrice FINK

Annales Benjamin Constant, Actes de la Table ronde sur les « Principes de politique de 1806 », n° 33, Genève, Slatkine, 2008, 7-160 p.

Le 3 novembre 2007 s'est tenue, à l'Institut Benjamin Constant (Université de Lausanne), sous le nom excessivement modeste de « table ronde », une passionnante mise au point occasionnée par l'édition des *Principes de politique* dans le cadre des *Œuvres complètes* de Constant dont elle constituera le tome V. L'ensemble comporte deux articles sur les problèmes liés à l'édition matérielle du texte (K. Kloocke et E. Hofmann), trois articles sur la pensée politique de Constant telle que la font apparaître les *Principes* (A. Laquière, G. Paoletti, S. De Luca), et enfin un article consacré à la traduction italienne de ceux-ci (C. Bemporad). On peut ainsi mieux mesurer les difficultés considérables portant sur la nature même du texte. Elles tiennent, d'une part, au fait que l'ouvrage inachevé de 1806 est non seulement bien différent de celui qui fut publié en 1815 sous un titre presque identique et réédité par A. Roulin dans la Pléiade en 1957, mais qu'il a connu lui-même deux versions distinctes, l'une dite « manuscrit de Lausanne » en 1806 (éditée pour la première fois par E. Hofmann en 1980 chez Droz), l'autre dite « manuscrit de Paris » en 1810. C'est celle-ci qui a été adoptée pour l'édition des *Œuvres complètes*, essentiellement parce qu'elle témoigne d'un travail de refonte qui en fait une version plus complète que la précédente. D'autre part, Constant a largement puisé *post festum* dans cet ouvrage inédit et il en a recyclé, parfois à plusieurs reprises, de nombreux matériaux dans les ouvrages de la Restauration. L'ampleur de ces réutilisations atteste qu'il s'agit là d'une véritable pratique de la réécriture, laquelle demande aux éditeurs un énorme travail, et pour en recenser exhaustivement les matériaux et pour en débrouiller les procédés. Les trois contributions de A. Laquière, G. Paoletti et S. De Luca ont le grand mérite de prendre au sérieux l'argumentation politique des *Principes* qui peut bien être comprise comme un point de départ du « libéralisme » à proprement parler – qui peut donc permettre d'éclairer ce dont on parle sous ce nom. La prendre au sérieux signifie l'étudier pour ce qu'elle dit, et non y chercher respectivement une caution pour des prises de parti réactives, ainsi que cela avait été fait en France dans les années 1800, lorsqu'il s'agissait avant tout de régler de tristes comptes avec les héritiers de Marx ou de Nietzsche. C'est ainsi que G. Paoletti produit une analyse remarquable du mode d'argumentation mis en œuvre par Constant et montre comment celui-ci implique non seulement un ordre des matières (l'autorité, l'individualité et leurs rapports), mais aussi un usage très complexe de la première personne du singulier (qui écrit, à qui, et contre qui?) et enfin toute une théorie de l'erreur qui induit un mode de validation/réfutation des thèses tout à fait spécifique. C'est ainsi également que S. De Luca distingue la *pars destruens* des *Principes* (contre Montesquieu et surtout contre Rousseau), de leur *pars construens* qui consiste à limiter une fois pour toutes le pouvoir issu de la volonté générale par l'affirmation d'une indépendance individuelle où l'on rencontre, outre par exemple les libertés de culte ou de pensée, les libertés économiques auxquelles l'auteur

s'arrête justement pour montrer que Constant ne leur accorde qu'en apparence un statut secondaire. On dispose donc ici d'éléments de synthèse à la fois matériels et spéculatifs du plus grand intérêt pour l'historien des idées politiques contemporaines et il ne fait aucun doute que cela favorisera la redécouverte d'une tradition bien plus subtile que ne le croient et les partisans et les adversaires de ce qu'on appelle aujourd'hui, dans une brûlante confusion, « libéralisme ».

Bertrand BINOCHÉ

Cahiers de littérature française, « Ballons et regards d'en haut », n° V, publié par Michel DELON, Jean Marie GOULEMOT (dir.), Paris, L'Harmattan, 2007, 160 p.

Cet ouvrage est un recueil d'article sur la manière dont des écrits très divers s'emparent d'un objet toujours exotique : la montgolfière. La période principalement analysée, comme le laisse entendre le bref Avant-Propos, est celle des premières ascensions en ballons à la fin du 18^e s. ; cependant les articles d'Alberto Castoldi (« Avatars de Montgolfier ») et de Franca Fransi (« Ballons célibataires ») se nourrissent d'apparitions ultérieures du thème, notamment chez Poe, Maupassant, Verne et plus tard Roussel. Le traitement globalement historique du phénomène laisse se déployer un spectre très stimulant d'approches complémentaires : sociologie des sciences, épistémologie, littérature, poésie, arts graphiques. Le ballon, objet enthousiasmant et inquiétant à sa création, permet de faire revivre sous nos yeux une époque, en apparence loin des grands enjeux de la fin des Lumières, mais pourtant toujours plus près qu'on ne pourrait le penser ; on s'interroge ainsi sur la démocratisation de la science et les réactions du public (Shane Agin), les problèmes épistémiques que soulève ce nouveau point de vue sur le monde (Wilda Anderson), l'utilité et la moralité de cet accomplissement du vol d'Icare (M. Delon, J.-J. Tatin-Gourier, G.-R. Thibault), autant de questions engendrées par l'envol des premiers ballons, à la fois sujets de science, reflets des espoirs et craintes de leur époque. Surtout, l'ouvrage montre comment la littérature de la fin du 18^e s. se saisit de cette découverte et façonne un imaginaire autour de lui. Badinage et grivoiserie s'entichent des « transports aériens », de ces globes à la forme de seins (M. Delon, C. Seth), certains poètes glorifient les héros français du ciel qui égalent les exploits maritimes des anglais (C. Seth), Bernardin de Saint-Pierre, « poète métaphysicien », mêle hauteur de vue, abstraction scientifique et invention poétique (G. R. Thibault), tandis que les relations et descriptions de la machine aérostatique en soulignent le caractère extraordinaire tout en cherchant à démêler le scientifique du charlatanisme (D. Masseur). Enfin, par delà cette littérarité du ballon, J. M. Goulemot étudie les représentations visuelles de la montgolfière : gravures, porcelaines, meubles et pendules sont tour à tour les relais de l'engouement pour cette découverte. L'ouvrage dans son ensemble est émaillé de nombreuses représentations et gravures du ballon de différentes époques, ce qui le rend plus agréable et conforme à son contenu, ainsi qu'une chronologie sommaire des découvertes sur ce sujet de 1783 à 1794. Le sérieux et l'érudition côtoient ici le piquant et l'éclectisme...

Charles VINCENT

Cahiers Montesquieu, hors série, « Les sujets Montesquieu, l'état et la religion », Éditions Iztok-Zapad, 2007, 250 p.

Le 250^e anniversaire de la mort de Montesquieu a rassemblé lors d'un colloque suivi d'une table ronde « État et religion en Bulgarie, en France et dans l'Europe d'aujourd'hui » à Sofia (7-8 oct. 2005) des chercheurs de plusieurs pays. Les discussions ont abordé les problèmes des politiques contemporaines dans le domaine de la religion et du gouvernement vus sous le prisme de la philosophie de ce grand penseur français. Le recueil des actes est composé de deux sections. Dans la première section sont publiés les matériaux de la table ronde autour de laquelle les participants ont présenté leur point de vue sur les politiques religieuses en France pendant le 20^e s. (J. Ehrard) ; les traditions et l'état présent des catholiques en Bulgarie (R. Zaimova) ; l'attitude du gouvernement dans la République

fédérale d'Allemagne envers les différentes communautés religieuses du pays (B. Falk) ; la situation juridique en Italie (L. Bianchi), en Pologne (M. Skrypek), au Royaume-Uni (J. Ehrard), en Russie (S. Zanin) et au Brésil (A. Carlos dos Santos). La deuxième section du recueil inclut les textes des communications, présentées au colloque « Montesquieu, l'état et la religion ». Toute une série est consacrée à l'interprétation de la religion dans *De l'Esprit des lois* (C. Spector, D. Diop, G. Barrera, W. Seitter). Quelques autres communications discutent les éléments de la politique religieuse empruntés de l'héritage philosophique de Montesquieu dans les Lumières françaises (M. Skrypek), les problèmes de la tolérance et de l'intolérance religieuses (C. Larrère et A. Carlos dos Santos), les questions de la liberté religieuse, de la laïcité et de la législation dès l'époque des Lumières jusqu'à nos jours (S. Zanin, C. Maire, J. Baubérot, Pl. Tzvetkov).

Angéline VATCHEVA

Enquêtes Rurales n° 11, « Société, pouvoirs et politique dans les campagnes », numéro édité par Michael BERMOND et Jérôme LUTER VIRET, Cahiers de la Maison de la Recherche en Sciences humaines, XLIX, Presses Universitaires de Caen, 2007, 175 p.

Les onze auteurs qui participent à cette livraison de la revue ont centré leur démarche sur une thématique assez familière des sciences sociales, celle des rapports entre sociétés rurales et pouvoirs. Ils rassemblent ici pour nous les fruits d'un séminaire tenu en 2004-2005 à la MRSH de Caen, démarche qui s'inscrit dans un ensemble d'études menées depuis une trentaine d'années sur le pouvoir au village. Le cadre chronologique de l'enquête nous conduit du 16^e au 21^e s. donnant ainsi la possibilité de prendre la mesure des évolutions contemporaines et de leurs limites. Quatre contributions concernent plus précisément la période moderne : la première, d'Antoine Follain, un des maîtres de la question, est une mise au point sur la place des assemblées de village dans l'exercice de l'autorité au sein des communautés rurales en France à l'époque moderne. Elle cerne les limites de nos connaissances et ouvre des pistes sous la forme de champs de recherche en cours de réalisation. Elie Pélaquier propose, ensuite, dans un cadre chronologique comparable, une mise au point concernant les communautés rurales en Languedoc tant dans leur structure que dans l'exercice de leur pouvoir, dont l'information s'appuie sur une documentation considérable (bibliographie). Yann Lagadec cherche à prendre la mesure de la place qui peut être celle des élites villageoises dans l'exercice du pouvoir local, en Bretagne au 18^e s. : si leur position privilégiée est un fait d'évidence il reste, cependant, encore des zones d'ombre qu'une analyse de terrain précise permet de cerner et qui justifient donc que de nouvelles enquêtes soient mises en route. Enfin Antoine Cardé, en s'intéressant à « Deux siècles de pouvoirs à Camembert (fin 18^e-2000) » nous rappelle l'existence de ce champ d'enquête pluridisciplinaire sur lequel travaille, depuis plusieurs années, le pôle de recherche universitaire local. Au total un bon ouvrage de séminaire.

Jean BOISSIÈRE

Féeries, Le Rire des conteurs. « Études sur le conte merveilleux (17^e-19^e siècles) », n° 5, 2008, Grenoble, ELLUG, 185 p., 1 ill.

Le comique, dans la mesure où il introduit une distance entre le récepteur et les faits énoncés ou représentés, semble incompatible avec le récit merveilleux. Or – et c'est tout le mérite de ce recueil –, il apparaît qu'il est au contraire constitutif du genre, même s'il rend son statut parfois problématique. Les différentes contributions à ce recueil de *Féeries* proposent des réflexions sur l'histoire du genre et son ancrage dans le comique : ses origines, l'influence de Cervantes et la distorsion apportée à cette influence, par madame d'Aulnoy par exemple (J. Mainil) ; sa continuation à travers les contes satirico-parodiques entre 1730 et 1760 (J.-F. Perrin) qui le rapprochent parfois à la fois du roman psychologique vertueux et du récit licencieux, les différents emprunts aux autres genres, son oscillation entre le

sérieux et le bouffon, son « impureté » générique enfin. Si le conte moral de Marmontel approche peu le domaine du comique, ou alors seulement en creux, d'autres textes célèbres permettent d'aborder les différentes formes du rire ou du sourire : le comique trouble des *Mille et une nuits* et le travail de traduction et d'adaptation de Galland mis au service de l'humour, l'amusement distancé dans *Grigri*, le *nonsens* dans les *Contes hiéroglyphiques* de Walpole, le comique proche du burlesque dans le théâtre de la foire (éclairages intéressants sur les machines à fabriquer des merveilles dans ce théâtre, accompagné d'une belle gravure illustrant la scène de l'émerveillement d'Arlequin et Pierrrot à la vue de victuailles descendant du ciel). La complémentarité entre les réflexions théoriques et les analyses de détail font que ce recueil propose une approche intéressante et riche de la question du comique et que celle-ci permet d'en poser beaucoup d'autres fort sérieuses sur ce genre. Ce volume est complété par des comptes-rendus critiques circonstanciés sur des œuvres sur le conte ou sur des éditions de recueils de contes.

Anne-Marie MERCIER

Claire LESAGE, Ève NETCHINE et Véronique SARRAZIN (éds), *Catalogues de libraires 1473-1810*, Paris, Bibliothèque Nationale de France, 2006, 632 p.

Cet imposant catalogue est un outil de travail indispensable rédigé par les soins de deux conservateurs de la BNF, Cl. Lesage et È. Netchine et de Véronique Sarrazin, aujourd'hui Maître de conférences en Histoire moderne à l'Université d'Angers. Il a été établi à partir des collections de la Bibliothèque Nationale et nous permet d'avoir des pistes solides pour rechercher les catalogues de libraires français et étrangers, qu'il est bien difficile parfois de repérer, qu'il s'agisse de volumes, de brochures ou de feuilles volantes conservés dans les trois sous sections Q10 (catalogues de libraires), Q (catalogues de libraires issus de la part la plus ancienne des collections) et Δ (catalogues de vente de bibliothèques privées et de fonds de librairies). L'ouvrage comprend une introduction de Cl. Lesage et È. Netchine qui rappellent l'histoire de ces fonds, suivie d'un texte sur « Les pratiques commerciales des Libraires français du 18^e siècle à la lumière de leurs catalogues » par V. Sarrazin, une liste des sources et une bibliographie, le Corpus constitué par les catalogues anonymes ou non identifiés (18 n^{os}) et les catalogues d'imprimeurs-libraires identifiés (3214 n^{os}), d'un Addenda (23 n^{os}), des Index (Table des imprimeurs libraires par ville d'exercice, index alphabétique des personnes, index des matières et types d'ouvrages, des provenances et des particularités d'exemplaires ainsi que d'une Table chronologique des ventes). On rappellera que dans le même esprit et dans le même format, la Bibliothèque Nationale de France a publié un non moins ouvrage indispensable à tous les chercheurs, le *Répertoire d'imprimeurs libraires (vers 1500-vers 1810)* établi par les soins de Jean-Dominique Mellot et Elisabeth Queval avec la collaboration d'Antoine Monaque (Paris, BNF, 2004). Ces deux ouvrages se répondent et se complètent. Ces immenses travaux menés avec modestie correspondent bien au souhait de la BNF de jouer pleinement son rôle de service public.

Madeleine PINAULT SØRENSEN

L'Intermédiaire des casanovistes, Genève, XXV, 2008, 72 p.

Helmut Watzlawick et Furio Luccichenti fournissent fidèlement aux casanovistes un bulletin de liaison et une revue savamment et joyeusement polyglotte. Ce vingt-cinquième numéro prouve la diversité de la recherche sur Casanova, avec trois articles sur les dents et l'art dentaire dans les mémoires, sur la traduction d'Homère et sur les figures d'aventuriers dans les Pays-Bas autrichiens. Dans la partie documentaire, on note quatre pages de compléments à l'annotation de l'*Histoire de ma vie*, dans la collection Bouquins, dont un utile tableau des monnaies européennes qui y apparaissent, et, une douzaine de pages précieuses de bibliographie.

Michel DELON

Revue Germanique Internationale, « Shakespeare vu d'Allemagne et de France des Lumières au Romantisme », n° 5, Paris, CNRS Éditions, 2007, 256 p.

Ce recueil d'articles, faisant suite à un colloque de 2006 (à Amiens), présente essentiellement un Shakespeare vu d'Allemagne; quatre des treize interventions annoncent la référence française, inévitable à l'époque, mais c'est bien de théâtre allemand qu'il s'agit. À côté d'études plus générales, on trouvera des analyses textuelles et dramaturgiques précises et variées. Tantôt sur une pièce travaillée, *Much ado about nothing* (N. Greiner), *Macbeth* (D. Martin) ou *Romeo and Juliet* (B. Franco), tantôt sur des aventures auctoriales, celles de Weisse (E. Jaubert), de Lenz et Mercier (S. Le Moël), de Schink (R. Häublein). Une autre série, plus resserrée, porte sur la représentation et le jeu d'acteur tel que l'expérience de Shakespeare, et de Garrick, les rénove (L. Marie, N. Birkner, G. Espagne). Le dernier texte, sur l'Ombre de Shakespeare comme personnage scénique (V. Courel), rassemble beaucoup de ces références et met en relief l'oublié Schink. L'ensemble est savant et passionné, et apporte beaucoup de nouveautés dans un domaine de recherche que l'on aurait pu croire surexploité. Tous les articles sont en français, la plupart des citations allemandes sont restituées en note.

Martine DE ROUGEMONT

Revue de la Société d'Études Anglo-Américaines des XVII^e et XVIII^e siècles, n° 63, novembre 2006, 210 p.

Ce numéro revient aux dix-huitiémistes dans ses dix articles divers (dont trois en anglais). *Tristram Shandy* se taille la part du lion (78 pages), avec des études très variées, de l'iconographie aux statistiques lexicales et de ponctuation. Suivent deux contributions sur Jane Austen, et deux sur Locke, balayant ainsi un long 18^e siècle. La marche vers l'ouest aux États-Unis, et la première option « patricienne » de la Royal Academy of Arts complètent l'ensemble, avec un lot de notes de lecture. Les méthodes et les objets sont variés, les textes à la fois lisibles et bien documentés. Voici une livraison utile et attractive.

Martine DE ROUGEMONT

Revue Voltaire, « Échos du théâtre voltairien », n° 7, Paris, PUPS, 2007, 381 p.

Deux groupes d'articles dans ce volume au titre un peu réducteur, six sur « la réception du théâtre de Voltaire en Europe » et six « en marge du tome 6 du *Corpus des notes marginales* ». Sans compter des Varia, des Inédits et Documents, des Comptes rendus, et l'Agenda de la Société des Études Voltairiennes (annonçant des Journées Voltaire sur *La Pucelle* en juin 2008). Les 111 pages sur le théâtre s'inscrivent dans un projet général que présente Sylvain Menant, où la circulation des pièces en français ou traduites, ou adaptées, et l'histoire de leurs représentations permettront d'esquisser une cartographie de toute la vie théâtrale européenne au 18^e siècle. Il s'agit à la fois de « récupération théorique et exploitation pratique », nous dit le titre d'Elsa Jaubert; le temps s'allonge avec les opéras italiens autour de 1800 (Laurence Macé) et la lecture de *Mahomet* par Nietzsche (Guillaume Métayer). La publication du *Corpus des notes marginales* a repris en 2006 après douze ans d'interruption, et s'intègre désormais dans les *Œuvres complètes*. C'est l'occasion d'un bilan prospectif de Natalia Elaguina et Olivier Ferret, centré sur une question que reprend Nicholas Cronk : celle du ou des destinataire(s) des *marginalia*. Chacune des études qui suivent, sur Nonnotte, Nieuwentijt, de Pauw (dit, neuf fois, de Paw!), Platon, soulève des problèmes différents et stimulants. Les Varia portent aussi largement sur des questions de destination, correction, authentification des textes voltairiens. La vision, globalement, est un peu austère, voire sévère; mais aussi diverse, et riche en précisions.

Martine DE ROUGEMONT

Studies in Eighteenth-Century Culture, vol. 36, edited by Jeffrey S. RAVEL and Linda ZIONKOWSKI, Baltimore, London, The Johns Hopkins University Press, 2007, XII-298 p.

Cette livraison annuelle de l'ASECS, Société américaine d'études du 18^e siècle, présente une douzaine de contributions extraordinairement variées, tant par leurs domaines d'application : l'édition, la religion, la politique, l'iconographie, la musique, l'architecture, la sexualité, etc., et leurs champs, Europe et Amériques, que par leurs disciplines et méthodes. On va de l'invention des tableaux chronologiques à la vérole de Julie et Saint-Preux, d'une sainte mexicaine au commerce de la *coca*, de la prononciation liturgique au statut de Marie Leszczinska, de l'iconographie de Flore aux mythes originels de l'architecture... On ne peut tout évoquer ici, mais il faut saluer la grande vitalité des recherches dix-huitiémistes américaines telles que ce riche ensemble nous les donne à découvrir.

Martine DE ROUGEMONT

Temporalités, n° 4, « Espaces et pouvoirs. Édifices et cortèges de l'Antiquité à nos jours », Limoges, Presses de l'Université de Limoges, 2008, 245 p.

Le recueil s'intéresse, dans la longue durée, aux politiques du pouvoir à travers les monuments publics et les manifestations ponctuelles, et aux liens qui s'établissent entre fixation de l'espace et temps bref du cortège, à l'occasion d'une fête, d'une cérémonie. Deux études retiennent surtout l'attention des dix-huitiémistes. À partir de l'exemple du Limousin et du Périgord et de l'étude des édifices de justice, Vincent Meyzie suppose « un effacement de l'État de justice au profit de l'État de finance et de la monarchie administrative ». Suzanna Caviglia analyse pour sa part la toile de Vien, *L'Inauguration de la statue équestre du roi* (statue de Louis XV sur l'actuelle place de la Concorde) qui n'est plus connue que par son esquisse à Carnavalet. La question pour le peintre est de transformer de l'éphémère en image durable, un événement vécu en peinture d'histoire. Les autres contributions étudient des processions et cérémonies religieuses, ou des manifestations de la symbolique républicaine (construction d'Écoles normales, visites du président de la République, commémoration de la Révolution). Il s'agit toujours pour le pouvoir d'aménager l'espace et de s'approprier le passé.

Michel DELON

Travaux de Littérature, « Le Statut littéraire de l'écrivain », ADIREL (Association pour la Diffusion de la Recherche Littéraire), n° XX, 2007, Diffusion Droz, 520 p.

Comme le remarque la préfacière, Lise Sabourin, la notion même d'écrivain est aujourd'hui en passe d'éclater. Certes, « l'instance écrivante » renvoie toujours bien au scripteur patenté, romancier, poète ou essayiste, mais tout autant à « nègre » pour la tribu people, « plume » pour les instances politiques, script, scénariste, blogueur, diariste et combien d'autres. Il y avait, nous dit-on, quelque urgence à faire le point, ce qui a été ici tenté par un retour en arrière qui va du Moyen Âge au présent le plus immédiat. Dans ce vaste panorama, qui propose nombre d'études du plus grand intérêt, le 18^e siècle occupe une place fort réduite : quatre seulement sur les trente-trois rassemblées, d'ailleurs de bonne venue. On se contentera de les lister : « L'auteur colporteur : une représentation de l'écrivain au 18^e siècle » de Françoise Gevrey ; « la Représentation de l'écrivain-philosophe chez les sermonnaires et les apologistes du 18^e siècle » par Philippe Lefebvre ; également deux études sur Rétif de la Bretonne l'« écrivain-typographe » et sur le Rousseau de la *Nouvelle Héloïse*, dues respectivement à Béatrice Didier et à Michèle Crogiez-Labarthe. Un recueil similaire limité à l'époque des Lumières serait tout à fait souhaitable.

Henri DURANTON

Travaux de littérature, « La Spiritualité des écrivains », Olivier MILLET (dir.), n° XXI, 2008, 520 p.

Dans ce riche collectif sont réunies des études qui vont de Gautier de Coinci et Maurice Scène à Philippe Jaccottet et François Cheng, dont 5 sur le 18^e siècle et ses environs

immédiats. G. Artigas-Menant montre très subtilement comment les interrogations spirituelles de Robert Challe se retournent contre la religion. C. Brun interroge l'itinéraire spirituel du romancier Prévost, marqué par l'influence augustinienne et une constante aspiration à la transcendance. C. Cazenobe estime que, chez Jacques Cazotte, le catholique convaincu l'emporte largement sur le philosophe superficiel de salon. N. Brucker analyse le « mysticisme tempéré » de Sénancour. Quant à L. Versini, il polémique énergiquement contre la tradition critique qui a construit l'image d'un Montesquieu dépourvu d'inquiétude métaphysique et s'efforce de la remplacer par celle d'un « catholique éclairé », selon la formule de R. Minuti : nul doute que cette approche ne fasse débat.

Jean-Noël PASCAL

Miscellanea – WIEK OŚWIECENIA n° 23, 2007, Varsovie, Presses Universitaires de l'Université de Varsovie, 386 p.

WIEK OŚWIECENIA, Wojciech Bogusławski – w 250. rocznicę urodzin, n° 24, 2008, Varsovie, Presses Universitaires de l'Université de Varsovie, 282 p.

Il y a de tout dans le n° 23, comme le titre du volume l'annonce : l'article sur la fortune de Christian Wolff dans les milieux catholiques de la République des Deux Nations (la couronne de Pologne liée au duché de Lituanie) précède celui sur une église modèle du culte catholique éclairé (une paroisse de province dont le curé fut Hugo Kollataj, l'un des plus radicaux militants des lumières polonaises : élevée sous sa tutelle, l'église a bénéficié des travaux des meilleurs, parmi lesquels le peintre Franciszek Smuglewicz, ami du prêtre) ; la révision d'une attribution trop certaine révèle un poème de Philippe Habert, et non celui de Fleury, au titre homonyme du « Temple de la mort » comme hypotexte de deux ouvrages polonais d'Adam Naruszewicz et de Mateusz Czarnek ; une autre surprise vient de la lecture de versions parallèles d'une chronique d'Adam Naruszewicz (prêtre, historien et poète) qui relate le voyage du roi Stanislas Auguste « à la diète de Grodno » ; d'autres sont tirés des oubliettes de l'histoire : *Piast*, une tragédie lyrique de Julian Ursyn Niemcewicz, créée en 1818-1819 ; *Les Soirées badenoises, ou Contes sur les spectres et les vampires* de Jozef Maksymilian Ossolinski († 1826), parus en 1852 ensuite en 1970 mais passés presque inaperçus ; enfin Franciszek Rysinski, un poète de Witebsk du tournant des 18^e et 19^e s.

Le n° 24 est un volume thématique, dédié au dramaturge, acteur et metteur en scène dit le « père du théâtre national polonais ». Il devait commémorer le 250^e anniversaire de sa naissance. Seules deux études lui sont consacrées, signées par deux éminents spécialistes de l'histoire du théâtre : D. Ratajczak traite des opinions uniques de Bogusławski, à la fois théoricien et praticien du théâtre, et M. Dębowski montre cet acteur et metteur en scène au croisement des divers courants de l'art dramaturgique en Europe au tournant des siècles ; une troisième étude concerne le même tournant : P. Żbikowski examine deux modes littéraires controversés qui ont fourni l'occasion aux premiers affrontements entre les « romantiques » (avant la lettre) et les « classicisants » en Pologne au début du 19^e s. Il s'agit du mélodrame, genre illustré notamment par des pièces du Prussien Frédéric Auguste Kotzebue, critiquées par les connaisseurs mais adorées par le public (Bogusławski lui-même en avait toujours de nouvelles au répertoire de son théâtre) et des romans sentimentaux, dans le sillage de Rousseau. Une dernière étude qui complète la partie thématique est un hors d'œuvre très curieux, toujours lié à la représentation : M. Białic traite de « la mode anglaise au 18^e s. en Pologne à la lumière de l'iconographie de cette période ». Un riche choix de notes de lecture complète ce volume.

Iza ZATORSKA

ÉDITIONS DE TEXTES

Madame d'AULNOY, *Contes de fêtes*, Textes choisis, présentés, établis et annotés par Constance CAGNAT-DEBŒUF, Paris, Gallimard (Coll. « Folio classique »), 2008, 400 p.

L'année 1697 voit la naissance d'un genre, le conte de fées littéraire, avec la parution des *Histoires ou Contes du temps passé* de Charles Perrault et de quatre volumes de *Contes des fées* de M^{me} d'Aulnoy, suivis de quatre volumes de *Contes nouveaux* en 1698. Les contes de M^{me} d'Aulnoy sont cependant très différents de ceux de Perrault. Ils sont caractérisés par une dimension ludique évidente et s'apparentent à un art du divertissement de société plus qu'à une forme agréable de pédagogie morale. *Gracieuse et Percinet*, *L'Oiseau bleu*, *Le Nain jaune* ou *Belle belle* sont des histoires pleines de rebondissements, où abondent les métamorphoses et les travestissements, les illusions et le merveilleux. Les murs de cristal de roche, les robes de toutes les couleurs, les rubans, les pierrieres, les toilettes d'or ciselé forment l'ordinaire du décor dans lequel évoluent les plus belles princesses et les plus beaux princes au monde dont les amours sont sans cesse traversées par de laides jalouses aidées par de méchantes fées. M^{me} d'Aulnoy s'amuse et amuse le lecteur, elle aime à jouer sur les mots, passant du babil enfantin (dodo, joujou) au néologisme (se débichonner), à intercaler de petits morceaux rimés à la va-vite au milieu de passages en prose, à baptiser ses personnages de noms ridicules (la laide Truitonne ou le veule Fanfarinet). Si certaines allusions aux modes et à l'actualité de son temps sont perdues pour le lecteur d'aujourd'hui, le décalage ironique et l'aimable parodie de schémas plus attendus ou de souvenirs mythologiques sont bien perceptibles. L'introduction et l'annotation de cette édition, très substantielles, donnent au lecteur toutes les clés dont il pourrait avoir besoin.

Colas DUFLO

Augustin-Charles D'AVILER, *Planches d'architecture*, Montpellier, PULM-Éditions de l'Espérou (Coll. « Technè »), 2008, (40) + 172 p., 24 x 24 cm.

Thierry Verdier avait publié en 2002 le *Cours d'architecture* de d'Aviler (voir *DHS* n° 35, p. 657). Il nous livre aujourd'hui les planches qui ont illustré le *Cours* dans ses éditions successives : Langlois 1691 (p. 1), Mariette 1710 (p. 81), Mariette 1738 (p. 115), Jombert 1760 (p. 169). Signalons d'abord la qualité de la reproduction, particulièrement pour les planches présentées en pleine page, alors qu'elles étaient sur deux pages avec pliure au milieu, dans l'édition originale ; on a également pris soin d'indiquer le coefficient de réduction (p. 40). Dans une très belle introduction, Th. Verdier retrace la fortune du *Cours* au XVIII^e siècle ; il analyse les choix esthétiques de d'Aviler, marqués par l'héritage du Grand siècle : « Il sentait le marbre, la pompe, les lourds brocarts, les moulures à larmiers plongeants, la dignité solennelle et l'étiquette versaillaise. » (p. 21). Les éditeurs du siècle suivant, en s'attachant aux « dedans », en faisant appel à de jeunes architectes, J.-B. A. Leblond, N. Pineau, surent adapter le *Cours* au nouveau goût et aux demandes de la société : « le dîner avec service attablé, le travail intellectuel dans un petit cabinet doré, la présentation magnifiée d'une collection d'antiques ou de peintures, le plaisir de la lecture dans une bibliothèque érudite... » (p. 11). Ainsi voit-on apparaître une « donnée déterminante » de l'architecture française des Lumières : la maîtrise du détail. Sur ces décors réalisés ou rêvés, une société s'anime, aussi bien celle de la vieille noblesse ou des parvenus que celle des héros de roman. Du majestueux vestibule à la « garde-robe ou lieux à l'angloise » (p. 165) où l'hygiène n'est pas moins soignée que la décoration, se manifeste un art de vivre. Th. Verdier n'oublie pas de parcourir les autres ouvrages d'architecture, contemporains des rééditions du *Cours*, et en profite pour signaler les lacunes de celui-ci : faiblesse des mathématiques, archaïsme des techniques constructives, ignorance du droit de la construction. À partir d'une étude de son prix de vente, il éclaire les conditions de la diffusion du *Cours* et les raisons de son succès. L'introduction est complétée par une bibliographie et une description des éditions françaises et étrangères du *Cours* de 1691 à 1825. La table des matières a été oubliée.

Dominique TRIAIRE

Pierre Augustin Caron DE BEAUMARCHAIS, *Lettere di Figaro all'amata*, A cura di Marco LOMBARDI, Pisa, Edizioni ETS (Coll. « Melusina Testi »), 2007, 261 p.

Pierre Augustin Caron DE BEAUMARCHAIS et Amélie Houret DE LA MORINAIE, *Lettres d'amour*, présentées et annotées par Evelyne et Maurice LEVER, Paris, Fayard, 2007, 140 p.

2007, « année érotique » pour les lecteurs et lectrices de Beaumarchais : deux collections de lettres paraissent, celles de 1777 à 1779 à Marie Madeleine de Godeville, dans une édition bilingue à fort appareil critique, et celles de 1787-1799 à Amélie Houret de La Morinaie, dont la présentation est assez laconique. C'est la 4^e ou 5^e édition des lettres à M^{me} de Godeville, reprises pour l'établissement du texte à celle de M. Lever, et qui depuis 1928 suscitent toujours une certaine délectation : « J'ai le style un tant soit peu spermatique », écrivait l'amant à l'amante, et son obscénité franche est joyeuse. A. Houret, que l'on découvre, c'est bien autre chose : il y a des lettres d'elle qui sont d'une tartufferie de sentiment qui fait mal à lire, alors que lui, Beaumarchais, est toujours fringuant, malgré les problèmes de l'âge, et souvent encore plus fâché que nous de ce qu'il lit... Quel homme, quel homme et quel écrivain ! qui réussirait comme lui à traduire en quelques pages le tourbillon de l'histoire et des affaires, de la famille, de la cour, du désir?... La traduction de M. Lombardi est réussie, et ses notes sont à la fois précises et suggestives.

Martine DE ROUGEMONT

BERNARDIN DE SAINT-PIERRE ou *l'éducation du citoyen*, textes choisis et présentés par Gabriel-Robert THIBAUT, Paris, Institut National de recherche pédagogique, 2008, 192 p.

G.-R. Thibault a eu l'heureuse idée de sélectionner, parmi les œuvres de Bernardin de Saint-Pierre, des extraits ayant trait à l'éducation du citoyen. Neuf textes tirés de l'édition des œuvres complètes de l'auteur publiées par son secrétaire Louis Aimé-Martin en 1833 ont été retenus. On trouve un *Discours sur l'éducation des femmes* (1777), un extrait du chapitre XIV des *Études de la Nature*, un autre provenant des *Vœux d'un solitaire* (1789) et différents passages tirés des *Harmonies de la nature*, que le présentateur a intitulés : « Harmonies végétales ou Leçon de botanique à Paul et Virginie », « Harmonies humaines, Harmonies de l'enfance »... G.-R. Thibault commence par situer la notion d'harmonie chez Bernardin de Saint-Pierre dans la tradition théologique et métaphysique, en citant ce passage des *Études de la Nature* : « Tous les besoins de la nature ont les besoins de l'homme pour fin, comme tous les sentiments de l'homme ont la nature pour principe. » Comme le rappelle Thibault, la pensée éducative de Bernardin de Saint-Pierre ne s'inscrit pas dans un ensemble homogène. Des *Études de la Nature* mises en chantier vers 1773, jusqu'aux *Harmonies de la Nature* commencées sous la Révolution, l'auteur s'est adapté à un contexte politique particulièrement changeant. On peut néanmoins relever la permanence de plusieurs thèmes fondateurs, et d'abord cette priorité éducative entendant relier morale familiale, amour de la patrie, culte de la femme et hommage rendu, dès l'enfance, à la nature comme puissance tutélaire, maternelle, bienfaisante, tenant à distance la violence pulsionnelle, éveillant le sentiment du bien et du beau, favorisant la contemplation solitaire et donc le sens de l'infini, mais invitant aussi le sujet à se tourner vers ses semblables, dans un élan de solidarité. S'opposant à l'éducation officielle, fondée sur l'apprentissage de connaissances abstraites et livresques sans lien avec l'expérience sensible, critiquant les méthodes pédagogiques coercitives et, dans une optique tout à fait rousseauiste, une émulation qui développe chez l'enfant le désir effréné de l'emporter sur l'autre, Bernardin de Saint-Pierre vante les mérites d'une éducation fondée sur la mansuétude, favorisant la tendresse et l'altruisme. Lui appartient en propre un lyrisme tendant à exalter les beautés et les vertus multiples des végétaux : arbustes, plantes, fruits, devant à tout prix faire partie de l'environnement offert à l'enfant. On trouverait ici, comme l'affirme Thibault, de nombreux mythes, notamment celui de la femme perçue comme une divinité dispensatrice de tous les

biens, celui aussi d'un monde idyllique dans lequel l'époux, l'épouse et les enfants vivent dans une sorte d'harmonie naturelle, située hors des tumultes d'une histoire chaotique. La croyance aux vertus d'une effusion du cœur, susceptible de régler tous les problèmes de société, peut faire sourire, mais il est intéressant à notre époque vouée à l'incertitude et au doute éducatifs, de relire un auteur habité par de telles convictions morales.

Didier MASSEAU

MARQUIS DE BOMBELLES, *Journal*, t. VII, 1808-1815, publié sous les auspices du COMTE George CLAM MARTINIC, Texte établi, présenté et annoté par Jeannine CHARON-BORDAS, Genève, Droz, 2008, 416 p.

Établi en Silésie grâce au roi de Prusse qui lui fit obtenir la cure rurale d'Oppersdorf, Bombelles, tout en se consacrant à sa tâche pastorale, travaille continuellement à l'amélioration de sa situation personnelle et à celle de ses cinq enfants. Éternel et infatigable solliciteur auprès de Frédéric-Guillaume et de ses ministres, auprès de l'Impératrice, il lui faut pallier la défaillance de Marie-Caroline, la reine de Naples, qui lui servait une rente et payait la pension de sa fille à la Visitation de Vienne. En 1808, il obtint le doyenné silésien d'Obergoglaui, plus lucratif, et Bombelles se mit en exploitant terrien, surveillant ses récoltes, exigeant ses corvées. Sa situation n'était pas facile, car il se heurtait à la fois à un chapitre qui acceptait mal un intrus, et à un seigneur brutal et anticlérical. La sécularisation des biens du clergé, mesure prise pour redresser la Prusse après Iéna, lui fut un coup sensible. Il fut très hostile aux réformes de Stein, qu'il n'était pas loin de considérer comme un dangereux révolutionnaire. Il vécut douloureusement les derniers succès de Napoléon et n'eut pas de mots assez durs pour stigmatiser l'abandon de l'archiduchesse Marie-Louise au scélérat corse. Bombelles suivit avec passion les défaites de 1813-1814 et la chute tant attendue de l'Empire. De retour à Paris dès juillet 1814, il crut assez naïvement que sa fidélité indéfectible lui vaudrait soit sa réintégration dans son corps diplomatique d'origine, soit une nomination épiscopale. C'était sans compter avec la nuée de quémandeurs qui s'abattit sur le roi et les princes, sur le comte de Blacas, favori de Louis XVIII. Talleyrand, qu'il abhorrait, lui accorda un traitement sur les Affaires étrangères. Mais l'évêché se fit attendre. Un dernier coup fut porté à Bombelles par le retour de Napoléon de l'île d'Elbe. Il regagna son bénéfice silésien, où le rejoignit pour mourir de phthisie son dernier né, Victor. Il regagna la France en décembre 1815. Bombelles était de ces émigrés qui se berçaient de l'espoir d'une restauration « pure et dure », d'où son refus des compromis acceptés par Louis XVIII, dont la Charte, atteinte intolérable à la royauté de droit divin. Ce qu'on ne peut enlever à Bombelles, c'est son patriotisme, son amour de la France : il déplore les exactions des occupants et que son fils Louis persiste dans la carrière diplomatique autrichienne, plutôt que servir son pays natal. Comme pour les volumes précédents, la présentation et les 600 notes infrapaginales sont exemplaires de précision.

Claude MICHAUD

Pierre-Étienne BOURGEOIS DE BOYNES, *Journal inédit 1765-1766. Suivi du Mémoire remis par le duc de Choiseul au roi Louis XV 1765*, édition établie et annotée par Marion F. GODFROY, Paris, Honoré Champion (Coll. « Bibliothèque des correspondances, mémoires et journaux »), 2008, 512 p.

Bourgeois de Boynes a laissé quelques souvenirs peu flatteurs comme secrétaire d'État à la Marine dans les dernières années du règne de Louis XV (1771-1774). Ce magistrat issu de la finance lyonnaise fit d'abord carrière dans les parlements, puis à Versailles. Dans le conflit du roi avec les parlements, il fut l'un des artisans de la politique royale. On le récompensa de la fonction de conseiller d'État (1761) qu'il exerça à la Cour où il participa à l'entreprise « Maupeou » de remplacement des parlements par le Grand Conseil. Le journal de ce grand officier de la Couronne porte sur les deux années qui suivent la fin calamiteuse

de la guerre de Sept Ans. L'éditeur en a retrouvé une copie du 19^e siècle dans les archives familiales. Il s'agit d'une relation au jour le jour des grands et des petits événements de la Cour émaillée de quelques anecdotes où les hommes et les femmes de ce microcosme sont vus par le petit bout de la lorgnette (les passades du roi, etc.). Elle rapporte des conversations au plus haut niveau mêlées à des faits personnels et à des correspondances. On mesure aussi l'importance du travail ministériel dans les conseils et l'investissement du roi lui-même, plus considérable qu'on ne le dit en général. Tenu pour responsable de l'issue de la guerre, Choiseul remit au roi un mémoire en défense que l'éditeur reproduit en appendice du journal. Bourgeois de Boynes fait partie, en effet, du cercle le plus étroit du principal ministre qui, pour se sauver après la mort de M^{me} de Pompadour, songe à favoriser le retour du chancelier de Lamoignon. Liée à la convulsion des parlements, l'affaire La Chalotais en Bretagne nourrit aussi le journal des années 1765-1766. De mars 1765 à avril 1766, la relation suit les méandres d'une politique versaillaise hésitante où les divers ministres oscillent entre la rigueur et la négociation. Et le roi tarde à trancher. À côté de ces « bulletins de Versailles » à la manière des nouvelles à la main, le journal fournit des anecdotes qui font parfois sens, telle celle du suicide d'un valet (une mode de l'époque) qui avait trop pratiqué « les livres des nouveaux philosophes » : « le gouvernement se repentira un jour de n'avoir pas arrêté dans le principe les progrès de cette nouvelle secte » (22 avril 1765). Un index thématique facilite la recherche.

François MOUREAU

Claude-François BOYER, *Des Nouvelles de Malte. Correspondance de M. l'Abbé Boyer (1738-1777)*, Alain BLONDY, Bruxelles, Peter Lang (Coll. « Diplomatie et Histoire »), 2004, XXXVI + 281 p.

Le Bisontin Claude-François Boyer (1733-1790), chevalier conventuel de Malte en 1751, donc prêtre, mais plus encore escroc, trublion et intrigant, privé temporairement d'habit de 1771 à 1773, partiellement responsable de la brouille entre le Grand-Maître de l'Ordre et Joseph II, entretint une correspondance journalière avec le bailli de Breteuil, ambassadeur de l'Ordre à Rome de novembre 1774 à novembre 1777. La publication y joint quelques lettres d'avril 1778 et la réécriture pour 1738 de l'éphéméride du commandeur de Viguier. C'est la vie à Malte, au jour le jour, qui est relatée, avec ses potins, ses intrigues et ses scandales. De spiritualité, point ; en revanche, les repas où « la plupart des chanoines et des barons étaient plus que gais », la comédie donnée par les chevaliers français (Destouches, Diderot) et italiens (Métastase), le carnaval occupent les esprits et les corps. On capture bien encore quelque navire barbaresque, mais on reçoit officiellement l'ambassadeur du bey de Tripoli. La vocation militaire semble perdue, les tire-au-flanc n'hésitent pas à arguer de maladies vénériennes, parfois bien réelles, pour troquer la caravane contre l'hôpital. Boyer informe son correspondant de toutes les nominations aux prieurés et commanderies des diverses langues, du différend entre l'Ordre et l'évêque de Malte Pellerano, de l'émeute du 9 septembre 1775 qui met aux prises les soldats de l'Ordre et des prêtres soutenus par le peuple, sur fond de cherté du pain. Durant le temps de cette correspondance interviennent la mort du Grand-Maître Ximenes y Texada et du Grand-Prieur de France Louis de Bourbon-Conti, remplacés respectivement par Emmanuel de Rohan et le duc d'Angoulême, et le chapitre général de novembre 1776. Bref, la vie à Malte vue par le petit bout de la lorgnette ; mais l'Ordre méritait-il plus ?

Claude MICHAUD

Georges-Louis Leclerc DE BUFFON, *Œuvres complètes, Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du cabinet du Roy (1749)*, texte établi, introduit et annoté par Stéphane SCHMITT avec la collaboration de Cédric CRÉMIÈRE, Paris, Honoré Champion, tome I, 2007, 1370 p., tome II, 2008, 808 p.

Cette œuvre de Buffon, 36 volumes publiés de 1749 à 1789, si connue, – si souvent citée mais pas si souvent lue – n'avait pas été rééditée depuis la fin du 19^e s. Dans un court avertissement, les éditeurs précisent que la notion d'« œuvres complètes » n'est pas simple quand il s'agit des œuvres de Buffon. D'une part, Buffon est associé avec « Histoire naturelle » alors qu'il a écrit d'autres textes restés inédits et, d'autre part, Buffon n'a pas écrit seul. Des collaborateurs comme Daubenton ou Guéneau de Montbeillard ont rédigé plus de la moitié des vol. (3 à 15 pour le premier). Quant à l'*Histoire naturelle des oiseaux* dont S. Schmitt a fait une remarquable édition dans une collection onéreuse mais ô combien réussie, elle a été écrite par d'autres auteurs mais parfois totalement réécrite par Buffon. Il est par suite nécessaire d'être rigoureux pour éditer Buffon. Le plan et le contenu annoncés le sont. Non seulement l'édition sera conforme à l'édition princeps des quatre séries de l'*Histoire naturelle* mais elle contiendra les suppléments, « c'est-à-dire les variantes des textes publiés antérieurement et les traductions préfacées ». Des longues introductions de 120 p. (tome I) et 90 p. (tome II) sont des rappels sur ce qui a été dit sur le sujet en histoire des sciences. Le tome I comprend le Premier discours : « De la manière d'étudier et de traiter l'histoire naturelle », le Second discours : « Histoire et théorie de la Terre » et les « Preuves de la théorie de la Terre ». Trois textes en annexe situent ces discours dans l'époque (le Prospectus, des lettres de Lelarge de Lignac et des observations de Lamoignon-Malesherbes). Le tome II comprend l'« Histoire générale des Animaux » et l'« Histoire naturelle de l'Homme ». Là encore une annexe de 7 textes fournit la réception de l'œuvre (on trouve l'article « Animal » de l'*Encyclopédie* de Diderot et Louis Daubenton (I) ; il est ici attribué uniquement à Diderot. Signalons également que le tome I de l'*Encyclopédie* date de 1751 et non de 1750). Des index complets et des bibliographies sélectives terminent ces volumes. Les textes de Buffon sont tous minutieusement annotés et quels textes ! leur lecture est un grand moment d'histoire des sciences et il faut saluer les auteurs d'avoir réussi les deux premiers volumes de cette réédition magistrale des œuvres complètes de Buffon. Le lecteur attend les autres tomes et espère la version poche Champion. L'événement en vaudrait l'effort éditorial.

Martine GROULT

Madame CAMPAN, *Mémoires sur la vie privée de Marie-Antoinette (extraits)*, édition établie et présentée par Martine REID, Paris, Gallimard, (Coll. « Folio »), 2007, 135 p.

Les célèbres *Mémoires* de M^{me} Campan méritent bien d'être périodiquement réédités. Ils l'ont encore été en 1999 dans la collection du *Temps retrouvé*. Ils le sont ici à un prix particulièrement modique (2 euros !), ce qui a imposé des choix draconiens que l'on peut d'ailleurs discuter. Si l'on y trouve le minimum requis de notices introductives et de notes, il a fallu tailler dans le texte. Seul le début, qui n'est peut-être pas la partie la plus intéressante – encore a-t-il subi quelques coupures – a été retenu, ce qui prive le lecteur de la fameuse affaire du collier et surtout de la fin pathétique où est relatée la séparation de la fidèle femme de chambre d'une maîtresse adorée qu'elle ne pourra accompagner jusqu'à sa fin tragique.

Henri DURANTON

« *Mon cher CASANOVA...* ». *Lettres du comte Maximilien Lamberg et de Pietro Zaguri, patricien de Venise à Giacomo Casanova*. Édition présentation et notes de Marco LEEFLANG, Gérard LUCIANI et Marie-Françoise LUNA, Paris, Honoré Champion, 2008, 720 p. + ill.

Les archives casanoviennes de Prague conservent quelques trésors encore peu ou mal exploités. La publication des lettres du comte Lamberg que l'on connaissait partiellement dans une traduction allemande et la traduction française de la correspondance italienne de Pietro Zaguri apportent quelques nouvelles pierres au monument de Casanova. Si ce dernier était un personnage singulier, Lamberg le valait bien en extravagances. On connaît de lui des ouvrages tirés à petit nombre et aux titres particulièrement bizarres, dont *Le Mémorial*

d'un mondain (« Au cap Corse », 1775 et non 1774, semble-t-il), qui est le récit d'un voyage en Corse entrelardé de réflexions diverses où passent M^{me} Bentinck, Galiani, Poincnet et, naturellement, Casanova. De 1767 à sa mort en 1792, d'Augsbourg ou de Brünn en Moravie, la correspondance de Lamberg est amicale, mais c'est surtout une espèce de chronique du jour assez proche des nouvelles à la main que l'auteur de cette note a étudiées pour le fonds Casanova dans un *Répertoire* spécialisé (Oxford, 1999) qu'ignore l'éditeur. Quelques lettres de Casanova émaillent cette longue suite d'anecdotes prises ici ou là dans les gazettes et que Lamberg transmet avec la fantaisie rocailleuse de son verbe germano-français. Les lettres de Pietro Zaguri renvoient Casanova à ses origines vénitienes. Elles sont datées de 1772 à 1798. En charge de divers offices dans l'administration de la Sérénissime, Zaguri a quelque chose d'un Pococurante désabusé qui entretient Casanova de menues affaires et aventures où brillent quelques dames; les années 1790 sont plus politiques, mais il considère sans enthousiasme particulier les événements qui bouleversent l'Europe. Son séjour à Constantinople et à Pétra, le quartier chrétien de la capitale, manque un peu de couleur locale. Les lettres traduites d'un vénitien par G. Luciani sont, comme celles de Lamberg, soigneusement annotées. Un index des personnes favorise les recherches.

François MOUREAU

Miguel DE CERVANTES, *El ingenioso hidalgo Don Quixote de la Mancha La première traduction en grec d'un ouvrage de Cervantès (troisième décennie du 18^e siècle?)* (en grec), Introduction par G. KÉHAGIOGLOU – A. TABAKI, texte établi, vocabulaire et index des noms propres par G. KÉHAGIOGLOU, Athènes, Institut de Recherches Néohelléniques de la Fondation Nationale de la Recherche n° 99 (Coll. « Sources de la littérature et de l'histoire néohellénique »), 2007, 813 p. + Pl.

Au 18^e siècle, les cours des princes phanariotes en Valachie et en Moldavie ont formé des centres de culture grecque ouverts aux nouvelles acquisitions intellectuelles. Au carrefour des civilisations, ces princes d'origine grecque ont joué durant l'époque des Lumières le rôle de médiateurs entre les cultures occidentales et le Sud-Est de l'Europe. Au fil des années, leurs connaissances des langues étrangères les ont poussé, hommes et femmes, à la traduction d'importants ouvrages de la littérature occidentale. Le *Don Quichotte* de Miguel de Cervantès en forme un exemple significatif et nous en avons ici la première traduction en grec effectuée d'après la traduction italienne de Lorenzo Franciosini. Le texte est édité d'après trois manuscrits de trouvant dans des bibliothèques à Athènes, Vytina (Péloponnèse) et Bucarest. Cette traduction, effectuée autour de 1730, est attribuée probablement à une femme extrêmement cultivée du milieu phanariote, Smaragda Mavrocordato née Stavropoleos, troisième épouse du prince Nicolas Mavrocordato. L'édition critique des manuscrits et leur annotation sont particulièrement soignées et d'une grande richesse. Une ample introduction offre un aperçu précieux des lettres grecques à Bucarest durant le 18^e siècle. Un vocabulaire et un index des noms complètent ce livre.

Roxane ARGYROPOULOS

Pierre-Nicolas CHANTREAU, *Dictionnaire National et Anecdotique (1790)*, présenté et annoté par Agnès STEUCKARDT, Limoges, Lambert-Lucas (Coll. « La Lexicothèque »), 2008, 220 p.

L'ouvrage se présente en deux parties distinctes : une longue, savante et captivante introduction rédigée par A. Steuckardt, puis l'archive elle-même, à savoir le *Dictionnaire National et Anecdotique*, édité pour la première fois en 1790. Le texte est accompagné de nombreuses notes éclairantes – historiques, littéraires, linguistiques, etc. qui permettent de lire sans buter un dictionnaire extrêmement contextuel. Il est vrai qu'il peut être lu de différentes manières, et c'est aussi ce qui le rend intéressant : le style piquant de Chantreau fait danser devant nos yeux tous les protagonistes de la Révolution, de l'homme du peuple à

l'orateur, en passant par les journaux – et journalistes du moment. Certains articles sont des morceaux d'anthologie, tellement vivants qu'ils dressent un tableau pittoresque des mœurs du temps, où l'on voit, comme à l'intérieur d'une vignette dessinée, les personnages animés de l'Histoire : « OPINANT. C'est, à l'assemblée nationale, à la commune, dans les districts, au café de Foi, etc. etc. celui qui, *investi* de la parole, expose son opinion ou une opinion quelconque qu'il donne pour sienne. Quand l'*opinant* est de l'avis du *préopinant*, c'est-à-dire de celui qui a opiné avant lui, les choses vont le mieux du monde. Dans le cas contraire, le choc des opinions amène souvent quelques aménités oratoires qui font perdre la gravité aux tribunes. Quelquefois même ce choc est terrible; c'est *Entelle* qui se saisit du gantelet pour combattre *Darès*; opinant, préopinant, bientôt les voilà aux prises; comme ils sont animés ! quels coups ils se portent ! ô patriotisme ... [...] ». Outre cela, Chantreau contextualise des mots comme NATION ou des syntagmes comme ALLER PRENDRE LES EAUX avec le même mordant et la même adresse : c'est que le *Dictionnaire* prend aussi sa place dans la littérature du 18^e s., celle qui manifeste et nomme l'ennemi. Document historisé, il organise en entrées le discours révolutionnaire, dans une prose serrée et efficace. Mais c'est évidemment A. Steuckardt, par sa présentation, qui nous fait comprendre comment le texte participe de l'histoire des idées. Le texte de présentation se divise en cinq parties : « La vie de Chantreau; Écrire un dictionnaire en 1790; Un dictionnaire du changement lexical; Un texte satirique; Orthographe et typographie ». On notera la clarté du propos, la documentation nombreuse, et l'intention de rendre lisible le dictionnaire dans son historicité. Dans cette perspective, A. Steuckardt s'inscrit dans le courant épistémologique de l'histoire des idées linguistiques, qui lie moment historique et réalisations métalinguistiques : le dictionnaire de Chantreau prend part à l'Histoire, et aussi à l'histoire de la langue par la réflexion qui préside à sa rédaction – le mouvement de la langue à la fin du siècle.

Chantal WIONET

José VIERA Y CLAVIJO, *Diario de viaje desde Madrid a Italia*. Edición, introducción y notas de Rafael PADRÓN FERNANDEZ, La Laguna-Tenerife, Instituto de Estudios canarios, 2006, CXXI-350 p.,+ ill., cartes dont 139 ill. en couleur.

Éclésiastique éclairé canarien et historien de ses îles, Viera y Clavijo entreprit plusieurs voyages en Europe continentale avec son protecteur, le marquis de Santa Cruz, d'abord dans ses possessions de la Manche (1774), puis en France (1777-1778), où il fréquenta de loin les milieux scientifiques (d'Alembert), suivit les cours de chimie de Sigaud de la Fond, assista aux séances des Académies et fut présent lors du retour triomphal de Voltaire à Paris dans les premiers mois de 1778 : des documents manuscrits ont été conservés de ces voyages. Celui de 1780-1781, avec Santa Cruz et son frère don Pedro de Silva, est, lui aussi, conservé en manuscrit aux Canaries. L'édition qui en est faite est tout à fait remarquable par la précision de l'annotation. Il s'agit d'un des classiques Grands Tours aristocratiques. Celui-ci part de Madrid le 6 avril 1780, rejoint Barcelone, suit la côte française, puis remonte la vallée du Rhône jusqu'à Lyon, avant de passer les Alpes par Modane et entrer en Piémont. Le parcours italien est conforme aux routes habituelles : Gènes, Parme, Bologne, Rimini, Lorette, avec arrivée à Rome le 6 juin et à Naples le 22 juillet, retour par Livourne et par Venise le 29 octobre. De fait, le journal se poursuit par l'Allemagne et retour par les Flandres et la France, selon le titre même du manuscrit, dont seule la partie italienne est publiée dans le volume. Elle témoigne, à la première personne, de la vision assez traditionnelle d'un ecclésiastique espagnol sur une Europe qui, même dans le sud de l'Italie très « bourbonisée », a beaucoup à apprendre à sa patrie. Viera y Clavijo visite aussi bien les bibliothèques, les cabinets de curiosités, les cercles savants, parfois les fabriques, tout autant que les lieux de dévotion (Lorette) et les habituels cicérones aristocratiques et mondains que l'on rencontre dans la plupart des relations des voyageurs du meilleur monde. Le relateur canarien se scandalise un peu de la liberté des Italiennes, mais il fréquente volontiers

les opéras et fait une visite au castrat napolitain Farinelli, dont il trouve la « physionomie singulière ». Il manque un index qui eût été fort utile.

FRANÇOIS MOUREAU

DENIS DIDEROT, *Weiss man je, wohin man geht? Ein Lesebuch*, éd. Werner Raupp, Rottenburg-am-Neckar, Diderot Verlag, 2008, 480 p.

Un éditeur allemand qui choisit de nommer sa maison Diderot Verlag et de l'inaugurer par une substantielle anthologie du Philosophe mérite d'être salué. Il propose une introduction à l'homme et à l'auteur (p. 21-70), suivie d'un choix de documents et de témoignages, de M^{me} de Vandeul à P. Lepape. Il donne des textes de l'*Encyclopédie*, des extraits du théâtre et des *Salons*, les interventions sur la musique. Il donne ensuite leur large place aux romans et aux œuvres philosophiques, puis à la correspondance. Le livre s'achève par une dizaine d'interventions d'écrivains contemporains de Diderot ou plus récents, de Lessing à Hans Magnus Enzensberger et par un florilège de pensées détachées. Autant de pistes pour donner envie aux lecteurs germanophones d'en connaître plus. Certains textes sont donnés dans les traductions classiques : *Le Neveu de Rameau* et les *Essais sur la peinture* dans la version de Goethe, *Le Père de famille* dans celle de Lessing, *La Religieuse* dans une traduction anonyme de 1797. D'autres traductions sont du 20^e siècle. Quelques textes ont été adaptés par Werner Raupp lui-même et ses collaborateurs. L'annotation est discrète, l'illustration également. Tout le livre est au service de Diderot. On lui souhaite un écho au-delà des cercles universitaires.

MICHEL DELON

DIDEROT, *Le Neveu de Rameau*, édition présentée, établie et annotée par Michel DELON, Paris, Gallimard (Coll. « Folio Classique »), 2006, 256 p.

Que lire de mieux, en ce quarantième anniversaire de mai 68, que *Le Neveu de Rameau*? Où trouver plus de truculence, de liberté de parole, de causticité? La belle édition que nous donne M. Delon nous invite à retrouver, à travers ce texte, la langue irremplaçable de Diderot dans ce qu'elle a, sans doute, de plus magnifique. En regroupant dans la même brochure la documentation rassemblée pour l'édition de la Pléiade M. Delon nous conduit pas à pas dans cette lecture : une soixantaine de pages de notes et variantes accompagnent le texte, en éclairant les allusions à des situations ou à des personnages oubliés. Une chronologie ainsi qu'une bibliographie permettent de situer l'œuvre dans un contexte historique qui se prolonge largement jusqu'à aujourd'hui (comme en témoigne le nombre d'ouvrages qui ne cessent de s'écrire à l'inspiration du *Neveu de Rameau*). Une précieuse notice rappelle l'histoire rocambolesque des manuscrits et donne les règles suivies pour l'édition qui met à jour, sans l'altérer, la graphie du 18^e s. Il suffit de comparer le texte que donne M. Delon à l'édition bien connue de Jean Fabre (Droz, Giard, 1950) pour mesurer de quelle manière le nouvel éditeur l'a rendu lisible pour le plus grand nombre, notamment par le soin scrupuleux qu'il apporte à la mise en place de la ponctuation. Une longue préface introduit l'œuvre. M. Delon nous y livre sa propre lecture qui est moins celle d'un affrontement dialectique que d'une « inversion carnavalesque » (p. 40). L'avenir s'y invente « à l'aveugle » ; le progrès avance à reculons. « Le vrai dialogue se déplace entre Diderot et son lecteur, Diderot et nous-mêmes ». Et Delon, comme le Neveu de Rameau-Diderot, conclut : « Rira bien qui rira le dernier ».

JEAN BOISSIÈRE

L'École normale de l'an III. Leçons d'analyse de l'entendement, art de la parole, littérature, morale. Édition annotée des cours de Garat, Sicard, La Harpe et Bernardin de Saint-Pierre avec introductions, chronologies et résumés par Gérard GENGEMBRE, Barthélémy JOBERT, Philippe ROGER et Élisabeth SCHWARTZ, édité sous la direction

de Jean DHOMBRES et Béatrice DIDIER, Paris, éditions rue d'Ulm, Presses de l'École normale supérieure, 2008, 714 p.

Cet imposant ouvrage est le quatrième tome d'une ambitieuse entreprise éditoriale grâce à laquelle nous disposons désormais des cours qui eurent lieu à l'École normale en 1795, du 25 janvier à la mi-mai. Les maîtres d'œuvre de ce volume définissent, dans l'introduction, l'esprit, la portée et aussi les contradictions de cet enseignement singulier. Jean Dhombres montre que si la cohabitation des lettres et des sciences ne fut pas irénique, cela tenait au caractère indécis du moment thermidorien et aux nouvelles formes du savoir qui émergeaient alors. Il en résulta une radicalisation des frontières disciplinaires, et cette nouvelle étanchéité des savoirs consacra la rupture avec l'esprit encyclopédique. Béatrice Didier impute au choix plus ou moins aléatoire des professeurs leurs divergences idéologiques et surtout l'idée fort différente qu'ils se faisaient de leur mission, les uns souhaitant d'abord former des enseignants (Sicard, Bernardin), d'autres entendant mener une recherche fondamentale (Garat). Elle précise que, dans ce nouveau mécénat, les cours avaient lieu sous la surveillance de la Convention représentée par deux députés soucieux que l'enseignement soit conforme aux principes républicains. Les auditoires étaient composés d'ex-prêtres et de membres de sociétés populaires plutôt Jacobins. Les débats francs et directs entre les citoyens-professeurs et les citoyens-élèves sont retranscrits avec les cours : ces échanges gardent quelque chose des empoignades révolutionnaires, mais le tutoiement n'est plus vraiment de rigueur et l'invective tend à se canaliser dans un cadre scolaire plus courtois que le forum démocratique. L'édition de référence est de 1800-1801 : *Séances des Écoles normales*, Imprimerie du Cercle social, an IX. Dans sa présentation des *Leçons d'analyse de l'entendement* de Garat, Gérard Gengembre commence par retracer le parcours sinueux de cet homme habile, véritable girouette qui sut trouver sa place sous tous les régimes : après avoir triomphé dans les concours d'éloquence à l'Académie à l'époque des Lumières, il avait justifié les massacres de Septembre durant la Révolution, et finit en notable de l'Empire. Gérard Gengembre note qu'avec son cours « il apporte sa pierre à l'Idéologie conçue comme épistémologie, comme théorie de la connaissance ayant son point de départ dans la sensation » (p. 50). Un des aspects très intéressants de ce cours est la controverse qui s'intensifia, lors des questions, avec Louis Claude de Saint-Martin qui vint rappeler l'existence des philosophies de la conscience (Platon, Descartes Malebranche) et qui développa une autre conception des origines du langage. Tout aussi adroit à faire carrière que Garat, l'abbé Sicard, instituteur des sourds-muets, donna des *Leçons d'art de la parole*. Élisabeth Schwartz fait une analyse très détaillée du caractère singulier et ambivalent de cet enseignement. Alors qu'il n'était aucunement consacré comme grammairien de métier, Sicard publia, à la suite de ses cours, des *Éléments de grammaire générale appliquée à la langue française*. S'il en vient à s'avancer sur le terrain de la théorie linguistique, l'abbé se fonde d'abord, dans ses *Leçons*, sur son expérience de l'instruction des sourds-muets : il prétend en tirer un système pédagogique qui serve de base à la réorganisation de l'enseignement public en général. L'enseignement de La Harpe avait, comme le montre Philippe Roger, quelque chose de biaisé qui devait fatalement susciter de fortes résistances idéologiques. Depuis la fin de 1794, l'apostat déclaré faisait, au Lycée, le procès en règle de la Terreur en remettant également en cause l'héritage des Lumières. Avec ses *Leçons* à l'École normale, il fut soudain contraint à un grand écart entre deux publics et deux scènes impliquant des registres bien différents : ici un ton apocalyptique et délibérément contre-révolutionnaire, là une diction modérée et prudente. Philippe Roger note qu'à l'École normale, « bien vite, les aménités « républicaines » des premières séances vont faire place à de véhéments diatribes antiterroristes » (p. 524). La matière du cours plutôt mince au premier abord, permettait, en effet, d'évoquer à partir de Démosthène et de Cicéron la guerre civile et la « Vendée persécutée ». C'est pourquoi Garat vint débattre avec son ancien compagnon de route des années révolutionnaires. Les orientations de cet enseignement furent vivement critiquées par Ginguéné dans

La Décade. Au-delà de ces affrontements politiques, le cours de La Harpe est à prendre en compte, au même titre que le volumineux *Lycée*, pour la part qu'il eut dans la fondation de l'histoire littéraire. Les *Leçons de morale* de Bernardin de Saint-Pierre avaient également quelque chose de désaccordé, comme le montre Barthélémy Jobert. Le célèbre auteur de *Paul et Virginie*, le protégé de l'abbé Grégoire, le partisan modéré de la Révolution, découvrit à l'École normale une tout autre ménagerie que celle qu'il avait créée au Jardin des Plantes. Il fut surpris et effrayé à l'idée que l'athéisme dominait parmi ses auditeurs et que certains d'entre eux ne savaient même pas écrire. La formule « s'il plaît à Dieu » lancée au début de son cours fut suivie tout à la fois d'applaudissements et de murmures. La question pédagogique est centrale pour Bernardin qui, fort soucieux de l'enseignement dispensé dans les écoles primaires, plaide pour la fondation d'une « école d'instituteurs ». Pour son cours de morale, il a recours à ses œuvres déjà publiées (les *Études de la nature*) ou en gestation (les *Harmonies de la nature*). À la différence des autres *Leçons* éditées à partir des notes saisies par les tachygraphes et revues par les auteurs, celles de Bernardin sont sans doute assez éloignées des cours véritablement prononcés : celui-ci opérait, en effet, des montages d'inédits et de textes déjà imprimés, et il retravailla beaucoup ensuite cet agrégat hétérogène. Barthélémy Jobert s'est cependant efforcé, à partir des manuscrits, de reconstituer une version plus originale. Cette passionnante édition révèle un moment certes plein de confusion, mais il témoigne d'une formidable effervescence intellectuelle qui ne diminua jamais au milieu des orages et fut sans doute, pour une part, avivée par eux. Il faut noter la grande qualité critique des introductions et de l'apparat critique en général. Les chronologies, les résumés, offrent une signalétique fort utile au lecteur. Grâce au beau travail éditorial de Marianne Goeurly et de Marie-Hélène Ravenel, les Presses de l'École normale supérieure ont réalisé un magnifique ouvrage.

Jean-Claude BONNET

Abbé Jean FERRAND, *Dictionnaire à l'usage des sourds et des muets* (ca 1784), Introduction de Françoise BONNAL-VERGÈS, Limoges, Lambert-Lucas, 2008, 203 p.

Le *Dictionnaire à l'usage des sourds et des muets* de l'abbé Jean Ferrand constitue le premier Dictionnaire de la langue des signes française. Il est présentement réédité sur la base d'une édition en partie fautive, le manuscrit original ayant été détruit dans un incendie en 1944. L'abbé Ferrand (1732-1815) est un chanoine reconnu pour ses qualités de prédicateur, qui devient en 1776 Supérieur des Filles de la Providence à Chartres, où il se met tout particulièrement au service de filles souvent issues des couches pauvres de la société d'ancien régime. Prêtre réfractaire, il émigre pendant la Révolution française pour ne revenir qu'en 1804. Soucieux donc de faire œuvre de charité auprès de filles pauvres, et pour une part sourdes et muettes, il élabore ce Dictionnaire, à une date difficile à préciser, sur la base de l'enseignement de l'abbé de L'Épée. Mais là où cet abbé précurseur considère que la langue des signes procède par tradition et transmission, et ne peut donc être décrite de manière méthodique, il fait œuvre de linguiste en créant la première langue des signes française sous une description plus ou moins méthodique. Ce qui l'amène à mener une réflexion grammaticale, sémantique et lexicologique qui n'est pas sans effet en retour sur cette langue des signes. C'est donc bien lui qui a inventé et créé la langue des signes, en la réduisant grammaticalement à des règles méthodiques. Il s'agit bien de « donner à la langue des signes un équivalent à chacun des mots et des éléments morphologiques (morphèmes grammaticaux et lexicaux) du français », ce qui « devait permettre à l'élève de rendre exactement le texte [...] dicté en signes méthodiques » (Introduction, p. XXXVIII). À la différence de l'abbé de L'Épée qui se contente de paraphraser en français des termes à définir, ce dictionnaire multiplie les signes tant d'usage ou d'explication que méthodique. Cependant, ce témoignage important sur la langue des signes à la fin de 18^e s. reste plutôt méconnu et il conviendrait donc de le resituer dans le trajet général de réflexion de la description des signes tel qu'il a

été retracé dans l'ouvrage récent de Sophia Rosenfeld, *A Revolution in Language. The Problem of Signs in Late Eighteenth-Century France* (Stanford University Press, 2001) où l'on passe, si l'on peut dire, directement de l'Abbé de l'Épée à l'Abbé Sicard, en restant donc dans le cadre parisien. À ce titre, ce premier dictionnaire de langue des signes constitue un document de travail tout à fait exceptionnel en tant qu'écrit privé, dans la mesure où aucun modèle du genre n'existait avant et que l'abbé Ferrand a dû tout inventer. Même si sa réflexion théorique tourne assez vite court, comme on le voit dans la typologie très hétérogène des signes et des plans d'articles, le témoignage en lui-même, en particulier sur la distinction entre signe naturel et signe d'usage, mérite un examen approfondi.

Jacques GUILHAUMOU

Henry FIELDING, *Plays* (vol. II – 1732-1734), ed. by Thomas LOCKWOOD, The Wesleyan Edition of the Works of Henry Fielding, Oxford, Clarendon Press, 2007, 865 p.

L'ouvrage présenté ici est le deuxième des trois volumes de l'édition complète des pièces de théâtre de Henry Fielding éditée par Clarendon Press. Bien que plus connu comme romancier, Fielding est l'auteur de 28 ouvrages destinés à la scène, comprenant aussi bien des comédies que des « *ballad operas* » et il était, dans les années 1730, le principal dramaturge anglais. Ce volume présente 9 pièces : *The Welsh Opera*, *The Grub-Street Opera*, *The Lottery*, *The Modern Husband*, *The Old Debauchees*, *The Covent-Garden Tragedy*, *The Mock Doctor* (adapté du *Médecin malgré lui* de Molière), *The Miser* (adapté de *L'Avare*) et *The Intriguing Chambermaid* toutes écrites entre avril 1731 et janvier 1734, une période très féconde pour Fielding. Les deux premières sont des pièces satiriques où Fielding mettait en scène allégoriquement la rivalité entre le premier ministre Robert Walpole et William Pulteney et se moquait de Walpole, du Prince de Galles et même du Roi et de la Reine, comme l'explique en détail Thomas Lockwood dans son excellente introduction. *The Grub-Street Opera*, qui ne fut jamais représenté à l'époque, est aussi le premier « *ballad opera* » de Fielding, sur le modèle du *Beggars' Opera* de John Gay qui avait rencontré un succès énorme à Londres en 1728 (62 représentations successives au Lincoln's Inn Fields Theatre). *The Lottery* est la deuxième œuvre de Fielding dans ce même genre, suivie de *The Mock Doctor* et *The Intriguing Chambermaid* qui comprenaient également des parties chantées. La musique des airs de ces opéras est intégralement reproduite, et les sources de la musique spécifiées avec précision, dans cette magnifique édition critique, grâce au travail éditorial de JoAnn Taricani, ce qui est évidemment très appréciable puisque le lecteur dispose ainsi de la totalité des deux aspects de ces œuvres qui appartiennent pleinement à un genre composite – genre, faut-il le rappeler, né en réaction contre les travers de l'opéra italien en vogue au sein de la haute société au début du 18^e s. Quant à *The Modern Husband*, c'est une sombre et virulente satire dans laquelle Fielding dénonce le cynisme mercantile et l'appât du gain de la société « polie ». Chaque pièce est précédée d'une introduction détaillée, très érudite, qui donne la source de l'œuvre, des précisions sur le texte et sur l'histoire scénique et critique. On a là une édition moderne de référence absolument remarquable qui ne peut qu'inciter à redécouvrir la verve théâtrale de Fielding dont on retrouve tant de traces dans ses grands chefs d'œuvre romanesques.

Pierre DUBOIS

Madame DE GENLIS, *La Femme auteur*, éd. Martine REID, Paris, Gallimard (Coll. « Folio »), 2007, 109 p.

La « nouvelle » de Madame de Genlis est un curieux mélange de romanesque et de polémique. Natalie, « la femme auteur », est l'auteur elle-même, et un peu Madame de Staël, mais on reconnaîtra plutôt celle-ci dans la caricature féroce d'une nommée Mélanide, « hommasse » et prétentieuse. La première publication date de 1802, quand Madame de Genlis, à 56 ans, tient salon à l'Arsenal ; le récit se situe presque tout entier dans les milieux élégants parisiens de l'Ancien Régime. Le texte joue sur plusieurs registres et reste lisible,

non sans quelque agacement peut-être devant la coquette affectation de simplicité. La présentation est discrète et bien prudente.

Martine DE ROUGEMONT

Elena GRETCHANAI et Catherine VIOLLET, « *Si tu lis jamais ce journal...* » *Diaristes russes francophones 1780-1854*, Paris, CNRS Éditions, 2008, 350 p.

Il faut rendre grâce au travail des deux responsables de ce volume. Elles ont retrouvé dans les archives russes des documents du for privé rédigés en français par des femmes russes. L'ensemble, très varié, comprend aussi bien des journaux intimes que des récits de voyage. Les auteures abordent des thèmes très divers, l'éducation des enfants, l'amour, la vie mondaine et politique etc. Parmi les 15 diaristes dont les écrits sont repris, certaines portent des noms célèbres comme Anna Tolstaïa ou encore Varvara-Juliana de Krüdener. D'autres n'ont guère laissé de traces, même dans les archives, à l'instar de l'espiègle Ekaterina Kvachnina-Samarina, grande lectrice de romans français du temps, ainsi qu'en témoigne la liste des livres qu'elle envoie à la campagne en 1799. C'est un véritable continent inexploré qui est mis à jour dans cet ouvrage. Les textes sont présentés individuellement et, surtout, précédés d'une préface de Philippe Lejeune ainsi que d'un essai tout à fait pertinent qui fonctionne comme une sorte de synthèse introductive. Il faut saluer la présence d'illustrations fort bien choisies. Cette excellente publication ne laisse qu'un regret au lecteur : on aurait aimé y trouver un index.

Catriona SETH

Antoine HAMILTON, Jean-Jacques ROUSSEAU, Henri PAJON, Jacques CAZOTTE, Carl Gustav TESSIN, Charles DUCLOS, Denis DIDEROT, *Contes*, édition critique établie par Anne DEFRANCE et Jean-François PERRIN, Paris, Honoré Champion (Coll. « Bibliothèque des Génies et des Fées, 16, IV, Contes parodiques et licencieux (1730-1754) »), 2008, 1595 p.

C'est un travail extraordinaire qu'ont réalisé les éditeurs de ce volume, qui prouve par son ampleur et par la richesse de son contenu à quel point le conte est un genre vivant dans les années 30 du dix-huitième siècle. « Vivant » est d'ailleurs un bien faible mot pour décrire la pétulante et joyeuse subversion à l'œuvre dans les textes rassemblés ici, constamment satiriques et parodiques, jouant, à la frontière du libertinage, du burlesque et du fantastique, leur petite musique rococo qui dissimule, sous la modestie d'un genre apparemment voué au divertissement des salons, une poétique puissamment corrosive. Hamilton occupe la première place dans ce recueil et aurait sans doute pu, à lui seul, faire l'objet d'un volume assez substantiel. *L'enchanteur Faustus*, *Zeneyde*, *Le Béliet*, *La Pyramide*, *Fleur d'épine* et *Les Quatre Facardins* occupent en effet les 700 premières pages de ce livre. Le travail exemplaire d'éditeur de J.-F. Perrin rend justice à cet auteur très sous-évalué et montre la place fondatrice qu'il occupe dans la réinvention du genre. Les introductions et les notes sont d'ailleurs d'une telle richesse qu'il vaut mieux, lorsqu'on découvre ces textes, les lire une première fois en faisant abstraction de l'appareil critique pour savourer pleinement le rythme propre du conteur, puis les relire en tenant compte de la riche annotation. Les contes de Cazotte, édités de façon toute aussi précise par Anne Defrance constituent l'autre grand massif de ce volume. *La Patte du chat*, *Les mille et une fadaïses*, *La belle par accident* et autres contes enchantent tant par la vivacité du style que par l'invention narrative. La dimension parodique est ici essentielle, dans la lignée de Crébillon. Les autres conteurs ne sont représentés que par un seul texte. *L'Histoire du Prince Soly* de Pajon sera une découverte pour beaucoup de lecteurs, de même que *Faunillane* de Tessin. Ce dernier texte n'est connu que parce que Duclos à réutilisé dans *Acajou* et *Zirphile* les gravures d'abord réalisées par Boucher pour *Faunillane*. Cette édition, qui donne les deux textes et les gravures (avec une table de correspondance) permet d'ailleurs une intéressante comparaison. Enfin, deux

contes moins rares, *La Reine fantasque* de Rousseau et *L'Oiseau blanc* de Diderot, viennent nous rappeler que les plus grands philosophes des Lumières n'ont pas dédaigné ce genre prétendu mineur.

Colas DUFLO

Siméon-Prosper HARDY, *Mes loisirs, ou Journal d'événements tels qu'ils parviennent à ma connaissance* (1753-1789), sous la direction de Daniel ROCHE et Pascal BASTIEN, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008, volume I (1753-1770), 842 p.

Il faut saluer le début de la parution, pour la première fois dans son intégralité, du *Journal* manuscrit de Siméon-Prosper Hardy qui constitue, à la suite d'œuvres d'autres diaristes comme Buvat et Barbier, un témoignage de premier plan sur le Paris du 18^e s. Daniel Roche et Pascal Bastien rappellent dans leur introduction qui fut Siméon-Prosper Hardy, libraire parisien dont la boutique, la *Colonne d'Or*, ne fut sans doute en activité que pendant une petite dizaine d'années, entre 1755 et 1762. Homme du livre par profession, Hardy est également bibliophile et grand lecteur. Il lit et commente aussi bien les œuvres de Voltaire et de Rousseau que le *Tableau de Paris* de Louis-Sébastien Mercier, les brochures et les nouvelles à la main. Il s'intéresse aux faits divers, bagarres, incendies, exécutions publiques, et transcrit ce qui circule sur la place publique et nourrit la culture de plus en plus frondeuse de ces dernières décennies de l'Ancien Régime comme les pamphlets et les chansons satiriques. De la même façon que Mercier, c'est un promeneur infatigable, sensible au mouvement de Paris et aux changements qui s'y opèrent. Par ailleurs, ses attaches familiales avec le milieu parlementaire et juridique lui permettent d'avoir accès à toutes sortes d'informations qui suivent, dans ces notes prises au jour le jour, les aléas des conflits entre le Parlement et le roi, les affaires religieuses et judiciaires. Le titre même de son manuscrit, « Mes loisirs », évoque une écriture placée sous le signe de la liberté et du temps qui passe qui se veut davantage un écho des bruits de la ville qu'un véritable projet littéraire. Ce premier volume est accompagné du catalogue des livres parus chez Siméon-Prosper Hardy, d'une chronologie et d'une bibliographie sur l'histoire de Paris au 18^e s. On peut consulter en ligne l'index des noms et des lieux, ainsi que la Table des événements qui figurent dans ce premier volume sur le site www.mesloisirs.uqam.ca.

Lise ANDRIES

Friedrich Maximilian KLINGER, *La Vie de Faust, ses exploits & comment il fut précipité en enfer*, traduit de l'allemand, annoté et présenté par François COLSON, avec six gravures de Daniel CHODOWIECKI, Montpellier, Éditions Grèges (Coll. « Lenz »), 2005, 313 p.

Faust et Prométhée, deux rebelles, font partie des thèmes favoris de l'avant-garde littéraire allemande des années 1770, le « Sturm und Drang », qui tient son nom du titre d'une pièce de Klinger, auteur dramatique et romancier, et ami de Goethe. Leurs « Faust » respectifs constituent, plus que le fragment de Lenz (1777) et les œuvres de Maler Müller (1776 et 1778), les plus importantes contributions de cette génération d'auteurs à l'enrichissement de ce thème, qui à la fin du 18^e s. a déjà une longue préhistoire, en Angleterre comme en Allemagne, *via* Marlowe et Lessing. Le *Faust* de Klinger, un roman en cinq livres (comme une tragédie et le Pentateuque!) mêlé de dialogues, connu un grand succès : la première édition parut en 1791, un an après celle du « fragment » du premier *Faust* de Goethe, suivie d'une réédition très remaniée en 1794 (celle qui est traduite ici), puis une autre en 1813, sans compter plusieurs adaptations pour la scène. Malgré plusieurs traductions françaises (1798, 1825, 1935, 1988), ce texte est rarement cité en France (A. Dabiez lui consacre toutefois quelques pages intéressantes dans son *Mythe de Faust*, 1972). Le roman de Klinger, où Faust est l'inventeur de l'imprimerie, offre une peinture acerbe de la société de son temps en filigrane des errances du héros à travers l'Allemagne et les cours de l'Europe du 15^e s. :

Faust ne rencontre que corruption, manipulation et obscurantisme clérical, un système féodal pétrifié, des finances délabrées, une aristocratie bouffie de morgue, une bourgeoisie myope et cupide, un monde dont les institutions empêchent tout développement harmonieux des hommes (que son compagnon soit le démon Léviathan n'est pas non plus privé de valeur intertextuelle « hobbesienne »). Aux égarements du héros correspondent celles de la révolte, représentées par deux juristes interlopes, l'un au service de l'insurrection, l'autre, rencontré aux enfers, au service de la réaction féodale. Plus pessimiste peut-être encore que les actes I et V de la seconde partie bien postérieure du *Faust* de Goethe, ce roman politique, tableau du chaos financier des débuts d'une ère pré-industrielle qui détruit au moins autant qu'elle construit, est aussi un roman moral, dont le héros est à la fois victime de l'incompréhension et homme de cabinet qui ne comprend guère le monde. Ce « Faust » original est servi ici par une traduction soignée complétée d'une intéressante postface.

Gérard LAUDIN

Charles-Étienne LE BAULD DE NANS, *Le Livre fait par force*, présentation et note de François LABBÉ, Publications de l'Université de Saint-Étienne, (Coll. « Lire le Dix-huitième siècle »), 2008, 201 p.

La *Bibliographie du genre romanesque français 1751-1800* signale en 1784 comme anonyme *Le Livre fait par force ou le mystificateur mystifié et corrigé par un persifleur persifflé* (A Mystificatopolis, chez Momus, à la Marotte) et le signale au seul British Museum. Il se trouve en fait dans plusieurs grandes bibliothèques publiques. On doit à François Labbé de nous en révéler l'auteur et de nous en restituer le contexte. Le livre naît à Berlin en pleine querelle du français, de sa place dans la culture allemande et de sa qualité quand il est pratiqué en pays germanique. On connaît le concours académique de 1784 et ses lauréats, Rivarol et Schwab. On connaît moins Jean-Charles de La Veaux, critique de la francophonie berlinoise, et son adversaire, Charles-Étienne Le Bauld de Nans, directeur de la *Gazette littéraire de Berlin*. F. Labbé qui a consacré une étude à ce périodique (Champion, 2004) retrace la carrière mouvementée du journaliste (Besançon, 1735-Berlin, 1792), auteur de nombreux discours maçonniques. *Le Livre fait par force* s'inscrit dans la tradition de la parodie romanesque et dans le développement de ce que Daniel Sangsue a nommé « le roman excentrique ». On a pu lui donner sa place dans l'histoire de la mystification (*Mélire? Lecture et mystification*, études réunies par N. Preiss, Paris, L'Improviste, 2006). La préface et l'annotation de cette réédition permettent de mieux comprendre un texte qui a longtemps continué à mystifier ses lecteurs.

Michel DELON

Brigadier général LOUIS LE MAIRE, *Relation abrégée de ce qui s'est passé dans la guerre de Hongrie depuis le commencement de la campagne de 1705 jusqu'au mois de mars 1708*, texte établi et présenté par Jean BÉRENGER, Paris, Honoré Champion (Coll. « Bibliothèque d'histoire moderne et contemporaine »), 2007, 317 p.

Cette relation est bien connue des historiens hongrois de la guerre d'Indépendance de François II Rákóczi. Béla Köpeczi l'a traduite en hongrois (1973) et l'avait utilisée dans sa thèse, *La France et la Hongrie au début du XVIII^e siècle...* (1971) : la carte des p. 128-129 provient d'ailleurs de cet ouvrage. Voici le texte d'origine, à partir du manuscrit de Carpentras. Louis Le Maire, ingénieur du roi et militaire, fut envoyé en Hongrie en 1705 en compagnie du diplomate marquis des Alleurs et de trois autres Français, auprès des révoltés hongrois dont l'alliance de revers s'avérait précieuse dans la conjoncture de la guerre de Succession d'Espagne. Le Maire, qui parle de lui à la troisième personne – « l'ingénieur français », « le sieur Le Maire » – après avoir évoqué rapidement les conflits qui opposèrent les Hongrois et les Habsbourg depuis 1670, décrit par le menu les campagnes qu'il a suivies de 1705 à 1708, les sièges (celui d'Esztergom en 1706), les mouvements des

armées hongroise et ennemie ; il rend compte des diètes, Szecsén en 1705, Onod surtout avec le dramatique assassinat des délégués du comitat de Thurocz ; il entre dans le détail des négociations diplomatiques avec l'Autriche, mais aussi avec la Pologne et la Russie. Il n'est pas tendre pour les soldats hongrois qui paniquent au premier revers – « la guerre se fai[...]t avec des hommes et non pas avec des lièvres » –, il dénonce la mésentente entre Forgach et Bercsényi, ce dernier par ailleurs brouillon et lâche, et l'irréalisme d'un Rákóczi trop sensible à la flatterie. Le séjour de la princesse Rákóczi à Neuheusel (act. Nové Zámky) et des belles demoiselles allemandes de sa suite excite sa verve ironique : « Les passions voluptueuses se mêlèrent de la partie, [...] si les Hongrois n'avaient pas trouvé plus de résistance dans les cœurs des ministres de la Cour de Vienne que dans celui de ces trois belles allemandes, la paix aurait été immanquable. » J. Bérenger, dans une ample introduction, apporte toute la contextualisation nécessaire ; les notes infrapaginales sont précieuses pour identifier protagonistes et lieux d'opération. Suggérons qu'à l'heure où les logiciels permettent l'insertion des caractères spéciaux, il n'est plus acceptable d'ignorer les accentuations du hongrois : ici, elles sont parfois absentes (Rakoczi, Eszterhazi pour Esterházy) ou erronées (Werböczi pour Werbőczy, Erdödy pour Erdődy). Pour les prénoms, il faut se tenir soit la forme française, soit la forme hongroise, ne pas mêler Miklos et Nicolas.

Claude MICHAUD

LESAGE, *Histoire de Gil Blas de Santillane* (livres I à VI), présentation, notes, annexes, chronologie et bibliographie par Érik LEBORGNE, Paris, GF-Flammarion, 2008, 491 p.

On envie ceux qui vont avoir le plaisir de découvrir grâce à cette nouvelle édition un des romans les plus allègres du 18^e s. La présentation d'É. Leborgne, après avoir situé clairement le roman dans la carrière de son auteur, en rappelant notamment l'importante contribution de Lesage au théâtre de foire, s'attache à mettre en valeur la spécificité du héros-narrateur, qui n'est pas le *picaro* des modèles espagnols, mais un anti-héros d'un genre nouveau, médiocre, peureux, satisfait de sa condition de valet, incapable d'être son propre maître et mené malgré lui d'aventure en aventure pour la plus grande joie du lecteur. Les notes éclairent essentiellement le vocabulaire et les références. Les annexes retracent le parcours géographique des protagonistes et la réception de *Gil Blas* aux 18^e et 19^e siècles. La bibliographie est remarquable. Pour l'établissement du texte, l'éditeur s'est fondé, comme l'avait fait Roger Laufer en 1977 sur l'édition de 1715, plus vivante que les suivantes, et a choisi de préserver la ponctuation d'époque, à quelques aménagements près nécessaires à nos habitudes de lecture. Bref, cette édition serait en tout point recommandable si l'éditeur n'avait décidé de ne publier *que* le texte de 1715, soit les deux premiers tomes, en excluant, pour des « raisons de cohérence esthétique et d'unité du projet romanesque » les suites données par Lesage en 1724 et 1735, inférieures en qualité littéraire. Quelle que soit la validité des arguments de l'éditeur, il nous semble qu'un tel choix va contre le droit le plus imprescriptible du lecteur, qui est de disposer de la totalité du texte lorsqu'elle existe. Car enfin, si le roman a produit l'effet qu'il recherche, le lecteur de roman qui a éprouvé du plaisir voudra « savoir la suite » (et c'est à lui de juger de sa qualité). Faudra-t-il lui dire que, s'il a des attentes aussi naïves, il n'avait qu'à acheter une autre édition ?

Colas DUFLO

Prince Charles-Joseph DE LIGNE, *Mon Journal de la guerre de Sept Ans*, textes inédits introduits, établis et annotés par Jeroom VERCRUYSE et Bruno COLSON, Paris, Honoré Champion (Coll. « L'Âge des Lumières »), 2008, 555 p. + 7 cartes et un tableau.

Découvert en 1991 par Johannes Willms au SHAT de Vincennes, le manuscrit du journal du jeune prince de Ligne au service de l'Autriche pendant la guerre de Sept Ans n'était jusqu'alors connu que par la version largement revue par l'auteur pour l'édition de ses *Mélanges militaires* publiés en 1796. Les éditeurs modernes ont pris le parti de publier

en parallèle les deux versions, afin que l'on puisse mesurer la réécriture du texte. Le manuscrit copié par un « fourrier » assez peu informé de l'orthographe française était lui-même une mise au propre d'une ébauche prise « dans la poche de certaine poche de robe de chambre » et emportée par l'ennemi à la bataille de Leuthen ! Car Ligne a autant d'esprit que de passion pour le métier des armes. Le jeune homme – il a à peine plus de vingt ans – s'ébroue avec délectation dans le grand « remue-ménage » de la guerre. Cela ne l'empêche pas de philosopher, déjà, et de moraliser en formules aussi adolescentes que définitives. Mais il a déjà aussi le regard du futur chef de guerre sur l'impréparation des armées impériales confrontées à la redoutable artillerie prussienne. Frédéric II ayant bombardé Dresde, « l'une des plus belles capitales du monde », Ligne se réjouit de la magnanimité impériale qui protège Sans-Souci lors de la prise de Berlin par les Austro-russes : il est d'un autre monde que l'autocrate prussien. Le récit au ras de l'évènement ne se lit pas comme un roman. Ligne ne nous épargne aucun détail, même si la troupe n'est guère présente. La version imprimée revue par le feld-maréchal prince de Ligne dans les premières années de la Révolution se ressent d'une retenue concernant l'armée impériale qui frise l'autocensure : il n'est plus temps de critiquer. Les éditeurs ont mené de solides enquêtes pour identifier des personnages dont le « fourrier » et le prince lui-même avaient défigurés l'orthographe du nom : l'index est un modèle. Il est complété d'un lexique où les termes techniques et les mots allemands se rencontrent avec quelques « wallonismes ».

François MOUREAU

MARIVAUX, *Les Sincères. Les Acteurs de bonne foi*, édition présentée, établie et annotée par Henri COULET, Paris, Gallimard (Coll. « Folio-théâtre »), 2008, 207 p.

Henri Coulet, qui avait déjà édité ces deux pièces dans le tome II du *Théâtre complet* de Marivaux en « Pléiade », en livre ici une édition de poche qui permet de les relire pour elles-mêmes. Il s'agit de deux pièces en un acte, assez éloignées dans le temps (1739 et 1757), qui ne connurent guère de retentissement du vivant de Marivaux et ne furent véritablement redécouvertes à la scène que dans la dernière partie du vingtième siècle. *Les Sincères* met aux prises deux personnages qui se croient épris de sincérité et qui, comme *Le Misanthrope* de Molière, confondent cette qualité avec le manque d'urbanité. Comme ils se trompent également sur eux-mêmes, ils sont vite insupportables l'un à l'autre. *Les Acteurs de bonne foi* est une très belle petite comédie qui renouvelle le thème du théâtre dans le théâtre et qui, jouant très habilement sur les différents paradoxes d'une représentation dont les acteurs et les spectateurs ne distinguent pas nécessairement les limites, interroge la frontière poreuse entre fiction et mystification. Les personnages empruntés à différents états (paysans, valets, maîtres) rendent possible le mélange de différents registres comiques. On s'étonne que cette pièce ne soit pas jouée plus souvent.

Colas DUFLU

De la Nécessité d'adopter l'esclavage en France, comme moyen de prospérité pour nos colonies ; comme punition pour les coupables ; comme ressource en faveur des indigents, texte anonyme de 1797 présenté par Myriam COTTIAS et Arlette FARGE, Paris, Bayard, 2007, 164 p.

En 1797, l'esclavage est officiellement aboli depuis trois ans dans les colonies françaises, et ce principe de liberté générale a été consacré par la Constitution de l'an III. Au printemps de cette cinquième année de l'ère républicaine, les élections ont amené au Conseil des Cinq Cents une majorité déterminée à restaurer pacifiquement la monarchie et à démanteler toutes les lois emblématiques de la période jacobine, lois qualifiées de « terroristes ». Au premier rang d'entre elles figure le décret d'abolition de l'esclavage du 16 pluviôse an II (4 février 1794). Le débat sur la situation et l'évolution des colonies est un enjeu majeur du bras de fer auquel se livrent républicains et royalistes, débat qui déborde de l'enceinte législative et gagne l'opinion publique, par la voie d'articles de presse et de publication

de brochures. C'est dans ce contexte bien précis que paraît le texte *De la nécessité d'adopter l'esclavage en France*, qui n'est certainement pas passé alors inaperçu. Le journal *La Décade philosophique*, abolitionniste, le signale dans son numéro du 10 messidor an V (28 juin 1797) parmi les « livres nouveaux », tout en s'attardant beaucoup plus longuement sur l'ouvrage de Charles de Montlinod, philanthrope et membre de la Société des Amis des noirs, *Essai sur la transportation*. Ce rapprochement et ces interrogations ne sont pas fortuites : elles font partie des grandes interrogations de l'époque sur les économies et les sociétés coloniales post-abolitionnistes. Mais la *Décade* ne fut pas seule à signaler la parution de ce pamphlet pro-esclavagiste : on en trouve un compte rendu sévère dans *Le Pacificateur* dont un des rédacteurs, Jean-Baptiste Picquenard, avait été le secrétaire de Sonthonax à Saint-Domingue lorsque ce dernier avait proclamé la liberté générale le 29 août 1793. Dans son numéro 23 du 23 prairial an V (dimanche 11 juin 1797) p. 1-2, nous avons trouvé quelques précieux renseignements sur ce brûlot, annoncé en ces termes : « Paris 23 prairial. Trois nouveaux placards couvrent en ce moment les murs de Paris; [...]. Le dernier est l'annonce d'un ouvrage intitulé : *De la nécessité de rétablir l'esclavage dans les Colonies 1. Comme moyen de prospérité. 2. Comme moyen de punition pour les coupables 3. Comme moyen de soulagement pour les indigents* ». Il est donc pour le moins hasardeux de dire que cette brochure passa inaperçue. Son auteur anonyme se prononce clairement pour un rétablissement partiel de l'esclavage mais tout en soulignant que le succès de l'entreprise ne peut être garanti qu'à la condition d'y intéresser les « nègres propriétaires », c'est-à-dire qu'il prône une restauration du Code noir dans sa version initiale, débarrassée du préjugé de couleur. Par suite, rien ne s'oppose à la perspective d'un « esclavage volontaire » et temporaire, pour des criminels de race blanche, comme peine substitutive à la prison. C'est une réminiscence du système des engagés, auquel on eut recours au temps de la fondation des colonies. En quelque sorte, une perspective qui est en réalité un retour aux origines de l'établissement colonial du 17^e siècle, assortie d'une condamnation sans appel du « philanthropisme », dénominateur commun de tous les partisans de la « restauration coloniale » de ce temps; un projet qu'il eut été intéressant de confronter à l'essai de Montlinod, assorti d'un appareil critique adéquat. Malheureusement, le lecteur de ce texte ne trouvera pas dans la présentation les éclaircissements nécessaires à la compréhension de ses enjeux. Le contexte précis de 1797 est occulté par des considérations d'ordre général qui frôlent le contresens historique (ainsi, p. 75, les « esclaves de Saint-Domingue se soulèvent contre l'armée du général Leclerc », alors que l'esclavage est aboli depuis 1794; puis « la république de Haïti voyait le jour, fondée sur la liberté générale », sans mentionner le travail forcé). Il n'est jamais fait référence à la Constitution de 1795, alors que le texte est implicitement une critique de ses fondements. En revanche, les auteurs de la présentation font le rapprochement avec un texte de 1755, sans le justifier autrement que par une assimilation hypothétique des « Noirs » (alors que le critère de la race est précisément questionné par le texte anonyme) et des pauvres (qui seraient tous des délinquants potentiels, si on suit bien le raisonnement). Bref, une occasion manquée pour la réédition d'un document important à la connaissance des réflexions sur les « colonies pénitentiaires », car nous sommes à l'époque où l'Australie se constitue sur ce modèle, au sein de l'Empire colonial britannique.

Bernard GAINOT

François PAULIN, *Idoménée*, tragédie (1700), texte établi et présenté par Jean-Philippe GROSPELLIN, Toulouse, Société de Littératures classiques (Coll. « Rééditions de textes du XVII^e siècle »), 2008, 130 p.

Ce n'est pas ici, en l'occurrence, d'une réédition qu'il s'agit, seul le programme du ballet ayant été imprimé en 1700, mais de l'édition (très soignée, d'après le manuscrit de la B.M. de Grenoble) d'une tragédie de collège (elle fut donnée à la Trinité, chez les Jésuites lyonnais) inédite. Dans sa remarquable présentation l'éditeur, non content de fournir les

renseignements nécessaires sur l'auteur et le contexte, livre une parfaite synthèse historique sur le mythe d'Idoménée et sa transposition dramatique (au théâtre et à l'opéra) : l'ampleur de la bibliographie convoquée est impressionnante. Mais ce qui l'est plus encore, c'est la richesse des commentaires – notamment de poétique et de dramaturgie – dont il agrément ses notes infrapaginales, parvenant presque à convaincre le lecteur de la qualité d'une pièce qui, si elle a valeur de témoignage problématique (le sujet n'est pas absolument de ceux qui propose habituellement le théâtre des collèges), se révèle plutôt rudement versifiée. D'utiles appendices font de ce beau petit livre un ensemble documentaire (sur le théâtre jésuite, sur le mythe d'Idoménée et le thème du sacrifice à l'orée du 18^e siècle et pendant toute la durée de celui-ci) indispensable et un exemple parfait d'édition savante et – ce qui ne gêne rien – intelligemment pédagogique.

Jean-Noël PASCAL

LE FRANC DE POMPIGNAN, *Lumières voilées. Œuvres choisies d'un magistrat chrétien du XVIII^e siècle. Le Franc de Pompignan (1709-1784)*, textes de Le Franc de Pompignan présentés par Theodore E. D. BRAUN et Guillaume ROBICHEZ, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne (Coll. « Lire le Dix-huitième Siècle »), 2007, 290 p.

Ce volume propose un passionnant choix des textes les plus représentatifs de Jean-Jacques Le Franc de Pompignan (1709-1784), souvent bien plus connu par les flèches joyeusement méchantes que lui décoche Voltaire que par ses ouvrages, pourtant non négligeables et qui témoignent qu'il fut non seulement un ennemi des Philosophes mais aussi un grand dramaturge, un poète remarquable et souvent un penseur éclairé plus proche qu'on ne croit de ses antagonistes. Après une présentation générale complétée par une très utile bibliographie des éditions et des études sur l'auteur, l'anthologie se structure en 5 sections : un large choix des *Poésies sacrées*, précédé d'extraits du *Discours préliminaire* qui les accompagne depuis l'édition princeps de 1751 ; le texte intégral de la tragédie de *Didon* ; quelques fragments des écrits juridiques et fiscaux ; un choix d'écrits antiphilosophiques (dont l'intégralité du *Discours de réception* de Le Franc à l'Académie, qui fit scandale en 1760) et de poésies religieuses (apologétiques) ; enfin quelques poésies profanes (dont des traductions). L'objectif visé par le volume est évidemment l'initiation à la découverte d'une œuvre oubliée et, de ce point de vue, son utilité et sa réussite sont incontestables. T. E. D. Braun et G. Robichez, qui ont tous deux consacré naguère (respectivement en 1972 et 1987) des thèses à l'auteur, parviennent incontestablement à convaincre de la richesse et de la complexité de la personnalité de ce magistrat provincial des Lumières, partagé entre les curiosités de son siècle et la fidélité militante à la religion catholique. Seuls ceux qui ont eu l'occasion de lire Le Franc de manière approfondie seront un peu déçus devant la parcimonie de l'annotation (malgré les présentations partielles fort bien faites de chaque section) et regretteront l'absence de travail critique sur le texte de *Didon*, dont il existe deux versions sensiblement différentes (1734 et 1746).

Jean-Noël PASCAL

Jean POTOCKI, *Œuvres* éditées par François ROSSET et Dominique TRIAIRE, vol. I : Voyages 1, vol. II : Voyages 2, vol. III : Théâtre-Écrits historiques-Écrits politiques, vol. IV, 1 : *Manuscrit trouvé à Saragosse* (version de 1810), vol. IV, 2 : *Manuscrit trouvé à Saragosse* (version de 1804), vol. V : Correspondance-Varia-Chronologie-Index général, Louvain-Paris-Dudley, Peeters (Coll. « La République des lettres »), 2004-2006.

Les œuvres sont de belles endormies que chaque lecteur vient réveiller. C'est une véritable résurrection qu'elles attendent parfois de spécialistes tout à leur dévotion qui s'emploient à les rendre accessibles et à les mettre pleinement en valeur. Ainsi François Rosset et Dominique Triaire viennent-ils d'élever un admirable monument à Jean Potocki (1761-

1815). Au moment où ils publiaient une très solide biographie (*Jean Potocki*, Flammarion, 2004) en s'appuyant sur des archives publiques et privées non encore exploitées (dans plus d'une dizaine de pays), ils ont engagé parallèlement une édition des œuvres majeures de leur auteur. La qualité de cette belle entreprise éditoriale tient à cette complémentarité fructueuse entre une recherche historique et érudite, et le travail d'édition lui-même dans sa dimension proprement philologique. Les auteurs précisent, dans leur « introduction générale », que cette édition s'est révélée nécessaire à leurs yeux en raison non seulement de plusieurs travaux qui ont renouvelé la connaissance de Potocki dans les dernières années, mais de découvertes récentes dans les fonds d'archives et de la généreuse mise à disposition d'importants manuscrits par M. Marek Potocki. L'idée de procurer des œuvres complètes ne leur a pas paru pertinente parce que les nombreux écrits historiques se fondent sur des « compilations » : ils ont donc pris le parti « d'opérer, dans cet énorme ensemble, des choix suffisamment représentatifs pour donner une idée claire de la méthode de travail, et surtout, des principes épistémologiques de Potocki » (I, V). Qu'il s'agisse de manuscrits ou du dernier état corrigé par l'auteur dans le cas d'imprimés, le « respect total de la graphie et de la ponctuation » s'imposait pour rendre compte à la fois de « l'usage particulier » que Potocki fait de la langue française, et des transcriptions qu'il y opère sans cesse (au cours de ses pérégrinations) d'une foule de notions et de vocables étrangers.

Les récits de voyage, regroupés dans les deux premiers volumes, représentent une part essentielle de l'œuvre, et peut-être la plus attachante par la liberté et l'alacrité qui y dominent. Constamment sur les routes, Potocki a, en effet, inventé une écriture en mouvement et propre à enregistrer toute la diversité du monde. Que son voyage ait une secrète dimension politique ou une raison scientifique, c'est d'abord et toujours, en vérité, ce don d'émerveillement qui le pousse à partir. On trouve, dans le premier volume, le *Voyage en Hollande fait pendant la révolution de 1787* où Potocki se rendit pour être le témoin des événements politiques, et le *Voyage dans quelques parties de la Basse-Saxe en 1794* où il s'agissait pour lui de compléter son savoir livresque (sur les antiquités slaves) par une enquête sur le terrain. Les deux relations les plus importantes concernent d'une part la Turquie et l'Égypte, d'autre part le Maroc. Dans les mêmes années Louis Chénier, le père du poète, écrit lui aussi (au gré de ses postes diplomatiques) deux ouvrages du même ordre. Potocki cite plusieurs fois « Monsieur Chénier » à propos du Maroc. En présentant son *Voyage en Turquie et en Égypte* (1788) sous formes de lettres adressées à sa mère, il donne une grande souplesse à son récit et exprime comme Louis Chénier (et à la différence de Chateaubriand vingt ans plus tard) une grande sympathie pour les Turcs. Dans son *Voyage dans l'empire du Maroc fait en 1791* (1792), Potocki apparaît en mission officielle auprès du sultan Moulay Yazid allié de l'empire ottoman. De là d'intéressants développements historiques et politiques sur la dynastie régnante, sur le rapport avec l'Espagne, sur le statut des juifs, etc. Mais on retient d'abord le bonheur exaltant de voyager, une curiosité magique, toujours en éveil, pour la beauté des lieux et des physionomies, et aussi la vivacité d'un « coup d'œil furtif » qui, dans l'aléatoire des impressions, nous en dit infiniment plus qu'une relation en règle. On retrouve cette même acuité du regard (et cette capacité à montrer la cohérence des choses dans leur éparpillement même) dans le *Voyage à Astrakan* que Potocki n'a pas publié (et dont l'édition présentait bien des difficultés en raison des différents états du texte), ainsi que dans le *Mémoire sur l'ambassade de Chine* : cette mission envoyée par la Russie, où Potocki était « chef de la partie scientifique », tourna court à oulan-Bator pour des différends d'ordre protocolaire.

Le troisième volume comprend des œuvres diverses (histoire, chronologie, politique) et tout d'abord du théâtre : six parades écrites en 1792 pour le théâtre du château de Lancut où réside la belle-mère de Potocki, une comédie à ariettes écrites deux ans plus tard pour la Cour de Henri de Prusse à Rheinsberg (*Les Bohémiens d'Andalousie*), enfin un proverbe (*L'Aveugle*) écrit quelques années plus tard pour le théâtre du château de Tulczyn en Ukraine, résidence de Stanislas Félix Potocki. Certes ce ne sont pas des œuvres de tout

premier plan, mais elles témoignent de ce théâtre de société du 18^e siècle où Potocki peut donner libre cours à sa verve et à ses facéties habituelles. Se faire reconnaître comme historien ayant été son obsession depuis ses dix-huit ans, il a donné de nombreux écrits en ce domaine et travaillait encore, jusqu'à ses derniers jours, à ses *Principes de chronologie*. De ces compilations où prévaut le goût des périodisations comparées, ne sont retenus ici que des extraits qui sont savamment commentés afin de donner une idée de l'ensemble. Quant aux analyses politiques, elles sont partout disséminées dans les relations de voyage et ont donné lieu en outre à des publications à part, plus particulièrement dans la presse : dans le *Journal hebdomadaire de la Diète* que Potocki a créé en 1788 (où il évoque les affaires de Pologne) ou bien, presque vingt ans plus tard en Russie, dans le *Journal du Nord* qu'il dirige et où il critique la politique de Napoléon. Quels que soient les engagements fluctuants et complexes de Potocki selon les situations, ces textes fort divers montrent un homme des Lumières passionné (tout comme Franklin) par la constitution d'une opinion publique, et qui a lui aussi fondé son Imprimerie libre et même ouvert une salle de lecture publique.

Le quatrième volume présente, en deux tomes, le très célèbre *Manuscrit trouvé à Saragosse* dont F. Rosset et D. Triaire ont complètement renouvelé l'approche. La découverte de six manuscrits inconnus « trouvés » quant à eux dans les archives de Poznan leur a, en effet, permis de résoudre tout un imbroglio génétique qui avait laissé jusque-là bien des questions en suspens. La fameuse édition de Roger Caillois en 1958 ne procurait qu'un tiers du roman qui était voué, depuis l'origine, à des publications tronquées sous forme de montages aléatoires et d'anthologies non déclarées. La traduction polonaise de Chjecki en 1847 était, elle-même, constituée d'un mélange des différentes versions qui n'aurait assurément jamais eu l'aval de Potocki. Les éditeurs actuels ont jugé avec beaucoup de pertinence et de façon très convaincante, qu'il y avait en réalité deux versions bien distinctes de ce chef-d'œuvre et qu'il convenait donc de les éditer l'une et l'autre : une version de 1804 (inachevée avec seulement 45 journées), qui est pétillante, débridée, baroque, mais dont la ligne est tellement courbe et sinueuse que l'auteur a fini par se perdre dans le labyrinthe qu'il avait conçu lui-même ; une version de 1810 où il opère un réaménagement complet de son roman (en 61 journées) dans une organisation plus classique et sur un mode plus grave où la logique de la successivité l'emporte désormais sur l'entrelacs. Ces deux versions ont également été publiées, en 2009, dans deux volumes de la collection GF Flammarion.

Le cinquième et dernier volume comprend toute la correspondance disponible, c'est-à-dire 199 lettres se partageant également entre des destinataires publics (de Pologne et de Russie) et privés (essentiellement de la famille). On relève une lettre à M^{me} de Staël et une à Jefferson. Potocki, naturellement si enjoué dans ses autres écrits, se montre très réservé dans ses lettres, sans doute par peur d'ennuyer avec ses déboires personnels. Puis des Varia offrent diverses pièces dont, par exemple, la présentation dans le *Journal du nord* de la célèbre lettre publiée par Chateaubriand dans le *Mercure* et qui consacra sa rupture avec Napoléon. Des annexes enfin ne laissent rien à désirer puisqu'on y trouve tous les index possibles (des noms, des lieux, des titres), ainsi qu'une chronologie de Potocki et la liste de ses œuvres. De cette édition impressionnante à tous points de vue, on retiendra aussi la richesse et la qualité des notes, le remarquable travail dans la présentation des variantes.

Jean-Claude BONNET

RÉTIF DE LA BRETONNE, *La Dernière Aventure d'un homme de quarante-cinq ans*, éd. critique par P. TESTUD avec la collaboration de P. BOURGET, Paris, Honoré Champion (Coll. « L'Âge des Lumières »), 2007, 350 p.

L'histoire de Sara compte parmi les œuvres plus célèbres et les plus fréquemment rééditées de Rétif, mais il n'existait pas d'étude génétique qui établît avec précision les différents états du texte et l'histoire de sa composition. C'est chose faite grâce à cette édition qui met en évidence, d'abord l'étroite imbrication entre ce que vit Rétif et ce qu'il écrit, ensuite le

travail de réécritures successives auquel se prête l'auteur. P. Testud nous raconte l'histoire complexe que cette nouvelle, initialement destinée aux *Contemporaines*, puis détachée et développée, abandonnée puis reprise, terminée puis augmentée, avant d'être adaptée (pour le théâtre) et abrégée (dans *Monsieur Nicolas*). La complexité de sa genèse et la confusion fréquente des différents récits donne tout son prix et son sens à cette édition qui constitue à ce jour la première et la seule version complète du texte de Rétif. Autant de qualités qui en font une édition de référence.

Nicolas VEYSMAN

Romans de l'émigration (1797-1803), présentés, édités et annotés par Stéphanie GENAND, Paris, Honoré Champion (Coll. « L'Âge des Lumières »), 2008, 544 p.

Malgré un certain nombre de travaux récents, la littérature romanesque de la toute fin du 18^e s. est souvent mal connue, en partie faute de textes facilement disponibles. Ce volume vient donc combler un manque. Il contient quatre romans : *Les Amours et aventures d'un émigré* (1797) de A.-J. DUMANIANT, *Lioncel ou l'émigré, nouvelle historique* (1800) de LOUIS DE BRUNO, *L'Innocence échappée de plus d'un naufrage ou Mémoire d'une femme d'émigré* (ANONYME, 1801), et *Le Retour d'un émigré, ou Mémoires de M. d'Olban* (1803) de B. A. PICARD. Ces quatre textes très différents par le genre et le style ont manifestement des modèles littéraires variés : le texte anonyme se souvient des romans libertins du milieu du siècle, celui de B. A. Picard est un récit épistolaire influencé par *La nouvelle Héloïse*, Dumaniant (pseudonyme de Antoine-Jean-André Bourlin) écrit un beau roman-mémoire, Louis de Bruno tente avec quelques maladroites un genre nouveau, la « nouvelle historique ». Mais ces romans ont en commun d'intégrer l'histoire immédiate, celle de la Révolution et de la Terreur, et de mettre en scène une figure nouvelle, celle de l'émigré. Dans sa remarquable préface qui, au-delà d'un simple texte de présentation, prend les dimensions d'une véritable étude sur un corpus plus large que les quatre romans ici réédités, Stéphanie Genand montre que le roman d'émigration peut être considéré comme un genre littéraire à part entière, dans lequel les événements récents qui ont changé la France et bouleversé les vies des individus deviennent la matière même du récit et, au fond, son principal sujet. On se rend compte à quel point la Révolution ne change pas seulement la société française, mais aussi la littérature. Ces romans en sont les premières manifestations.

Colas DUFLO

MADAME DE STAËL, *Œuvres complètes, série I, Œuvres critiques, tome I, Lettres sur Rousseau, De l'influence des passions et autres essais moraux*, édité sous la direction de Florence LOTTERIE, Paris, Honoré Champion, 2008, 430 p.

Le comité scientifique de la Société des Études staéliennes, a choisi un ordre historique, respectant une tripartition thématique-formelle, pour la nouvelle édition des œuvres complètes de M^{me} de Staël. Trois aspects ont été retenus : « Œuvres critiques », « Œuvres littéraires » en quatre volumes, et « Œuvres historiques ». Le tome 1 des *Œuvres critiques*, dirigé par Florence Lotterie, s'inscrit dans le sillage des recherches menées par Simone Balayé. Il débute par les *Lettres sur les écrits et le caractère de J.-J. Rousseau*, dont la première édition date de 1788. Cette première œuvre répond manifestement à ce que les sociologues appellent une stratégie d'émergence. La jeune critique qui a tout juste vingt ans, quand elle rédige une première version en 1786, semble vouloir montrer ce qu'elle sait faire, lors de son entrée dans le fameux salon Necker de la rue du Bac. Madame de Staël, se plie à un mode de lecture qui fait fureur quand elle traite de *La Nouvelle Héloïse* : « La véritable utilité du roman est dans son effet bien plus que dans son plan, dans les sentiments qu'il inspire bien plus que dans les événements qu'il raconte. » On trouverait néanmoins des jugements plus originaux annonçant déjà la brillante analyste de la mélancolie : « J'écrirai sur *Héloïse*, comme je ferais, je crois, si le temps avait vieilli mon cœur. » Par ailleurs ses analyses

des *Confessions* et du *Contrat social* révèlent qu'elle est également capable de mener à bien une réflexion littéraire – elle entrevoit plus que d'autres l'originalité du projet autobiographique de Rousseau – et politique, en se référant souvent aux grands théoriciens comme Montesquieu. Mais c'est dans *De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations* paru en 1796 que M^{me} de Staël sait faire entendre une voix singulière et donner toute la mesure de ses talents. L'ouvrage vise à conjurer les passions politiques, et notamment ce qu'elle appelle « l'esprit de parti », selon elle, à l'origine de la Terreur révolutionnaire. Résolument républicaine, elle critique à la fois l'extrémisme aristocratique et le jacobinisme. Mais elle tente surtout de relier expérience personnelle – l'abattement consécutif à ses déboires sentimentaux – morale universelle et conduite politique. De même qu'il convient, particulièrement dans les périodes troublées, de conserver son autonomie de jugement pour ne pas succomber au fanatisme politique, de même, dans le cas de l'expérience personnelle, le dédoublement de la réflexion critique et l'expérience de l'écriture visent à atténuer ou du moins à dominer par l'analyse, les souffrances causées par un trop grand abandon aux passions. Cette tension entre une sensibilité exaltée, mais blessée et un esprit critique, qui refuse de donner des gages à une raison sèche, accusée de cynisme, prolonge et dépasse la pensée des moralistes du 17^e s. Elle annonce bien sûr, de manière saisissante, plusieurs grands thèmes du romantisme et de la modernité. M^{me} de Staël use parfois, dans cet essai, d'une langue tortueuse, mais celle-ci est toujours l'expression d'une pensée inquiète et profonde, entretenant des liens multiples avec ses autres écrits. À cet égard, ce premier tome des écrits critiques, qui comprend aussi des *Reflexions sur le suicide*, constitue un jalon essentiel et fascinant pour comprendre l'écrivain et le penseur politique. Les annotations et les commentaires de Florence Lotterre éclairent bien les relations que Germaine de Staël entretient avec les écrivains des Lumières et ceux du 19^e s. commençant. *Delphine* et *Corinne* ont été publiées respectivement en 2004 et 2000, aux éditions Champion, nous attendons avec impatience la publication des autres œuvres de M^{me} de Staël, notamment le tome II des *Œuvres critiques*.

Didier MASSEAU

Élisabeth VIGÉE LE BRUN, *Souvenirs 1755-1842*, texte établi, présenté et annoté par Geneviève HAROCHE-BOUZINAC, Paris, Honoré Champion, 2008, 816 p.

L'édition critique de ce texte essentiel était attendue. Souvent utilisés comme source documentaire par les biographes du peintre, comme par les historiens de l'art et de la culture, les *Souvenirs* d'É. Vigée Le Brun n'avaient jamais été soumis à un « filtre critique », en dépit de leur statut pourtant hautement problématique. La longue introduction de G. Haroche-Bouzinac permet donc de revenir sur les conditions d'écriture et de publication de ce texte composite. Écrit dès 1829, lorsque l'artiste est déjà âgée de soixante-quatorze ans, le texte est confectionné sous sa direction à partir d'une série de manuscrits, avant d'être publié en trois volumes entre 1835 et 1837. Il est d'abord composé d'une série de lettres adressées à la princesse Kourakina, qui décrivent avec nostalgie le monde d'avant 1789. Ce volume est clos par des notices consacrées aux artistes, et aux hommes de lettres et aux élites de la cour qu'elle a fréquentés avant la Révolution. Les deux volumes suivants, publiés sous la forme de chapitres, racontent ses années d'émigration entre 1789 et 1802, lorsque la plus célèbre portraitiste d'Europe sillonne les grandes capitales européennes, avec un long séjour à la cour de Saint-Petersbourg, avant de revenir à Paris. Les *Souvenirs* s'achèvent à la fin des années 1810, avec la mort de sa fille Julie. Ces récits sont émaillés de lettres envoyées par l'artiste et ils sont interrompus par la longue relation épistolaire, adressée à la comtesse Helena Potocka, de son voyage en Suisse en 1807 et 1808. Le texte est donc hybride, bien loin des *Mémoires* traditionnels qui se multiplient sous la Restauration, et montre aussi le rôle joué par l'entourage de l'artiste dans la forme finale que prit la publication de l'ouvrage en 1835. On comprend mieux alors comment Vigée Le Brun parvient à construire une certaine représentation d'elle-même à travers ces *Souvenirs* empreints d'une nostalgie pour un monde disparu, celui de l'Ancien

Régime. Au-delà des lieux communs traditionnels du récit de vocation du peintre, Vigée Le Brun se présente d'abord comme une artiste qui a su conquérir son indépendance financière, grâce à un réseau étendu de commanditaires. Les listes des tableaux qu'elle a réalisés dans les différentes villes où elle a travaillé, qui ponctuent chacun des trois volumes, affirment ainsi fièrement la réussite de sa carrière et le souci de son indépendance. Portraitiste reconnue, elle se présente aussi comme une femme du monde, talentueuse et sociable, et une femme à la mode (« en un mot, j'étais à la mode », p. 161) qui parvient à s'imposer à l'Académie royale et à la cour. Si 1789 est une véritable rupture dans l'écriture du récit, la suite de ses *Souvenirs* perpétue cette image idéale de l'Ancien Régime à travers la relation de son voyage dans l'Europe des princes et de la bonne société. Vigée Le Brun se présente alors en authentique voyageuse : ses descriptions des prestigieuses collections qu'elle visite à Rome, Florence, Potsdam, Dresde ou même Londres, renvoient au Grand Tour initiatique du peintre, mais sont aussi des témoignages précieux sur la présentation et la situation des œuvres d'art lorsque celles-ci détiennent un enjeu dans les mutations esthétiques et muséales, et dans les négociations politiques qui agitent une Europe en plein bouleversement.

Charlotte GUICHARD

VOISENON et autres conteurs, *Contes*, éd. critique établie par F. GEVREY, Paris, Honoré Champion, (Coll. « Sources classiques »), 2007, 1173 p.

F. Gevrey nous offre le dernier des trois volumes de la *Bibliothèque des Génies et des Fées* consacrés aux « Contes parodiques et licencieux (1730-1754) ». Le corpus qui avait d'abord été recensé par Jacques Barchilon puis théorisé par Raymond Robert est réuni en trois gros volumes. Ce troisième volet est l'Enfer des fées, l'anthologie de tout ce qui, écrit entre 1730 et 1755, a été écarté par le chevalier de Mayer : *L'Amour magot* (anonyme), *Le Canapé couleur de feu* de Fougeret de Monbrion, les *Nouveaux Contes de fées* de Senneterre, *Grigri* de Cahusac, puis *Zulmis et Zelmaïde*, *Le Sultan Misapouf*, *Il eut raison et Tant mieux pour elle* de Voisenon, *La Gaudriole* (anonyme), *Bi-Bi* de Chevrier, *Angola* de La Morlière, *Brochure nouvelle* de Gautier de Montdorge, *La Poupée* de Bibiena, *Le ***** de Bret, *Kanor* de M^{me} Fagnan, *Les Filles femmes* de Boissy, *Le Grelot* de Baret et *La Fée Paillardine* attribuée à Caylus. Il existait bien des éditions modernes de certains contes (R. Robert avait notamment donné une édition de quelques contes parodiques et licencieux en 1981) mais beaucoup des textes reproduits dans ce volume n'avaient jamais été réédités. L'édition des textes, avec orthographe et ponctuation modernisées, est agrémentée de quelques gravures qui ornent les éditions originales et ultérieures, et augmentée de précieuses notices dans lesquelles F. Gevrey apporte toutes les informations historiques et critiques nécessaires pour une lecture éclairée des contes. Conformément au protocole éditorial de l'édition moderne de la *Bibliothèque des Génies et des Fées*, nous trouvons en fin de volume un résumé des contes et un index des personnages. Le tout est précédé d'une introduction dans laquelle F. Gevrey expose la problématique du genre : les contes écrits entre 1730 et 1754 se ressentent de la crise des genres littéraires et de l'exténuation du merveilleux. Après R. Robert, ces récits sont définis comme parodiques et licencieux, avant que ne soit abordée la question de la satire politique ; la réflexion est notablement renouvelée à partir de la notion de persiflage, telle qu'elle a été mise en évidence par E. Bourguinat.

Nicolas VEYSMAN

VOLTAIRE, *Œuvres complètes*, Vol. 38, *Questions sur l'Encyclopédie, A – Aristée*, Nicolas CRONK et Christiane MERVAUD (dir.), Oxford, Voltaire Foundation, 2007, XXVI, 664 p.

Longtemps substituées à un *Dictionnaire philosophique*, les *Questions philosophiques* demeurent une œuvre de Voltaire mal connue. La première raison n'en est pas sa dimension volumineuse mais bien les maladroites des enseignants et des chercheurs qui ont modifié le titre. Aucune leçon n'en a été tirée puisque nous sommes dans un siècle de confusion où

titres d'ouvrages et noms d'auteurs sont modifiés. Pas avec cette édition. En effet, l'édition annoncée sur sept volumes est celle de la première édition fidèle au texte original publié de 1770 à 1774. La publication de l'*Encyclopédie* était achevée depuis deux ans ce qui signifie que Voltaire a écrit avec la connaissance de l'intégralité de l'*Encyclopédie*. Son introduction situe d'ailleurs totalement les *Questions* en rapport avec l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert (écrit maintenant par la VF avec un « d » majuscule, alors qu'auparavant cet éditeur indexait d'Alembert à « A » et non à « D »). Voltaire annonce faire comme tout le monde à l'époque, c'est-à-dire, améliorer l'*Encyclopédie*. Ses *Questions* seraient des articles omis dans la grande œuvre des Lumières, ou plus exactement dont une signification n'a pas été donnée dans l'*Encyclopédie*... par Voltaire. En effet, Voltaire parle avec les encyclopédistes (l'article « Abus » par exemple est construit en fonction de l'article de François-Vincent Toussaint); tous ses articles communiquent avec ceux de l'*Encyclopédie*. Le premier article « A » n'a pas été omis dans l'*Encyclopédie*. C'est, rappelle Voltaire, un grand article de Du Marsais et aussitôt son article diverge sur des considérations politiques quant à la manière d'aider financièrement les gens de lettres brillants mais pauvres. Le ton est donné. Voltaire rend compte de son époque. Il fait l'histoire de son temps et il publie son avis sur les autres époques. Ainsi, la question au moment où il écrivait l'article « A », était la différence entre l'écriture et la prononciation. On écrivait « ois » et on prononçait « ais », le plus souvent pour des questions de rime. Alors Voltaire demande une harmonisation entre l'écriture et la conversation, ou encore d'éviter la répétition des « a » qui génère un heurt de voyelles peu poétique. Suivent la comparaison avec les langues étrangères, un hommage à Boileau etc. Remarquons que dans de nombreux articles la prononciation comme l'usage du mot par différents corps de métiers occupe une grande place. Voltaire reste fidèle à son ami d'Alembert et fait, lui aussi, de la philosophie le principal objet de son dictionnaire (article « Alger »). Toutefois sa philosophie n'est ni une métaphysique ni une analytique de l'entendement, c'est une philosophie politique. Voltaire est ici un analyste de la politique et de la société. Il a parfois des accents de La Fontaine : « Cette leçon vaut bien une leçon sur l'âme » conclut-il en rapportant les cabales destinées à ôter la liberté de penser. Le Voltaire polémiste et dérangeant est bien là également. Il juge et dispute; alors dans « Anatomie » il ne va pas être scientifique mais faire état des contradictions entre médecins. Il s'amuse : « heureusement, conclut-il, ces questions sont étrangères à la médecine utile ». N'empêche qu'en restant curieux et moqueur, il a rapporté ce que son époque disait en dehors des savants. Et ainsi en est-il de tous les articles de ce premier volume qui comporte de nombreuses annotations. Au fil des articles, le lecteur est vite pris par la richesse des sujets et s'aperçoit qu'il lit un livre et non un dictionnaire. Espérons que le volume 2 et les suivants paraîtront bientôt car cette réédition – ou plus exactement cette première édition – peut avoir un impact important dans les futures études sur la vie au 18^e siècle. Regrettons que l'*Encyclopédie* soit citée dans la liste des ouvrages avec trois erreurs par rapport à l'original, la majuscule à d'Alembert, 1780 au lieu de 1772 et 35 vol. au lieu de 28. Comment nos neveux s'y retrouveront-ils? Peut-être liront-ils des ouvrages sur l'*Encyclopédie* postérieurs aux années 1985. Qui sait? Il reste que cette édition leur permettra de mieux connaître Voltaire. Le but de N. Cronck et Ch. Mervaud est parfaitement rempli et brillamment réussi.

Martine GROULT

VOLTAIRE, *Œuvres complètes*, volumes 63B et 67, Œuvres de 1767 (II) et 1768 (III), Oxford, Voltaire Foundation, 2007 et 2008, 636 p. et 430 p.

En 1767 Voltaire a 73 ans et écrit plus que jamais. Pour couvrir sa production de l'année, soit 30 textes, 4 volumes de l'édition d'Oxford seront nécessaires. Et c'est loin d'être tout : au même moment, il a une obsession : les *Scythes*, pièce dont il semble le seul à ne pas voir la médiocrité et qui l'occupe beaucoup. Et que de rééditions d'œuvres

antérieures, souvent augmentées, par exemple le *Dictionnaire philosophique*, ce qui suppose de travailler avec bien des éditeurs en plus des fidèles Cramer. Tout cela dans le tourbillon des fêtes et des représentations privées auxquelles s'adonne avec passion « l'aubergiste de l'Europe ». Des neuf textes recueillis dans le volume 63B, deux œuvres se détachent : les *Honnêtetés littéraires*, sanglante revue d'effectif des ennemis de Voltaire, et la poignante *Relation de la mort du chevalier de la Barre* (Robert Grandroute). Quelques mois plus tard, les œuvres recueillies dans la volume 67 appartiennent à une nouvelle période dans la vie de l'ermite de Ferney. La formule, usée, convient bien ici, pour traduire la récente rupture avec M^{me} Denis. Voltaire est désormais seul au château. Pour tromper son amertume, il se noie dans le travail et publie à une cadence vertigineuse sur les sujets les plus divers. Onze textes sont ici recueillis, dont le très intéressant *Pyrrhonisme de l'histoire*. À quoi s'ajoutent les « petits vers » de 1768 et parmi eux l'*Épître à mon vaisseau*, puisque, comme on sait, un armateur avait eu l'idée de baptiser un de ses bâtiments du nom du grand homme. Et à ce propos on ne résiste pas au plaisir d'en compléter la notice par le rappel du minuscule chef-d'œuvre de roserie dû à la plume de Piron : Si j'avais un vaisseau qui s'appelât Voltaire/Sous cet auspice heureux, j'en ferais un corsaire.

Henri DURANTON

VOLTAIRE, *Œuvres complètes*, vol. 142, *Corpus des notes marginales de Voltaire*, vol. 7, *Plautus – Rogers*, sous la direction de Natalia ELAGUINA, Oxford, Voltaire Foundation, 2008, XXXV, 497 p. + 33 ill.

Le 7^e volume du *Corpus des notes marginales de Voltaire* suit de près le volume 6, paru en 2006, qui a marqué la reprise, après douze ans d'interruption, de cette entreprise éditoriale dont la publication est désormais assurée par la Voltaire Foundation. Le tome 7, édité sous la direction de N. Elaguina, comprend la description analytique de 129 éditions, de la traduction des *Comédies* de Plaute par Gueudeville au *Voyage autour du monde* de Rogers. Comme dans les autres volumes du *Corpus*, seuls ont été choisis, parmi les ouvrages qui apparaissent dans le catalogue des livres de la *Bibliothèque de Voltaire* publié en 1961, les volumes présentant des traces de lecture de Voltaire. Les principes qui ont été suivis par l'équipe éditoriale sont les mêmes que ceux adoptés dans les volumes précédents : pour chaque ouvrage, on donne la description de toutes les traces de lecture de Voltaire et des notes qui ont été apposées par lui ou par des membres de son entourage. C'est le cas dans le volume 6 de l'édition de Platon où apparaissent à la fois les annotations de Voltaire et celles de M^{me} du Châtelet. Certes, il reste souvent difficile de départager les différentes couches d'annotations et d'établir une chronologie fiable. Le problème est encore plus complexe lorsqu'il s'agit de simples traces. La reproduction en volume de l'ensemble des traces de lecture a posé un véritable défi à l'équipe éditoriale, surtout lorsqu'il s'agit de traces « muettes ». Or ces traces sont d'autant plus importantes qu'elles sont souvent les plus fréquemment utilisées par Voltaire. En parcourant ce 7^e vol., on découvre ainsi un Voltaire lecteur attentif de Pluche, de Pluquet, de la *Clarisse* de Richardson, des *Œuvres morales* de Plutarque, de l'*Origine ancienne de la physique* de Regnault, de l'*Histoire* de Raynal, de l'*Histoire d'Angleterre* de Rapin-Thoyras ou du *Disquisitionum magicarum* de Rio, alors que les *Œuvres* de Racine ne portent aucune trace de lecture si ce n'est un bref commentaire marginal « adressé » à un précédent possesseur des volumes : « je voudrais bien savoir quel est l'imbécile qui a défiguré par tant de croix et qui a cru rempli de fautes le plus bel ouvrage de notre langue ». Rappelons cependant que nous n'avons accès qu'à la bibliothèque du patriarche à Ferney et que nous ne connaissons ni la composition de ses bibliothèques précédentes ni le nombre exact de ces volumes qui se trouvent aujourd'hui à Saint-Petersbourg. L'absence de traces de lecture sur certains classiques ne saurait être forcément interprétée comme la preuve d'un manque d'intérêt de la part de Voltaire. Comme les précédents, ce tome s'accompagne de notes éditoriales qui contiennent des renseignements

précieux : on y trouve des précisions sur les personnages et les faits mentionnés dans les annotations de Voltaire, sur les fragments de lettres, de comptes, de billets et de brouillons utilisés en guise de signets, sur le prix des volumes, sur les anciens possesseurs et sur d'autres particularités des livres conservés dans la bibliothèque de Voltaire. Non seulement on cerne mieux les pratiques de lecture de Voltaire et son rapport à l'objet livre mais on accède aussi à son univers. Le *Corpus* permet ainsi de saisir le lien entre les notes en marge, qui sont souvent le fruit d'une réaction immédiate, et les œuvres de Voltaire où elles se trouvent réutilisées avec peu de modifications. L'apparat critique comprend les notes éditoriales et deux index, l'un pour les noms de personnes et de lieux mentionnés dans les notes marginales, l'autre pour les ouvrages de Voltaire signalés dans les notes éditoriales. Les rédacteurs livrent avec ce véritable monument érigé à la mémoire de Voltaire et au siècle des Lumières, un outil d'une valeur inestimable pour tous les dix-huitiémistes et pour les recherches futures. On appelle de tous nos vœux l'achèvement rapide de ce *Corpus* remarquable.

Christian DEL VENTO

Voyages badins, burlesques et parodiques du XVIII^e siècle, Textes réunis et présentés par Jean-Michel RACAULT avec la collaboration de Théodore E. D. BRAUN, Pierre BURGER et Erik LEBORGNE, Publications de l'Université de Saint-Étienne, (Coll. « Lire le Dix-huitième Siècle »), 2005, 301 p.

Dans son liminaire, J.-M. Racault s'efforce de caractériser la poétique du « voyage amusant » ou « voyage littéraire », en prose mêlée de vers, né après la Fronde et disparu, prétend-il (ce serait à vérifier), avec la chute de l'Ancien Régime. Il y voit une forme de jeu social dialogique, élégant et raffiné, qui flirte parfois, à la fin de la période, avec la tentation philosophique, mais s'interdit d'y succomber, pour rester dans les limites du badinage. L'anthologie retient 7 textes : le *Voyage* – fondateur – de Chapelle et Bachaumont (1663), les *Relations du royaume de Candavia* (1715), le *Voyage de Languedoc* de Le Franc de Pompignan (1745), le *Voyage de Paris à Saint-Cloud* de Néel (1748), accompagné de son *Retour* par Lottin (1753), le *Voyage en Bourgogne* de Bertin (1777), le *Voyage à l'île Bourbon de Parry* (1777?), enfin *La Quête du blé* du père Venance (1788). Discretement annotés (malheureusement à la suite de chaque texte), sobrement présentés (mais accompagnés d'indications bibliographiques parfois insuffisantes ou trop dispersées : il faudra recourir à l'article de J.-D. Candaux, « Voyager en vers et en oprose », dans *Poésie et voyage, de l'énoncé poétique à l'énoncé viatique*, s. l. d. S. Lion-Chipon, V. Magri-Mourgues et S. Moussa, éd. La Mancha, 2002), on les dégustera à petite dose, au rythme du divertissement et de la promenade, en s'efforçant de retrouver la curiosité gourmande qui devait habiter les destinataires auxquels ils furent adressés, ou du moins dédiés.

Jean-Noël PASCAL

HISTOIRE

Hélène d'ALMEIDA-TOPOR, *Le Goût de l'étranger. Les saveurs venues d'ailleurs depuis la fin du XVIII^e siècle*, Paris, Armand Colin (Coll. « L'Histoire à l'œuvre »), 2006, 350 p.

Philippe MEYZIE, *La Table du Sud-Ouest et l'émergence des cuisines régionales (1700-1850)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes (Coll. « Histoire »), 2007, 428 p.

Comme le signale le sous-titre, d'Almeida-Topor ne s'occupe du 18^e s. finissant qu'en tant que tremplin : à peine une trentaine de pages y sont consacrées sans qu'on y apprenne grand chose de nouveau. Si les sources sont nombreuses, elles sont de valeur inégale.

Il en va tout autrement du livre de Meyzie. Voici une étude exemplaire d'histoire culinaire à grande envergure comme il en existe peu, vu la tendance de non-spécialistes à se lancer dans ce genre d'écrit. Outre les huit chapitres du livre, où se poursuit une inspection minutieuse du sujet menée par tranches (diachroniques, géographiques, sociales, culturel-

les, avec sous-catégories à l'appui), on trouve en annexe des inventaires de caves, des menus de repas d'apparat, un glossaire, une bibliographie qui met en valeur les approches critiques les plus récentes, et une liste de sources qui à elle seule suscite l'admiration. Car si l'ouvrage de Meyzie – issu d'une thèse de doctorat – nous révèle tous les aspects d'une table régionale il est loin de s'en tenir là. La gamme des sources qui servent d'infrastructure s'étend bien au-delà des normes habituelles et donne ainsi de nouvelles dimensions à la recherche en histoire culturelle régionale, à savoir, elle trace une voie pour faire la grande histoire à partir de la petite. Pour saisir la notion d'identité alimentaire dans une région devenue gastronomique au fur et à mesure que le 18^e siècle progresse il faut savoir distinguer entre ses réalités et ses mythes, bien cerner la dialectique des pôles (urbain-rustique, riches-pauvres, tradition-innovation, endogène-exogène, centre-périphérie...), comprendre en quoi consiste une « émergence ». Tout cela l'auteur le fait avec brio et mène au ch. 5 une recherche difficile, vu les obstacles documentaires, sur les goûts et comportements alimentaires du peuple. Le modèle de Meyzie se caractérise par l'omniprésente mobilité de ses parties constituantes. Il est donc évolutif (tout comme les goûts) et la notion de cuisine régionale n'est aucunement fixe. Autre constatation, celle-là le contre-pied d'idées reçues : la cuisine dite régionale, du moins dans le cas du Sud-Ouest avec son port de Bordeaux, est selon l'auteur nécessairement métissée et ne peut se réduire à une simple émanation du terroir en question. S'en tenir à quelques produits iconiques – terrines ou foies gras truffés, confits de canard, jambons de Bayonne, grands crus du Bordelais – c'est ne pas tenir compte des mouvements complexes et parfois surprenants d'une histoire régionale à l'époque des Lumières que fait revivre Meyzie. À ne pas contourner : la belle préface de Daniel Roche, qui constitue en quelque sorte un manifeste de ce qu'il nomme l'histoire des pratiques et des représentations alimentaires.

Béatrice FINK

Paul AUBERT, Gérard CHASTAGNARET, Olivier RAVEUX (dir.), *Construire des mondes. Élités et espaces en Méditerranée*, Aix-en-Provence, Presses de l'Université de Provence, 2005, 328 p.

Les 19^e et 20^e s. occupent une place majeure dans ces actes d'un colloque de 2001. Le 18^e s. y est présent comme base de départ ou comme relais. En Espagne, il est à l'origine de la centralisation politique et de l'institution des provinces (Paul Aubert). À Livourne, l'acquisition de villégiatures et une réforme municipale donnent aux notables du négoce un poids qui influera sur le Risorgimento (Samuel Fetta). En Corse et en Sardaigne, l'insuffisance des élites locales, comme celle des moyens alloués par l'État (Gènes, puis, en Corse, la France) conduisent à un bilan modeste des efforts de colonisation de nouvelles terres entrepris au 18^e s. et poursuivis au 19^e (Francis Pomponi). Marseille est un centre économique où les industriels de la soude ont eu un rôle actif; jusqu'en 1808, la production est fondée sur les échanges avec l'Espagne – soude végétale – (Xavier Daumalin). Dans un cycle de prospérité, le 18^e s. y est un « âge des négociants », groupe social en développement dont une petite élite fait du port une plaque tournante pour la cochenille mexicaine entre Cadix, la Méditerranée et l'Orient (Bassorah). La correspondance y est « un instrument fondamental pour gérer l'espace » et un moyen de contrôler et de délimiter les incertitudes et les risques (Gilbert Buti).

Michel DUBUIS

Zhimin BAI, *Les Voyageurs français en Chine aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, L'Harmattan (Coll. « Recherches asiatiques »), 2007, 417 p., carte et 14 ill.

De l'envoi des « mathématiciens du roi » en 1685 à la mort du dernier jésuite français dans l'Empire du Milieu en 1793, la présence française pendant la dynastie Qing est un

lieu commun des relations franco-chinoises scénarisées par les *Lettres édifiantes et curieuses*. Dépourvu d'index, l'ouvrage de M^{me} Bai tirée d'une thèse soutenue à Clermont-Ferrand en 2006 reprend sur nouveaux frais une documentation bien connue et analysée naguère par Victor Pinot et par Étienne. Elle n'ignore pas non plus l'hagiographie propre aux historiens issus de la Compagnie de Jésus, dont Joseph Dehergne. L'apport de la recherche proprement chinoise aurait pu être un élément intéressant de ce travail : citée dans la bibliographie, elle est fort peu utilisée dans le texte. L'auteur ignore le beau et savant travail de Shenwen Li (*Stratégies missionnaires des jésuites français en Nouvelle-France et en Chine au XVIII^e siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2001) qui analysait à partir des sources chinoises contemporaines l'opposition du néo-confucianisme à l'entreprise jésuite. M^{me} Bai se limite souvent à narrer, découpant les relations jésuites en autant de fragments thématiques sans véritable contextualisation. Cette petite encyclopédie de la Chine vue par les jésuites – moins voyageurs que sédentaires d'ailleurs dans les missions où ils vécurent et moururent le plus souvent – sera de quelque usage au lecteur pressé qui ne voudra pas explorer par lui-même la masse redoutable des *Lettres édifiantes* et des volumes annexes.

François MOUREAU

Élisabeth BADINTER, *Ferdinand de Parme*, Paris, Fayard, 2008, 158 p.

Clin d'œil au sujet, cet élégant petit livre est revêtu d'une couverture de couleur... parme. Il narre en effet la formation et l'itinéraire de celui qui aurait dû être l'exemple même du souverain philosophe. Petit-fils des rois de France et d'Espagne, Ferdinand naît dans un minuscule état ruiné confié, à la suite de réajustements géopolitiques, à ses parents. Ils ont des ambitions pour leur duché, mais aussi pour leurs enfants – les filles Isabelle et Louise sont mariées aux héritiers d'Autriche et d'Espagne; le fils unique est entouré de grands esprits éclairés. Keralio et Condillac se chargent de le former; Dutilloir ou Deleyre s'y intéressent. Paradoxalement, c'est au moment de se livrer, de son propre choix, à la technique dangereuse de l'inoculation, boudée par les Bourbons, que le jeune prince change radicalement de direction. Il a toujours été attiré par la piété et moins stimulé que sa sœur Isabelle par les occupations intellectuelles. Sa période de convalescence, après sa variolisation par Tronchin, est l'occasion de renouer avec des pratiques superstitieuses dont ses maîtres espéraient l'avoir guéri. Lorsque son père, comme sa mère et sa sœur Isabelle, meurt de la petite vérole, Ferdinand lui succède. Sa bigoterie et son manque d'intérêt pour les affaires publiques laissent la voie libre à son épouse, Marie-Amélie, une sœur de Marie-Antoinette, têtue et haute en couleurs, qui devient le chef d'État effectif. E. Badinter présente avec finesse ce fiasco de la pédagogie – et même de la philosophie – des Lumières.

Catrina SETH

Bruno BERNARD (dir), *Lombardie et Pays-Bas autrichiens croisés sur les Habsbourg et leurs réformes au XVIII^e siècle*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles (Coll. « Études sur le 18^e siècle »), 2008, 222 p.

Ce volume présente les Actes d'un colloque, première rencontre italo-belge de dix-huitiémistes, qui s'est tenu à Bruxelles en octobre 2007. Publié dans une collection dont plusieurs titres sont déjà consacrés aux Pays-Bas autrichiens (le dernier remontant à 2004, *Bruxellois à Vienne, Viennois à Bruxelles*), il met ce territoire en perspective avec la Lombardie dite autrichienne (les États de Milan et de Mantoue), autre « laboratoire » de la politique habsbourgeoise des Lumières, une politique de réformes dont l'urgence apparut crûment quand la guerre de succession d'Autriche eut révélé le désordre administratif et la crise financière des États des Habsbourg. Le volume réunit douze études en langue française (avec de substantiels résumés en italien *in fine*). Après un article liminaire qui présente une chronologie comparée des réformes depuis Charles VI et l'infléchissement que marque en 1780 le début du règne personnel de Joseph II (qui prend l'initiative de réformes

auparavant généralement conduites par les fonctionnaires éclairés de ses provinces), les contributions se répartissent en deux grands ensembles. Les unes, de caractère monographique, portent sur un seul de ces territoires, tandis que d'autres abordent un même sujet dans les deux espaces (on regrettera seulement l'absence « d'épilogues » établissant des liens de façon plus explicite). Deux contributions du premier groupe insistent sur les résistances rencontrées par Vienne dans l'application des réformes : dans l'administration de Lombardie, Joseph II tenta vainement une centralisation qui devait effacer les entrelacs de structures locales et centrales en partie rivales préservées par sa mère (ce projet, malgré son échec, n'en constitue pas moins une étape dans la constitution de l'État moderne); le contrôle instauré dans le système d'assistance et de santé aux Pays-Bas autrichiens, qui soumet à l'autorité urbaine les religieux qui gèrent hôpitaux et hospices, fut généralement mal accueilli. D'autres articles examinent des sujets variés : les efforts de Joseph II pour réorganiser la comptabilité publique aux Pays-Bas; les contributions, programmatiquement considérables mais modestes dans leurs effets immédiats, de Pietro Verri et Cesare Beccaria à la vie intellectuelle de leur temps; les bouleversement que connaît le port franc d'Ostende, dont le brusque ralentissement de l'activité, après la fin de la « guerre américaine », n'est pas pour rien dans la « révolution » de 1787; la réforme de l'enseignement en Lombardie, où Joseph II abolit les privilèges de naissance qui régissaient l'accès à certaines professions. Parmi les articles débouchant sur des mises en perspectives, le premier montre que la circulation des fonctionnaires entre Bruxelles et Milan est asymétrique : si les Italiens, pas tous Lombards, sont nombreux à servir à Bruxelles, les « Belges » demeurent rares en Italie. La comparaison entre l'accueil réservé en Lombardie et aux Pays-Bas aux réformes du droit et de la justice (procédure civile et réforme pénale) montre, par-delà les dissemblances des États et des réformes, une égale opposition des corps traditionnels (le Sénat à Milan et les Conseils de Brabant et de Hainaut). La réforme de la police dans les deux régions n'eut pas le temps d'être menée à bien : en Lombardie, Vienne ne parvint pas vraiment à mettre en place de modèle alternatif aux formes coutumières de contrôle du territoire par des personnes privées, et aux Pays-Bas, la tentative d'installation d'une direction unique de la police centralisée à Bruxelles fut balayée par la révolution de 1787. L'apport spécifique de cet ouvrage à la question « classique » de l'échec réel ou supposé du josphisme tient à la précision des analyses proposées : de vraies études de cas, montrant concrètement dans le fonctionnement des municipalités ou des rouages de l'État la pratique politique réformatrice des Lumières. Les références érudites dont le volume regorge révèlent la vigueur de la recherche allemande, flamande, francophone et italienne sur ces sujets.

Gérard LAUDIN

Marcel BERNOS, *Les Sacrements dans la France des XVII^e et XVIII^e siècles. Pastorale et vécu des fidèles*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence (Coll. « Le Temps de l'Histoire »), 2007, 341 p.

M. Bernos a eu l'heureuse idée de réunir sous ce titre 21 études sur la pratique des sacrements, restaurée par le Concile de Trente face à la contestation de la Réforme. Sans entrer dans la controverse interconfessionnelle, il s'est plongé dans la lecture indigeste des innombrables manuels de confession et recueils de cas de conscience, sources négligées et souvent malmenées par l'historiographie moderniste. Il importe en effet, contrairement à ce qu'a fait M. Foucault dans *La Volonté de savoir*, de tenir compte, préalablement à tout jugement, des caractéristiques formelles et du mode d'emploi propres à ces ouvrages de théologie morale appliquée. À partir de cet examen, l'historien d'aujourd'hui peut alors se demander quel impact ils ont pu avoir sur les comportements des clercs et des fidèles et quelles conclusions en tirer pour connaître la vie religieuse ou même la vie quotidienne de l'époque concernée. Grâce à une introduction éclairante, qui situe le propos pratique et non dogmatique de l'auteur, et à l'organisation des articles autour de deux grands axes : celui

des sacrements (pénitence, baptême, mariage, extrême-onction), puis celui des sacramentaux (comme le signe de croix et les bénédictions sur les récoltes ou les navires), le volume échappe à la dispersion qui guette ce type d'ouvrage. Il constitue ainsi un ensemble riche et précis, pouvant intéresser non seulement les spécialistes des phénomènes religieux (vie de l'Église, fonctionnement du clergé, attitudes réactionnelles de l'ensemble des chrétiens, sujets de prédications ou de controverses, etc.), mais aussi ceux de l'histoire sociale et des mentalités. Parmi les divers intérêts de ces études de cas, on peut citer le rôle des « états » dans la pratique confessionnelle et le statut des femmes dans la confession, lesquelles se distinguent moins par le contenu de leurs péchés – relativement « unisexe » – que par la manière dont elles se confessent ou devraient le faire, compte tenu du sexe et du statut de celui qui les écoute. Très intéressantes également sont les trois études sur le baptême, qui font ressortir l'angoisse des parents face à l'idée que « hors de l'Église point de salut », à l'origine de pratiques telles que la « suscitation », croyance à un répit dans la mort permettant d'administrer le sacrement salutaire, ou encore ces baptêmes « accidentels » ou volontaires d'enfants juifs contre l'avis de leurs parents. Ce n'est pas le moindre intérêt, enfin, de ce volume que de faire apparaître, à l'époque moderne, un certain nombre de traits d'ouverture de l'Église, offrant un front moins uni qu'on ne le croit généralement. Ainsi, l'extrême-onction peut s'interpréter, selon les périodes ou les théologiens, comme acte pénitentiel par excellence ou bien, accompagnée du « viatique », comme préparation à l'ultime voyage. Il en va de même, dans la pastorale sacramentelle, du jeûne, qui est d'obligation rituelle à certains moments de l'année et peut faciliter un retour sur soi du fidèle, ainsi que de l'ivrognerie, dont il n'est pas aisé de déterminer si elle relève du simple excès ou si elle est liée à des obligations professionnelles, comme celles du vigneron.

Sylviane ALBERTAN-COPPOLA

Marc BOYER, *La Maison de campagne XVIII^e-XXI^e siècle. Une histoire culturelle de la résidence de villégiature*, Paris, Éditions Autrement (Coll. « Mémoires/Culture »), 2007, 142 p.

Une première partie sur la villégiature, les villas palladiennes des Vénitiens, Bath, Brighton et déjà Chamonix, pour rester en période moderne. Une seconde est consacrée aux maisons de campagne et résidences secondaires, le 18^e s. et sa « révolution touristique » multipliant, sans attendre les effets du rousseauisme, les constructions dans un rayon de 20 à 30 km autour des grandes villes, Paris, Lyon, Marseille et d'autres. Elles n'ont pas qu'une fonction d'agrément, elles sont souvent au centre d'une exploitation agricole ; et elles apportent la considération sociale. Elles recherchent des sites agréables et s'accompagnent de jardins « à l'anglaise ». Les exemples de Lyon et de la Provence, bien documentés, montrent que dans ces châteaux, villas et autres folies, le caractère ludique se renforce à la fin du siècle. Attention ! pas d'empereur d'Autriche avant 1804 (p. 64).

Claude MICHAUD

Christian BRUSCHI (éd.), *Les Représentations du droit romain en Europe aux temps modernes*, Centre d'Études et de Recherches d'Histoire des Idées et des Institutions politiques, Aix-en-Provence, Presses Universitaires d'Aix-Marseille. Faculté de Droit et de Science Politique (Coll. « Histoire des idées politiques »), 2007, 312 p.

Le présent recueil est la traduction écrite d'une table ronde qui s'est tenue à la faculté de Droit d'Aix-Marseille en 2006. Comme le précise le titre, ce n'est pas le droit romain en tant que tel qui fut le thème des rencontres, mais bien ses représentations dans la France moderne, le terme, comme le précise Ch. Bruschi en préface, devant être pris aussi en son sens théâtral, comme une image, fidèle ou non, positive ou négative d'un monument ancien, voire comme l'exécution d'une partition. Sur les onze contributions, trois s'intéressent à autant d'auteurs du 18^e s. Montesquieu l'incontournable d'abord, « Montesquieu romaniste » selon le sobre titre choisi par Édouard Tillet qui nous le montre peu soucieux

de trouver dans le Droit romain une clé pour comprendre l'ordre juridique de son temps. Pour lui le Droit romain, c'est avant tout le droit des Romains, un phénomène historique plus qu'un modèle éternel, un moment d'un passé révolu dont l'interprétation relève au moins autant de la sociologique que de la science juridique. En ce sens, le titre d'un chapitre de *l'Esprit des lois* « comment les lois suivent les mœurs » (XIX, 24) serait révélateur de son approche. À quoi Voltaire fait contraste par une démarche nettement plus pragmatique, voire utilitaire. Il entend faire « bon usage du droit romain » selon le titre de François Quastana, ce qui autorise un rejet résolu de tout le droit coutumier, funeste héritage d'un Moyen Âge honni. Contre le monde mouvant de la coutume, surchargé, accablé de gloses à l'infini, le monument romain s'impose comme *Jus commune*, modèle de toute bonne science juridique. Sans dévotion excessive cependant, car il ne vaut qu'à condition d'être ramené à l'essentiel et passé au crible de la raison. Et pour finir celui que Stéphane Baudens définit comme « un jurisconsulte iconoclaste au Palais » : l'avocat Linguet. De fait, ce dernier proclame sa ferme intention de mettre à bas ce temple révééré. *Ratio scripta* le Droit romain? Allons donc, un amalgame informe; Justinien son inspirateur, Tribonian son maître d'œuvre? des individus fort peu recommandables pour ne pas dire pis; le *Digeste* et sa glose? une « collection effroyable [...] devenue l'asile de la chicane, l'écueil de la raison et le tombeau de la jurisprudence ». Derrière ces charges furieuses se discerne cependant l'appel à un positivisme juridique qui se devait de faire place nette pour ensuite reconstruire le droit sur une base purement rationnelle. Mais pour cela il faudra attendre encore un peu, la génération suivante et le futur code civil.

Henri DURANTON

Jean CAMES, *Marie-Louise roi d'Espagne*, Paris-Budapest-Torino, L'Harmattan, 2004, 400 p.

Si l'on s'en rapporte à la bibliographie, c'est une entreprise originale que cette biographie qui suit Louise (devenue, mais pourquoi?, Marie-Louise) depuis Parme jusqu'à Rome, après Madrid, Bayonne, Compiègne, Marseille... Davantage attentive aux arts et au luxe qu'à la politique (à l'instar de son père, l'infant Philippe, et plus que lui encore), a-t-elle été le roi? On la montre régnant capricieusement sur le roi et son petit monde familial et courtois, mais entre elle, Charles IV et Godoy, y avait-il un roi en Espagne? On apprécie de voir le décor politique, artistique, architectural, de sa vie toujours évoqué, résumé ou bien aussi plus amplement décrit. Les liens familiaux tissés et retissés, via Parme et Naples, entre Bourbons d'Espagne et de France sont utilement précisés. Comment cerner la personnalité, les goûts, les émotions de Marie-Louise alors que, le plus souvent, manquent les traces personnelles de leur expression? Les faits et les témoignages contemporains sont donc repris et sollicités. Les personnalités de Charles IV, de Godoy, du futur Ferdinand VII sont, bien entendu, évoquées en détail, ainsi que leurs procédés. Ce monde de la Cour, moins attirant que l'effort des Lumières, influe pourtant sur les décisions et sur les faits de l'histoire. Par certains traits (ainsi, une bibliographie fournie mais inégale), ce livre paraît destiné d'abord au grand public, mais il s'enrichit du recours direct aux archives (parfois insuffisamment précis). On regrette pour cet ouvrage les négligences de l'édition : têtes de chapitres sans respiration, notes sans ponctuation, bibliographie médiocrement présentée.

Michel DUBUIS

Valérie CAPDEVILLE, *L'Âge d'or des clubs londoniens (1730-1784)*, Paris, Honoré Champion, 2008, 487 p.

Bien que le verbe « to club » apparaisse vers 1650 et désigne le fait de régler en commun les frais d'un repas, le phénomène des clubs ne prend véritablement son essor qu'à l'extrême fin du 17^e siècle pour se développer et s'épanouir tout au long du 18^e s. Comme le montre de façon convaincante l'auteur, cette nouvelle sociabilité naît de deux facteurs

principaux : la multiplication des *coffee-houses* et des *chocolate-houses* où se réunissent les premiers clubs – Londres compte près de 2 000 cafés sous le règne de la reine Anne –, et l'instauration de la monarchie parlementaire en 1689 qui favorise le débat politique et la constitution d'une véritable opinion publique. Un autre élément expliquant le succès des clubs et leur fonctionnement élitiste dès l'origine est la montée en puissance d'une classe urbaine de marchands enrichis grâce au commerce maritime et à la finance, qui ont soif de reconnaissance sociale. C'est contre cette nouvelle bourgeoisie urbaine que se fondent bien des clubs au 18^e s. pour permettre à la vieille aristocratie terrienne de se constituer un territoire protégé. Si les tavernes et les cafés servent en effet dans un premier temps de lieux de réunion, la plupart des clubs, après les années 1750, préfèrent élire domicile dans des locaux qu'ils font installer pour leur usage exclusif. Ceux qui sont proches du gouvernement s'installent dans le quartier de Westminster, les clubs littéraires et artistiques du côté de Covent Garden. D'autres clivages, aussi bien sociaux que politiques, les distinguent les uns des autres : le *Kit-cat*, sympathisant des whigs, est fréquenté par la grande aristocratie terrienne alors que le frondeur *October Club* et le littéraire *Scriblerius Club*, créé en 1714 par Swift, sont proches du parti tory et recrutent plutôt des membres de la gentry. De nombreuses sources citées en annexe, telles les règlements et la liste des membres de certains clubs, ajoutent à l'intérêt de cette étude précise et rigoureuse. L'une des grandes différences, finalement, entre les clubs anglais et les salons français du 18^e s. est l'absence des femmes. En Angleterre, celles-ci sont non seulement écartées de la vie publique mais des formes de mondanité et de convivialité alors en vogue sur le continent, l'art de la conversation, les jeux littéraires, les repas pris en commun. Il en reste encore quelque chose aujourd'hui.

Lise ANDRIES

Pierre CHARBONNIER, Pierre COUTURIER, Antoine FOLLAIN et Patrick FOURNIER (dir.), *Les espaces collectifs dans les campagnes X^e-XIX^e siècle*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2007, 520 p.

Les actes de ce colloque pluridisciplinaire qui s'est tenu au printemps 2004 à Clermont-Ferrand, témoignent de la richesse et de l'importance du thème abordé : une trentaine de contributions rassemblées en trois parties, l'une, la première, plutôt orientée vers l'époque médiévale, la deuxième couvrant la suite du champ chronologique depuis la fin du 16^e s. ; quant à la troisième elle est franchement contemporaine et s'ouvre à l'ensemble des territoires européens. Une introduction rédigée par les responsables de la publication, replace le projet dans le champ de la recherche particulièrement riche de l'histoire des espaces collectifs. Sont plus particulièrement abordés dans ces pages les espaces montagnards et les zones humides. Pour les premiers l'Auvergne est bien présente (Basse-Auvergne, Monts d'Aubrac, Forez, chaîne des Puits). Mais on trouve également les Cévennes, les Alpes, les Vosges, les espaces pyrénéens et, pour la période contemporaine, des ouvertures sur les espaces montagneux de l'Europe occidentale (Allemagne, Irlande, Italie, Espagne). À propos des seconds le Marais Poitevin, le Cotentin et le Bessin servent de champ d'expérimentation. Concernant le 18^e s. on retiendra la contribution de Jean-Paul Rothiot sur le partage des communaux à Gérardmer entre 1780 et 1850, qui illustre magnifiquement les vicissitudes de l'application des lois de partage de l'époque révolutionnaire. Mais il serait illusoire, face à un thème qui s'inscrit dans le long terme de l'histoire, de s'enfermer dans une chronologie courte : l'étude de Yannis Suire sur la gestion collective des espaces humides dans un contexte de dessèchement privé dans le cadre du Marais poitevin nous permet de suivre pendant cinq siècles (14^e-19^e s.) les éléments structurants un paysage fortement humanisé. De même les enquêtes collectives menées sur les cortals en Cerdagne ou la Montagne des Inguilhens dans l'Aubrac témoignent de l'intérêt d'une démarche pluridisciplinaire sur le long terme. Une vigoureuse intervention d'A. Follain nous fait saisir toute l'importance d'une des articulations chronologiques majeures (les 16^e et 17^e s.) de cette histoire, liée au

tour de vis fiscal que l'État met alors en place sur les communaux. François Ploux et Jean-Michel Derex analysent le contenu des variations du discours idéologique les concernant. Ces quelques exemples n'ont d'autre objet que de renvoyer à la lecture d'un ouvrage particulièrement enrichissant.

Jean BOISSIÈRE

Guy CHAUSSINAND-NOGARET, *D'Alembert. Une vie d'intellectuel au siècle des Lumières*, Paris, Fayard, 447 p.

Depuis les biographies déjà un peu anciennes de Donald Grimsley et de Thomas Hankins (d'ailleurs curieusement absents de la bibliographie), d'Alembert n'avait pas fait l'objet d'une étude d'ensemble. C'est dire que cette présente mise au point, sous la plume d'un auteur spécialiste du genre, peut être considérée comme bienvenue, surtout au moment où la publication des œuvres complètes de cet acteur majeur des Lumières est en bonne voie. On ne doit pas attendre à y trouver du nouveau ; cette synthèse alerte n'y prétend pas d'ailleurs. On peut toutefois regretter l'inspiration plutôt anecdotique de cette biographie, et surtout le peu de place accordé à la production scientifique de d'Alembert, pourtant à l'évidence essentielle.

Henri DURANTON

Bernard COQUET, *Le Dernier des Chouans, Louis-Stanislas Sortant (1777-1840)*, Paris, Ophrys-SPM, 2007, 170 p.

À l'aide de différents fonds d'archives, l'auteur a le mérite de sortir de l'oubli Louis-Stanislas Sortant, un modeste maçon de l'Anjou, engagé dans l'insurrection vendéenne, dès l'âge de seize ans, en 1794, puis de nouveau en 1815, enfin en 1830. On pourrait regretter les raccourcis trop rapides, les coquilles nombreuses et les références bibliographiques un peu légères. Néanmoins l'effort de reconstitution du parcours d'un obscur combattant vendéen présente un intérêt certain. Au début de l'année 1831, Sortant put croire son heure de gloire arrivée. En vertu de son expérience passée, il s'affirma peu à peu comme chef de bande dans les Mauges. Compromis dans une ténébreuse affaire de meurtre et soupçonné de duplicité, il fut arrêté et emprisonné à Angers le 14 octobre 1831. Son procès présenté en détails, n'eut lieu qu'un an plus tard à Blois où il avait été transféré ainsi que vingt et un autres inculpés. Considéré comme un chef local, il partagea la peine maximale avec Cacqueray : les deux hommes furent condamnés à dix ans de détention.

Marie BREGUET

Sylvie DAUBRESSE, Monique MORGAT-BONNET, Isabelle STOREZ-BRANCOURT, *Le Parlement en exil ou histoire politique et judiciaire des translations du parlement de Paris (xv-xviii^e siècle)*, postface de Françoise HILDESHEIMER, Société des amis des archives de France, Paris, Honoré Champion, 2007, 843 p.

L'énorme et inhabituel bandeau vertical qui barre première et quatrième page de couverture l'affiche comme un mot d'ordre. Il s'agit bien ici d'« histoire et archives ». De fait, on est en présence d'une très remarquable mise au point bibliographique, doublée d'un état des travaux qu'on peut croire exhaustif. Une grande précision dans l'analyse, un luxe de détails impressionnant, le recours à des sources peu ou pas encore exploitées en font un volume considérable (pas moins 1,5 kg sur la balance!). Mais « translations », qu'est-ce à dire ? Le terme est à prendre au sens strict. Il ne s'agit pas de « commissions » voire de « grands jours » comme le parlement en a connu, mais bien d'un transfert hors de Paris de la plus prestigieuse des cours souveraines. Il s'exécute sur un ordre émané du gouvernement royal, par lettres patentes ou ordonnance, et frappe l'ensemble du parlement, y compris les auxiliaires de justice. Phénomène rare, cette translation n'est appliquée que dans des circonstances exceptionnelles, guerres civiles ou désobéissance caractérisée qui pousse un

pouvoir royal exaspéré à un coup de force. Dans ces conditions on pourrait s'étonner qu'un tel déploiement d'érudition soit mobilisé pour l'étude de ces temps d'exil, par définition extra-ordinaires et destinés à ne pas durer longtemps. Il n'en est rien. C'est qu'en réalité ces périodes courtes et bien délimitées peuvent servir de cas d'école pour une démonstration précise. Il s'agit de prouver par l'exemple l'exceptionnelle richesse d'un fonds jusqu'à maintenant peu exploité : les volumes des séries U et X des archives nationales qui conservent la mémoire écrite du Parlement de Paris. Dans un premier temps, du Moyen Âge au 17^e siècle, le phénomène a été envisagé par la royauté comme *solution* à une crise. Le contexte est toujours celui d'une guerre civile doublée d'une guerre étrangère. Ces caractères se trouvent réunis dans la translation à Poitiers, sous Charles VI et Charles VII ; dans celle de Tours, de 1589 à 1594, contemporaine de la périlleuse accession à la couronne d'Henri IV. L'épisode de Pontoise, du 3 août 1652 au 22 octobre de la même année, sous Louis XIV, répond encore à ces caractéristiques. Au 18^e s, le phénomène prend un tout autre caractère : la translation est alors envisagée comme une *punition* à l'encontre d'un Parlement récalcitrant. Elle constitue un véritable exil. Il en est ainsi pour la translation de Pontoise, dans l'été 1720, à l'initiative du Régent ; puis de nouveau sous Louis XV, pour la Grand'Chambre, en 1753 ; enfin, dans les soubresauts de la fin de l'Ancien Régime, à Troyes, en 1787. Le Parlement de Paris a fait l'objet d'innombrables publications et on aurait pu croire le sujet passablement épuisé. Le présent ouvrage prouve qu'il n'en est rien et que les archives ont encore beaucoup à nous apprendre sur ce rouage essentiel de la monarchie française.

Henri DURANTON

Hugues DAUSSY et Frédérique PITHOU (dir.), *Hommes de loi et politique (XVII^e-XVIII^e siècles)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes (Coll. « Histoire »), 2007, 263 p.

Les compagnies de magistrats purent secourir la monarchie, comme le parlement légaliste de Tours dans les années 1589-1593. Au 18^e s., elles sont le plus souvent dans l'opposition pour des raisons politiques, fiscales et religieuses. O. Chaline reprend l'affaire de Bretagne qui oppose d'Aiguillon (dont l'introduction fait un gouverneur, il était commandant en chef, p. 13) au parlement de Rennes et son procureur général La Chalotais ; le moment fut propice aux développements de rumeurs, telle celle qui dénonçait des assemblées secrètes de ci-devant jésuites auxquels se mêleraient des dévots et des magistrats. Les présidiaux ont fait l'objet de récents travaux. Les harangues de rentrée de Lavergne, avocat du roi à celui de Rodez, entre 1692 et 1716, sont analysées par M. Cassan : discours de propagande royale et apologie de l'obéissance, condamnation des camisards, mais prudence envers les jansénistes. Le présidial du Mans fait l'objet de trois communications : F. Pitou montre la division de ses membres lors de la réforme Lamoignon de 1788, les « protestants » obéissant à la voix de leur conscience sont exilés. Parmi eux, Ménard de la Groye dont D. Boisson suit la carrière pendant la Révolution : député aux États généraux, catholique éclairé, partisan de la Constitution Civile du Clergé, maire du Mans en 1793, député aux Cinq-Cents, il finit baron d'Empire. Beaucoup d'autres conseillers se retirèrent de la vie politique ; mais pour V. Meyzie, lecteur des écrits du for privé et de la correspondance de ceux du Mans et d'Orléans, il ne s'agit pas d'une opposition systématique au nouveau cours des choses ; ils tirent le meilleur parti du remboursement de leur office et de la vente des biens nationaux. Les avocats, moins étudiés que les parlementaires et autres juges, sont aussi engagés dans les combats du siècle. Ils publient des mémoires pour défendre les jansénistes, dénoncer le despotisme ministériel, ils font grève. Mais H. Leuwers insiste sur la diversité des profils politiques des avocats qui défendent d'abord des intérêts professionnels et favorisent un espace de débat public. À Bordeaux, la famille Brochon illustre l'engagement municipal des avocats, depuis un procureur du parlement sous Louis XIII jusqu'aux notables de la fin du 19^e s., avec une interruption pendant la Révolution pour cause d'opinions aristocratiques et girondines ; deux Brochon furent jurat de la ville sous Louis XV (L. Coste). Ainsi s'enrichit notre connaissance des grands robins qui

servirent ou contestèrent la monarchie; l'insistance sur leur culture juridique s'inscrit dans l'actuelle histoire culturelle du politique.

Claude MICHAUD

Rolf DECOT (éd.), *Konfessionskonflikt, Kirchenstruktur, Kulturwandel. Die Jesuiten im Reich nach 1556*, Mayence, Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, 2007, 222 p.

Peu à glaner pour le dix-huitiémiste dans ce recueil d'études sur la présence jésuite en Allemagne du 16^e au 20^e s. Des dix interventions qui le composent, une seule est susceptible de l'intéresser, celle de Michael Niemetz sur la littérature anti-jésuite; encore n'est-ce qu'à l'intérieur d'un plus vaste ensemble chronologique. On peut le regretter, pour autant que les problèmes rencontrés par la Société de Jésus se posent en des termes très différents dans une Allemagne où la confrontation avec les protestants est frontale et dans une France campée sur ses positions gallicanes. La comparaison ne manquerait pas d'être instructive.

Henri DURANTON

Yann DELBREL, Pierre ALLORANT et Philippe TANCHOUX (dir.), *France occupée, France occupante le gouvernement du territoire en temps de crise (de la guerre de Cent ans au régime de Vichy)*, Orléans, Presses Universitaires d'Orléans, 2008, 370 p.

Il s'agit d'une vingtaine de communications réparties sur le long terme et que les éditeurs ont réunies sous 4 thèmes : l'encadrement militaire des territoires, les politiques d'occupation : conquêtes, libéralisation, neutralisation, l'adaptation de l'administration locale, la mise au pas des territoires. On peut retenir comme faisant partie d'un 18^e siècle élargi 7 interventions dont plus de la moitié est à mettre en relation avec l'expansion révolutionnaire à l'époque de la Grande Nation : tour à tour sont évoqués les problèmes que pose l'occupation française pour l'Helvétie, comme on dit alors, le Palatinat et Mayence, la Belgique et le comté de Nice et les mille façons de tenter d'y porter remède, les lois de l'occupation et de la guerre finissant, dans la plupart des cas, par l'emporter. Un deuxième groupe de communications porte sur les guerres du règne de Louis XIV, évoquant notamment l'occupation de la Flandre et de la Franche-Comté. Le premier de ces textes, dû à F. Zanatta, propose une analyse de l'ensemble des capitulations civiles que la France a signées avec les principales villes de la région : Aire, Arras, Bergues, Béthune, Douai, Lille, Saint-Omer, Tournai, Valenciennes, Ypres dont il faut souligner l'intérêt. Négociées avec soin, prenant en compte les intérêts locaux, préparant le retour à la paix, ces conventions sont un premier pas vers l'intégration au territoire national. Le fruit de cette politique avisée se manifeste, sans doute, à la fin du règne, lorsque la Flandre est occupée par les armées des coalisés pendant la guerre de Succession d'Espagne, en l'occurrence, des troupes provenant des Provinces Unies, mal reçues et, finalement, incapables d'aller au-delà d'une simple exploitation du pays par une armée en temps de guerre (C. Glineur). Une courte introduction cherche à dégager la permanence, au cours des siècles, des pratiques d'occupation sur la vie des populations soumises à la présence d'armées étrangères.

Jean BOISSIÈRE

Paul DELSALLE, *Vocabulaire historique de la France moderne. XVI^e-XVII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Armand Colin (2^e éd.), 2007, 127 p.

Par cette deuxième édition actualisée et augmentée, l'auteur présente un choix sélectif de vocables, accompagnés de huit cartes et plusieurs plans et tableaux, qui aident à mieux connaître la culture historique de la France moderne. Répertoriés selon l'ordre alphabétique, les environ neuf cents termes du lexique concernent une multiplicité de domaines : société, justice, religion, économie, fiscalité, administration, police, armée, urbanisme, art. Bien que limité à l'essentiel, ce vocabulaire « de poche » atteint son objectif pédagogique :

rendre service tant aux élèves du premier cycle en histoire qu'aux étudiants qui préparent une maîtrise. On appréciera le soin que l'auteur réserve aux variations sémantiques des mots selon les époques et surtout les lieux, c'est-à-dire les différentes provinces ou régions de la France d'Ancien Régime. Une note bibliographique achève cet instrument de travail maniable et tout particulièrement utile pour le commentaire de documents historiques.

Luigi DELIA

Isabelle DIU, Elisabeth PARINET et Françoise VIELLIARD (éds), *Mémoires des chevaliers. Édition, diffusion et réception des romans de chevalerie du XVII^e au XX^e siècle*, Paris, École des Chartes, 2007, 244 p. + 16 illustrations.

L'ouvrage est issu d'un colloque organisé à la Médiathèque de Troyes en 2005, qui fait suite à une première rencontre sur « La Bibliothèque bleue et les littératures de colportage » en 1999. Il s'agit cette fois de montrer la place des romans de chevalerie aussi bien dans l'histoire littéraire que dans les travaux d'érudition de philologues de la seconde moitié du 19^e s. comme Gaston Paris. F. Vielliard rappelle d'abord que le terme de « roman de chevalerie » a été forgé au 17^e s. par Charles Sorel, le Moyen Âge préférant parler de « livre », « histoire » ou « conte ». J. M. Châtelain montre ensuite dans un bel article que, dans la bibliothèque privée de Gaston d'Orléans, frère de Louis XIII, de nombreux romans de chevalerie côtoyaient les œuvres majeures de la révolution scientifique du 17^e s. comme celles de Galilée et de Kepler. Il souligne aussi que la curiosité des bibliophiles pour les romans du Moyen Âge est perceptible dès les 17^e et 18^e s. : en témoignent les collections de l'abbé Huet, de Guyon de Sardiere et, j'ajouterais, du marquis de Paulmy. Deux contributions concernent plus spécifiquement le 18^e s., celle de Françoise Gevrey qui analyse deux nouvelles de Florian, *Bliomberis* et *Hermine et Arroddian*, écrites dans le style troubadour, et celle de Pascale Bolognini sur différents « extraits » écrits par Madame Riccoboni pour la *Bibliothèque universelle des romans*. Rappelons que le meilleur ouvrage sur la naissance du genre troubadour est celui de Lionel Gossman, *Medievalism and the Ideologies of the Enlightenment*, publié en 1968 et consacré au rôle majeur de La Curne de Sainte-Palaye dans la redécouverte du Moyen Âge au 18^e s.

Lise ANDRIES

Daniel DROIXHE, *Une Histoire des Lumières au pays de Liège. Livre, idée, société*, Les Éditions de l'université de Liège, 2007, 410 p., nb. + ill.

Daniel Droixhe est le spécialiste incontournable de tout ce qui concerne Liège au 18^e siècle et ses imprimeurs si actifs entre Hollande, Allemagne et France. La situation géographique de la principauté ecclésiastique, dont tel évêque fut particulièrement tolérant aux idées nouvelles quand elles faisaient marcher le commerce, favorisait ce bouillonnement dont l'A. rend compte avec une érudition sans faille tirée des meilleures sources. Il sait aussi débusquer toutes les ruses des libraires. Dans les premières décennies du siècle, les imprimeurs Broncart se font la main en contrefaisant les nouveautés françaises, mais le vrai succès est le fameux *Almanach de Mathieu Laensbergh* qui, depuis 1636, nourrit la librairie liégeoise : Voltaire s'en moque, mais l'ouvrage est de bon rapport. La guerre de Succession d'Autriche qui amène dans la région des officiers français un peu désœuvrés donne un coup de fouet à la production de « mauvais livres » que la censure parisienne poursuit : la librairie liégeoise va y trouver sa voie. D. Droixhe revient sur la pendaison à Maestricht de La Serre, soupçonné d'être un diffuseur de la littérature clandestine et à qui nous avons attribué la rédaction première de *Thérèse philosophe* (2000) : le grand mouvement qui agite les marches de la Hollande a son plein effet sur Liège. C'est alors qu'interviennent les Bassompierre, redoutables flibustiers du livre et bourgeois très honorables. Jean-François Bassompierre s'exerce à ces « mauvais livres » dès 1747 avec *L'École de la volupté* de La Mettrie. Suivront les *Pensées philosophiques* de Diderot (1751) et le *Code la nature* de Morelly (1755). Le *Journal encyclopédique* (1756-1759) de Pierre

Rousseau y trouvera naturellement sa place. Bassompierre, qui diffusait ses productions à la Foire de Francfort, se fera l'éditeur d'Helvétius et sera entre 1760 et 1770 l'un des plus actifs contrefacteurs de la librairie européenne. Diderot s'en scandalise dans sa *Lettre sur la liberté de la presse*. Preuve du succès de ces presses, des libraires aussi peu délicats contrefont les éditions publiées sous leur adresse liégeoise officielle. Liège, où se développe une franc-maçonnerie très active, attire les libraires en rupture de ban, dont Jean-Louis et Denis de Boubers expulsés de France. Clément Plomteux publie Raynal et intègre les grandes collections encyclopédiques dans la nouvelle production des « libraires-capitalistes » à la manière du Lillois devenu Parisien Charles-Joseph Panckoucke. Cela n'empêche pas la librairie liégeoise de publier l'antidote en même temps que le poison : les pamphlets anti-philosophiques font gémir les presses de la principauté à la gloire de Dieu et au bénéfice des libraires. La Révolution mettra fin à ces dynasties si industrielles, dont la production sous fausse adresse est petit à petit connue grâce à la sagacité de l'auteur.

François MOUREAU

Jérôme FEHRENBACH, *Une Famille de la petite bourgeoisie parisienne de Louis XIV à Louis XVIII. Les Gaugé et leurs alliances à travers les archives (1680-1820)*, Paris, L'Harmattan (Coll. « Histoire de Paris »), 2007, 244 p.

Ouvrage hors normes, à plus d'un titre, ce travail part d'une « archéologie familiale » et, en prenant appui sur des recherches généalogiques, offre une foule d'informations sur une famille parisienne de commerçants à travers un siècle et demi de métiers divers (marchand de bois, restaurateur, étuviste, perruquier...) et de fortunes variées. Historien amateur, J. Fehrenbach adopte une approche souvent pragmatique de curieux et d'érudit. Il débrouille l'écheveau des alliances et des cousinages. Il présente de précieux tableaux synthétiques – la valeur des garde-robes de plusieurs générations de la famille Gaugé au 18^e siècle, par exemple (p. 156) –, d'informations que les documents notariés lui ont livrées. La mise en relation des données concernant une quinzaine de personnes permet à l'auteur de fournir des sortes de coupes géologiques dans des domaines aussi divers que le patrimoine, l'origine géographique des vins consommés ou les fautes d'orthographe relevées dans les écrits de chacun. Des individus émergent, comme Jacques Gaugé, passionné de littérature et de sciences, qui possède plus de 500 volumes à sa mort en 1737. L'une des parties les plus instructives porte sur l'établissement de bains tenu sous la Régence par Nicolas Gaugé rue des Grands Augustins. Grâce à son importante documentation, cet ouvrage démontre que l'amateur peut encore apprendre des choses utiles à l'ensemble de la communauté scientifique. Comme souvent, un index fait défaut.

Catriona SETH

Roberto FERNÁNDEZ, Jacques SOUBEYROUX (éds), *Historia social y literatura*, vol. 1 (2001), *Familia y clases populares en España (siglos XVIII-XIX)*, 324 p., vol. 2 (2003), *Familia y burguesía en España (siglos XVIII-XIX)*, 358 p., vol. 3 (2004), *Familia y clero en España (siglos XVIII-XIX)*, 332 p., Lleida, Editorial Milenio – Saint-Étienne, Université Jean Monnet, 2001-2004.

Solange HIBBS, Cécile TROJANI, Roberto FERNÁNDEZ, María José VILALTA, *Historia social y literatura*, vol. 4, *Familia y nobleza en España (siglos XVIII y XIX)*, Lleida, Editorial Milenio y Université de Toulouse II – Le Mirail, 2007, 332 p.

Ces quatre volumes sont les fruits d'un programme franco-espagnol de coopération monté par les universités de Saint-Étienne et de Lleida (Lérida) – relayées par celles de Provence et de Toulouse II – avec la participation de chercheurs d'autres établissements. L'originalité en a été de vouloir croiser les perspectives de chercheurs en histoire sociale et en histoire de la littérature sur l'analyse des représentations de la famille au long d'une période (18^e et 19^e s.) où la société espagnole connaît les mutations qu'entraîne la transition

d'une société féodale tardive à la société capitaliste. Avec la montée des valeurs bourgeoises, la famille prend alors une signification idéologique nouvelle. Les textes analysés relèvent de genres variés : prédication, presse, prose économique, manuels d'économie domestique ou même communication interne à un ordre religieux ; si la poésie n'apparaît que sous la forme de la plainte populaire (un *romance*, vol. 1) et de la fable, genre didactique (vol. 4), le théâtre et le roman offrent dans chaque volume des sources d'information. On y retrouve chaque fois avec grand intérêt le roman *Los enredos de un lugar* (3 vol., Madrid, 1778-1781), où Fernando Gutiérrez de Vegas, littéraire modeste et fonctionnaire éclairé, met en scène les intrigues et les tensions que peuvent faire naître dans un village les conflits d'intérêts entre les groupes et les acteurs sociaux entre un parti éclairé, animé par le curé, et celui des caciques ou de la dépendance du seigneur. L'attention se porte aussi sur la traduction (notamment de Diderot) et sur le lexique (vol. 2). Dans cet ensemble de contributions, d'un apport varié et toujours soutenu, il est fait examen, le plus souvent, d'auteurs peu connus mais qui, par delà leurs intentions esthétique ou didactique, apportent leur témoignage sur des manières de ressentir et de formuler les préoccupations les plus courantes des Lumières espagnoles, comme le rôle social de la noblesse ou l'instruction des femmes ; mais on voit aussi surgir des problématiques moins attendues : célibat ecclésiastique, ou mutation de la puissance paternelle en responsabilité dans l'éducation des enfants à l'utilité sociale. Au delà de ce programme sur la famille, des champs de recherche attendent des avancées nouvelles, qu'il s'agisse du lexique (notamment de l'habillement), de la traduction (et des clercs traducteurs) ou, plus encore, du clergé régulier.

Michel DUBUIS

Antoine FOLLAIN, *Le Village sous l'Ancien Régime*, Paris, Fayard, 2008, 609 p.

Titre quelque peu trompeur pour le lecteur non prévenu. Mieux vaudrait parler de communauté rurale, avec pour synonymes parfois, mais non toujours, la paroisse ou la commune. En un mot l'objet de cette étude considérable est la manière dont se gérait autrefois l'entité villageoise, soit par et pour elle-même, soit avec un interlocuteur et souvent adversaire, la seigneurie, ou le pouvoir central, collecteur d'impôts. Ainsi délimité, le sujet semble d'une complexité redoutable, surtout pour qui prétend le suivre sur l'ensemble du territoire et pendant l'espace de plusieurs siècles. Il apparaît vite qu'il est souvent insaisissable, se déformant sous le regard de l'observateur, surtout quand celui-ci, cas fréquent, est mû par le patriotisme local ; ou encore, au gré de l'abondance ou de la qualité des sources, qui incitent à privilégier les dernières années de l'Ancien Régime plus favorisées sur ce plan ; sans compter qu'il faut distinguer entre les « taiseux » de Bretagne ou de Normandie et leurs bien plus prolixes homologues méridionaux. Ce systématique état des lieux conduit à dénoncer, non sans rudesse parfois, l'attitude trop fréquente qui consiste à généraliser abusivement à partir d'un cas particulier. Ici la démarche inverse est toujours privilégiée. Si l'auteur invoque volontiers l'exemple normand qu'il connaît admirablement, c'est en général pour mieux souligner les différences. Cette mise en garde salutaire est menée avec une belle probité qui fait pardonner des mises au point volontiers vengeresses, comme pour tel colloque récent qui se voit administrer une volée de bois vert. Bref, les innombrables discussions critiques sur les sujets les plus variés entendent plus soulever des questions qu'apporter des réponses. « Quant à nous, nous aurons garde de ne jamais proposer une définition » est-il dit quelque part (p. 171). La formule pourrait aisément être généralisée, tant les situations paraissent diverses. Ainsi, exemple entre tant d'autres, des éléments aussi essentiels à la vie villageoise que l'eau ou le bois appellent des réponses qui peuvent varier du tout au tout. Abondants ici et considérés comme sans valeur, rares là et donc précieux, réclamant un traitement tout différent. L'impression finit par prévaloir d'un livre prolégomène à une synthèse future, pointant vers un idéal peut-être inaccessible, du fait de la variété décourageante de l'objet à décrire. En un mot, un ouvrage assez austère, fuyant

comme la peste tout pittoresque, touffu parfois, mais d'une parfaite honnêteté intellectuelle qui pourchasse impitoyablement les à peu près et les généralisations abusives.

Henri DURANTON

Didier FOUCAULT, *Histoire du libertinage, des Goliards au marquis de Sade*, Paris, Perrin, 2007, 487 p.

L'auteur, spécialiste de la question libertine à l'âge classique, y a notamment beaucoup travaillé dans le cadre des enquêtes menées par J.-P. Cavaillé à l'EHÉSS. Avec ce gros ouvrage de synthèse, il entend s'adresser à un public plus large que celui des seuls cercles de « libertinologues » attirés. L'objet n'en est pas moins scientifiquement audacieux, puisqu'il s'agit de proposer « une histoire globale du libertinage » (p. 11) du Moyen Âge à la Révolution, alors même que le consensus, c'est le moins qu'on puisse dire, n'existe ni sur les bornes chronologiques, ni sur les critères d'unification de l'objet « libertinage », dont un récent essai de J. Goldzink, sur le mode de la (parfois) roborative mauvaise foi du pamphlet, se demandait, non sans certaines bonnes raisons parmi beaucoup de mauvaises, où diable il se trouvait (*À la recherche du libertinage*, L'Harmattan, 2005). Ces problèmes de méthode ne sont toutefois pas posés dans le présent livre, dont ce n'est pas la visée : il s'agit de présenter une sorte d'état des lieux des recherches, auxquels une bibliographie et des notes renvoient avec rigueur, et non de discuter de leur bien-fondé théorique. Sans que cela grève l'intérêt d'une somme alertement conduite, agréablement écrite et très informée, qui se présente elle-même comme une possible introduction à de nouveaux travaux, le spécialiste académique (si l'on veut parler comme J. Goldzink) pourra donc continuer de s'interroger devant le maniement de la catégorie ou se lamenter, s'il est dix-huitémiste, de voir reconduite sans beaucoup d'examen la soi-disant frontière entre un 17^e s. du libertinage philosophique et un 18^e s. du libertinage de mœurs, et ce, alors même que le parcours historique proposé prend précisément en compte, comme l'attestent du reste les bornes choisies (les Goliards, Sade) et leur traitement au fil des chapitres, de l'intérêt de saisir la part éventuellement transhistorique de l'attitude libertine dans le croisement des deux. L'auteur notait pourtant d'emblée que l'hypothèse d'une cohérence du « libertinage » passait nécessairement par la recherche du « point commun » entre les « deux acceptions » du mot (p. 8). Le 18^e s. sort du schéma à la fois en raison de la place faite (une fois de plus) à l'imaginaire « Régence » et du fait d'une argumentation trop rapide sur le remplacement (pur et simple?) du « libertain » par le « philosophe » dans les textes. L'auteur est plutôt dix-septémiste, et d'ailleurs le centre de gravité du livre (les chapitres 8 à 12, sur 13, soit de fait un gros tiers) s'inscrit logiquement dans cette période et s'avoue dès l'introduction comme tel (p. 10). On ne reviendra pas sur les développements qui y sont consacrés, encore une fois synthétiques des études sur la question, dans les scansions comme dans les auteurs (La Réforme, Calvin et les « libertins spirituels », Charron, le procès de Théophile, l'apport de Bayle...), l'intérêt majeur se trouvant ici dans le souci d'articuler les textes et leur inscription dans des cercles de savoir et des « champs littéraires » à une histoire culturelle des usages, des pratiques et des croyances qui s'efforce de situer l'enjeu « libertain » dans l'ensemble des sociétés européennes (d'où, par exemple, la sollicitation des travaux d'un Jean-Louis Flandrin sur la sexualité, mais aussi, sans doute, la suggestion qu'existe un « mouvement » libertain). Le 18^e s. lui-même passe entre Fontenelle et Sade, à peine effleuré (et pour cause : son œuvre est très embarrassante si l'on prétend que le « philosophe » des Lumières s'est substitué au « libertain »), en une dizaine de pages évidemment frustrantes. Mais ce n'était pas là ce qui intéressait l'auteur. Comme il y invite lui-même, souhaitons donc que l'esquisse qu'il propose puisse être reprise par d'autres, à nouveaux frais.

Florence LOTTERIE

Benoît GARNOT, *On n'est point pendu pour être amoureux... La liberté amoureuse au XVIII^e siècle*, Paris, Éditions Belin (Coll. « Histoire & Société »), 2008, 188 p.

Qu'en est-il de l'amour dans la culture juridique de la France du 18^e siècle? Spécialiste de la justice, du crime et des erreurs judiciaires à l'époque moderne, B. Garnot consacre à

cette question un ouvrage passionnant. Le corps de l'ouvrage est divisé en deux parties, dont l'une porte sur la formation des couples et sur le mariage, et l'autre sur les amours illicites (adultère, concubinage, bigamie) et prohibées (inceste, sodomie, bestialité). L'auteur reconstruit de manière admirable et avec un style limpide les nombreuses facettes caractérisant le rapport nuancé et complexe entre justice et amour. Le lecteur découvre, au fil des pages, que si au 18^e s. le divorce n'existait pas, la séparation, elle, était au contraire envisageable; que l'homosexualité était à la fois un péché, un crime et une déviance sexuelle passible de la peine capitale; que l'adultère était, en théorie, cruellement sanctionné, surtout si c'était la femme à le commettre (peine de l'authentique); que les mineurs ayant entrepris une relation amoureuse sans le consentement de leurs parents risquaient d'être pendus. Pourtant, « on n'est point pendu pour être amoureux », suggère le titre de l'essai, qui fait écho à une formule prononcée par la baronne d'Oberkirch. Lapidaire et parlante, cette phrase résume bien le sens du livre : les menaces des législateurs n'étaient que rarement mises à exécution et l'indulgence était le plus souvent la règle. En effet, l'exploration scrupuleuse des archives judiciaires permet à l'auteur de démontrer que, malgré un durcissement de la législation concernant les crimes d'amour, le 18^e s. assure une certaine liberté amoureuse. Et c'est précisément à l'épreuve de l'amour que B. Garnot veut tester la thèse paradoxale selon laquelle entre l'ordre du discours normatif et celui des pratiques judiciaires de la répression il y a un fossé énorme. La matière amoureuse, telle qu'elle émerge des archives judiciaires et de la littérature libertine, des mémoires des acteurs célèbres et des dictionnaires de l'époque, des traités des juristes et des philosophes du droit, fournit une confirmation de l'écart séparant la sévérité de la norme du laxisme de son application. Mais cette enquête sur l'amour, menée dès la perspective de l'histoire de la justice, est également révélatrice de la manière dont une sorte de « libéralisation des mœurs » s'est lentement acclimatée dans la société française, et notamment au sein de ses élites. Remarquable cet essai l'est aussi pour la clarté de sa structure dont l'unité et la cohérence ne sont pas les moindres de ces qualités. C'est ce qui rend, avec une parfaite clarté d'exposition et d'écriture, appuyée sur des citations judicieusement choisies et des titres et des sous-titres qui frappent, la lecture de cette monographie si « facile » et agréable. La bibliographie et la table des matières qui achèvent le livre ne remplacent malheureusement pas l'index des noms qui aurait permis une utilisation encore plus aisée d'un ouvrage qui fait réfléchir et dont l'érudition est sans défaut.

Luigi DELIA

Bruno GUÉRARD, *Le Cahier d'un paysan du Lyonnais, Hugues Mayet, 1682-1767*, Lyon, Éditions Bellier, 2008, 154 p.

Cet ouvrage clair et original est sous-titré : « Aux origines de l'autobiographie, de l'alphabétisation et de la modernité ». Il comporte trois parties. La première est le document brut de départ, à savoir le cahier du paysan; c'est bien sûr un document exceptionnel, non pas inédit, mais peu connu. La seconde est une étude historique de l'auteur croisant le document original, les registres paroissiaux et des archives diverses. Elle reconstruit l'histoire d'un village sur un peu plus d'un siècle, c'est-à-dire de la fin du 17^e s. à la Révolution française. La troisième partie est composée d'annexes fort utiles : index et tableaux liés au cahier, documents notariaux, cahier de doléances, etc. Un tel livre enrichit concrètement les études historiques parfois trop sèches ou trop abstraites. En plus des événements de la vie familiale du paysan, on peut y voir de près ceux liés au climat, à la santé, aux souffrances, aux élévations sociales, à l'organisation des communautés, à la préparation des États-Généraux. L'auteur y mène aussi une enquête semi-policrière pour résoudre les énigmes assez nombreuses que pose le cahier sous sa forme brute : selon les cas, il tranche ou il présente les différentes hypothèses. Nous ne pouvons que conseiller cet ouvrage de lecture agréable.

Pierre CRÉPEL

Béatrice GUION, *Du Bon usage de l'histoire. Histoire, morale et politique à l'âge classique*, Paris, Honoré Champion, 2008, 635 p.

À dire vrai, cet ouvrage n'a guère sa place ici. Car c'est bien, comme titre et sous-titre l'indiquent clairement, une remarquable étude historiographique, mais centrée sur l'époque classique. Il importe cependant de la signaler, car elle rectifie nombre d'idées reçues qui concernent aussi le siècle suivant. Il est en effet d'usage de considérer en ce domaine le 17^e s. comme une période de simple transition, qui ferait piètre figure entre un 16^e foisonnant et un 18^e qui aurait découvert le premier ce qu'il est convenu d'appeler le sens historique. À partir d'une étude exhaustive des *artes historicae*, qui n'ont pourtant pas la réputation d'être des modèles de dynamisme intellectuel, il est ici démontré qu'il n'en est rien et que la version dramatisée proposée naguère par Paul Hazard en sa *Crise de la conscience européenne* est à revoir. Il voyait au tournant du siècle l'histoire en grand danger de perte, succombant sous les coups conjugués de Descartes, des jansénistes et des libertins. En réalité elle fait preuve d'une vigueur mal perçue par la suite. En particulier la réflexion sur l'histoire menée à l'époque classique dans d'innombrables traités est bien plus fructueuse qu'on ne le dit d'ordinaire. Bien sûr, un certain nombre d'axiomes hérités de l'antiquité perdurent jusqu'à la Révolution. Ainsi jamais ne sera remis en question le principe d'une utilité morale de l'histoire, vivant enseignement par l'exemple. En revanche la volonté de dépasser l'histoire événementielle, l'histoire-bataille, au profit d'une vision plus globale incluant les mœurs et coutumes, « l'esprit » d'une nation ou d'une époque, dont on crédite si volontiers Voltaire, est déjà présente chez les juristes de la fin du 16^e s. et n'est pas oubliée par leurs continuateurs. Elle est un thème récurrent non seulement chez les théoriciens, mais aussi dans les préfaces des histoires, aussi bien « générales » que particulières. En un mot, de cette excellente étude deux thèmes principaux peuvent être retenus. D'une part qu'on n'a jamais cessé de réfléchir sur la nature et les finalités de l'histoire, depuis l'humanisme naissant jusqu'à la fin de l'Ancien Régime; et à l'inverse qu'un socle épistémologique d'une remarquable permanence fait loi jusqu'à la rupture radicale de la Révolution. Dès le début de la Restauration, une nouvelle manière de concevoir l'histoire va s'imposer, rendant irrémédiablement caducs les pensers anciens qui avaient régné pendant des siècles.

Henri DURANTON

Hélène JARRE, *La Contre-Révolution en Haute-Loire (1789-1799). La Compagnie des Ganses blanches, la Terreur blanche, le procès des Compagnons de Jésus*, Communac (43000 Polignac), Les Éditions du Roure, 2008, 256 p.

Cet ouvrage est né du constat que la Contre-révolution demeure une notion floue, souvent jugée secondaire, parfois même diabolisée par les historiens de la Révolution. Décidée à éclaircir cette question, H. Jarre considère la Contre-Révolution comme « l'ensemble des résistances (religieuses, politiques ou socio-culturelles) au processus révolutionnaire », en se donnant pour champ d'étude la Haute-Loire. À travers l'examen des résistances en Haute-Loire, elle entend ainsi « montrer comment s'est manifesté et a évolué le phénomène d'opposition à la Révolution, tout en tenant compte des originalités du département et en replaçant ces luttes civiles dans un vaste ensemble, celui des résistances à la Révolution et de la Contre-Révolution en France » (p. 17). C'est donc par le parcours des frères La Motte et l'organisation de la Compagnie de la Compagnie (chap. I) qu'elle ouvre son étude, avant de mettre l'accent sur la Terreur blanche exercée par « l'armée grise » dans le département (chap. II). L'agitation politique (royaliste) ou chouanne (par le brigandage) n'a pas pu en effet exister, selon elle, sans l'appui de la double résistance du clergé réfractaire, allié à ses voisins d'Ardèche et de Lozère, et des réactions populaires au recrutement militaire. Le troisième et dernier chapitre est consacré au soutien populaire plus ou moins volontaire à la Contre-révolution, au regain de vitalité religieuse autour de Mgr de Galard et au procès des compagnons de Jésus. Cette recherche, principalement appuyée

sur les Archives départementales de la Haute-Loire, les Archives municipales du Puy en Velay et les Archives nationales, amène l'A. à conclure qu'en Haute-Loire, département propice au développement d'une Contre-Révolution par sa situation géographique (plaque tournante ouverte sur le Midi royaliste) et par son profond enracinement rural et catholique, la résistance religieuse est à l'origine du mouvement contre-révolutionnaire, mais qu'il existe néanmoins dans le département la volonté d'une Contre-Révolution politique. Ce qui aurait manqué à la Haute-Loire pour aboutir à une Contre-Révolution aussi mémorable que celle de l'Ouest serait une direction ferme et précise, venue de chefs charismatiques, capables de faire sortir les populations rurales de « la spirale des émeutes anarchiques et sans grand effet » (p. 244).

Sylviane ALBERTAN-COPPOLA

Fabien JOUBERT, *Pratiques municipales. Ussel de la fin du XVII^e siècle à 1789*. Préface de Michel CASSAN. Ussel, Musée du pays d'Ussel (Coll. « Mémoires & documents sur le Bas-Limousin »), 2006, XVI + 328 p., 8 ill.

À partir de sources de première main, archives municipales, départementales et nationales, F. Joubert retrace la vie municipale d'Ussel, 2000 habitants, capitale du duché de Ventadour, excentrée par rapport aux grandes voies de commerce, ne disposant que de ressources réduites (700 à 900 livres par an). Les réformes du cadre municipal, maire perpétuel en 1693, érection en titre d'office des charges, réforme Laverdy ne mettent pas en péril la petite *sanior pars* des 55 familles qui tiennent la ville, pas plus qu'elles ne ruinent la « démocratie directe » des assemblées générales des chefs de famille (y compris les veuves), peu fréquentées pour la gestion ordinaire, à forte participation pour délibérer sur l'exceptionnel. Les activités des édiles ne sortent pas de l'habituel : police des marchés hebdomadaires et des 17 foires annuelles, police des prix, surtout le pain et la viande, mesures en cas d'épizootie, gestion de l'hôpital et du bureau des pauvres (1770), organisation de la milice (25 hommes en 1784). Les Lumières effleurent la ville, assainissement des halles, déplacement des boucheries, arpentement, démolition des tours et aménagement d'une promenade, ouverture d'un bureau de poste en 1751... Mais le manque de ressources ne permet pas d'aller très loin et F. Joubert confirme le titre de l'ouvrage de Nicole Lemaitre, *Un horizon bloqué : Ussel et la Montagne limousine aux XVII^e et XVIII^e siècles* (Ussel, 1978). Le seigneur du lieu, un Rohan-Soubise, se désintéresse de son duché. Le recours des édiles contre le pouvoir royal à propos des impôts, de la milice, de la charge des pauvres est donc l'intendant de Limoges, Tourny puis Turgot, tout autant contrôleur d'une gestion municipale non exempte de reproches et de laisser-aller, qu'intermédiaire entre une ville isolée, sans commerce et sans rivière, et un gouvernement royal lointain. Les trois subdélégués qui de 1720 à 1786 se succèdent d'oncle à neveu et de père en fils, tous juristes et officiers ducaux, sont de zélés informateurs de l'intendant et aussi de bons défenseurs de la ville. Deux projets particuliers illustrent le blocage d'Ussel au 18^e siècle : les difficultés de fonctionnement du collège, l'inaboutissement en 1789 de la route Bordeaux-Lyon par Ussel, malgré les efforts d'un authentique représentant des Lumières, Mornac de Badour, curé de Saint-Dézery. Un ouvrage donc qui enrichit le dossier de l'histoire des petites villes, bien alimenté depuis la thèse de Christine Lamarre (1993).

Claude MICHAUD

Aleksandra KROH, *Jean Potocki, Voyage lointain*, Paris, L'Harmattan (Coll. « Espaces littéraires »), 2004, 256 p.

Une biographie linéaire de Potocki intercalant, de façon plus ou moins arbitraire, des extraits de ses œuvres, ce qui autorise la mention d'« un récit à deux voix » en quatrième de couverture. Né en 1761 et mort en 1815 dans la lointaine Podolie, Potocki appartenait à une des plus illustres familles de la noblesse polonaise. Ses voyages en Turquie, en Égypte, au Maroc, sa traversée de la Russie d'Asie jusqu'en Mongolie lors de l'ambassade russe ratée de 1805-1806 à destination de la Chine, ont été récemment édités. On se souvient de la polémique lors de la publication par José Corti du *Manuscrit trouvé à Saragosse*. Depuis Dominique Triaire a considérablement enrichi notre connaissance d'un personnage attachant, curieux, non conformiste, déçu dans ses ambitions scientifiques et politiques, malheureux en ménage – un veuvage bien supporté, un divorce plus pénible –, qui termina sa vie solitaire par le suicide que l'on sait. Les années heureuses furent celles des voyages en Europe (Paris, la Hollande lors des événements de 1787) et surtout en Afrique et en Asie, où Potocki se fit ethnologue et amassa les éléments d'une œuvre considérable de compilation plus que d'érudition sur le passé des Slaves et des Sarmates, sur la chronologie des premiers âges historiques, sur les dynasties égyptienne..., jamais véritablement recon nue par les spécialistes du temps, et presque intégralement perdue. Sujet de réflexion que son relatif engagement dans le mouvement de réformes polonaises pendant les dernières années du roi Stanislas Poniatowski, dont il fut un des familiers, et le désintérêt qu'il manifesta ensuite pour une patrie qui n'existait plus. Il ne fut pas le seul Polonais à aller proposer ses services au tsar de Russie. Il se berça longtemps de l'espoir de devenir le conseiller asiatique d'Alexandre 1^{er}. En dépit de ses curiosités, de son ouverture aux autres mondes, de son irrégion, Potocki ne transgressa pas certaines frontières sociales de son temps et de son milieu : en juin 1794, au moment de la résistance de Kościuszko, il écrit que « raisonnablement personne de nous ne peut être dans le moment actuel d'un parti qui arme les paysans ». Là est sans doute la raison de son désengagement. Relevons la mention fautive d'un « empereur de l'Autriche » en 1792.

Claude MICHAUD

Frédérique LACHAUD et Lydwine SCORDIA (dir.), *Le Prince au miroir de la littérature politique de l'Antiquité aux Lumières*, Mont-Saint-Aignan, Presses des Universités de Rouen et du Havre, 2007, 452 p.

De ces journées d'études tenues à Rouen en mars 2005, seule la dernière contribution, celle de Monique Cottret, retiendra le dix-huitièmiste. Elle porte sur l'*Institution d'un prince*, ouvrage posthume du janséniste Jacques-Joseph Duguet, commencé en 1712 à l'intention d'un prince de Savoie que les ennemis de la France opposaient au duc d'Anjou pour la succession d'Espagne. Ce traité de morale, de théologie et de pratique gouvernementale ne fut publié qu'en 1739 et mis à l'index trois ans plus tard car toutes les critiques que ce janséniste adressait à Louis XIV furent utilisées contre son successeur. Après Duguet, le genre du miroir des prince tomba en désuétude. L'heure est à l'*Esprit des lois* et au *Contrat social*. Relevons qu'en 1715, la Savoie n'a pas obtenu la Sardaigne mais la Sicile; l'échange des deux îles entre l'empereur et Victor-Amédée II eut lieu en 1720.

Claude MICHAUD

Franck LAFAGE, *Les comtes Schönborn 1642-1756. Une famille allemande à la conquête du pouvoir dans le Saint Empire romain germanique*, tome I : *Les fondateurs*. Tome II : *Les héritiers*, Paris, L'Harmattan, 2008, 430 + 552 p.

Six biographies pour illustrer une des plus prestigieuses familles de la *Germania sacra* de la période moderne, bien présente encore actuellement sur le siège archiépiscopal de Vienne. Johann Philipp (1605-1673), prince-évêque de Würzburg en 1642, devint prince-

archevêque de Mayence en 1647, et de ce fait électeur et archichancelier d'Empire ; en 1663 il ajouta à ses bénéfices l'évêché et principauté de Worms. Son neveu Lothar Franz (1655-1729) fut lui aussi archevêque de Mayence et archichancelier de 1695 à sa mort. Les héritiers, ce sont quatre frères, neveux du précédent : Johann Philipp Franz (1673-1724), fut prince-évêque de Würzburg de 1719 à la mort. Friedrich Karl (1674-1746), vice-chancelier d'Empire de 1705 à 1734, devint prince-évêque de Bamberg en 1746 et de Würzburg en 1729. Damian Hugo (1676-1743), commandeur des Teutoniques et cardinal, devint prince-évêque de Spire en 1719 et de Constance en 1740. Franz Georg (1682-1756) fut archevêque-électeur de Trèves en 1729 et prince-prévôt d'Ellwangen et prince-évêque de Worms en 1732. Avec les Schönborn, nous sommes au cœur même du système politico-ecclésiastique du Saint Empire où quelques grandes familles, dont les Habsbourg, les Wittelsbach de Bavière, les Palatinat-Neubourg et leurs clients accaparent les principautés ecclésiastiques, les sièges épiscopaux, les chapitres et les grandes abbayes, ici en Franconie et la vallée du Rhin. Dans tous les cas, l'élection par le chapitre ne va jamais de soi : il faut faire campagne, acheter quelques chanoines, négocier à Vienne et à Munich, à Rome aussi, car le pape doit accorder les dispenses pour le cumul. Les Schönborn mettent en œuvre toutes les ressources disponibles pour réaliser une ascension spectaculaire. L'archevêché de Mayence était le siège le plus prestigieux d'Allemagne, il faisait de son titulaire le second personnage de l'Empire. Mais le voisinage de la Rhénanie avec le voisin français, ennemi traditionnel du Habsbourg jusqu'au renversement des alliances et envahisseur potentiel lors des conflits, obligeait les Schönborn à une prudente politique d'équilibre entre Versailles et Vienne. Johann Philipp passa pour être très francophile au temps de la Ligue du Rhin ; à partir de 1668, il se rapprocha de l'empereur Léopold. Lothar Franz tenta d'assurer la sécurité collective de l'Empire contre la France en promouvant l'association des Cercles de Rhénanie, Souabe et Franconie. Friedrich Karl et Franz Georg, en dépit d'options inverses lors de la succession impériale de 1740, eurent d'abord le souci de préserver par la neutralité, leur principauté des désastres de la guerre. Tous les Schönborn furent dévorés de la passion du *Bauwurm* : Lothar Franz édifia le château de la Favorite au sud de Mayence, six pavillons inspirés de Marly, et Pommersfelden en Franconie. Johann Philipp Franz démarra les travaux de la Résidence de Würzburg dont son frère Friedrich Karl acheva le gros œuvre avec le concours de Balthasar Neumann et de Dientzhofer, les grands architectes baroques du temps ; Friedrich Karl fut aussi le constructeur de la Nouvelle Résidence de Bamberg et de Göttersdorf en Basse-Autriche, où il fit appel à Hildebrandt. Damian Hugo s'attacha B. Neumann pour son château de Bruchsal. Ce sont bien d'autres aspects de l'action des Schönborn, le gouvernement de leur État et la modernisation de l'administration, les finances publiques et l'augmentation des ressources par le développement économique, la vie de cour, l'action proprement religieuse (défense du catholicisme contre le *corpus evangelicorum*, politique de conversion, mais sur un fond de tolérance obligée, création de séminaire, construction d'églises), les préoccupations éducatives (réforme de l'Université de Würzburg par Ickstatt, création d'écoles primaires)..., qui sont évoqués avec précision dans ces deux volumes, de facture très traditionnelle, appuyés sur une abondante bibliographie allemande. La succession des biographies pour des personnages contemporains entraîne des répétitions (les successions impériales). On regrettera quelques hors sujets, les conversions du comte de Nassau-Hadamar et du landgrave de Hesse-Rheinfels, ou les pages sur la *Vienne gloriosa*. On s'étonnera aussi de l'absence de référence aux travaux de Christophe Duhamelle. Enfin pourquoi ignorer l'accord de l'imparfait du subjonctif à la troisième personne du singulier ? Cela dit, cette somme érudite demeure une mine de renseignements sur une famille de premier plan et les États qu'ils gouvernèrent.

Catherine LANOË, *La Poudre et le fard. Une histoire des cosmétiques de la Renaissance aux Lumières*, préface de Daniel Roche, Seyssel, Champ Vallon (Coll. « Époques »), 2008, 384 p.

« À quoi ressemblaient les visages des femmes et des hommes de l'Ancien Régime? » demande C. Lanoë. Les portraits peints et écrits ne lui semblent pas suffire à répondre à la question. Aussi a-t-elle engagé une passionnante enquête sur le développement d'une industrie et d'un marché du cosmétique. Les dix pages qui rassemblent, en petits caractères, ses sources manuscrites sont impressionnantes : inventaires après décès, ventes de fonds de boutique et dossiers de faillites, projets de manufactures et inventions en tout genre présentées à la Société royale de médecine et à l'Académie des sciences. De telles archives fondent une histoire nouvelle des cosmétiques, qui se répartissent traditionnellement en trois catégories : le blanc qui affirme la noblesse du visage, le rouge qui en souligne l'éclat, les poudres et pommades pour les cheveux. La deuxième moitié du 18^e s. marque un tournant, illustré déjà par A. Corbin et G. Vigarello, la victoire du végétal et le retour de l'eau. Il s'agit désormais d'imiter la nature. On critique les perruques qui empêchent la tête de respirer, comme les maillots qui emprisonnent les nouveaux nés. On se soucie de faire repousser les cheveux à force de graisse d'ours et de moelle de bœuf. La fabrication des cosmétiques passe des cuisines particulières aux laboratoires spécialisés, sous l'œil des médecins, comme le prouve le traité d'Antoine Le Camus, *Abdecker ou l'art de conserver la beauté* (récemment réédité par Alexandre Wenger chez Jérôme Million). C'est la promotion du parfumer qui ne cesse d'inventer des préparations nouvelles pour répondre aux besoins de la Cour et qui grève le budget, déjà mis à mal, de la noblesse. Des commerçants parisiens diffusent dans des milieux plus larges ces modes de la Cour. Entre le culte ancien de l'apparence et les nouvelles références à la nature s'impose un art d'être soi qui n'a pas fini de nous obséder et de nous faire dépenser de l'argent. Cette thèse, dirigée par D. Roche, ajoute un nouveau et brillant chapitre à l'histoire matérielle de la société que celui-ci a entrepris depuis près d'un demi-siècle.

Michel DELON

Frédérique LEFERME-FALGUIÈRES, *Les Courtisanes. Une société de spectacle sous l'Ancien Régime*, Presses Universitaires de France, 2007, 318 p.

Depuis les grandes synthèses de Marc Bloch, Ernst Kantorowicz ou Ralph Giesey, on sait que l'étiquette de cour, et plus généralement les rituels entourant la personne royale sont au premier chef révélateurs de conceptions sociales et politiques. Ils impliquent toute une idéologie que le présent ouvrage a voulu interroger de manière systématique, ce qui *in fine* lui a valu d'être lauréat du *Prix Le Monde de la Recherche universitaire*. On pourrait d'ailleurs utilement le comparer à la récente et magistrale étude de Jean-Marie Le Gall, *Le Mythe de saint Denis entre Renaissance et Révolution*, recensé dans le précédent numéro de la revue et qui explore des thèmes voisins. De lointaine origine, déjà théorisée au 16^e s. par Catherine de Médicis, cette étiquette de cour a, comme chacun sait, été définitivement codifiée par Louis XIV en un lieu conçu pour cette fonction, Versailles. Elle perdurera jusqu'en 1789. Conçue pour la glorification du pouvoir royal, on pourrait croire qu'elle est, comme elle y prétend, immuable. Il n'en est rien, et c'est même un des principaux apports de cette étude. De fait, la fameuse théorie et pratique du « double corps du roi » est dès le 17^e s. moins comprise, moins appliquée. Il y a transfert d'une mise en scène de la continuité monarchique à une exaltation du pouvoir personnel du monarque vivant. D'où un relatif déclin des funérailles royales, compensé par la magnificence de la cérémonie du sacre, tangible glorification du nouveau roi. D'où encore l'importance de la plus grande attribuée à tout ce qui touche de près la personne royale : naissances, baptêmes, mariages, obsèques des princes du sang sont plus que jamais des événements publics fortement ritualisés. La vie quotidienne à la cour est soumise au même implacable et immuable cérémonial, à qui tous

sans exception, le roi le premier, doivent se conformer. Même les divertissements (le jeu, les bals, les représentations théâtrales) ne sont nullement, nous est-il rappelé, une occasion de liberté ou de délassement pour les courtisans ; ils font partie des obligations de la vie aulique au même titre qu'assister au lever du roi. Ainsi, derrière le décor fastueux se révèle une existence monotone, toute entière dédiée à de fastidieuses corvées protocolaires, que viennent parfois pimenter de violentes querelles de préséance. Ainsi se justifie pleinement le sous-titre de l'ouvrage. C'est bien une « société de spectacle » qui joue à Versailles toujours la même pièce, à la seule fin de célébrer, avec une obstination tout à la fois admirable et dérisoire, le culte monarchique.

Henri DURANTON

Frédéric MAGNIN, *Mottin de la Balme. Cavalier des Deux Mondes et de la Liberté*, préface de Daniel ROCHE. Paris, L'Harmattan, (Coll. « Logiques historiques »), 2005, 409 p., 15 ill.

André COLLET, *France-Amérique. Deux siècles d'histoire partagée, XI^e et XVIII^e*, Paris, L'Harmattan, (Coll. « Pour Comprendre »), 2007, 156 p.

Ce n'est pas une seule vie mais plusieurs que mena Augustin Mottin (« de la Balme » est accolé par la suite), fils de marchand tanneur, né en 1733 dans une bourgade du Dauphiné, et mort en 1780, massacré par les Indiens Miami en pays des Illinois, donc en plein « Middle-West » américain. L'auteur nous dessine le parcours de ce qu'il qualifie de tragédie dans une biographie richement documentée qui trace la montée sociale d'un roturier, voire d'un aventurier hors du commun. L'ascension sociale s'opère par le biais de l'épée et de la plume. Entre autres balises militaires : 16 ans de gendarmerie de France dont des combats durant la guerre de Sept ans et, quatre ans plus tard, participation à la Révolution américaine du côté des colons avec le grade de colonel et le titre d'inspecteur général de la cavalerie. C'est que Mottin est fasciné par le cheval, s'entraîne à être cavalier et se perfectionne dans l'art équestre, conscient de l'image de marque aristocratique qui s'en dégage. Son expertise dans ce domaine le pousse à publier deux livres, l'un sur l'art équestre, l'autre sur la tactique de cavalerie, qui lui vaudront une place dans la République des lettres, autre signe de distinction sociale. Devenu plus visionnaire que clairvoyant à mesure que son séjour américain se prolonge, imbu de la philosophie des Lumières et désireux d'ajouter des cordes à son arc, Mottin se lance fougueusement dans une aventure guerrière en pleine brousse. Cette folle aventure qu'il veut libératrice lui coûte pourtant la vie et termine brusquement une montée sociale bien réelle mais pleine d'embûches et de détours. L'auteur laisse entendre que malgré les obstacles franchis, Mottin ne se départit jamais d'un sentiment d'infériorité sociale, d'où sa continuelle recherche de moyens de se faire valoir.

Dans une toute autre perspective, le rapide coup d'œil d'André Collet sur « deux siècles d'histoire partagée » ne nous apprend rien de très nouveau si ce n'est que pour cet ancien militaire et Contrôleur général des armées les deux moteurs de l'histoire sont manifestement les rapports de force entre les nations et les guerres (dans ce cas les guerres et expéditions coloniales), ce qui n'est d'ailleurs pas une façon bien nouvelle de concevoir l'histoire. Et puis, si on s'occupe de l'Amérique, il ne faut pas nous dire que ce nom « vient du mot *America*, prénom du navigateur florentin Vespucci » (p. 139).

Béatrice FINK

Dominique MARGAIRAZ et Philippe MINARD (dir.), *Animation de la recherche – L'information économique XVI^e-XIX^e siècle* →, Comité pour l'Histoire Économique et Financière de la France, Paris, Ministère de l'Économie, de l'Industrie et de l'Emploi, Ministère du Budget, des Comptes publics et de la Fonction publique, 2008, 384 p.

Deux parties, sans doute liées aux deux temps de ces rencontres (21 juin 2004 et du 25 avril 2006), se partagent l'ouvrage. La première cherche à mettre en évidence la place

des activités commerciales dans l'information économique au temps de la France moderne. La seconde aborde la question de l'information économique dans ses relations avec l'État. À chaque fois D. Margairaz propose, en introduction, un état de la recherche et le champ d'une problématique qui s'inscrit, dans le premier cas, du temps du colbertisme au temps du libéralisme; et, dans le second, des pratiques de la statistique descriptive aux lois de l'économie politique. L'un des thèmes majeurs qui court tout au long de la première partie est celui de l'interférence permanente de l'information économique et de la pratique commerciale : Jacques Bottin en témoigne à partir de la correspondance des marchands de Rouen dès la fin du 16^e s. Gérard Gayot s'appuie sur un étonnant fonds de factures anciennes pour nous introduire aux racines de cet acte qui est au croisement même du commerce et de l'information, et que nous appelons la publicité, dont bénéficient les draps fins des manufactures françaises, de 1646 à 1830. Mathieu de Oliveira exhume les circulaires commerciales qu'utilisent, dès la fin du 18^e s., les grandes maisons de commerce spécialisées dans le négoce des produits coloniaux pour reconstruire les principaux paramètres de leur champ d'action. L'étonnante qualité de ces techniques commerciales ne saurait se comprendre sans les mettre en relation avec les progrès de la documentation économique disponible et la naissance d'un public qui y est sensible comme en témoigne Jochen Hook ou même sans une meilleure connaissance de l'outillage conceptuel qui les soutient et qui nous éclaire, comme le montre Loïc Charles, sur les limites mêmes de leur portée. La deuxième partie de l'ouvrage est nettement orientée vers l'analyse des différentes étapes qui conduisent, dans le cadre d'une petite Europe occidentale (France, Angleterre, Allemagne, État de Milan) des 18^e-19^e s., à la constitution de corps d'états susceptibles de connaître et, par là même, de mieux maîtriser, les conditions de la croissance économique et son résultat. On part d'une époque, le temps d'Henri IV, qu'évoque Françoise Bayard, où richesse nationale et fiscalité sont étroitement mêlées, où dans la gestion des finances diffusion de l'information et secret d'État cohabitent selon les désirs du prince, pour aller vers des temps où la recherche de l'information prend des formes de plus en plus rationnelles, quelle que soit, d'ailleurs, le type de régime politique, comme le montre bien Philippe Minard, qui fait surgir, derrière les apparences d'un libéralisme économique mal compris, les exigences des gouvernements britanniques et des chambres au temps des Hanovre, pour l'Angleterre. La contribution d'Igor Moullier souligne l'importance qu'eurent les ministres de l'Intérieur, de Chaptal à Montalivet, à l'époque napoléonienne pour la mise en place d'une statistique économique et la collecte d'une information satisfaisante la concernant. Isabelle Laboulais et Claire Lemerrier évoquent quel fut l'apport du « Journal des mines » ainsi que des chambres de commerce dans la constitution de ce champ nouveau de la connaissance. Marc Belissa jette un regard critique sur l'intérêt, somme toute assez relatif, des données commerciales remontant vers la métropole depuis les consulats français d'Amérique du Nord. Au bilan un ouvrage indispensable pour approcher les voies actuelles de la recherche dans un domaine en plein renouvellement.

Jean BOISSIÈRE

Leïla MAZIANE, *Salé et ses corsaires (1666-1727). Un port de course marocain au XVIII^e siècle*, publications des universités de Rouen et du Havre/Presses universitaires de Caen (Coll. « Pôle universitaire normand »), 2007, 368 p. + ill.

Cette monographie touche pour partie le 18^e siècle, ce qui ne veut pas dire que la course de Salé, port de Rabat, disparut en 1727. Moins connue que celle des Régences barbaresques (Tripoli, Tunis, Alger) qui œuvrait en Méditerranée, la course marocaine fonctionnait dans l'Atlantique avec un personnel tout à fait particulier composé, pour l'essentiel, de descendants de Morisques chassés d'Espagne et réfugiés dans le royaume du Maroc. L'ouvrage de L. Maziane étudie ce personnel et son histoire pendant les règnes de Mûlây er-Rachid (1666-1672) et du Louis XIV marocain, Mûlây Ismâ'il (1672-1727), de la dynastie 'alawite. Contrairement à la course barbaresque souvent animée par des renégats,

la course des Salétins est aussi un instrument de vengeance (jihâd sur mer). Délaissant la Méditerranée, leurs navires à voiles (pinques, tartanes, polacres, chébecs), mieux adaptés et plus pratiques que les galères, fréquentent l'Atlantique, des Canaries à l'Islande, et vont même se poster sur la route des terre-neuvas. Le sultan lui-même et de riches habitants de Salé arment en course. La taxation de plus en plus importante au bénéfice du sultan est la cause première du déclin de la course à la fin de la période considérée. Muni de « lettre de marque » officielle (course), le corsaire n'hésite pas à changer de pavillon (piraterie) quand l'intérêt s'en fait sentir et qu'il attaque une proie amie. La contre-course européenne s'organise en armant de canons les navires marchands et par des bombardements réguliers de Salé. Comme dans les Régences, la course des Salétins procurait des revenus importants – saisie de marchandises et vente de captifs, puis rachat éventuel – qui eurent tendance à diminuer au tournant du 18^e siècle. On passe de 300 à 80 captifs environ (hommes-marchandises) par an entre les années 1680 et 1730. En 1712, près du quart des captifs français l'était depuis plus de trente ans, ce qui permet de mesurer la relative efficacité des ordres religieux rédempteurs et des ambassades européennes. Le prix moyen d'un rachat eut d'ailleurs tendance à augmenter pour atteindre près de 3 000 livres en 1708. Une excellente bibliographie complète ce volume. On regrette seulement la carence presque totale des sources marocaines d'archives, mais ce n'est pas le fait de l'auteur.

François MOUREAU

Erick NOËL, *Être noir en France au XVIII^e siècle*, Paris, Tallandier, 2006, 320 p.

Ce livre d'un historien qui s'est fait connaître par ses études sur quelques figures antillaises marquantes du tournant des Lumières (le chevalier de Saint-Georges, les Beauharnais) arrive à point nommé au moment où la question noire occupe une place importante dans le débat social : en témoignent l'élection d'un président américain « noir » ou la visibilité politique donnée en France aux Noirs depuis la naissance du CRAN (conseil représentatif des associations noires). Curieusement, la perspective adoptée, qui paraît évidente, n'avait fait encore l'objet d'aucune synthèse véritable. C'est que la question noire sous l'Ancien Régime s'est trouvée identifiée à celle de l'esclavage et de la traite, aussi bien à travers sa perception ambiguë par les philosophes des Lumières que dans l'histoire chaotique de son abolition laborieuse à partir de la Révolution. Deux des trois parties du livre, la première et la dernière, ne font d'ailleurs que proposer une synthèse maîtrisée et nuancée de ces questions (abondamment discutées depuis les travaux fondateurs de M. Dorigny, Y. Benot, M. Duchet, J. Meyer, Cl. Wanquet, etc., et encore tout récemment ravivées dans l'ouvrage engagé de Jean Ehrard, *Lumières et esclavage. L'esclavage colonial et l'opinion publique en France au XVIII^e siècle*, Bruxelles, André Versaille éditeur, 2008). La seconde partie retient davantage l'attention car elle tente de rendre compte de la vie des ces quatre à cinq mille Noirs en métropole au temps des Lumières. À partir d'archives et de sources peu exploitées encore, et notamment de l'enquête diligentée par le pouvoir à la suite de la « Déclaration du roi pour la police des Noirs » de 1777, E. Noël s'efforce de déterminer les diverses composantes de cette réalité méconnue, les conditions d'existence des « non-Blancs » ou gens de couleurs dans le Royaume. Venant principalement des Antilles, mais aussi d'Afrique, et plus marginalement d'Asie, les gens de couleurs sont tributaires du monde de la traite et de l'esclavage : ils ont suivi leurs maîtres, colons ou négriers, pour un apprentissage ou en tant que domestiques. Ceci explique leur localisation en proximité des grands ports (Nantes, La Rochelle, Bordeaux, Marseille) bien que Paris apparaisse comme le lieu de la plus grande concentration de population. Ils sont objets de curiosité souvent paternaliste, faire-valoir de l'aristocratie (Zamor, le page de M^{me} du Barry), de la noblesse voire de la bourgeoisie. Les réussites sociales sont rares et l'indépendance toujours fragile, mais l'artisanat à Marseille a donné quelques exemples d'une forme d'intégration étonnante. E. Noël ne cache rien de la précarité profonde d'une vie en butte aux préjugés et toute entière coulée dans le moule

de la sujétion. Surtout, il montre le casse-tête tout à la fois idéologique et politique que constitue ces gens de couleurs nés de la traite : ils rappellent sans cesse la France à son refus de l'esclavage sur son sol, refus si commodément oublié outre-Atlantique et si laborieusement contourné en France même. Là semble bien l'essentiel en effet : le siècle des Lumières partage une appréhension angoissée du mélange des races ou des sangs, une hantise de la dégénération qui en dit long sur les représentations à l'œuvre dans cette société inégalitaire. Le pouvoir n'a qu'une obsession, éviter que les non-Blancs s'installent, ne se marient et pour cela il faut les recenser, les identifier, les contenir : la créolité doit se restreindre aux colonies, la métropole ne veut rien voir de cette réalité colorée, elle ne l'accepte qu'à bonne distance géographique ou culturelle (l'exotisme). Cette première cartographie du monde noir en France au temps des Lumières mérite le détour. Les obsessions de naguère ont un curieux échos dans le monde globalisé d'aujourd'hui : même hantise de la menace externe, même fantôme d'une conception de l'homme réduit à son potentiel économique, même obsession du recensement. On peut regretter cependant que le cœur de l'analyse fasse la part un peu trop belle aux catégories sociologiques anonymes (âge, sexe, activité, localisation, etc.) et que les individus dans leur singularité émergent mal du discours de l'historien, pourtant familier des trajectoires personnelles.

Alain SANDRIER

Daniel PAUL, *Paysans du Bourbonnais – Une société rurale face au changement, 1750-1880*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2006, 485 p.

Il s'agit là de l'essentiel d'une thèse d'histoire qui allie sans défaillance la meilleure érudition universitaire à une intime connaissance du terrain, le petit canton d'Ebrouil, au sud du département de l'Allier où l'auteur installe son champ de recherche. On est là entre Vichy, Moulins et Montduçon, sur la rive nord de la Sioule, dans la zone de contact du Bourbonnais et du Massif Central aux paysages multiples, longtemps boisés, où la possession et la culture de la terre ont été, là comme ailleurs, l'objet d'incessants combats. L'étude commence donc par une présentation de l'espace rural et de sa mise en valeur agricole : à côté de très grands domaines dont la structure traverse sans trop de dommages la tourmente révolutionnaire la métairie et la toute petite propriété paysanne restent les éléments fondamentaux d'un mode d'exploitation où prédomine une polyculture vivrière que le chaulage des terres pauvres n'améliore que lentement. Ces conditions difficiles ne sont pas étrangères au type de société qui en a la charge. C'est au moment de l'établissement du contrat de mariage que, pendant longtemps, se négocient l'attribution des biens dans les familles et s'élabore donc la structure même des ménages. Si le ménage conjugal prédomine, les ménages élargis et poly nucléaires sont loin d'être absents (environ 1/5 au milieu du 19^e s.), les systèmes évoluant dans la durée en fonction des âges de la vie. Les quelques frêches identifiables sont plutôt en déclin. Le souci de maintenir l'infime capital foncier dont disposent les familles pousse, sous l'influence nouvelle du code civil, à pratiquer la donation-partage qui prédispose du bien familial du vivant des parents. Les critères de classification sociale ne sont pertinents que dans la mesure où ils restent simples : paysans-cultivateurs, artisans, professions libérales pour les catégories socio-professionnelles, riches et pauvres, instruits ou analphabètes, la capacité à signer se révélant un des éléments majeurs de différenciation comportementale. En même temps la mise en évidence, dans le cadre de ces localités de faible importance, de la force des liens familiaux, est indispensable à une bonne approche des pratiques de sociabilité. On est, en effet, avant la grande rupture des dernières décennies du 19^e s., dans un monde rural plein, au sens démographique du terme, où l'on retrouve les caractéristiques principales des sociétés d'Ancien Régime que la dernière partie de l'ouvrage analyse avec précision. Au total un travail maîtrisé, enrichissant, qui permet de prendre la mesure du chemin fait, ces dernières années, par les méthodes de la démographie rétrospective.

Jean BOISSIÈRE

Éric SCHNAKENBOURG, *La France, le Nord et l'Europe au début du XVIII^e siècle*, Paris, Honoré Champion (Coll. « Bibliothèque d'Histoire moderne et contemporaine »), 2008, 633 p.

Les deux premières décennies du 18^e siècle bouleversent l'équilibre des puissances du Nord qui datait de Westphalie, la décadence suédoise et l'irruption de la Russie sur la scène baltique étant les événements essentiels. Mais à côté de ce choc frontal, beaucoup d'enjeux secondaires compliquent les relations diplomatiques et ne laissent indifférent aucun État européen : les ambitions prussiennes, les incertitudes polonaises, la double promotion du Hanovre devenu Électorat et second continental de l'Angleterre, les rivalités commerciales en Baltique, autant d'occasions de nouveaux clivages et de redistribution des cartes. Comment la France, engagée à ce moment-là dans la guerre de Succession d'Espagne, puis livrée aux incertitudes de la Régence réagit-elle à l'écroulement de son ancien système des alliances de revers, Pologne et Suède et Turquie, dirigé contre l'ennemi traditionnel, l'empereur ? La première partie de l'ouvrage est une histoire diplomatique pas à pas, au sens très classique du terme, à partir des sources des ministères et des ambassades. La France n'avait plus les moyens militaires et financiers de soutenir la Suède qu'elle ne pouvait néanmoins abandonner ; son ambition se borna à ce qu'elle ne fût pas totalement chassée des rives allemandes lors des traités de 1720. Le traité avec l'Angleterre conclu par Philippe d'Orléans en 1717 est revisité et réhabilité par l'auteur à la lumière du Nord : les ambitions russes en Mecklembourg menaçaient le Hanovre, et en Baltique le commerce anglais, l'Angleterre n'avait pas intérêt à ce que la Suède fût trop affaiblie, et cela rencontrait la tradition politique française. Le seconde partie témoigne des tendances nouvelles de l'histoire diplomatique : travail des ambassadeurs et leurs moyens d'information, culture politique des ministres et des diplomates, souvent légère sur les pays de cette périphérie nordique, rivalités internes à Londres comme à Paris (Dubois contre la « Vieille Cour »), relations privilégiées entre diplomates (Carteret et Campredon). Un quart de l'ouvrage est consacré à la Russie et au nouvel horizon, politique mais aussi commercial, que les ambitions de Pierre le Grand imposent aux États européens, et à la France en particulier, où on se départit difficilement de l'image d'un pays brutal, féroce, barbare, même après Poltava puis la visite du tsar à Paris en 1717. Le traité franco-russe du 15 août 1717 fut un accord *a minima* et alimenta au 19^e siècle le mythe de l'occasion manquée. Le scepticisme français s'alimentait triplement : cette nouvelle puissance survivrait-elle à Pierre le Grand ? La Russie était lointaine et ses ambitions orientales vers la Perse et l'Empire ottoman en faisait un allié peu sûr en Occident. Enfin se télescopaient les ambitions françaises en Pologne et en Suède. En 1717, il n'était guère possible d'aller plus loin.

Claude MICHAUD

Catriona SETH, *Marie-Antoinette, Anthologie et dictionnaire*, Paris, Robert Laffont (Coll. « Bouquins »), 2006, 878 p.

Le personnage de Marie-Antoinette a récemment suscité un engouement médiatique spectaculaire. Que l'on songe à l'exposition organisée au Grand Palais en 2008 ou au film de Sofia Coppola deux ans plus tôt, l'image s'est partout imposée d'une reine « glamour », qui a su mêler la séduction et le mystère par-delà le tragique de son existence. Au milieu d'un tel tumulte, il importait cependant de revenir aux origines de cette construction et à la vérité de la figure historique. C'est l'objectif de l'ouvrage de Catriona Seth. Désireuse de mieux cerner « la reine aux mille visages », pour reprendre le titre de la préface, cette anthologie croise une double perspective, à la fois historique et thématique. Historique, puisque l'introduction retrace avec précision les différentes étapes qui conduisirent, en 1770, la fille de Marie-Thérèse d'Autriche à épouser le roi de France. De son arrivée à Paris jusqu'à son exécution en octobre 1793, aucun détail ne nous échappe, des échanges de portraits aux libelles injurieux et aux rumeurs qui accompagnent, en un refrain de plus en plus

menaçant, une vie très tôt placée sous le signe du malentendu. Ce parcours est d'autant plus précis qu'il est judicieusement complété par une généalogie et un dictionnaire rassemblant des notices éclairantes sur plusieurs figures politiques de premier plan. L'ouvrage est ensuite thématique, puisque les extraits sont organisés en séquences qui privilégient des tableaux ou des moments particulièrement importants de la vie de Marie-Antoinette : son portrait contradictoire (de l'éloge d'E. Burke, qui parle de « vision céleste », à la caricature d'« Aiglonette » sous la plume de M^{me} de Charrière, sans oublier les pamphlets comme *Charlot et Toinette*), son procès (où l'on retrouve les *Réflexions* de M^{me} de Staël, jointes au procès-verbal du jugement et aux libelles anonymes comme *J'attends le procès de Marie-Antoinette*), et les regards qu'elle inspire aux mémorialistes du temps puis aux écrivains du siècle suivant (les Goncourt, Barbey d'Aurevilly, Léon Bloy). L'ouvrage s'achève sur des extraits empruntés à l'historiographie moderne, des travaux de Chantal Thomas aux études de Lynn Hunt et de Sarah Maza. La force de cet ouvrage tient à la diversité de sa matière et aux détails qui nourrissent une approche exhaustive de Marie-Antoinette. Si elle ne se restreint pas aux seuls textes des Lumières et privilégie une démarche plus vaste, Catriona Seth adopte peut-être la seule méthode capable de restituer un parcours caractérisé par « le primat accordé à l'affectif sur le rationnel » (p. LIV). Constitutive d'une reine jamais dissociée de son corps ni de son rapport au désir, cette ambivalence déjoue toute approche qui se voudrait trop statique. Marie-Antoinette, ainsi présentée, apparaît comme la cristallisation du mélange de haine et d'admiration suscité par les femmes, et plus précisément les femmes politiques, sous l'Ancien Régime. Invitation à retrouver de grands textes, à découvrir des détails pittoresques ou des libelles moins connus, cet ouvrage constitue à la fois une somme utile aux chercheurs et une promenade fascinante pour ceux que ces pages sanglantes de la Terreur continuent de passionner.

Stéphanie GENAND

Catriona SETH, *Les Rois aussi en mouraient. Les Lumières en lutte contre la petite vérole*, Paris, Desjonquères, 2008, 476 p.

Voici un livre important, à entrées multiples : histoire d'une pratique destinée à enrayer un mal aux redoutables ravages : en 1723, vingt mille personnes meurent de la variole à Paris ; histoire d'un combat acharné entre défenseurs et adversaires de l'inoculation, réflexion sur les modes de représentation du mal et sur la fantasmagorie collective que génère l'image même de la guérison préventive ; histoire aussi des discours dotés d'une forte emprise sur l'imagination du public, des mots employés à dessein pour culpabiliser les partisans ou conforter, dans leur position, les convertis ; histoire, enfin, du pouvoir politique, et des institutions : le Parlement intervenant pour interdire l'inoculation (arrêt de Joly de Fleury en 1763) ou, au contraire, pour la tolérer provisoirement ou l'autoriser, la Faculté de médecine donnant ensuite son avis. Avec la mort de Louis XV et l'inoculation de son successeur en 1774, l'opinion bascule en faveur de la nouvelle technique. La question provoque également des débats moraux et philosophiques : si Voltaire, partisan enthousiaste, entend rappeler aux parents qu'ils ont le devoir de faire inoculer leurs enfants, d'autres, au contraire affirment qu'on ne peut donner la vie et risquer, ensuite, de l'ôter à sa progéniture. Toute une littérature sentimentale s'empare du sujet pour promouvoir l'idéal du bon père, veillant sur son enfant inoculé. Plus largement, on assiste à un travail rhétorique pour évoquer les découvertes de la médecine. C. Seth montre aussi que les polémiques suscitées par les risques sont l'occasion d'un dialogue entre médecine et mathématiques et qu'elles favorisent des démonstrations souvent brillantes. En s'opposant aux preuves statistiques du mathématicien Bernoulli en faveur de l'inoculation, d'Alembert chevauche les arguments des adversaires de la dangereuse méthode, tout en étant, au final, un partisan de l'inoculation. Des chapitres très convaincants montrent comment l'inoculation se situe au cœur d'une représentation fantasmagorique de la femme et de la procréation au 18^e s., en se situant à la frontière de la vie et de la mort. La célèbre scène de *La Nouvelle*

Héloïse, durant laquelle Saint-Preux tient la main de sa bien aimée malade dans l'espoir d'être contaminé constitue l'emblème d'un fantasme constamment repris. L'amour assimilé à un poison ouvre un vaste éventail de métaphores et de connotations assimilant l'acte sexuel à une inoculation, car dans l'imaginaire du temps le sperme est souvent associé à un sang impur. On ne peut ici rendre compte de toute la richesse de ce livre. Retenons deux points. Si l'on constate que les représentants des mouvements philosophiques sont, grosso modo, partisans de l'inoculation, comme moyen de dominer la nature rebelle et de vaincre les « superstitions », on ne peut dire que le partage entre partisans et adversaires de la nouvelle méthode, recoupe exactement l'opposition entre philosophes et antiphilosophes. Le fameux censeur royal Riballier qui a condamné la thèse de l'abbé de Prades, rédige, en 1768, une approbation pour l'*Opinion d'un médecin sur l'inoculation*, estimant que ce préservatif ne s'oppose pas aux vues de la providence ! Fréron, l'adversaire acharné de Voltaire, et Caylus si hostile aux mouvements philosophiques, et à Diderot, en particulier, sont de chauds partisans de l'inoculation ! Quant à l'Église, elle est sur ce point partagée. Le deuxième aspect fascinant de ce livre est de multiplier jusqu'au vertige les approches possibles du phénomène, en montrant qu'on assiste à une circulation sans fin des mots, des représentations et des conduites, sans qu'on puisse dire où se situent la cause et l'effet. Or l'inoculation invite à penser le pouvoir du livre, comme celui de l'amour, sur le mode de la circulation et de la contagion, tout en postulant que le remède est parfois dans le mal, ce qui permet d'analyser sous cet angle les écrits de Sade. En jouant de nombreuses corrélations, cet ouvrage fait voler en éclats, avec bonheur, les analyses manichéennes que suscite encore chez les historiens l'approche globale du « siècle des Lumières ». Il est accompagné d'une très riche bibliographie.

Didier MASSEAU

Guy TASSIN, *Qui épouser et comment ? Alliances récurrentes à Haveluy de 1701 à 1870*, préface de Françoise HÉRITIER, Paris, L'Harmattan, 2007, 289 p.

Il s'agit là du septième volume que l'auteur, docteur en histoire, consacre à cette localité, proche de Denain, dont il fouille inlassablement le dossier anthropologique, depuis sa reconstruction, à la fin des guerres de Louis XIV, jusqu'à son industrialisation consécutive à la mise en exploitation des mines de charbon du bassin du Nord. C'est dire l'importance d'une œuvre dont le projet s'inscrit au cœur des pratiques de la microstoria. On tirera, pour la compréhension de ce travail, le plus grand profit de la belle préface de F. Héritier qui dégage pour nous l'apport scientifique de cette recherche en replaçant le propos de l'auteur dans le champ des études sur les conditions de l'alliance au sein des sociétés occidentales d'autrefois. Et notamment par la mise en évidence, dans le cadre chronologique d'une époque moderne élargie, de l'importance que prend ce que les anthropologues appellent « le bouclage », c'est-à-dire l'union, au delà des générations interdites par les usages, entre descendants de même lignée, comme forme de défense du milieu familial face au jeu dissolvant des mutations sociales. On ne peut que souhaiter, au delà de cet ultime ouvrage, l'œuvre de synthèse qui permette d'apprécier à sa juste valeur l'ensemble de cette recherche.

Jean BOISSIÈRE

Laurent TURCOT, *Le Promeneur à Paris au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, Le Promeneur, 2007, 427 p.

Lorsque s'ouvre la présente étude, au 17^e s., la déambulation festive relève d'une « promenade de civilité », réservée à une minorité fortunée. Soumise à de stricts codes, elle obéit au précepte du « voir et être vu ». Elle a un lieu privilégié : le Cours-la-Reine où, au plus fort de la presse, s'emmêlent jusqu'à 600 carrosses sur un espace en définitive restreint (p. 74). Puis au fil du temps la règle s'adoucit. Même les traités de civilité en finissent par prôner une manière de se promener plus sincère, plus naturelle. La marche se fait désormais plutôt à pied, elle se démocratise. Volontiers devenue hygiénique elle est au siècle suivant

acte individualisé, signe de liberté. Pour accompagner cette mutation, il a fallu repenser l'espace urbain, l'adapter aux exigences nouvelles, inventer de nouveaux lieux. En ce sens la création des Champs-Élysées a valeur de symbole. D'abord simple prolongement du jardin des Tuileries qui est d'ordonnement classique, le nouvel espace s'autonomise, devient une promenade publique indépendante. Non moins spectaculaires, l'aménagement des anciens remparts, l'achèvement progressif des boulevards supposent la mise en place d'un urbanisme spécifique. Chaque élément y sera pensé, expérimenté, mené à bien ; tout y a son importance : l'équilibre de l'allée centrale et des contre-allées, l'implantation des arbres, le pavage ou non des lieux de passage, la pose de bancs, plus tard la mise en place de trottoirs. Et il a fallu endiguer le succès même. Le boulevard risque toujours de se fondre dans la ville. Devenu plurifonctionnel, il est menacé de devenir une simple rue. Entre les promeneurs et les résidents la rivalité est permanente. Le simple percement d'un porte cochère fait problème. Sur ce plan, on saluera la résistance héroïque du comte d'Angiviller, responsable de la direction générale des Bâtiments dans les années 1770, qui refuse obstinément tout permis de construire sur le pourtour des Champs-Élysées. La promenade s'individualise donc de plus en plus ; elle est le fait de badauds anonymes s'agglutinant par milliers en des lieux spécifiques qui se multiplient. Pour exprimer ce mouvement de masse, il s'est trouvé quelques personnalités privilégiées qui ont su dire, et surtout écrire cette nouvelle démarche de liberté. Refusant à juste raison de les qualifier de « proto-anthropologues », l'auteur préfère les nommer plus modestement « observateurs » avant de les suivre dans leurs pérégrinations : ils ont noms Gabriel de Saint-Aubin qui traduit en innombrables croquis ce qu'il a observé, le libraire Hardy, si minutieux dans ses relevés des travaux qui métamorphosent sans cesse sa ville, et les deux incontournables, Sébastien Mercier et Rétif de la Bretonne qui, de jour comme de nuit, arpentent inlassablement les rues de Paris. Structurant sa description autour de ces trois grands thèmes : l'aménagement de l'espace, les représentations sociales et culturelles et les pratiques de la promenade, ce livre convoque les sources les plus variées : documents d'urbanisme, témoignages contemporains, prises en compte des apports de ce qu'il était alors convenu d'appeler les « arts mécaniques », ne craignant pas d'entrer dans de minutieux détails, tels que les arrosages municipaux ou les ramassages de débris. Joliment illustré, composé sur beau papier à la typographie agréable, ce livre est une réussite à qui on ne reprochera que le caractère minuscule de ses notes de bas de page.

Henri DURANTON

Daniel VAUGELADE, *Le Salon physiocratique des La Rochefoucauld, animé par Louise Élisabeth de La Rochefoucauld duchesse d'Enville (1716-1797)*, Paris, Publibook, 2007, 310 p.

Il s'agit de la réédition d'un ouvrage donné par les Editions Publibook en 2001. En partant d'une étude consacrée au château de La Roche-Guyon, située en Normandie près de Vernon, l'auteur analyse les relations que la duchesse d'Enville, née La Rochefoucauld, entretient avec un nombre impressionnant de savants et d'hommes politiques de son temps. Catholique fervente, mais tolérante et bienfaitrice, amie de Voltaire, elle se serait, selon l'auteur, tenue à l'écart des honneurs, bien qu'elle figurât au nombre de ces aristocrates pleinement acquis aux Lumières et intervenant souvent sur la scène du monde pour défendre les idées philosophiques. L'on sait que le défenseur des Calas, des Sirven, et d'Etallonde, sollicita son appui pour mener à bien ses combats contre l'infâme. Un des traits propres à la duchesse d'Enville est la force de la détermination et l'action menée tous azimuts : promotion d'une bonneterie à la Roche-Guyon, tentatives pour développer un artisanat local, soutien financier apporté aux pauvres de la région. On retiendra aussi les relations épistolaires que son époux, le duc Louis-Alexandre de La Rochefoucauld, mort en 1762, entretint avec Pierre Poivre et un grand nombre de botanistes, pour améliorer le jardin et le potager du château. Turgot l'initia à la physiocratie et elle noua de très fortes relations avec

les savants genevois. Véritable microcosme, possédant une infirmerie et parfois des chirurgiens à demeure, susceptibles d'intervenir dans les environs, l'immense propriété considérablement améliorée depuis le 17^e s., est susceptible d'accueillir une centaine d'invités. Cet ouvrage propose un certain nombre de données factuelles puisées dans les archives, dont le dix-huitiémiste peut faire son miel, mais les coquilles et les erreurs sont trop fréquentes. Manquent une armature théorique et une problématique davantage nourrie par les acquis récents de la recherche universitaire, lorsque l'auteur tente de situer les faits dans le contexte historique.

Didier MASSEAU

Sylvain VIGNERON, *La Pierre et la terre – Le marché foncier et immobilier dans les dynamiques sociales du Nord de la France aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2007, 416 p.

Il s'agit d'une superbe thèse d'histoire qui se donne pour objectif de comprendre quels furent, dans le cadre chronologique de la deuxième modernité, les mécanismes selon lesquels fonctionnèrent les principes de la propriété rurale et citadine, tant dans leur dimension intrinsèque que relationnelle. Le cadre de l'enquête met en parallèle deux pays proches mais aux structures humaines et économiques différentes : d'un côté la châtellenie de Lille, disons une capitale régionale et son plat-pays flamand, de l'autre, le Cambrésis, soit une tranquille cité épiscopale et ses campagnes céréalières. L'auteur disposait d'une documentation considérable qu'il domine parfaitement dans les deux plans de la macro ainsi que de la micro histoire. On voit peu à peu se dresser le tableau comparatif de ce que fut alors l'immobilier urbain, puis le foncier rural dont les caractéristiques sont évidemment différentes suivant que l'on se trouve dans l'un ou l'autre des secteurs d'observation. Mais il ne s'agit pas seulement d'évoquer des structures et d'en marquer les transformations au cours du siècle. La répartition sociale des biens, différente selon les minorités dominantes (noblesse à Lille, clergé à Cambrai), les modes d'habitation, de gestion et de mise en valeur, les pratiques locatives, tout le tissu fin du marché et des pratiques contractuelles sont peu à peu mis à jour. Nombre de tableaux, de croquis et de cartes permettent de suivre attentivement la progression de la démonstration qui nous suggère à chaque étape des rapprochements avec les travaux déjà réalisés dans ce domaine. Finalement l'objectif de l'ouvrage est de chercher à prendre la mesure de l'impact réel qu'une ville, de moyenne ou de belle importance, peut avoir sur son plat-pays au niveau du foncier. Là encore l'inégalité est réelle entre Lille et Cambrai au bénéfice de la capitale régionale. Mais là n'est, peut-être, pas l'essentiel, comme le formule l'auteur lui-même, dans sa conclusion : « Ce que nous avons essayé de faire apparaître, c'est comment, dans la France du Nord réputée parmi les régions les plus urbanisées du royaume, le monde des campagnes était en mesure d'opposer aux citadins une résistance forte dans le processus d'appropriation du sol, quelles que fussent les circonstances du siècle. Il s'agit de démythifier la prétendue conquête de la terre par la ville... Une publication qui fera date.

Jean BOISSIÈRE

Jerome VERCROYSE, *Bibliographie descriptive des écrits du prince de Ligne*, Paris, Honoré Champion (Coll. « Histoire du livre et des bibliothèques »), 2008, 560 p., + ill.

Établir la bibliographie du prince de Ligne est un redoutable entreprise que seul pouvait réaliser J. Vercroyse, érudit compilateur de la *Bibliographie des écrits relatifs au prince de Ligne 1749-2004* (nouvelle édition, 2006). Ce nouveau volume de plus de 500 pages témoigne de la complexité de la tâche. R. Chalon (1835) et H. De Backer (1914) s'y étaient frottés avec les moyens bibliologiques de leur époque. Le premier écrit de Ligne parut en 1770 (sans son aveu). Le prince installa dans son château de Belœil une presse privée dont le tirage fut évidemment limité. Reprenant le principe qu'il avait

utilisé pour sa bibliographie d'Holbach (1971), l'auteur a choisi le parti pris chronologique pour présenter les œuvres de Ligne dans leur redoutable variété, de l'art militaire au jardinage; les rééditions dont les traductions suivent l'originale et sont placées à la date de cette dernière. J. Vercurryse a pris aussi le soin de décrire selon les principes de la bibliologie la plus exigeante toutes les éditions, ce qui l'autorise à chasser de son *opus* les fameuses éditions fantômes, fruits de descriptions fautives antérieures, et à bien distinguer les émissions (éventuellement cartonnées) des éditions véritables. La bibliologie est un art du détail, sinon elle ne sert à rien. Chaque texte est précédé d'une courte présentation; les pages de titre décrites sont le plus souvent complétées par une reproduction photographique; les provenances terminent la description bibliologique et font preuve. Autant que faire se peut, l'origine des impressions est signalée quand la page de titre joue à la fausse adresse typographique: c'est là que les pratiques d'atelier et les ornements typographiques, dont l'auteur a l'expertise, permettent de lever bien des mystères, entre Liège, Belœil et Paris principalement. Les archives de Belœil, elles-mêmes, ne sont pas inutiles à ce propos. De sa première œuvre reconnue publiée séparément, les *Lettres à Eugénie sur les spectacles* (1774), au fameux *Coup-d'œil sur Belœil* (1781) et aux 34 volumes des *Mélanges militaires, littéraires et sentimentaux* (1795-1811) publiés à Dresde chez les frères Walther, on passe à l'anthologie qui le fit surtout connaître comme écrivain, les *Lettres et pensées du maréchal prince de Ligne* (1808-1809), un imbroglio bibliographique que l'auteur démêle. On signalera parmi les nouveautés, la brochure récemment retrouvée à Cracovie, la *Réponse à un livre sur la Pologne qui vient de paraître en 1797* (1798), qui ajoute un nouveau titre à la bibliographie de Ligne. Des appendices fournissent la liste des ouvrages « disparus, apocryphes et douteux ». Des index proposent l'incipit des pièces de poésie et les divers éléments utiles (noms, lieux, titres d'ouvrages) classés alphabétiquement.

François MOUREAU

Jean-Claude WAQUET et Françoise JANIN (dir.), *Négociateur sur un volcan. Dominique Vivant Denon et sa correspondance de Naples avec le comte de Vergennes (1782-1785)*, Direction des Archives, Ministère des Affaires Étrangères, Bruxelles, PIE Peter Lang (Coll. « Diplomatie et Histoire »), 2007, LXXIX – 689 p.

Chacun connaît l'étrincelant *Point de lendemain* (1777) et les talents artistiques du dessinateur et graveur que fut aussi le conteur Vivant Denon. On n'ignore pas son rôle auprès de Bonaparte en Égypte, puis de Napoléon comme Directeur général des Musées; nous savons ce que lui doit notre Louvre. On pense moins à sa première carrière qui fit de lui un diplomate de l'Ancien Régime: secrétaire d'ambassade à Saint-Petersbourg, chargé de mission en Suisse, envoyé ensuite à Naples auprès de l'ambassadeur de France, le comte Clermont d'Amboise. De 1782 à 1785, en l'absence de l'ambassadeur, Vivant Denon fit fonction de chargé d'affaires dans la capitale du royaume napolitain: royaume sur lequel régnaient alors le faible et influençable Ferdinand IV, un Bourbon, fils de Charles III d'Espagne, et la reine Marie-Caroline d'Autriche, sœur de Marie-Antoinette, elle-même sous l'influence de son favori, Acton, ennemi de la France, donc ami potentiel d'une Angleterre momentanément affaiblie par le traité de Paris (1783) et l'indépendance américaine. Mais c'est aussi vers la Russie que se tourne le gouvernement de Naples, avec un projet de traité commercial qui inquiète Versailles. D'autres signes de dégradation des relations entre deux couronnes aux liens dynastiques pourtant si étroits sont les tracasseries dont sont l'objet des navires français prétendant mouiller à Naples ou des négociants français contraints d'en appeler au roi de France pour recouvrer leur dû, ainsi que le refus opposé à l'offre de secours du gouvernement de Louis XVI, malgré les souffrances de la population péninsulaire, quand un tremblement de terre dévaste la région de Messine et la Calabre. Tous ces événements, et bien d'autres – intrigues de cour, changements ministériels etc. – sont la matière des deux cent quatre-vingt sept dépêches adressées par Denon aux ministres Vergennes du 6 juillet

1782 au 10 août 1785, minutieusement transcrites et sobrement annotées par F. Janin. Il s'agit bien de dépêches officielles, à lire comme telles, et non comme une correspondance privée, même si Denon a quelque mal à se plier parfaitement aux lois d'un genre codifié. Dans sa substantielle introduction J.-Cl. Waquet analyse avec finesse les difficultés que doit surmonter cette correspondance diplomatique : informer et commenter, sans se départir d'une certaine prudence (toute imprudence, Denon en fait l'expérience, suscite un sec rappel à l'ordre), dire à la fois ce que l'on observe ou devine, ce que l'on pense, ce dont on veut persuader et ce que l'on croit attendu du puissant ministre, dans un jeu où les joueurs ne sont certes pas égaux, mais où la dépendance réciproque rétablit une sorte d'égalité. On pourra d'autant plus regretter – seule réserve sur cette publication magistrale – le choix de rassembler en fin de volume les cent cinquante huit dépêches de Vergennes : placées à leur date, en alternance et souvent par contraste avec celles du chargé d'affaires, n'auraient-elles pas été encore plus parlantes ? Un bref glossaire des termes de marine, un index et une bibliographie complètent cette remarquable édition.

Jean EHRARD

HISTOIRE DES SCIENCES

Frédéric CHARBONNEAU, *L'Art d'écrire la science, anthologie de textes savants du XVIII^e siècle français*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes (Coll. « Textes rares »), 2006, 220 p.

Voilà une anthologie brève mais stimulante, qui servira peut-être utilement à vulgariser les « vulgarisateurs » des sciences, même si, comme le rappelle l'introduction (p. 5-15), le mot ne fait son entrée au dictionnaire qu'en 1846. C'est une page décisive de l'histoire des sciences que décrit ce volume : le 18^e siècle opère une transition remarquable de son discours scientifique, qui surprend nos catégories contemporaines. En se détachant du paradigme de l'érudition hérité de l'Humanisme et poursuivi au 17^e siècle, l'activité scientifique des Lumières offre une nouvelle tribune au développement des connaissances. Par le biais des Académies notamment, la science se fait discours à la portée de tous, et il y va de son avenir : car c'est d'une véritable entreprise de publicité qu'a besoin la science expérimentale en voie de constitution et d'expansion. D'où un rapport tendu mais fécond avec ce qu'on nommera bientôt la « littérature ». Polir ses mots est un moyen de faire reconnaître une démarche qui veut mettre au premier plan le fonctionnement des choses : on peut encore recourir au dialogue galant à la manière de Fontenelle, à l'aube des Lumières, voire au vers, dans le souvenir de Lucrèce, avec La Condamine ou Fontanes, bien plus avant dans le siècle. Avant que la technicité accrue, symbolisée par Lavoisier, ne coupe les ponts entre les « Lettres » et les sciences, il y avait toujours possibilité de ménager des passerelles entre les disciplines, comme en témoigne exemplairement d'Alembert. Mais le goût des échanges et des interférences a aussi ses dangers : le démon de l'analogie a pu pervertir la rigueur scientifique dans l'euphorie fin de siècle de la Raison triomphante. Là l'habillage rhétorique masque le flou des conceptions, chez Mesmer par exemple. C'est ce mouvement d'ensemble que permet de reconstituer la provision de textes, précédés chaque fois d'une notice courte mais utile sur l'auteur (p. 17-200). Les grands noms, vrais scientifiques ou simples amateurs (Fontenelle, Montesquieu, Maupertuis, d'Alembert, Buffon, Diderot, Voltaire et Rousseau) côtoient quelques « mineurs » d'importance, praticiens ou vulgarisateurs (Pluche, Nollet, Poncelet, Lévêque de Pouilly, Tissot, Fontanes et La Condamine). L'absence de quelques noms attendus (Réaumur, Condorcet, etc.) est compensés par un choix éditorial courageux et pertinent : ne faire figurer que des textes intégraux et des extraits longs.

Alain SANDRIER

Jean-Marc DROUIN, *L'Herbier des philosophes*, Paris, Éditions du Seuil (Coll. « Science Ouverte »), 2008, 320p. + 12 ill.

Cet ouvrage qui se présente modestement, à travers son titre, comme une promenade philosophique au pays de la botanique, placée sous le signe de Rousseau, non seulement tient ses engagements mais va bien au-delà. En effet, sur le versant de la promenade philosophique, l'auteur montre comment Rousseau, Leibniz, Kant ont « rencontré » l'observation des végétaux et les débats qui ont affecté les questions de dénomination et de classification pour animer leurs propres conceptualisations philosophiques sur la finalité ou le rapport des mots aux choses. De ce premier point de vue, le *more botanico* se révèle être une véritable médiation entre le philosophe et le monde, le philosophe et sa propre pensée. Toutefois l'investigation ne s'arrête pas là : une seconde rencontre entre la philosophie et la botanique, cette fois d'ordre épistémologique, est produite devant nos yeux car « la connaissance des arbres trouve sa place dans l'arbre de la connaissance ». Sous cet angle, l'auteur développe les difficultés auxquelles la connaissance du végétal est confrontée : entre décrire, dénommer, définir, classer, introduire des généalogies, les critères de la taxinomie, situés entre nature et artifice, sont interrogés : dans cette configuration, les binômes linnéens, admirés (Rousseau) et discutés (Adanson), favorisent une interrogation élargie sur la constitution d'une langue savante, mais aussi sur les tentatives de généralisation inductive pour la philosophie contemporaine (Popper, Russell). Enfin, c'est le rapport même de l'homme à la nature, sous l'angle écologique qui est mis habilement en discussion : l'auteur confronte l'idéal anthropocentrique de la maîtrise de la nature (Descartes, Comte) aux questions plus contemporaines, mais non moins anthropocentriques, sur « la maîtrise de la maîtrise » de l'environnement. De ce point de vue, « l'herbier imaginaire » qui vient conclure l'ensemble de l'ouvrage et qui croise l'ensemble de ces perspectives est un herbier critique et philosophique qui manifeste à quel point et de quel point de vue le végétal est pour l'homme une occasion de penser.

Françoise BADELON

Paul MAZLIAK, *La Biologie au siècle des Lumières*, Paris, Vuibert, 2006, vi-471 p.

Le volume s'inscrit dans une série que l'a. consacre à l'histoire de la biologie du 18^e au 20^e siècle. Il s'est même évadé, dans un autre ouvrage, vers la médecine et la biologie dans la civilisation de l'islam. C'est donc la curiosité qui porte ce parcours de la biologie des Lumières. Curiosité informée puisque l'a. est un scientifique distingué venu à l'histoire des sciences, un peu à la manière de Jean-Pierre Changeux : on sait quel bénéfice l'étude dix-huitième peut tirer de telles incursions. Ici, le lecteur suit l'évolution de la biologie au fil des chapitres qui scandent les grands noms ou les grands domaines de l'étude de la vie : Leeuwenhoek, Réaumur, Maupertuis, Spallanzani, les grands botanistes (Linné, Jussieu), Buffon, la physiologie, les « philosophes », Priestley et Lavoisier, l'électricité et enfin Lamarck se succèdent dans des synthèses bien informées, qui ne cachent pas leur sources et qui présentent l'intérêt de citer longuement les pages les plus importantes des auteurs incriminés. On évite l'ennui que pourrait causer ce déploiement un peu trop linéaire grâce au plaisir évident que prend l'a. à confronter les connaissances anciennes aux nouvelles, à traduire en termes scientifiques actuels les démarches de l'époque. Contrepoint de connaisseur : le biologiste pointe derrière l'historien. Sans doute son ouvrage vise-t-il autant les curieux et les scientifiques en mal de connaissances sur l'histoire de leur domaine que les spécialistes du 18^e siècle. Il est vrai que la synthèse magistrale de J. Roger, très présente dans la bibliographie des chapitres, a dû dissuader l'a. de s'atteler à un nouveau parcours problématique de la question des sciences de la vie au siècle des Lumières. Il s'en tient à « décrire avant tout le travail et les efforts des hommes » de science, selon les mots de la belle citation de Jean-Sylvain Bailly (*Histoire de l'Astronomie*, 1779) qu'il place en épigraphe à son livre. Le propos est donc clairement mais intelligemment vulgarisateur. L'ouvrage est copieux, agrémenté de

belles illustrations, reproduisant pour la plupart des planches de l'*Encyclopédie*, et émaillé de nombreux hors-textes proposant les différents systèmes de classifications de l'époque ou les chronologies des travaux des scientifiques.

Alain SANDRIER

Jean-Paul POIRIER, *Un Électricien des Lumières en province. L'abbé Bertholon*, Paris, Hermann, 2008, 223 p.

Né à Lyon en 1741, mort en 1820, Pierre Bertholon fut titulaire de la chaire de physique expérimentale créée par les États généraux de Languedoc à Montpellier, avant que la Révolution en fasse un professeur à l'École centrale du Rhône. C'est un parfait représentant de la fièvre électrique qui saisit l'Europe du temps. Il se fait connaître par trois traités, *De l'électricité du corps humain* (1780), *De l'électricité des végétaux* (1783) et *De l'électricité des météores* (1787) qui explorent l'universalité du phénomène, de la terre au ciel, de la vie végétale à la vie humaine. Il est actif sur le plan expérimental aussi bien que théorique. Il installe des paratonnerres, explique les éruptions volcaniques et les tremblements de terre par l'électricité, classe les maladies en électriques et non électriques et propose un électrovégétomètre pour stimuler la pousse des plantes. La monographie de J.-P. Poirier montre les tensions chez lui entre manipulations expérimentales et absence de recherches réellement expérimentales, entre information scientifique et construction d'hypothèses hasardeuses. Son périodique *La Nature considérée sous ses différents aspects ou Journal d'histoire naturelle* qui eut dix numéros de 1787 à 1789 cherche de même sa voie entre vulgarisation et mondanisation du savoir.

Michel DELON

Claire SALOMON-BAYET, *L'Institution de la science et l'expérience du vivant. Méthode et expérience à l'Académie royale des sciences, 1666-1793*, Paris, Flammarion (Coll. « Champs Sciences »), 2008, 500 p.

Cet ouvrage, publié pour la première fois en 1978, avait fait, dans le n° 13 de *DHS* (1981), l'objet d'un bref compte-rendu qui s'achevait par cet éloge : « une authentique réflexion sur l'institution de la science dans son sens d'innovation et de transmission du savoir ». La nouvelle édition, d'un format de poche, est revue et augmentée (nouvelle préface, nouvelle annexe sur « Le coût scientifique de la révocation de l'édit de Nantes », et complément bibliographique). L'auteur souligne en ouverture comment c'est à la « transformation radicale de la discipline désignée sous le nom d'histoire des sciences » qu'on doit désormais la mise à disposition des textes fondamentaux, comme la multiplication d'ouvrages concernant cette discipline. « Insolite et paradoxale », l'histoire des sciences reste néanmoins quelque peu dissidente, « hybride » : d'où l'intérêt de cette réédition. Cet ouvrage, fondé sur un considérable travail de dépouillement de textes, n'a rien perdu de sa pertinence ni de l'acuité de ses analyses, dont la grande richesse, qu'on ne saurait réduire à quelques phrases, est susceptible d'intéresser les chercheurs de nombreuses disciplines. Ajoutons qu'à suivre, au long de ces « chemins empruntés par la connaissance du vivant », un auteur dont l'érudition se permet aussi quelques détours par Valéry ou Borges, même le [la] non spécialiste goûte un vrai plaisir de lecture, et se passionne dans la découverte de cet « espace d'un drame » que constituent les expériences sur le vivant. C'est dans le cadre institutionnel de l'Académie royale des sciences, de sa création par Louis XIV et Colbert à sa suppression par la Convention, qu'est donc située cette réflexion sur la constitution des « savoirs du vivant », cadre qui, au croisement des concepts (du *Traité de l'homme* de Descartes à Seguin et Lavoisier) et des pratiques, en fournit une « clé d'interprétation » sociologique et épistémologique. Les questions centrales sont posées très clairement dans la nouvelle préface, qui affirme, par rapport à la tradition des historiens des sciences de la vie, la nécessité d'une rupture : « comment le vivant [...] objet d'observation, de description, de

dénomination, est-il devenu *objet d'expérience* dans ce siècle long ? », le terme d'expérience lui-même étant, dans sa « stabilité illusoire », objet d'une minutieuse enquête. Comment penser, grâce à une méthodologie qui se veut « interdisciplinarité en action », cette véritable « révolution » d'un passage « du problème de la génération à l'analyse des régulateurs de la machine animale », enfin comment faire « l'archéologie de la biologie » ? L'étude est à la fois historique (histoire des institutions et des sciences, des classements et des analyses, du rapport de la science au politique, mais aussi histoire des mots), théorique, épistémologique, discursive. Elle évoque les apports des théoriciens et des praticiens (Pascal, Mariotte, Claude Perrault, Huygens, Fontenelle, Tournefort, Buffon, Hume, Mupertuis, d'Alembert, Réaumur, Condorcet, pour n'en citer que quelques-uns). On passe de l'histoire naturelle à la philosophie naturelle – la physique – entendue aussi comme lieu d'une « grande espérance » touchant la santé et le bien de l'homme. L'analyse des discours scientifiques fondamentaux suit – depuis la « scène baroque » de la première Académie où coexistent de multiples doctrines – les réformes successives de l'institution, véritable réservoir de formes à la foisonnante richesse, mais aussi le quotidien du travail académique, et met en lumière la progressive évolution de la théorie. Tandis que s'opère le « décentrement » de cette théorie par rapport à la raison mathématique, elle va « devenir une enquête, c'est-à-dire une pratique ». Attentive aux mots, l'auteur montre aussi, à partir de thèmes de réflexion commune, en autres exemples, l'anatomie et la physiologie, comment la dénomination, la pratique de ce qu'elle désigne, et le sens précis des termes peuvent apparaître à des moments différents. L'empirisme et ses « feintes expérimentales et philosophiques », dans sa longue évolution sur plus d'un demi-siècle, est l'objet d'une analyse particulièrement intéressante : l'auteur rappelle opportunément que « l'utilisation d'un langage est pétri d'illusions rétrospectives » et que l'expérience – considérée comme objet théorique et comme pratique, une expérience polysémique (polysémie présente déjà chez Bacon), ambiguë, triviale ou savante – pour être au 18^e s. comme aujourd'hui le « signe de la scientificité », ne l'est pas pour les mêmes raisons. Perçus dans leur contexte européen, même si est toujours privilégié le cadre propre de l'Académie, l'évolution qui permet la disparition de « l'identification du fait et de l'observation à l'expérience », les différents cheminements de la réflexion sur la pratique expérimentale et de la méthode expérimentale élaborée donnent lieu à de fructueuses réflexions, tant historiques que théoriques et méthodologiques.

Nicole JACQUES-LEFÈVRE

LITTÉRATURES

Nadezhda ALEXEEVA, *L'Ode russe. L'évolution de la forme odyque au XVII^e-XVIII^e siècle* [Russkaya oda. Razvitie odicheskoi formy v XVII-XVIII vekah]. Saint-Petersbourg, Nauka, 2005, 368 p.

L'ode panégyrique fut le genre principal le plus prestigieux du classicisme russe du 18^e s. L'ouvrage propose de donner pour la première fois l'histoire continue de ce genre qui occupait une place très importante non seulement dans la poésie, mais dans la société et l'ensemble de la culture russe à l'époque. Le but de l'auteur est assez ambitieux au fond d'une tradition dans l'histoire littéraire russe, bien illustrée par les études de la poétique odyque de L. V. Pumpjansky, G. A. Gukovsky, Ju. N. Tynjanov, I. Z. Serman. L'analyse historique du genre commence non comme d'habitude avec les années 30 du 18^e s. quand sont parues les premières odes de classicisme, mais par la réception en Russie de la poésie latine (surtout de la tradition de Horace) et les premières œuvres de versification syllabique russe. Ainsi l'auteur élargit considérablement les limites chronologiques du genre. Toutes les étapes de l'évolution de l'ode panégyrique – des œuvres scolaires, en passant par l'œuvre des professeurs allemands à Petersbourg et la poésie des premiers maîtres de la nouvelle littérature russe Trediakovsky et Lomonossov, Soumarokov et Kheraskov, jusqu'aux odes

tardives du classicisme russe par V. Petrov et la « nouvelle » ode du grand Derzhavine, sont scrupuleusement analysées dans le cadre non seulement de la culture russe, mais aussi des processus communs en Europe (attitude envers la tradition pyndarique ou horacienne et plus largement envers les Anciens, choix de strophe et de style, etc.). L'étude d'Alexeeva propose des idées nouvelles et raisonnables, bien motivées sur l'histoire et la poétique de l'ode panégyrique russe et un point de vue original sur l'évolution et la spécificité nationale de la poésie de ce pays, laquelle se développera dans le siècle suivant.

Angéline VATCHEVA

Daniel BERMOND, *Mademoiselle R****, Paris, Seuil, 2008, 287 p.

Christophe BIGOT, *L'Archange et le procureur*, Paris, Gallimard, 2008, 283 p.

Christophe DONNER, *Un Roi sans lendemain*, Paris, Grasset, 2007, 381 p.

Que la Révolution reste un ferment d'inspiration aujourd'hui, le roman en apporte une nouvelle preuve, après la déferlante Marie-Antoinette. À la première personne, D. Bermond et C. Bigot font parler de vieilles femmes, plusieurs décennies après les faits. Chez D. Bermond, elle ne veut pas dire son nom, soupçonneuse, fatiguée mais animée encore d'une flamme. C'est Charlotte Robespierre qui évoque ses démêlés avec Maximilien et la famille Duplay, le voyage dans le Midi avec Augustin, le cadet, l'arrestation après l'exécution des deux frères, ce qu'elle considère comme sa trahison, puis la constitution d'une tribu de fidèles. C. Bigot a choisi M^{me} Duplessis, qui est sollicité par son petit-fils, installé à Haïti et troublé par les rumeurs concernant ses parents, Camille et Lucile Desmoulin. Elle se souvient de l'amitié de Camille et de Maximilien, de la face diurne de Camille aux côtés de Lucile et de sa face nocturne dans les bas-fonds du Palais Royal. Une dernière entrevue de la mère avec l'Incorruptible reste sans succès. C. Donner entrecroise pour sa part trois histoires, celle d'un écrivain chargé d'écrire un scénario sur le fils de Louis XVI, celle du jeune garçon, enfermé au Temple, celle enfin de Hébert, le père Duchesne, ambitieux prêt à tout. Le dépôt du cœur authentifié à Saint-Denis en 2004 réunit le présent et le passé. Les deux premiers romanciers cherchent à rendre une Révolution, vécue au jour le jour, non loin des personnages historiques. Le troisième est plus agressif dans l'évocation du jeune prince, devenu « le cobaye de l'expérimentation égalitariste » ou de Hébert à la tête d'« une espèce de holding répressif et judiciaire ». Si l'on pouvait croire l'histoire de la Révolution refroidie, la fiction actuelle prouve qu'il n'en est rien.

Michel DELON

P. E. BOUKHARKIN (éd.), *Les Relations littéraires entre la Russie et l'Europe, XVIII^e siècle, Dictionnaire encyclopédique, Articles*, [Russko-evropeiskie literaturnye svjazi. XVIII vek. Encyclopedicheskie slovar'. Stat'i. Otv. red. P.E. Boukharkin], Saint-Petersbourg, Faculté de Philologie et d'Art de l'Université de S.-Petersbourg, 2008, 426 p., + résumés en anglais, français, allemand, + nb. ill.

Ce livre est le résultat de la collaboration active et fructueuse entre la Faculté de Philologie et d'Art de l'Université de S.-Petersbourg et l'Institut de la littérature russe de l'Académie des sciences (Maison Pouchkine – Puchkinskii dom). Il doit compléter selon l'idée des auteurs du projet les deux éditions de prestige récentes : le *Dictionnaire des écrivains russes du 18^e siècle* (dont les deux parties parues sont déjà sur le site web de la Maison Pouchkine – www.pushkinskijdom.ru) et le premier tome de la série encyclopédique *Trois siècles de S.-Petersbourg. Dix-huitième siècle* (Tri veka Sanct-Peterbourga. Os'mnadtsatoe stoletie). Parmi les participants on trouve des noms célèbres des grands connaisseurs des relations littéraires de la Russie avec les autres pays d'Europe (France, Angleterre, Allemagne, Italie, Espagne, Suisse, Pologne, Suède, Portugal) – Ju. D. Levin, P. R. Zaborov, R. Ju. Danilevsky, N. D. Kotchetkova, N. N. Kazansky, E. B. Mozgovaja, M. V. Razumovskaja, V. D. Rak, S. I. Nikolaev. À côté d'eux sont présentés des collaborateurs dont les travaux présentent

beaucoup d'intérêt scientifique pour ces années dernières – N. Alexeeva, A. Diomin, K. Lappo-Danilevsky, etc. L'ouvrage est composé de deux parties. La première consiste dans le « Dictionnaire encyclopédique » proprement dit avec une centaine d'articles sur les noms des écrivains étrangers, les œuvres qui ont constitué un objet de réception (lecture, traduction, imitation, russification) dans la culture russe au 18^e s., et 9 articles consacrés aux relations de la littérature russe avec les autres grandes littératures européennes. Dans la deuxième partie de l'ouvrage il faut accorder un intérêt spécial aux quatre annexes publiées qui étudient la réception de l'Antiquité et de l'œuvre des anciens dans la culture russe du 18^e s. (I. A. Podterguera, N. N. Kazansky, A. I. Ljubjinn), l'évolution de la traduction en russe (Ju. D. Levin et P. R. Zaborov), la revue bibliographique de la littérature étrangère dans la périodique russe à l'époque (V. D. Rak) et enfin la versification russe du 18^e s. (E. V. Hvorostianova).

Angéline VATCHEVA

Andrea CARLINO et Alexandre WENGER (éds), *Littérature et médecine. Approches et perspectives (XVI^e-XIX^e siècles)*, Genève, Droz (Coll. « Recherches et rencontres »), 2007, 288 p.

Cet ouvrage collectif s'inscrit dans un champ d'étude novateur dont les perspectives croisées et interdisciplinaires sont précisées par les éditeurs au début de l'ouvrage. En effet, les relations entre la littérature et la médecine ont souvent été pensées en termes « d'influence » du médical sur le littéraire. Il s'agit de modifier cette approche – qui ne renonce pas à une forme de cloisonnement – pour privilégier une reconfiguration des savoirs qui s'appuie sur le principe d'une appropriation réciproque de ces deux domaines qui mobilise le concept de « ressource ». L'édition des différentes communications – en quatre parties distinctes – témoigne de cette innovation méthodologique à travers la diversification appuyée des perspectives. La première partie « la littéralité des textes médicaux » aborde le fondement humaniste de la médecine dont on rappelle qu'elle dispose de trois outils principaux – « le couteau, les herbes et la parole » – et que cette dernière inscrit durablement la médecine dans une dimension narrative. Plusieurs perspectives originales sont développées : en particulier, il est montré comment la poésie peut être mise au service de polémiques médicales (Jean-François Sacombe) ou encore comment la vulgarisation médicale suppose une littérisation du discours (Symphorien Champier). La seconde partie sous le titre « maladies et mort des gens de lettres » modifie la problématique en décrivant le regard que porte la médecine sur la pathologie spécifique des intellectuels au premier rang desquels figure Rousseau adossé aux traits particuliers de la mélancolie. La troisième partie nommée « doctrines médicales et textualité » ouvre le champ du matérialisme sous deux aspects complémentaires : la difficulté de comprendre comment la matière peut produire de la pensée montre la nécessité de recourir à la métaphore (chez Diderot) du moiraiignée pour le conceptualiser ; à l'inverse, le discours littéraire ou philosophique « singe » le discours médical pour produire chez Saint-Simon une physiologie sociale. Enfin, dans « Mises en récit de la maladie », on montre comment la maladie comme objet de communication, mise en récit, joue un rôle social en sollicitant l'imaginaire individuel ou collectif (maladie d'amour ou analogie entre la souffrance corporelle et spirituelle) qui démontre les « dangers » de la lecture car tout récit modifie les dispositions organiques du lecteur.

Françoise BADELON

Derek CONNON, *Identity and Transformation in the Plays of Alexis Piron*, London, Modern Humanities Research Association and Maney Publishing (Coll. « Legenda »), 2007, X-182 p.

Cet ouvrage clair, sans aucune prétention ni aucun jargon, offre une lecture très approfondie, et très documentée, de l'ensemble du théâtre de Piron, regroupant des articles anciens retravaillés et des recherches nouvelles pour ne rien laisser de côté. L'auteur consacre d'abord cinq chapitres aux pièces jouées à la Comédie Française, puis quatre au répertoire

forain, ordre qui peut étonner par rapport à la chronologie. Mais ce plan plaît beaucoup à la lecture : on passe des analyses d'une extrême finesse sur les mensonges et les fausses identités, dans *La Métromanie*, puis dans les tragédies, à une réflexion sur les identités génériques – le forain, l'italien, la parodie, l'opéra-comique –, pour découvrir dans un final assez éblouissant la question de l'identité sexuelle (remarquables variations sur Tirésias...), et comprendre avec D. Connon que le théâtre irrégulier des débuts n'est pas (seulement) un « workshop » pour le théâtre régulier, mais une aventure théâtrale en soi – et la seule, sans doute, qui passerait encore les rampes aujourd'hui. Un seul regret ? l'absence d'une étude iconographique.

Martine DE ROUGEMONT

Christian DESTAIN, *Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Le Cavalier Bleu, Coll. « Idées reçues », 2007, 126 p.

Cette petite collection, très maniable et agréable à lire, n'a pas pour but de détruire systématiquement les idées reçues mais cherche à « comprendre leur raison d'être ». Les idées reçues sur Rousseau ne manquent pas, depuis l'abandon de ses enfants jugé incompatible avec la publication de *l'Émile*, son désir de retourner à la nature, son romantisme ou sa misogynie. Ch. Destain ne nous donne pas une vérité de Rousseau mais montre les ambiguïtés et les contradictions de l'homme et de son œuvre, la puissance et la rigueur intellectuelle de sa pensée, celle d'un intellectuel pleinement ancré dans son siècle dont l'intelligence et l'indépendance ont heurté ses contemporains et lui ont attiré de réelles persécutions. Des rappels toutefois toujours nécessaires lorsqu'on aborde l'œuvre de Rousseau, que la sortie de l'état de nature constitue pour l'être humain une véritable tragédie, celle de la tyrannie et de l'inégalité mais que cet état de nature est aussi « une construction intellectuelle et une fiction méthodologique ». Si l'individu Rousseau a abandonné ses enfants et écrit des textes sur les femmes considérés comme réactionnaires, il faut replacer les actes de sa vie et ses écrits dans le contexte de l'époque sans le condamner d'emblée. Voilà donc un petit livre par son format qui constitue un excellente introduction à l'œuvre de Rousseau et qui a l'avantage de se glisser dans une poche. Un Rousseau portatif. De quoi réconcilier Jean-Jacques avec Voltaire!

Pascal PELLERIN

Camille ESMEIN-SARRAZIN, *L'Essor du roman. Discours théorique et constitution d'un genre littéraire au XVIII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2008, 592 p.

La division de l'histoire littéraire par siècles aurait des aspects très dommageables si elle conduisait chaque spécialiste à ignorer tout ce qui dépasse les bornes chronologiques qu'il s'est assignées. En l'occurrence, l'histoire de la pensée du roman au 18^e siècle et, partant, l'histoire du roman lui-même serait tout à fait inintelligible si on ignorait de quelle façon ce genre littéraire se constitue comme tel, notamment à partir du *Traité de l'origine des romans* (1670) de Huet. C'est ce que montrait déjà, l'anthologie établie par C. Esmein (*Poétiques du roman. Scudéry, Huet, Du Plaisir et autres textes théoriques et critiques du XVII^e sur le genre romanesque*, Paris, Honoré Champion, 2004), dont le présent volume est comme l'accompagnement. Issu d'une thèse, ce livre présente une étude très complète de tous les ouvrages, préfaces, discours ou pamphlets qui réagissent à chaud à l'essor du genre romanesque au milieu du 17^e s. Les discours sur le roman, qui émergent peu à peu de la polémique pro-ou anti-romanesque, identifient peu à peu un genre et des sous-genres en même temps qu'ils contribuent, pour certains d'entre eux du moins, à sa légitimation. Cette théorisation à l'œuvre élabore peu à peu une rhétorique du roman qui oblige à la comparaison avec le modèle épique comme avec le modèle historiographique, qui s'interroge sur la matière propre du romanesque, sur ses personnages et ses thèmes, comme sur sa forme et son langage. Ce faisant, c'est le statut de la fiction qui est réévalué, aussi bien que le rapport de l'auteur à son lecteur et du lecteur à son livre. L'enquête de C. Esmein-Sarrazin déploie avec

une très grande maîtrise une érudition confondante qui n'étouffe jamais les lignes argumentatives. Ce qui lui permet au passage de faire justice d'un lieu commun de l'histoire littéraire qui voit dans les années 1660 une rupture dans l'histoire de la fiction narrative. Il n'y a pas de « tournant » brutal qui verrait l'abandon du roman héroïque au profit de la nouvelle. Il y a en revanche, dans le dernier tiers du 17^e s., l'avènement d'une nouvelle théorisation du romanesque, qui invente pour une part (chez Huet, chez Du Plaisir ou chez les auteurs de parodies anti-romanesques) cette séparation entre le roman baroque et le « petit roman ». Cette nouvelle poétique contribue à la reconnaissance du roman comme genre littéraire et à sa légitimation. Elle constitue le fondement sur lequel le roman du 18^e s. peut s'écrire.

Colas DUFILO

Helen FRONIUS, *Women and Literature in the Goethe Era. 1770-1820. Determined Dilettantes*, Oxford, Oxford University Press (Coll. « Oxford Modern Languages and Literature Monographs »), 2007, 276 p.

La riche bibliographie sur laquelle se fonde cette étude comprend, outre les sources imprimées, des manuscrits de lettres de femmes de langue allemande du tournant des Lumières. Betty Gleim, en particulier, est souvent mise à contribution ici. H. Fronius rappelle qu'à l'époque de Goethe on a découragé l'écriture des femmes – Schiller qualifiait les écrivaines de « dilettantes ». Cependant, comme l'indique l'adjectif accolé à ce substantif dans le sous-titre, l'auteur entend montrer ici qu'elles ont su s'affirmer dans des conditions peu favorables. Elles ont parfois pris part activement au débat, par exemple, comme Susanna Bohl, en rédigeant des réponses à des poèmes d'hommes condamnant les écrivaines. L'approche, au croisement de la littérature et de l'exploration documentaire, est à bien des égards tributaire de la sociologie. Elle met en évidence les conditions de production et de circulation des textes. Elle permet en outre de montrer, par le biais d'exemples de cas individuels, mais aussi de statistiques, que les écrivaines du temps de Goethe ont abordé des genres divers et souvent publié leurs œuvres. Les cinq chapitres ont des titres bilingues qui font mouche – comme le 4^e par exemple : « “Was will der reiche Mann der armen Frau für diese Arbeit geben?” : Women Writers and the Literary Markets » (« “Qu'est-ce que l'homme fortuné souhaite donner à la pauvre femme pour ce travail ?” Les femmes écrivains et les marchés littéraires »). L'étude entend ainsi mettre en lumière des auteures qui sont restées dans l'ombre de leur vivant et que l'histoire littéraire a souvent négligées.

Catriona SETH

Emma GILBY, *Sublime worlds. Early modern French Literature*, London, Legenda, 2006, 345 p.

Des sources des idées sur le *Sublime* de Longin (3^e siècle apr. J. C.), Emma Gilby revient sur la réception du *Traité* en retraçant une génétique de sa pensée au 17^e siècle. Depuis les principes de la revivification jésuitique des forces de la nature jusqu'aux visions furieuses d'une poétique traduisant l'inspiration divine, Longin devient un référent systématique dans l'élaboration de la rhétorique et de l'imaginaire classiques en Europe. Revenant notamment sur les processus d'enchaînement des idées longiniennes et de leur réception chez Blaise Pascal (*Pensées*, 1670) et Boileau (traducteur du *Peri Hypsous*, 1674), l'auteur pose d'une part la question de la perméabilité des formes rhétoriques du *Sublime* dans la tragédie classique de Pierre Corneille puis de leurs réminiscences dans les débats illustrant la fameuse Querelle des anciens et des Modernes. Elle démontre notamment comment Pascal s'inspire du pragmatisme de la pensée de Longin et d'une redéfinition terminologique du *Sublime* pour établir les fondements discursifs de la conversion spirituelle et de la révélation des saintes Vérités. Au terme de cette réflexion, l'auteur évalue l'emploi du tropisme longinien au sein d'une République des Lettres qui tente, à l'instar de Montaigne, de révéler les mécanismes susceptibles de décrire et de transmettre ce sentiment. Inspirée

par l'exemple de ces littérateurs, Emma Gilby nous invite à méditer sur la nécessité d'un dépassement de l'entendement du *Sublime* au 17^e siècle, réduit encore à une seule poétique de la Grandeur.

Laetitia PIERRE

Jan HERMANN, Mladen KOZUL, Nathalie KREMER, *Le Roman véritable. Stratégies préfacielles au XVIII^e siècle*, Oxford, Voltaire Foundation (SVEC), 2008, 336 p.

À l'heure où l'on tente de faux procès aux chercheurs et où les chefs-d'œuvre de la littérature classique sont l'objet d'un processus de délégitimation émanant du sommet même de l'État, il est réjouissant de constater que les études littéraires font preuve d'une belle vitalité, en ouvrant en permanence de nouveaux chantiers et en traçant des pistes d'analyse inédites. Qui eût pensé, il y a seulement une décennie, que l'on pût consacrer une importante série de travaux aux seules préfaces des romans du 18^e siècle? Ce vaste chantier, ouvert par J. Hermann et Ch. Angelet avec la publication en deux volumes d'une large anthologie de préfaces romanesques (*Recueil de préface de romans du XVIII^e siècle*, 1999 et 2003) accompagnés de travaux préparatoires déjà considérables (*Le Topos du manuscrit trouvé*, 1999 – *Préfaces romanesques*, 2004) trouve présentement son point d'aboutissement sous la forme d'un ouvrage collectif dans lequel les enjeux épistémologiques, sociaux et poétiques du texte préfaciel sont analysés avec toute l'attention et la hauteur de vue souhaitables. Qu'on ne s'attende donc pas à une fastidieuse taxinomie, ni à une succession arbitraire de micro-lectures, le propos est d'une tout autre ampleur. La somme est organisée autour de quelques questions fondamentales, que ne pourront ignorer plus longtemps tous ceux qu'intéresse le problème épineux du statut de l'œuvre romanesque classique, dont il est fait l'hypothèse fructueuse que sa discussion trouve dans l'exercice obligé de la préface son terrain d'élection. Le point de départ de l'enquête est donné par le « dilemme du roman » exposé en son temps par Georges May, et largement repensé à la lumière de recherches plus récemment menées sur le statut de la fiction dans une société hiérarchique, à propos de laquelle il est rappelé que nulle parole ne peut être proférée sans avoir été préalablement légitimée par les institutions (politique, religieuse, académique) au regard desquelles le roman ne peut qu'avouer sa « bâtardise », tare dirimante sous l'Ancien Régime. La réflexion sur le statut du roman véhiculé par les préfaces s'inscrit ainsi dans une problématique plus large, celle de « la légitimation des discours à l'âge classique » (p. 67). Sans s'encombrer d'un formalisme stérilisant, l'enquête prend appui sur les thèses bien connues de Jürgen Habermas en mobilisant les ressources de la rhétorique et de la pragmatique pour montrer que la séquence préfacielle est le lieu où s'effectue la transaction indispensable au devenir public de la parole privée, le rite nécessaire à la légitimation de la bâtardise littéraire; et c'est à ce titre qu'elle recèle quelques fort belles relectures de péri-textes canoniques, dont celui de *La Vie de Marianne*. L'ouvrage présente le petit défaut, inhérent aux livres écrits à plusieurs mains, de n'éviter pas toujours les redites; et il n'est pas vrai que « Voltaire n'avait pas vingt ans au moment du succès d'*Cedipe* » (p.137). Plus sérieusement, il est de ceux qui, à l'instar des intéressantes *Métafictions* de Jean-Paul Sermain (Champion, 2002) font craindre un excès de mobilisation théorique à propos de textes mineurs, qui s'avouent pour tels et se déploient ouvertement dans le registre de l'ironie. Il n'en est pas moins assuré qu'avec les travaux précités du même groupe de chercheurs, ce livre est parvenu à dégager un champ d'investigation inédit et considérable. N'est-ce pas aussi la vocation de la recherche?

Pierre HARTMANN

Jan HERMANN, Kris PEETERS et Paul PELCKMANS (éds), *M^{me} Riccoboni, romancière, épistolière, traductrice*, Louvain, Peeters (Coll. « La République des Lettres »), 2007, 320 p.

C'est à l'occasion du 250^e anniversaire de la parution des *Lettres de Mistriss Fanny Butlerd* qu'est publié ce volume restituant les travaux du premier colloque international

(Louvain-Anvers, 18-20 mai 2006) consacré à Marie-Jeanne Riccoboni. Les communications contenues dans ces actes présentent le travail et l'esprit de cette romancière du 18^e s. L'étude se fait autour de trois axes : l'œuvre romanesque, la correspondance personnelle et le travail de traductrice. L'intérêt majeur du volume est de proposer un premier ouvrage collectif sur un auteur très longtemps oublié. Le chercheur dix-huitiémiste découvre ici l'écriture riccobonienne, son rapport à l'épistolaire, à l'Angleterre et sa « sensibilité ». Ce ne sont pas uniquement les romans les plus édités qui y sont étudiés ; Pascale Bolognini-Centène analyse les derniers écrits de l'auteur : ses nouvelles médiévales qui sont de véritables curiosités pour celui qui limitait cette œuvre au roman sentimental. On découvre avec plaisir la richesse de sa correspondance avec Hume, Garrick ou Robert Liston (entre autres dans la communication très intéressante de Marie-Pierre Legrand sur le rapport de l'auteur avec les Philosophes). Les dernières communications proposent une ouverture sur l'influence et la réception de Riccoboni ; ainsi l'étude d'Ann Lewis qui rapproche les illustrations des éditions du 19^e s. à celles de Volland en 1786. On retrouve d'ailleurs en fin d'ouvrage les 24 gravures des *Ceuvres complètes* de 1790 qui illustrent toute l'œuvre riccobonienne (mais il est surprenant de ne pas les voir mentionnées dans la table des matières). Alors que le titre des actes évoque une approche en trois axes de recherche, le sujet des communications indique une forte inégalité entre eux. L'œuvre romanesque est la plus étudiée ; une sous-catégorisation aurait été souhaitable. D'autre part, on aurait apprécié un index afin de mieux identifier les différents commentaires. Cet excellent ouvrage traduit de façon bienvenue un regain d'intérêt des chercheurs pour cette femme-écrivain et contribue de façon déterminante à une meilleure connaissance de son œuvre.

Audrey COULOMP

Derek HUGHES, *Culture and Sacrifice : Ritual Death in Literature and Opera*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, 313 p.

Le propos de D. Hughes est ambitieux puisqu'il entreprend de brosser un tableau diachronique des œuvres littéraires dans lesquelles des rituels de sacrifice humain – évoqués, effectivement représentés ou évités de peu – sont utilisés à des fins symboliques. Il étudie l'évolution de l'interprétation littéraire du sacrifice humain de Homère à nos jours. Grâce à ce parcours diachronique, il parvient à montrer que la notion de sacrifice humain évolue au cours de l'histoire. Dans les sociétés qui pratiquent de tels rituels, il s'agit de la manière la plus haute d'honorer les dieux. En revanche, l'abolition du sacrifice humain devient ultérieurement un indice de progrès et de civilisation. La littérature anglaise serait la première à avoir réfléchi aux implications du sacrifice dans une société dominée de façon croissante, à partir du 16^e s., par le calcul, la mesure et les statistiques. Si, depuis Eschyle, le sacrifice humain était considéré comme opposé à l'idée de progrès humain, *Titus Andronicus* de Shakespeare serait un exemple de retour régressif à une sorte de chaos mythique tandis que *Le Marchand de Venise* présenterait une homologie entre le sacrifice humain et la transaction fiduciaire. L'auteur propose ensuite diverses études de cas portant respectivement sur John Dryden (*The Indian Emperour*, 1665), Aphra Benn (*Oroonoko*, 1688) et Daniel Defoe (*Robinson Crusoe*, 1719). La très intéressante lecture qu'il propose de *Robinson Crusoe* met en lumière les liens structurels qui unissent la pensée numérique et la pensée morale : dans un cas comme dans l'autre, le chaos mental résulte de l'impossibilité de « différencier ». Defoe exploite le conflit entre une culture fondée sur un ordre numérique et une culture pré-mathématique. Le chapitre suivant étudie le sacrifice au siècle des Lumières. Le livret de Pietro Métaïstase pour l'opéra *Demofonte* (1733) de Antonio Caldara aurait eu une influence notable : il représente l'abolition par le roi de Thrace du sacrifice annuel d'une vierge. Le roi triomphe de ses instincts les plus primaires et les plus égoïstes pour devenir un suzerain plus juste. Ce livret souvent mis en musique (par Graun, Vogel, etc.) traduit ainsi un changement de paradigme politique dans cette période. Jusqu'à la chute de Napoléon, le thème du sacrifice évité devait être utilisé pour

célébrer les monarques absolus « éclairés » qui savaient dépasser leur intérêt propre. Plus tard dans le siècle, les auteurs de la sensibilité analysent la conscience aussi bien de la victime du sacrifice que de son bourreau. C'est le cas par exemple dans *Les Incas* (1778) de Jean-François Marmontel. Le zénith de l'intérêt pour le sacrifice évité est atteint vers 1780, avec, notamment, ces grands chefs-d'œuvre que sont *Iphigénie en Tauride* de Goethe, *Idoménée* de Mozart et *Iphigénie en Aulide* et *Iphigénie en Tauride* de Gluck, que l'A. analyse successivement. La période suivante, qui s'étend de la Révolution française à la chute de Napoléon, est illustrée par des auteurs comme Sade ou Schiller. Le conflit entre les forces sacrificielles et la raison éclairée s'intériorise au sein d'une conscience divisée. Comme l'illustre *Frankenstein* de Mary Shelley, que Hughes analyse finement, les dangers ne résident plus dans de lointaines contrées mais au sein du sujet lui-même. On assiste à une sécularisation du rituel sacrificiel. Associé au 18^e s. aux systèmes sociaux et religieux, le sacrifice humain devient, à l'époque romantique, un moyen d'explorer la psyché de l'individu. C'est le sens des nombreuses scènes de nuits de noces interrompues que l'on trouve dans la littérature de l'époque... Si le livre ne porte pas exclusivement sur le 18^e s., on s'y plongera avec intérêt pour la variété et la richesse des horizons abordés autour d'une même problématique. Il témoigne d'une très vaste érudition. L'immensité du propos est aussi, d'une certaine façon, son talon d'Achille, car, pour chaque période prise séparément, la même problématique justifierait sans doute une étude plus attentive et détaillée. L'impression de lire une suite d'études de cas nuit aussi, dans une certaine mesure, à la force de la démonstration.

Pierre DUBOIS

Alexander KOSENINA, *Karl Philipp Moritz. Literarische Experimente auf dem Weg zum psychologischen Roman*, « Kleine Schriften zur Aufklärung », Göttingen, Wallstein Verlag, 2006, 184 p.

Karl Philipp Moritz (1756-1793) a connu un destin météorique. Issu d'un milieu fort modeste, il a rempli les 37 années de sa courte existence par une grande abondance d'ouvrages sur les sujets les plus variés. Parmi ceux-ci un chef-d'œuvre, rapidement salué comme tel, son roman *Anton Reiser*. Le but du présent ouvrage, modeste dans ses dimensions comme dans ses ambitions, est de repérer l'annonce du grand œuvre durant la période qui va de novembre 1768, où Moritz est nommé professeur à Berlin, à l'été de 1786 où il part pour un voyage en Italie. Sept publications sont ainsi analysées, certaines qui paraissent d'assez médiocre intérêt, comme les sept poèmes dédiés à Frédéric II, d'autres plus prometteuses comme le *Voyage d'un Allemand en Angleterre dans l'année 1782*. Heureusement, dépassant le projet initial, les œuvres sont aussi approchées pour elles-mêmes et replacées dans un contexte historique qui ne manque pas d'intérêt. Il n'empêche que l'aspect téléologique constitue parfois un handicap pour ces études de détail. On s'étonne aussi de l'absence d'un chapitre récapitulatif qui aurait fait la synthèse de ces années d'apprentissage, promesse de l'épanouissement romanesque à venir.

Henri DURANTON

Isabelle MARTIN, *L'Animal sur les planches au XVIII^e siècle*, préface de François MOUREAU, Paris, Honoré Champion (Coll. « Les Dix-huitièmes siècles »), 2007, 318 p. + 7 ill.

L'auteur, qui a déjà consacré un ouvrage aux théâtres de la Foire (SVEC 2002 : 10), donne ici un premier bilan d'une recherche de longue haleine sur les animaux au théâtre, qu'elle poursuit dans le cadre d'un groupe de recherche très actif, dont témoignent nombre de colloques et d'articles. Ce statut provisoire et prospectif induit quelques problèmes d'organisation dans ce volume, qu'il faut dépasser. Un corpus déjà considérable de près d'une centaine de titres de pièces, conservées ou non, imprimées ou manuscrites, destinées ou non à la scène, où figurent des animaux ou dont ils sont un sujet, est abordé sous différents angles, dramaturgiques, philosophiques, littéraires, historiques. Quelques exemples sont

montés en épingle, souvent repris dans différents chapitres : on passe de Taconnet à Delisle de Sales ou à Restif de la Bretonne... L'ensemble étonne, amuse, parfois passionne, il ne laisse pas indifférent.

Martine DE ROUGEMONT

Alicia C. MONTOYA, *Marie-Anne Barbier et la tragédie post-classique*, Paris, Honoré Champion (Coll. « Les Dix-huitièmes siècles »), 2007, 594 p.

La consistante monographie d'A. Montoya rassemble tout ce qu'on sait sur M.-A. Barbier, femme de lettres du tout début du 18^e siècle, assez connue comme auteur de quatre tragédies jouées à la Comédie Française, de quelques opéras-ballets et divers opuscules, et tout à fait inconnue comme personne. Elle y ajoute beaucoup. Une première partie intitulée « La construction d'une voix d'auteur » tente de cerner la personne et l'écrivain. Concernant la biographie, à part le fait que M.-A. Barbier est née à Orléans, il ne semble plus certain si c'est en 1670 ou 1664 (et il faut pourtant rendre honneur aux recherches obstinées, notariales, graphologiques, etc., entreprises); on ne sait ni quand ni pourquoi elle se trouve à Paris; on ne sait rien de sa vie privée; on ne sait pas si elle est morte (et où?) en 1742, ou 43, ou 45... Pour compenser ce silence massif, A. Montoya propose de passer « de l'identité biographique à l'identité discursive », et elle construit donc, de l'extérieur pour ainsi dire, à partir d'un certain nombre de catégories critiques récentes (fondées notamment par Foucault, Maître, Viala), un auteur. Au passage, les vieilles accusations de plagiat d'auteurs-hommes sont réfutées de façon convainquante. Mais en revanche, dans quelle mesure peut-on parler de « profession » quand on n'a aucun indice sur les ressources et le mode de vie de l'auteur concerné? C'est la volonté, encore, de s'appuyer sur des outils bien définis qui pousse A. Montoya à n'étudier, dans une seconde partie, que les quatre tragédies de Barbier, considérant que les concepts et méthodes ne sont pas encore suffisamment élaborés pour aborder les œuvres lyriques et comiques. On peut contester cette prudence, mais il faut rendre hommage au travail qui est fait, qui met en jeu et en rapport des centres d'intérêt multiples, comme rhétorique, psychanalyse et dramaturgie. Chaque tragédie sert de prétexte à des variations sur un motif différent : l'emblématique, la citation (beau thème important), l'« angoisse de l'influence » (référence à Harold Bloom), le basculement du « public » au « particulier »; mais aussi chacune est abordée selon tous ces motifs et bien d'autres, ce qui permet de dégager à la fois la voix originale de M.-A. Barbier, et l'évolution de son monde tragique. Un petit reproche formel : l'index ne prend en compte que le corps du texte, si bien que beaucoup de références ne sont pas indexées (à titre d'exemple, la thèse de Jean-Pierre Perchellet de 1997, à qui est repris le terme de post-classique, figure pour 9 pages, on peut en ajouter 12 en lisant les notes). Et pour le fond : vouloir que Barbier soit la « première dramaturge professionnelle » amène à mal-traiter celles qui l'ont précédée ou accompagnée. Mais, réciproquement : une belle bibliographie internationale et interactive, et par exemple une intéressante ouverture sur la réception européenne des œuvres. Travail substantiel, et nourrissant.

Martine DE ROUGEMONT

Sarga MOUSSA (dir.), *Le Mythe des Bohémiens dans la littérature et les arts en Europe*, Paris, L'Harmattan, 2008, 384 p.

Ce recueil, issu d'un séminaire de l'équipe 19^e siècle du laboratoire LIRE, frappe autant par l'originalité, la richesse des thèmes abordés que par leur caractère interdisciplinaire. À partir de l'image de la *Petite Gitane*, nouvelle picaresque de Cervantès, le monde des Gitans dessine « une contre-société libertaire » qui fascine et inquiète. Bien que le terme de Bohémiens ne soit plus employé pour désigner les peuples nomades d'Europe, il est très couramment utilisé au 19^e siècle. L'intérêt de cet ouvrage réside essentiellement dans la volonté de décrire et d'analyser la fonction ambivalente voire contradictoire des représentations des Bohémiens. D'où une réflexion passionnante sur le vocabulaire utilisé pour désigner ces différentes ethnies, vocabulaire

provenant à la fois des peuples sédentaires et des nomades eux-mêmes. Sous l'Ancien régime, on veut savoir d'où viennent ces hommes et ces femmes que l'on nomme Égyptiens, Éthiopiens, Nubiens, Sarrasins, etc. L'origine indienne de ces peuples n'est connue du monde savant qu'à la fin du 18^e s. Dans une autre optique, Frédéric Tinguely nous rappelle un spectacle de danse représenté au Louvre le 29 janvier 1664 par les personnes de la cour, dont le roi lui-même, et fait remarquer que « alors que la répression à l'encontre des Tsiganes est en train d'acquiescer une dimension systématique sous l'impulsion de Colbert, le roi se plaît à se travestir en Bohémien ». D'où l'hypothèse avancée « d'une cohérence profonde entre les dynamiques de répression et de folklorisation » et d'un constat, le fait que « les Tsiganes ne font leur véritable entrée en littérature qu'à partir du moment où ils sont visés par de mesurées discriminatoires ». Contradiction que l'on retrouvera au 18^e et 19^e s. puisque Henriette Asséou montre de son côté « que le développement du mythe littéraire s'est accompagné d'une disqualification morale des familles errantes connues sous le nom de Bohémiens ». Ce sont parfois aussi les écrivains qui s'identifieront de près ou de loin au personnage du bohémien et l'on se souvient des jugements de George Sand sur Rousseau à ce propos. Jacques Berchtold s'interroge sur l'identification de Rousseau à l'ours, sobriquet que lui a donné M^{me} d'Épinay, qu'il rattache aux querelles sur le théâtre et la musique italienne. La naissance de la philologie moderne correspond à la découverte de l'appartenance de la langue parlée par les Bohémiens et un linguiste anglais George Borrow va s'intéresser de près à la langue et aux mœurs des Tsiganes qu'il a rencontrés de nombreuses fois. Ce surprenant personnage connaît la langue romani, suffisamment pour traduire la Bible. Borrow devient le chroniqueur d'une « race » privée d'Histoire. Mieux que ne le fait Prosper Mérimée qui, malgré son souci d'objectivation, ne parvient pas à rendre compte scientifiquement des mœurs et de la langue bohémienne. Autre volet important de cette étude, la place du bohémianisme dans les arts, musique, peinture, cinéma. Abordant la question de l'opéra, Olivier Bara montre une contradiction entre le codage de l'opéra et l'image du nomade qui « ignore les impératifs du lieu et de l'ancrage » et constate que le « Bohémien est privilégié pour sa nature théâtrale ». Dans l'étude que Sarga Moussa consacre à l'ouvrage de Franz Liszt, *Des Bohémiens et de leur musique en Hongrie*, écrit en français en 1859, il interroge l'image du Bohémien, « modèle de l'antivilis, les liens entre musique tzigane et musique hongroise et ce qui, « dans l'écriture de Liszt, peut relever d'une forme de « nomadisme » stylistique ». Ce qui attire Liszt dans la musique tzigane, c'est « quelque chose de primitif, une certaine violence qui rompt avec l'harmonie classique ». Il y goûte une « sorte d'utopie libertaire ». Il émet l'hypothèse de contacts entre Hongrois et Bohémiens d'où une fusion, selon lui, sur le plan musical. Sur le plan pictural, les réflexions menées par Xavier du Crest soulèvent une contradiction entre la représentation des Bohémiens, Gitans, Tsiganes et Romanichels dans la peinture française du 19^e et leur absence dans l'histoire de l'art. Delphine Gleizes consacre, pour sa part, une analyse passionnante aux représentations cinématographiques de *Notre-Dame de Paris* en montrant que « les mécanismes qui président à la transmission du mythe des Bohémiens sont analogues à ceux qui assurent le fonctionnement de l'adaptation cinématographique » puisqu'ils obéissent à une logique de sérialité mais aussi à une « signification renouvelée dans une reconfiguration de la fable et du contexte de réception ». Ce recueil passionnant qui aborde des thèmes souvent peu étudiés, explore de façon très originale la figure du Bohémien sous toutes ses facettes et la renouvelle considérablement.

Pascale PELLERIN

Alain RIFFAUD, *La Ponctuation du théâtre imprimé au XVIII^e siècle*, Genève, Droz (Coll. « Travaux du Grand Siècle »), 2007, 228 p.

C'est bien du 17^e s. que parle A. Riffaud, mais son ouvrage rigoureux, documenté et clair concerne tout autant les éditeurs actuels de pièces du 18^e s., qui rencontrent souvent les mêmes problèmes de restitution ou de modernisation. L'auteur se fonde sur une longue pratique, et fournit un grand nombre d'illustrations intéressantes. Comment ponctuer un

dialogue destiné à être parlé (ou déclamé) est un vrai problème, abordé ici dans toutes ses dimensions. Le dix-huitiémiste sera particulièrement retenu par le chapitre VII, où il découvrira que c'est le théâtre imprimé qui a obligé d'inventer au 17^e s. les points de suspension, dont nos auteurs ont tellement développé l'usage et la théorie... Voilà un livre utile et suggestif, une bonne référence.

Martine DE ROUGEMONT

Yannick SÉITÉ, *Du Livre au lire*. La Nouvelle Héloïse, roman des Lumières, Paris, Honoré Champion (Coll. « Les Dix-huitièmes siècles »), 2002, 576 p.

La bonne fortune éditoriale récente du roman épistolaire de Rousseau témoigne du fait que son éternelle jeunesse n'est point démentie : traductions récentes italienne 1992 (Mesa), chinoise 1993, 1997 et 2002, portugaise 1994 (Moretto), anglaise 1997 (Stewart-Vaché), lituanienne 1997 (Doveikienė-Petroskas), norvégienne 1999 (Bessen), suédoise 1999 (Sprengel), hollandaise 2000 (Voorspoels), allemande 2004 (Firges). Pour mieux entendre le contexte dans lequel émerge cet ouvrage complexe, on dispose désormais d'une étude plurielle et interdisciplinaire magistrale. La parution de *Du Livre au lire* représente une avancée considérable dans la connaissance de ce qui se trouve engagé par Rousseau dans son roman. Y. Séité avait d'abord soutenu « La Nouvelle Héloïse » et son paratexte. Rousseau, le livre et la lecture sous forme de thèse de doctorat parisienne (1995, Atelier de reproduction des thèses, Université de Lille). Le titre *Du Livre au lire* reprend une formule célèbre de R. Chartier se rapportant aux pratiques de la lecture; cette dernière est une pratique créatrice qui confère au texte des significations plurielles et historiquement variées. Elle est l'expression d'un faisceau d'interactions noués entre trois paramètres : la mise en texte à partir de consignes explicites (ou implicites) inscrites par l'auteur proposant un protocole de lecture; la mise en livre ressortissant surtout à l'intervention de l'éditeur-imprimeur (M. M. Rey à Amsterdam) imposant une disposition aspectuelle et une typographie; enfin le paramètre du lecteur et sa propre inscription dans une histoire d'*habitus* à propos des modes de déchiffrement. La relation entre ces diverses instances est complexe et seule son étude fine et minutieuse, à propos d'un cas singulier, permet de faire progresser une histoire de la lecture. C'est dire l'importance immense du livre de Y. Séité, qui dépasse largement l'enjeu de la seule connaissance de Rousseau. La lecture sensible que définissent des auteurs comme Diderot et Rousseau pour orienter, reformater et refaçonner leur lecteur, présente sous certains aspects des continuités, et sous d'autre se réclame d'une modernité en rupture par rapport à des pratiques antérieures (la proximité paradoxale entre *La Nouvelle Héloïse* et *Jacques le fataliste* est bien démontrée; de même que *l'Éloge de Richardson* comme texte avant tout adressé à Rousseau). Y. Séité offre une analyse si bien détaillée qu'elle met à nu les lignes de crête permettant de démarquer le programme de décodage dont est richement équipée *La Nouvelle Héloïse* elle-même (comme aucun roman ne l'avait été auparavant) et les dérives sentimentalistes des lectures d'identification naïve plus tardives (étudiées notamment par Darnton et par Labrosse). La découverte proprement révolutionnaire des analyses « matérielles » de Y. Séité (N. Paige devait récemment le suivre) consiste à montrer un roman exhibant sa propre machine et laissant deviner le travail de coulisses où se fabriquent techniquement les procédés favorisant chez le lecteur l'illusion imaginaire et la propension à appliquer à soi le climat affectif. La remarque sur l'importance de la pertinence du diapason lyrique de Pétrarque, bien au-delà de la micro-citation effectivement produite, est une conséquence décisive pour la compréhension rénovée du statut de l'intertexte (en réalité, invitation à relire l'ouvrage cité en entier). Ce long ouvrage est toujours intelligent et agréable à suivre car, s'il propose des thèses absolument nouvelles, Y. Séité écrit dans une belle langue accessible et procède de façon pédagogique et sans jargon. Il y a dans ces thèses un enjeu théorique certain et l'ouvrage représente une avancée importante pour la science de la narratologie aussi (des catégories avaient été établies par Genette sur un plan général : enjeux de taxinomie et d'axiologie descriptive). Le cas d'espèce

est exploré de la façon la plus approfondie qui soit : les thèses sur les péri- et paratextes, les seuils, les discours de préface, les mises au point de postface (l'étonnante autonomie éditoriale de la Seconde Préface démystificatrice est bien exposée), les notes de bas de page, les préambules d'éditeur, les gravures de frontispices, les illustrations et leurs légendes font l'objet d'une évaluation de précision exceptionnelle. Le meilleur des bénéficiaires de la critique génétique n'est pas oublié (notamment les suggestions des fluctuations de l'onomastique et du titre : il est du plus haut intérêt d'apprendre que le premier projet de patronyme de Julie « d'Étange » était « d'Orsinge » (« signe aurifère » : proposons : Rousseau n'est-il pas perçu comme « os aureus », anagramme parfaite de son patronyme, bouche qui parle d'or?). De même la substitution de « moderne » *Héloïse* par « nouvelle » est éloquente (proposons : rapprochement de la tradition de l'exégèse chrétienne, écho à l'accordance de l'Ancien et du « Nouveau » Testament?). L'apport méticuleux des informations apportées par la correspondance privée de Rousseau (pour la période de gestation concernée) représente aussi l'un des apports majeurs de ce travail proprement refondateur. De façon plus générale l'ensemble de l'œuvre de R. est aussi bien connue que l'histoire du livre et les mises en relation incessantes et toujours éclairantes entre *La Nouvelle Héloïse* et les autres ouvrages de Rousseau (la Seconde Préface comme annonce et préparation de *Rousseau juge de Jean-Jacques* par exemple) représentent aussi un apport capital à la connaissance de la pensée de cet auteur. Seule micro-réticence : p. 85 : fallait-il reprendre comme argent comptant le lieu commun (dans la critique) de la prétendue « conversion de Wolmar » sans la remettre en question par une note? p. 290 : VI^e partie (tableau) : corriger 11 par 13 lettres.

JACQUES BERCHTOLD

Jean-Yves TADIÉ (dir.) *La Littérature française : dynamique et histoire*, par Michel DELON, Françoise MÉLONIO, Bertrand MARCHAL, Jacques NOIRAY, Antoine COMPAGNON, Paris, Gallimard (Coll. « Folio essais »), 2007, tome II, 930 p.

Écrire le chapitre consacré au 18^e s. dans une histoire de la littérature française ne doit pas être chose facile. D'abord il y a des précédents, qui sont loin d'être tous méprisables, et puis il y a la difficulté même de l'exercice : comment parler de tout en peu de pages, n'oublier aucune œuvre importante, ne pas donner l'impression de compiler simplement une collection de fiches de lecture sur chaque auteur, ordonner un ensemble suffisamment divers pour ne pouvoir être réduit ni à une succession chronologique ni à un catalogue thématique, et *last but not least* ne pas être trop ennuyeux dans un exercice aussi nécessairement scolaire? Michel Delon, qui a par le passé co-dirigé le volume *Littérature du XVIII^e siècle* aux PUF et le *Dictionnaire européen des Lumières*, se tire remarquablement bien de l'épreuve imposée et réussit à raconter le dix-huitième siècle littéraire avec une aisance et une fluidité qui suppose sans doute une longue et quotidienne familiarité avec tous ces textes autant que le goût d'en transmettre la saveur aux lecteurs d'aujourd'hui. Le propos est ici divisé en quatre chapitres, chacun s'ouvrant sur la description d'un tableau (Lemonnier, Watteau, Greuze, David) – manière de souligner que la littérature n'est pas seule, mais qu'il s'agit en réalité d'un aspect d'une histoire culturelle, qui touche aux arts, aux sciences et à la philosophie aussi bien qu'au roman, au théâtre et à la poésie. Le premier chapitre est une sorte d'introduction générale, qui décrit ce qu'est la littérature au 18^e s. dans ses conditions concrètes d'existence : formes et circulation des textes, censures, reconnaissance des auteurs, etc. Les trois parties suivantes rangent le 18^e s. en trois « moments », qui sont une façon habile de ne pas trancher entre le découpage thématique et le découpage chronologique qui seraient tous deux insatisfaisants : l'âge rocaille, le moment encyclopédique et le temps des révolutions. On voit bien que chacun de ces chapitres a sa période chronologique privilégiée et qu'il s'agit de découper le 18^e s. en trois tiers, mais aussi que ces différents âges peuvent coexister, au même moment, ou dans le même auteur (Diderot l'encyclopédiste est rocaille avec l'*Oiseau bleu* et révolutionnaire avec l'*Histoire des deux indes*). Tous les auteurs sont là, et ont droit à

des développements qui reflètent assez bien l'importance respective que nous leur accordons aujourd'hui (il sera intéressant de relire ces textes dans un siècle pour voir dans quelle mesure l'intérêt porté à tel ou tel a changé). De ce point de vue, la mission pédagogique d'une histoire littéraire est remplie. Pour autant, on n'a pas l'impression pénible que donne parfois la lecture de ce genre d'ouvrage de voir sortir une à une de leur tiroir de petites figurines naphthalinées qu'on s'empresserait de ranger après le fastidieux mais obligatoire passage en revue. C'est plutôt un aperçu sur une totalité vivante peuplée d'individus singuliers qu'on aurait envie de connaître un peu mieux. De ce point de vue, c'est une réussite. L'ensemble est complété par une brève bibliographie et une utile chronologie.

Colas DUFLO

Angéline VATCHÉVA, *Romanät na imperatritzata. Romanovijat diskurs v avtobiografitchnite zapiski na Ekaterina II. Rakursi na tchetene prez vtorata polovina na XIX vek (Le roman de l'impératrice. Le discours romanesque dans les notes autobiographiques de Catherine II. Approches de lecture pendant la seconde moitié du XIX^e siècle)*, P. Sofia, éd. de l'Université de Sofia « St Clément d'Ohrid », 2008. Rés. en russe et angl. 362

Ce livre a pour objet de recherche littéraire les mémoires de l'impératrice de la Russie Catherine II, traités jusqu'à présent par les historiens comme une source des événements de l'époque. Les observations de cette spécialiste du 18^e s. se distinguent par leur poétique complexe qui est le résultat de la combinaison entre le traditionalisme épistolaire et publicitaire caractéristique pour la littérature russe et la problématique traitée dans les romans et les autobiographies occidentales de la même période. L'autobiographie de Catherine II s'avère l'un des premiers textes de mémoires russes où « les annales » traditionnels et les leçons de morale adressées au prince héritier sont absents. L'étude de Vatchéva montre que l'impératrice avait sans doute l'intention de publier ses écrits, rédigés en français – la langue des élites européennes à l'époque des Lumières. Y sont analysés les motifs empruntés des romans, surtout français, tels que l'enfance d'une fille mal aimée, l'âge adulte de la mariée malheureuse et la période d'isolement, de lecture, d'éducation physique (topoï des amazones) et le désir de prouver sa conduite masculine en s'habillant comme un homme. L'imitation romanesque de Catherine II va de pair avec son ambition de résister à l'amour imposé et de démontrer son talent de séductrice et de victime féminine. Dans ce contexte Vatchéva analyse le problème du bonheur humain qui trouve une interprétation philosophique dans les mémoires de l'impératrice où la volonté de Dieu ne détermine pas le destin de l'individu. Le troisième chapitre porte sur les rapports intertextuels de l'autobiographie de Catherine II avec deux romans connus du 18^e s. : « Lettres de Miss Fanny Butlerd » par M^{me} Riccoboni et « La vie et les opinions de Tristram Shandy » par L. Stern. Le dernier chapitre du livre comprend d'une part, un aperçu sur la lecture des écrits de l'impératrice, les raisons pour la censure dudit texte au 19^e s. et, d'autre part, l'intérêt « nouveau né » des Russes pour l'émancipation des femmes. L'apport remarquable de Vatchéva est d'avoir également analysé les problèmes de la lecture des mémoires de Catherine II qui ont subi les bouleversements idéologiques voire au 20^e s.

Raïa ZAIKOVA

ART ET MUSICOLOGIE

Geneviève LAGARDÈRE et Gérard ROUSSET CHARNY (éds), *Les Quatre Saisons de Carmontelle. Divertissement et illusions au siècle des Lumières*, 28 x 22 cm, Paris, Somogy éditions d'art, Sceaux, Musée de l'Île de France, 2008, 199 p. + 1 cd-rom.

Ce volume est le catalogue d'une très jolie exposition présentée au château de Sceaux en juillet-août 2008, dont l'objet principal était la présentation des *Quatre Saisons* de Carmontelle (1717-1806). Cette œuvre étonnante, nouvellement restaurée, est le plus grand « transparent » conservé. Il s'agit d'une œuvre peinte sur un papier velin très fin dont les feuilles sont

assemblées verticalement de façon à former une bande de plus de 42 mètres, montée sur deux rouleau de bois enfermés dans une boîte dans laquelle est ménagée une large fenêtre, derrière laquelle on disposait une lumière pour obtenir un effet de transparence. À l'aide d'une manivelle, on faisait défiler progressivement le tableau. On peut supposer qu'un accompagnement musical ou un commentaire spirituel venait compléter ce divertissement de société. *Les Quatre Saisons* fait ainsi défiler, en commençant par l'hiver, des scènes et des paysages variant continuellement. Il s'agit d'une campagne idéalisée, qui évoque autant l'Île de France avec ses églises aux clochers pointus que les jardins pittoresques à la mode avec leurs ruines artificielles, leurs rochers et leurs cascades – on sait que Carmontelle était lui-même créateur de jardins, notamment celui du parc Monceau. Chaque plan se caractérise par l'attention portée aux activités humaines, celles des paysans, des chasseurs, des pêcheurs, mais aussi aux costumes et aux objets. Les contributions du catalogue éclairent l'œuvre et son auteur. Elles replacent le « transparent » dans la culture paysagère à laquelle il appartient, qui intègre à la fois *Les Saisons* de Saint-Lambert, le nouvel art des jardins ou la peinture de paysage, et dans le goût des machines d'optique du 18^e s., théâtre d'ombre, lanterne magique ou étonnant « fantascopie ». Le catalogue est accompagné d'un cédérom qui fait défiler l'intégralité du transparent, avec un rendu qui doit être très proche de l'effet recherché à l'origine. Par un étonnant paradoxe, l'écran de notre téléviseur ou de notre ordinateur redevient pendant une vingtaine de minutes le cadre d'une boîte de bois à l'intérieur de laquelle défilent, dans une douce lumière, les travaux et les jours, mi-révés, mi-réels, des heureux habitants du siècle des Lumières.

Colas DUFLO

Christine LAMARRE et Sylvain LAVEISSIÈRE, *Les Prix de Rome des États de Bourgogne. Lettres à François Devosge, 1776-1792*, Dijon, Musée des Beaux-Arts, 2003, 29 x 21 cm, 302 p. + ill.

Créée en 1766, l'École gratuite de dessin de Dijon fait partie de ces institutions soutenues par l'administration provinciale dans les dernières décennies de l'Ancien Régime : la Révolution la supprima. Sous la protestation du prince Louis-Joseph de Condé, gouverneur héréditaire de Bourgogne, François Devosge en fut le directeur. Condé souhaitait avoir à Dijon, dans le Palais des États en reconstruction, les plus belles copies des œuvres italiennes, c'est pourquoi l'on organisa, comme à Paris, un concours destiné à envoyer, pour quatre ans, les meilleurs éléments à Rome. L'édition de la correspondance de ces jeunes artistes avec Devosge resté à Dijon constitue l'apport scientifique de l'ouvrage qui présente, par ailleurs, un panorama de la vie culturelle dijonnaise centré sur le goût des amateurs. À chacun des concours de 1776, 1780, 1784 et 1787, deux artistes (un peintre et un sculpteur) rejoignirent la Ville éternelle, sauf pour le dernier concours où le seul sculpteur fut du voyage. L'ambition de Devosge était de former ses élèves à la grande peinture romaine, à Raphaël en particulier et à Pierre de Cortone. Parmi des artistes qui restent aujourd'hui inconnus ou peu connus – les œuvres ayant concouru n'étaient pas conservées –, on compte quelques brillants sujets d'avenir, dont Bénigne Gagneraux que l'on redécouvre depuis quelques années et surtout Pierre-Paul Prud'hon, qui remporta avec le sculpteur Petitot le concours de 178 et qui, après un séjour décevant à l'école de l'Académie royale de Paris, où l'on peignait « petit », décida de revenir à Dijon d'où il partit pour Rome. En effet, sous l'influence de Devosge, l'école dijonnaise est hostile à l'académisme parisien encore chargé de rococo, « qui ne peut que gâter les idées du Beau qu'on ne puise que dans l'Antique » (Prud'hon à Devosge, 1783). La correspondance romaine concerne les visites et les travaux des élèves dont les copies destinées au Palais des États. Signalons, à ce propos, *Le Palais des États de Bourgogne* par Catherine Chédeau et Sophie Jugie (Paris, Éditions du patrimoine, Centre des monuments nationaux, 2007, 88 p.), une petite brochure assez savante sur le lieu qui accueillit l'École de dessin et le plafond de Prud'hon : « La Gloire des princes de Condé »...

François MOUREAU

Isabelle MAYER-MICHALON, *Charles Meynier 1763-1832*, préface de Jean-Pierre Cuzin, Paris, Arthena, 2008, 33 x 25 cm, 328 p. + ill.

Charles Meynier vécut de son pinceau du règne de Louis XVI à la monarchie bourgeoise de Louis-Philippe en servant tous les régimes. C'était déjà un exploit qui lui valut à la fois la Légion d'Honneur et le titre de « girouette » sous la Restauration. Le catalogue monographique qui vient de paraître de son œuvre permet de mieux juger ce peintre aussi officiel qu'oublié par la postérité. Fils d'un marchand de chevaux du Quartier Latin, Meynier avait un vrai talent et il n'appartenait pas à ces dynasties d'artistes si communes au 18^e s. Ses débuts à l'École gratuite de dessin le menèrent à l'atelier de Vincent, le grand rival de David, où il se spécialisa dans la peinture d'histoire. Prix de Rome en 1789, il y séjourna de 1790 à 1793, date de la fermeture un peu brutale de l'Académie de France. On le retrouve alors en France, où, sensible à l'air du temps, il participe au grand concours patriotique de peinture de l'an II. Il habite chez son maître Vincent, soupçonné d'aristocratie et grand ennemi d'un David triomphant. Meynier peint pour le Directoire et les palais officiels, tout en conservant un clientèle privée et en exposant aux salons renouvelés. Puis vinrent Bonaparte... et Vivant Denon : Meynier sera le peintre officiel des grands événements de l'Empire avec des toiles immenses à la Van der Meulen où son génie du mouvement et des corps emmêlés fait merveille. L'asservissement des vaincus et la bouche-rie héroïque sont traités avec un évident détachement à l'antique. À la fin de l'Empire, Meynier peint l'histoire sainte nationale pour la basilique de Saint-Denis, ce qui le met de plain pied pour mettre en scène, dès le début de la Restauration, les hauts faits de la monarchie capétienne. Il mourut déjà un peu oublié en 1832. Quant à son œuvre multiple, pleine d'esquisses et de répétitions, elle est immense et orne aujourd'hui encore le palais du Louvre ou le palais Brongniart avec des trompe-l'œil, des décors muraux et des plafonds où se reconnaît le style anguleux et tourmenté très caractéristique de son art. Ses sujets sont particulièrement originaux et tirés de l'histoire ancienne (Plutarque), outre la peinture officielle citée plus haut. Il possédait une bibliothèque de savant antiquaire qui lui permit de peindre des scènes aussi rares que « le philosophe Bias rachetant des esclaves » et des allégories complexes : « Les nymphes de Parthénope, emportant loin de leurs rivages les pénates, images de leurs dieux, sont conduites par la déesse des Beaux-Arts sur les rives de la Seine » (pour la création du musée des antiques voulu par Charles X au Louvre). À ses grandes toiles, où un certain hiératisme évoque les « petits mannequins en bois » que l'on trouve dans son inventaire après décès, on pourra préférer le crayon et la plume du dessinateur : son style est d'un académisme emporté, souvent surchargé dans ses dessins achevés; il excelle dans les frises monumentales prêtes pour la transposition en ronde bosse comme le décor de l'Arc du Carrousel.

François MOUREAU

Céline MORETTI-MAQUA, *L'Apogée du masque au XVIII^e siècle ou la Sérénissime masquée*, Paris, L'Harmattan (Coll. « Univers théâtral »), 2007, 163 p.

Émanant d'un docteur de Sorbonne ès musique, ce livre, consacré à l'usage fait du masque par les artistes vénitiens pour exprimer leur vision de la décadence de la république de Venise et leurs craintes d'un avenir incertain, va en fait plus loin. À travers le cas de la Sérénissime, c'est la comédie humaine dans son ensemble qui est concernée. Suivant un plan assez libre qui aborde successivement le masque et ses multiples fonctions (religieuses, culturelles et sociales), puis, plus spécifiquement, son rôle dans le domaine artistique (théâtre, peinture, musique), avant de l'envisager comme élément unificateur des arts à partir de l'exemple de Goldoni, Galluppi, Longhi et Tiepolo, qui ont des préoccupations communes (recréation d'un milieu, d'une atmosphère) et des procédés similaires (sens de l'observation, allié à un esprit satirique) qui font se rencontrer tous les arts. Goldoni est ainsi défini comme « maître incontestable de l'opéra buffa » et Longhi comme « le Goldoni de la

peinture ». Par le biais de leurs personnages masqués, ils interpellent ainsi leur époque sur la stupidité de ses comportements. Le masque, omniprésent dans la société vénitienne du 18^e s., apparaît de la sorte comme l'outil sociologique et culturel idéal pour témoigner non seulement de l'interaction du théâtre, de la peinture et de la musique à une même époque et dans un même lieu, mais aussi, paradoxalement, comme un moyen de démasquer la société dans laquelle on vit, en pointant ses vices et ses hypocrisies. À la même époque, outre-Alpes, Diderot faisait-il autre chose, dans *Le Neveu de Rameau*?

Sylviane ALBERTAN-COPPOLA

Michèle SAJOUS D'ORIA, *Bleu et or. La scène et la salle en France au temps des Lumières 1748-1807*, Paris, CNRS Éditions (Coll. « Sciences de la musique »), 2007, 279 p. + ill.

La construction de salles spécifiquement dédiées aux représentations dramatiques fut l'un des exercices favoris des architectes du 18^e siècle soucieux de faire des théâtres des lieux où l'élégance des volumes se combinait à la perfection technique des coulisses. Au milieu du siècle, quand les spectateurs sont chassés de la scène à la Comédie-Française (1759), la restructuration peut vraiment commencer. Les traités d'architecture théâtrale se multiplient et une nouvelle conception du lieu scénique apparaît, morale, politique et sociale. C'est le propos de l'auteur qui étudie à la fois la théorie et la réalisation de ces scènes à travers les projets de 70 architectes actifs jusqu'à la reprise en main des théâtres par Napoléon en 1807. À côté des réalisations, les projets, souvent plus ambitieux mais jamais construits, témoignent du refus de la scène traditionnelle à l'italienne et, en pleine révolution néo-classique, du recours aux modèles antiques et au palladianisme. La leçon de Rousseau dans la *Lettre à d'Alembert* porte des fruits tardifs : le lieu clos théâtral, propice à tous les maux physiques et moraux, doit être intégralement reconsidéré. L'auteur présente ces divers projets, les architectes et l'écho des réalisations dans les brochures, les correspondances et les journaux du temps : tout le monde a quelque chose à dire sur l'art de construire les théâtres. Le bleu indigo domine rehaussé par l'or dans les théâtres de la nouvelle génération : c'est la couleur pastellisée du progrès et qui donne de l'éclat au teint des femmes. Le rouge sera banni après la Terreur. La scène étant libre, le rideau d'avant-scène peut devenir un quatrième mur, où l'allégorie se déploie. La salle et la scène sont clairement séparées. D'ailleurs, le spectacle peut aussi se trouver dans le « foyer » – une création nouvelle – et dans les « petites loges », scènes permanentes des rencontres libertines qu'illustrent romans et gravures. Sous la Révolution, les loges – signe féodal et d'inégalité par excellence – sont bannies des nouveaux théâtres ou dissimulées. C'est à cette époque que la scène devient l'espace des glorifications patriotiques et civiques inspirées du fameux couronnement de Voltaire en 1778. La liste de la centaine de théâtres construits en province et à Paris prouve, une fois de plus, que le 18^e siècle fut le grand siècle de l'art dramatique. Du très classique Victor Louis à Étienne-Louis Boullée l'utopiste, l'architecture théâtrale connut une mue définitive.

François MOUREAU

INDEX DES NOTES DE LECTURE

ADAM W., FAUSER M., POTT U. (dir.), <i>Geselligkeit und Bibliothek</i> , 2005.....	695
ALEXEEVA N., <i>L'Ode russe</i> , 2005.....	797
ALMEIDA-TOPOR H. (D'), <i>Le Goût de l'étranger</i> , 2006.....	764
<i>Annales Benjamin Constant</i> , M. BERLINGER et A. HOFMANN (dir.), 2007.....	731
<i>Annales Benjamin Constant</i> , 2008.....	732
ARTEMIEVA T., ZLATOPOLSKAYA A., MIKECHIN M., TOSI A., <i>A. M. Bieloselsky-Bielozersky et son héritage philosophique</i> , 2008.....	696
AUBERT P., CHASTAGNARET G., RAVEUX O. (dir.), <i>Construire des mondes</i> , 2005.....	765
AULNOY M ^{me} D', <i>Contes de fées</i> , 2008.....	738
AVILER A.-C. (D'), <i>Planches d'architecture</i> , 2008.....	739
BADINTER É., <i>Ferdinand de Parme</i> , Paris, Fayard, 2008.....	766
BAI Z., <i>Les Voyageurs français en Chine aux XVII^e et XVIII^e siècles</i> , 2007.....	765
BARROUX G., <i>Philosophie, maladie et médecine au XVIII^e siècle</i> , 2008.....	696
BAUDIN R., BERNARD-GRIFFITHS S., CROISILLE C. et GRETCHANAIÁ E. (éds), <i>Exil et épistolaire aux XVIII^e et XIX^e siècles</i> , 2007.....	697
CAÇON DE BEAUMARCHAIS P. A. et DE LA MORINAIE A. H., <i>Lettres d'amour</i> , 2007.....	740
BERMOND D., <i>Mademoiselle R***</i> , 2008.....	798
BERNARD B. (dir.), <i>Lombardie et Pays-Bas autrichiens croisés sur les Habsbourg et leurs réformes au XVIII^e siècle</i> , 2008.....	766
BERNARDIN DE SAINT-PIERRE ou l'éducation du citoyen, THIBAUT G.-R., 2008.....	740
BERNOS M., <i>Les Sacrements dans la France des XVII^e et XVIII^e siècles</i> , 2007.....	767
BIGOT C., <i>L'Archange et le procureur</i> , 2008.....	798
BINOCHÉ B., CLÉRO J.-P. (dir.), <i>Bentham contre les droits de l'homme</i> , 2007.....	698
BOYER C.-F., <i>Des Nouvelles de Malte</i> , 2004.....	742
BOYER M., <i>La Maison de campagne XVIII^e-XX^e siècle</i> , 2007.....	768
BRUSCHI C. (éd.), <i>Les Représentations du droit romain en Europe aux temps modernes</i> , 2007.....	768
BOMBELLES, Marquis de, <i>Journal</i> , t. VII, 1808-1815, 2008.....	741
BOSQUET M.-F., <i>Images du féminin dans les utopies françaises classiques</i> , 2007.....	699
BOUKHARKIN P. E. (éd.), <i>Les Relations littéraires entre la Russie et l'Europe</i> , 2008.....	798
BOURGEOIS DE BOYNES P.-É., <i>Journal inédit 1765-1766</i> , 2008.....	741
BRIOIST P., DRÉVILLON H., SERNA P., <i>Croiser le fer</i> , 2008.....	700
BRUNET M., <i>L'Appel du monstrueux</i> , 2008.....	700
BUFFON G.-L. L. DE, <i>Œuvres complètes</i> , 2007, 2008.....	742
<i>Cahiers de littérature française</i> , DELON M., GOULEMOT J. M. (dir.), 2007.....	733
<i>Cahiers Montesquieu</i> , hors série, 2007.....	733
CAILLE F., <i>La Figure du Sauveteur</i> , 2006.....	701
CAMES J., <i>Marie-Louise roi d'Espagne</i> , 2004.....	769
CAMPAN M ^{me} , <i>Mémoires sur la vie privée de Marie-Antoinette (extraits)</i> , 2007.....	743
CAPDEVILLE V., <i>L'Âge d'or des clubs londoniens (1730-1784)</i> , 2008.....	769
CARLINO A., WENGER A. (éds), <i>Littérature et médecine</i> , 2007.....	799
CASTONGUAY-BÉLANGER J., <i>Les Écarts de l'imagination</i> , 2008.....	701

CAVE C. et DAVIES S. (éd.), <i>Les Vies de Voltaire</i> , 2008	702
CERVANTES M. DE, <i>El ingenioso hidalgo Don Quixote de la Mancha</i> , 2007	744
CHANTELOUBE I., <i>La Scène d'anonciation de Jean-Jacques</i> , 2007	703
CHANTREAU P. N., <i>Dictionnaire National et Anecdotique (1790)</i> , 2008	744
CHARBONNEAU F., <i>L'Art d'écrire la science</i> , 2006	794
CHARBONNEAU F., <i>L'École de la gourmandise de Louis XIV à la Révolution</i> , 2008	703
CHARBONNIER P., COUTURIER P., FOLLAIN A. et FOURNIER P. (dir.), <i>Les espaces collectifs dans les campagnes XI^e-XIX^e siècle</i> , 2007	770
CHAUSSINAND-NOGARET G., <i>D'Alembert. Une vie d'intellectuel au siècle des Lumières</i>	771
CICCHINI M., PORRET M. (éds), <i>Les Sphères du pénal avec Michel Foucault</i> , 2007	704
CLARK A. H., <i>Diderot's Part</i> , 2008	703
CLÉMENT A. (dir.), <i>Nicolas Baudeau</i> , 2008	705
COLLET A., <i>France-Amérique. Deux siècles d'histoire partagée, XI^e et XVIII^e</i> , 2007	784
CONNON D., <i>Identity and Transformation in the Plays of Alexis Piron</i> , 2007	799
COQUET B., <i>Le Dernier des Chouans, Louis-Stanislas Sortant (1777-1840)</i> , 2007	771
DAUBRESSE S., MORGAT-BONNET M., STOREZ-BRANCOURT I., <i>Le Parlement en exil ou histoire politique et judiciaire</i> <i>des translations du parlement de Paris (XV^e-XVIII^e siècle)</i> , 2007	771
DAUSSY H. et PITOU F. (dir.), <i>Hommes de loi et politique (XVI^e-XVIII^e siècles)</i> , 2007	772
DECOT R. (éd.), <i>Konfessionskonflikt, Kirchenstruktur, Kulturwandel</i> , 2007	773
DELBREL Y., ALLORANT P. et TANCHOUX P. (dir.), <i>France occupée, France occupante le gouvernement du territoire en temps de crise</i> , 2008	773
DELON M. (éd.), <i>Dictionnaire Européen des Lumières</i> , 2007	706
DELSALLE P., <i>Vocabulaire historique de la France moderne</i> , 2007	773
DENIEU P.-N., <i>Le Sauvage et le Civilisé au siècle des Lumières</i> , 2007	707
DENIS V., <i>Une Histoire de l'identité. France, 1715-1815</i> , 2008	707
DÉTIS E. et KNOPPER F. (éd.), <i>S'amuser en Europe au siècle des Lumières</i> , 2007	708
DESTAIN C., <i>Jean-Jacques Rousseau</i> , 2007	800
DIDEROT, <i>Le Neveu de Rameau</i> , 2006	746
DIDEROT D., <i>Weiss man je, wohin man geht? Ein Lesebuch</i> , 2008	746
DIU I., PARINET E. et VIELLIARD F. (éds), <i>Mémoires des chevaliers</i> , 2007	774
DONNER C., <i>Un Roi sans lendemain</i> , 2007	798
DROIXHE D., <i>Une Histoire des Lumières au pays de Liège. Livre, idée, société</i> , 2007	774
DROUIN J.-M., <i>L'Herbier des philosophes</i> , 2008	795
DUNAN-PAGE A. et MUNOZ-TEULIE M.-C. (éds), <i>Les Huguenots</i> <i>dans les Îles britanniques de la Renaissance aux Lumières</i> , 2008	708
<i>L'École normale de l'an III</i> , 2008	746
<i>Enquêtes Rurales n° 11</i> , BERMOND M. et LUTER VIRET J., 2007	734
ESMEIN-SARRAZIN C., <i>L'Essor du roman</i> , 2008	800
<i>Féeries, Le Rire des conteurs</i> , 2008	734
FEHRENBACH J., <i>Une Famille de la petite</i> <i>bourgeoisie parisienne de Louis XIV à Louis XVIII</i> , 2007	775
FELICE D., <i>Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali</i> , 2005	709
FERNÁNDEZ R., SOUBEYROUX J. (éds), <i>Historia social y literatura, 2001-2004</i>	775
FERRAND J. Abbé, <i>Dictionnaire à l'usage des sourds et des muets</i> , 2008	748
FESTA L., <i>Sentimental Figures of Empire</i> <i>in Eighteenth-Century Britain and France</i> , 2006	710
FIELDING H., <i>Plays</i> (vol. II - 1732-1734), 2007	749
FOLLAIN A., <i>Le Village sous l'Ancien Régime</i> , 2008	776
FOUCAULT D., <i>Histoire du libertinage, des Goliards au marquis de Sade</i> , 2007	777
FRONIUS H., <i>Women and Literature in the Goethe Era</i> , 2007	801

GARNOT B., <i>On n'est point pendu pour être amoureux...</i> , 2008.....	777
GENLIS M ^{me} DE, <i>La Femme auteur</i> , Martine REID (éd.), 2007.....	749
GILBY E., <i>Sublime worlds. Early modern French Literature</i> , 2006.....	801
GOUGEAUD-ARNAUDEAU S., <i>La Mettrie (1709-1751)</i> , 2008.....	711
GRETCHANAIA E. et VIOLETT C., « <i>Si tu lis jamais ce journal...</i> », 2008.....	750
GUÉRARD B., <i>Le Cahier d'un paysan du Lyonnais, Hugues Mayet, 1682-1767</i> , 2008.....	778
GUION B., <i>Du Bon usage de l'histoire</i> , 2008.....	779
HAMILTON A., ROUSSEAU J.-J., PAJON H.,	
CAZOTTE J., TESSIN C. G., DUCLOS C., DIDEROT D., <i>Contes</i> , 2008.....	750
HARDY S.-P., <i>Mes loisirs (1753-1789)</i> , ROCHE D. et BASTIEN P. (dir.), 2008.....	751
HERMANN C., <i>Initiation au Siècle des Lumières</i> , 2008.....	711
HERMANN J., KOZUL M., KREMER N., <i>Le Roman véritable</i> , 2008.....	802
HERMANN J., PEETERS K. et PELCKMANS P. (éds),	
<i>M^{me} Riccoboni, romancière, épistolière, traductrice</i> , 2007.....	802
HIBBS S., TROJANI C., FERNÁNDEZ R., VILALTA M. J., <i>Historia social y literatur</i> ,	
vol. 4, <i>Familia y nobleza en España (siglos XVIII y XIX)</i> , 2007.....	775
HUGHES D., <i>Culture and Sacrifice : Ritual Death in Literature and Opera</i> , 2007.....	803
IGLESIAS C., <i>El pensamiento de Montesquieu</i> , 2005.....	712
JARRE H., <i>La Contre-Révolution en Haute-Loire (1789-1799)</i> , 2008.....	779
JOUBERT F., <i>Pratiques municipales. Ussel de la fin du XVII^e siècle à 1789</i> , 2006.....	780
KOSENINA A., <i>Karl Philipp Moritz</i> , « <i>Kleine Schriften zur Aufklärung</i> », 2006.....	804
KLINGER F. M., <i>La Vie de Faust, ses exploits & comment il fut précipité en enfer</i> , 2005.....	751
KNOPPET F. et MONDOT J. (éds), <i>L'Allemagne</i>	
<i>face au modèle français de 1789 à 1815</i> , 2008.....	713
KREBS R., <i>Helvétius en Allemagne, ou la tentation du matérialisme</i> , 2006.....	713
KROH A., <i>Jean Potocki, Voyage lointain</i> , 2004.....	781
LACHAUD F. et SCORDIA L. (dir.), <i>Le Prince au miroir</i>	
<i>de la littérature politique de l'Antiquité aux Lumières</i> , 2007.....	781
LAFAGE F., <i>Les comtes Schönborn 1642-1756</i> , 2008.....	781
LAGARDÈRE G., ROUSSET CHARNY G. (éds), <i>Les Quatre Saisons de Carmontelle</i> , 2008.....	809
LAMARRE C. et LAVEISSIÈRE S., <i>Les Prix de Rome des États de Bourgogne</i> , 2003.....	810
LANOË C., <i>La Poudre et le fard</i> , 2008.....	783
LAURIOL C., <i>Études sur La Baumelle</i> , 2008.....	714
LEFERME-FALGUIÈRES F., <i>Les Courtisans</i> , 2007.....	783
LE BAULD DE NANS C.-É., <i>Le Livre fait par force</i> , 2008.....	752
LE FRANC DE POMPIGNAN, <i>Lumières voilées</i> , 2007.....	756
LESAGE C., NETCHINE E., SARRAZIN V. (éds), <i>Catalogues de libraires</i> , 2006.....	735
LESAGE, <i>Histoire de Gil Blas de Santillane (livres I à VI)</i> , 2008.....	753
LIGNE Prince C.-J. DE, <i>Mon Journal de la guerre de Sept Ans</i> , 2008.....	753
<i>L'Intermédiaire des casanovistes</i> , 2008.....	735
LOCHE A. (éd.), <i>Enciclopedia ed enciclopedia nell'età moderna e contemporanea</i> , 2008.....	714
LOUBÈRE S., <i>L'Art d'aimer au siècle des Lumières</i> , 2007.....	715
LOUIS LE MAIRE (Brigadier général), <i>Relation abrégée de ce</i>	
<i>qui s'est passé dans la guerre de Hongrie depuis le commencement</i>	
<i>de la campagne de 1705 jusqu'au mois de mars 1708</i> , 2007.....	752
MAGNIN F., <i>Mottin de la Balme. Cavalier des Deux Mondes et de la Liberté</i> , 2005.....	784
MARGAIRAZ D. et MINARD P. (dir.), <i>Animation de la recherche</i> , 2008.....	784
MARIVAUX, <i>Les Sincères. Les Acteurs de bonne foi</i> , 2008.....	754
MARKOVITS F., <i>Montesquieu. Le droit et l'histoire</i> , 2008.....	716
MARTIN I., <i>L'Animal sur les planches au XVIII^e siècle</i> , 2007.....	804
MATTAZZI I., <i>Il Labirinto cannibale</i> , 2007.....	718

MAUZI R., <i>L'Art de vivre d'une femme au XVIII^e siècle</i> , 2008.....	719
MAYER-MICHALON I., <i>Charles Meynier 1763-1832</i> , 2008.....	811
MAZIANE L., <i>Salé et ses corsaires (1666-1727)</i> , 2007.....	785
MAZLIAK P., <i>La Biologie au siècle des Lumières</i> , 2006.....	795
MCCALLAM D., <i>L'Art de l'équivoque chez Laclós</i> , 2008.....	716
MERCIER-FAIVRE A.-M. et THOMAS C. (éds), <i>L'Invention de la catastrophe au XVIII^e siècle, du châtement divin au désastre naturel</i> , 2008.....	720
MERVAUD C., SEILLAN J.-M. (éds), <i>Philosophie des Lumières et valeurs chrétiennes</i> , 2008.....	720
MESSINA S., RAMACCIOTTI V. (éds), <i>Metamorfosi dei Lumi 4</i> , 2007.....	721
MEYZIE P., <i>La Table du Sud-Ouest et l'émergence des cuisines régionales (1700-1850)</i> , 2007.....	764
MONTOYA A. C., <i>Marie-Anne Barbier et la tragédie post-classique</i> , 2007.....	805
« Mon cher CASANOVA... », 2008.....	743
MORETTI-MAQUA C., <i>L'Apogée du masque au XVIII^e siècle ou la Sérénissime masquée</i> , 2007.....	811
MOUSSA S. (dir.), <i>Le Mythe des Bohémiens dans la littérature et les arts en Europe</i> , 2008.....	805
MURILLO CAÑAS J., ROSO DÍAZ J. (éds), <i>Aufklärung</i> , 2007.....	721
<i>De la Nécessité d'adopter l'esclavage en France</i> , 2007.....	754
NOËL E., <i>Être noir en France au XVIII^e siècle</i> , 2006.....	786
OGÉE F. et STRUGNELL A., (éds), <i>Diderot and European Culture</i> , 2006.....	722
O'NEAL J. C. (éd.), <i>The Nature of Rousseau's Rêveries, 1750-1880</i> , 2006.....	787
PAULIN F., <i>Idoménée</i> , tragédie (1700), 2008.....	755
PIERCE S., <i>Voltaire historiographer : narrative paradigms</i> , 2008.....	723
POHL N. et TOOLEY B. (éds), <i>Gender and Utopia in the Eighteenth Century</i>	724
POIRIER J.-P., <i>Un Électricien des Lumières en province. L'abbé Bertholon</i> , 2008.....	796
POIRSON M., CITTON Y., BIET C. (dir.), <i>Les Frontières littéraires de l'économie</i> , 2008.....	725
PORRET M., <i>Sur la Scène du crime</i> , 2008.....	726
POTOCKI J., <i>Cœuvres</i> éditées par ROSSET F. et TRIAIRE D., 2004-2006.....	756
RÉTIF DE LA BRETONNE, <i>La Dernière Aventure d'un homme de quarante-cinq ans</i> , 2007.....	758
<i>Revue Germanique Internationale</i> , 2007.....	736
<i>Revue de la Société d'Études Anglo-Américaines des XVII^e et XVIII^e siècles</i> , n° 63, 2006.....	736
<i>Revue Voltaire</i> , « Échos du théâtre voltairien », n° 7, 2007.....	736
RICHARD-PAUCHET O., <i>Diderot dans les Lettres à Sophie Volland</i> , 2007.....	726
RIFFAUD A., <i>La Ponctuation du théâtre imprimé au XVII^e siècle</i> , 2007.....	806
RIGOGNE T., <i>Between state and market</i> , 2007.....	727
<i>Romans de l'émigration (1797-1803)</i> , Stéphanie GENAND (ed.), 2008.....	759
SAJOUS D'ORIA M., <i>Bleu et or</i> , 2007.....	812
SANDRIER A., <i>Le Dictionnaire philosophique de Voltaire</i> , 2008.....	727
SALOMON-BAYET C., <i>L'Institution de la science et l'expérience du vivant</i> , 2008.....	796
SCHNAKENBOURG È., <i>La France, le Nord et l'Europe au début du XVIII^e siècle</i> , 2008.....	788
SÉITÉ Y., <i>Du Livre au lire. La Nouvelle Héloïse, roman des Lumières</i> , 2002.....	807
SETH C., <i>Marie-Antoinette, Anthologie et dictionnaire</i> , 2006.....	788
SETH C., <i>Les Rois aussi en mouraient. Les Lumières en lutte contre la petite vérole</i> , 2008.....	789
STAËL M ^{me} DE, <i>Cœuvres complètes</i> , 2008.....	759
STOICHITA V. I., <i>L'Effet Pygmalion</i> , 2008.....	727
<i>Studies in Eighteenth-Century Culture</i> , vol. 36, RAVEL J. S. et ZIONKOWSKI L. (ed.), 2007.....	736
TADIÉ J.-Y. (dir.) <i>La Littérature française : dynamique et histoire</i> , 2007.....	808
TASSIN G., <i>Qui épouser et comment?</i> , 2007.....	790
<i>Temporalités</i> , n° 4, 2008.....	737
TILKIN F. (éd.), <i>L'Encyclopédisme au XVIII^e siècle</i> , 2008.....	728
<i>Travaux de Littérature</i> , « Le Statut littéraire de l'écrivain », n° XX, 2007.....	737
<i>Travaux de littérature</i> , « La Spiritualité des écrivains », MILLET O. (dir.), 2008.....	737
TURCOT L., <i>Le Promeneur à Paris au XVIII^e siècle</i> , 2007.....	790

VATCHEVA A., <i>Romanât na imperatrizata</i> , 2008.....	809
VAUGELADE D., <i>Le Salon physiocratique des La Rochefoucauld</i> , 2007.....	791
VERCRUYSE J., <i>Bibliographie descriptive des écrits du prince de Ligne</i> , 2008.....	792
VIENNOT É., <i>La France, les femmes et le pouvoir</i> , 2008.....	729
VIERA Y CLAVIJO J., <i>Diario de viaje desde Madrid a Italia</i> , 2006.....	745
VIGÉE LE BRUN É., <i>Souvenirs 1755-1842</i> , 2008.....	760
VIGNERON S., <i>La Pierre et la terre</i> , 2007.....	792
VOISENON et autres conteurs, <i>Contes</i> , critique établie par F. GEVREY (éd.), 2007.....	761
VOLTAIRE, <i>Œuvres complètes</i> , vol. 38, <i>Questions sur l'Encyclopédie, A – Aristée</i> , 2007.....	761
VOLTAIRE, <i>Œuvres complètes</i> , 2007, 2008.....	762
VOLTAIRE, <i>Œuvres complètes</i> , ELAGUINA N. (dir.), 2008.....	763
<i>Voyages badins, burlesques et parodiques du XVIII^e siècle</i> , 2005.....	764
WAQUET J.-C. et JANIN F. (dir.), <i>Négociier sur un volcan</i> , 2007.....	793
WEBER D., <i>Hobbes et le désir des fous</i> , 2007.....	730
WERNER S., <i>The French Comic Imagination from Rabelais to Céline</i> , 2006.....	731
<i>Miscellanea – WIEK OŚWIECENIA</i> n° 23, 2007.....	738

LIVRES REÇUS

- Élisabeth BADINTER, *Les « Remontrances » de Malesherbes*, Paris, Tallandier, 2008
- Gabriel BONVALOT, *De Paris à Tonkin à travers le Tibet inconnu*, Genève, Olizane, 2008.
- Pierre Antoine COUROUBLE, *Bréviaire de la Révolution française*, Toulon, éditions des Presses du Midi, 2006.
- Jean-Pierre COUTARD, *Le Vivant chez Leibniz*, Paris, L'Harmattan, 2007.
- Demond et Jules DE GONCOURT, *Fragonard*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- Rolf GRABER (éd.), *Demokratisierungsprozesse in der Schweiz im späten 18. Und 19. Jahrhundert*, Schriftenreihe der Internationalen Forschungsstelle « Demokratische Bewegungen in Mitteleuropa 1770-1850 », Band 40, Internationaler Verlag der Wissenschaften, Peter Lang, 2008.
- Didier LECHAT et Ulrich MÖLK, *Penser l'ère nouvelle*, Caen, Presses universitaires, 2006.
- Dr Sydney OHANA, *Histoire de la chirurgie esthétique de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Flammarion, 2006.
- Jacques DE SAINT VICTOR, *Les Racines de la liberté. Le débat français oublié 1689-1789*, Paris, Perrin, 2007.
- Aurélien SCHOLL, *L'Art de rendre les femmes fidèles*, Nîmes, Lacour éditeur, 2006.
- Jean-Louis VASSALLUCCI, *Lucca*, Nice, éditions Syracuse, 2006.
- Béroalde DE VERVILLE, *Le Moyen de parvenir*, édition de Michel Renaud, Paris, Gallimard (Coll. «Folio-classique»), 2006.

TABLE DES MATIÈRES

I. INDIVIDUS ET COMMUNAUTÉS

Avant-Propos

Yves CITTON et Laurent LOTY,
Penser ensemble les rapports entre individus et communautés à l'époque des Lumières..... 5

Avatars d'un tableau

Laurent LOTY,
L'inachèvement emblématique du Serment du Jeu de Paume..... 27

Communion (républicaine)

Pierre HARTMANN,
La communauté selon Hölderlin..... 43

Divorce

Philippe CORNO,
*La loi révolutionnaire du divorce et ses représentations
théâtrales : du droit à la morale, une pensée de l'appartenance familiale*..... 61

Esprit de corps

Basile BAUDEZ,
*Individualisme britannique et esprit de corps français
dans les académies artistiques : un effet des institutions politiques?*..... 79

Essaim

Charles WOLFE,
*Organisation ou organisme?
L'individuation organique selon le vitalisme montpelliérain*..... 99

Fraternité

Anne-Rozenn MOREL,
Le principe de fraternité dans les fictions utopiques de la Révolution française..... 121

Inoculation

Catriona SETH,
L'inoculation contre la variole : un révélateur des liens sociaux..... 137

Isolement

Erik LEBORGNE,
La solitude de l'indigent philosophe et l'anthropologie marivaudienne..... 155

Métempsychose

Jean-François PERRIN,

Soi-même comme multitude : le cas du récit à métempsychose au 18^e siècle..... 169**Mœurs (État de)**

Éric PUISAIS,

Dom Deschamps : métaphysique de la communauté et réalisation de l'individu 187**Polype**

Rudy LE MENTHÉOUR,

De la ruche au polype : figures de l'organisation sociale..... 205**Public**

Martial POIRSON,

Multitude en rumeur : des suffrages du public aux assises du spectateur..... 223**Réseau**

Olivier DELERS,

*La socialité en chaîne et en réseau dans**Les Égaréments du cœur et de l'esprit de Crébillon fils*..... 249**Sensibilité**

Paul PELCKMANS,

La communauté des âmes sensibles..... 265**Solitaires**

Antoine HATZENBERGER,

Rupture et liberté : la question du nœud social dans Les Solitaires de Rousseau 283**Université**

Anne SAADA,

*Assurer l'excellence d'une communauté**universitaire : l'exemple de Göttingen au 18^e siècle* 303**Utopie (des femmes)**

Marie-Françoise BOSQUET,

Féminité et société ou l'amour en question : le point de vue des conteuses utopistes 319**II. VARIA****Prix Dix-Huitième Siècle**

Yannick FONTENEAU,

*Les antécédents du concept de travail chez Amontons, Parent**et Daniel Bernoulli : de la qualité à la quantité (1699-1738)*..... 343

Esthétique

Daniel DAUVOIS,
Du Bos avec d'Aubignac et Nicole..... 369

Morwena JOLY,
*Le modèle antique examiné sous l'angle anatomique :
entre beau idéal et beau réel (1670-1812)*..... 393

Histoire du corps

Renan LARUE,
*Les bienfaits controversés du régime maigre : Le Traité
des dispenses du Carême de Philippe Hecquet et sa réception (1709-1714)*..... 409

Marie-Laure DELMAS,
« Le fait est certain, & cela suffit » : Regard des Lumières sur l'eunuque..... 431

Diderot et l'Encyclopédie

Pierre CAYE,
Le chantier sans maître. L'Encyclopédie et la question de la technique..... 449

Luigi DELIA,
*Crime et châtiement dans l'Encyclopédie.
Les enjeux de l'interprétation de Montesquieu par de Jaucourt*..... 469

Mihaela CHAPELAN,
Jacques le Fataliste et son maître relu à travers la grille postmoderne..... 487

Ouvertures européennes

Véronique SAMUEL-GOHIN,
*Le paradigme de l'architecture bourgeoise ou l'art
de l'édification philosophique dans l'Allemagne des Lumières*..... 501

Jørn SCHØSLER,
Holberg, lecteur de Locke. Un exemple de réception des Lumières danoises..... 517

Hervé BAUDRY,
Médecine et médecins face au tremblement de terre de Lisbonne en 1755..... 537

Rhétorique

Catherine VOLPIHAC-AUGER,
De vous à toi. Tutoiement et vouvoiement dans les traductions au 18^e siècle..... 553

Bénédicte OBITZ,
*Le plaideur et l'épistolier : statut et fonction
des lettres dans les Mémoires judiciaires de Beaumarchais*..... 567

Morale

- Carole DORNIER,
Souci de soi et morale du compromis : le Traité
 du vrai mérite de l'homme de *Le Maître de Claville* (1734) 585
- Bertrand BINOCHÉ,
Les lois divines sont-elles des lois divines ? (De l'Esprit des lois, XXVI, 2)..... 603

Autour de Sade

- Vincent JOLIVET,
Sade et Suétone 619
- Valerio CANTAFIO CASAMAGGI et Armelle SAINT-MARTIN,
Sade à Florence : chronique et fait divers italiens dans l'Histoire de Juliette..... 639
- Guillaume PATIN,
Les secrets commerces de Sade..... 655
- Michel GAILLARD,
Sade est-il un écrivain du 18^e siècle ?..... 669

Correspondance de l'étranger

- Veronika ALTACHINA,
Buffon en Russie. Présentation de l'ouvrage de M. Razoumoskaïa, Buffon écrivain .. 689

III. NOTES DE LECTURE

Sous la direction de Martine GOULT

- Études critiques..... 695
- Revue et fascicules..... 731
- Éditions de textes..... 738
- Histoire..... 764
- Histoire des Sciences..... 794
- Littératures..... 797
- Art et musicologie..... 809

Par : Sylviane ALBERTAN-COPPOLA, Lise ANDRIES, Roxane ARGYROPOULOS, Sophie AUDI-DIÈRE, Françoise BADELON, Jacques BERCHTOLD, Bertrand BINOCHÉ, Jean BOISSIÈRE, Jean-Claude BONNET, Marie BREGUET, Yves CITTON, Audrey COULOMP, Pierre CREPEL, Christian DEL VENTO, Michel DELON, Luigi DELIA, Pierre DUBOIS, Michel DUBUIS, Colas DUFLO, Henri DURANTON, Jean EHRARD, Béatrice FINK, Bernard GAINOT, Stéphanie GENAND, Martine GROULT, Charlotte GUICHARD, Jacques GUILHAUMOU, Pierre HARTMANN, Antoine HATZENBERGER, Nicole JACQUES-LEFEVRE, Gérard LAUDIN, Florence LOTTERIE, Didier MASSEAU, Anne-Marie MERCIER-FAIVRE, Abderhaman MESSAOUDI, Claude MICHAUD, François MOUREAU, Jean-Noël PASCAL, Adrien PASCHOUD, Pascale PELLERIN, Laetitia PIERRE, Madeleine PINAULT SØRENSEN, Claude RÉTAT, Denis REYNAUD, Anne RICHARDOT, Martine DE ROUGEMONT, Alain SANDRIER, Piero SCHIAVO, Catriona SETH, Mariafranca SPALLANZANI, Gerhardt STENGER, Dominique TRIAIRE, Angelina VATCHEVA, Nicolas VEYSMAN, Charles VINCENT, Françoise WEIL, Chantal WIONET, Piotr ZABOROV, Raïa ZAIMOVA, Iza ZATORSKA.

RÈGLES À SUIVRE POUR PRÉSENTER UN ARTICLE

Fichier attaché à envoyer à : mdorigny@aol.com

La version papier (non nécessaire en cas de fichier envoyé par mail) est à adresser en double exemplaire à l'adresse de la revue :

« Dix-huitième Siècle »

BP 90046

75221 Paris cedex 05

Logiciel : Word

Caractère : Times New Roman, **Taille** : 12

Interligne : 1,5

Nombre de caractères (espaces et notes comprises) : 30 000 à 40 000

Titre : centré, en caractères majuscules Times New Roman

Généralités

1. Un espace blanc correspondant à plusieurs lignes doit être réservé au-dessus du titre.
2. Le texte de l'article ne doit pas comporter d'intertitres. S'il le souhaite, l'auteur peut marquer par un espace blanc (d'une ligne) la séparation entre les parties de son texte. La rédaction se réserve le droit de supprimer les intertitres et de les remplacer par une ligne de blanc.
3. Le prénom et le nom de l'auteur figurent à la fin de l'article, ainsi que son institution d'appartenance. Ecrire très lisiblement au bas de la dernière page les coordonnées personnelles, postales et électroniques où seront envoyées les épreuves.
4. Les noms propres et les titres d'ouvrages sont en style caractère normal : pas en majuscules.
5. Les siècles sont en chiffres arabes (+ ^(c) exposant) : 17^e siècle, 18^e siècle.
6. Pour introduire certaines références, on utilisera des mots français : « dans », « voir » ou « p. sv. » pour « pages suivantes ».
7. Pour les noms d'auteurs à particule suivre la règle lexicographique (cf. Larousse, exemple Vasco de Gama classé à la lettre « G » ou Jean Le Rond d'Alembert à la lettre « A » etc.).

Notes de bas de page (et non en fin d'article)

8. Les notes doivent être aussi peu nombreuses et aussi brèves que possible. Les simples références (indications de tome et de page) ne font pas l'objet d'une note. Elles doivent être intégrées dans le cours du texte entre parenthèses. La rédaction se réserve le droit d'abrégé ou de supprimer des notes.

9. Les références sont présentées de la façon suivante :

– Pour les livres : Prénom et Nom de l'auteur + titre du livre en italiques + ville + nom de l'éditeur + date d'édition + nombre de pages.

– Pour les articles : Prénom et Nom de l'auteur + Titre de l'article entre guillemets + Nom du livre ou de la revue en italiques + si revue, N° de la revue + ville + date de l'année de parution, + pages de l'article.

– Ne jamais souligner les titres des articles. À noter que, pour les titres des livres, seules la lettre du 1^{er} mot ainsi que la lettre du 1^{er} article défini ou indéfini le précédant prennent une majuscule.

10. Dans le cas de références nombreuses à une même revue, à un même livre ou article, utiliser de préférence des abréviations. Signaler en notes leur intitulé exact.

11. Les références à des textes déjà cités sont indiquées par : ouvr. cité, art. cité ou éd. cit. On conserve *ibid.* et toutes abréviations latines sans traduction possible (en italiques).

Citations

12. Sauf exception justifiée, l'orthographe de tous les textes cités est modernisée.

13. Toutes les citations de texte en langue étrangère (anglais, italien, latin, etc.) sont traduites en français. On peut, si nécessaire, mentionner l'original en notes ou dans le corps du texte.

14. Les interventions de l'auteur dans le texte d'une citation sont marquées entre crochets.

15. On utilise des guillemets anglais (“ ”) dans un texte déjà entre guillemets.

16. Les citations sont intégrées dans le corps de l'article. Seules de longues citations de plus de 20 lignes font l'objet d'un décalage dans le texte.

Mise en page : Solen Cuff