

15

Automne 2007

A propos de...

L'extrême orient : un regard de lumière

Nous publions aujourd'hui la conférence prononcée le samedi 22 septembre dernier par M. François Jacob à la salle communale de Plainpalais, dans le cadre de *La Fureur de lire* 2007, consacrée cette année aux « orientes extrêmes ». Cette conférence propose une synthèse de plusieurs articles auxquels nous renvoyons le lecteur désireux d'approfondir le sujet ou de prendre connaissance des sources, à savoir : « Chénier chinois », dans *Cahiers Roucher Chénier* n°20, 2001 ; « Voltaire et la Chine », dans *Voltaire et la Chine*, livret de l'exposition des Délices, 6 mai-4 octobre 2003, éditions Cristel, 2003 ; « Mon frère le chinois ? La Chine dans le *Traité sur la tolérance* », dans *Études sur le Traité sur la tolérance* réunies par Nicholas Cronk, Voltaire Foundation, Oxford, 2000, p. 214-223 ; « Kien-Long poète d'empire », dans *Cahiers Roucher-Chénier* n°22, mars 2004 ; et enfin « Extrême Orient ou Orient des extrêmes ? », dans *Orientales*, études réunies par Roland Bonnel, *Dalhousie French Studies* n°43, 1998, p. 23-44.

Qui eût jamais cru, mesdames et messieurs, qu'une tempête pût venir de Genève ? Qui eût jamais pensé qu'un tremblement de terre tel que celui que nous vivons à l'heure actuelle dût avoir son épice dans la cité de Calvin, réputée si paisible ? Comment d'ailleurs aurait-on pu imaginer qu'un conflit, une dispute, une querelle naquissent dans une ville dont la tranquillité des compromis et la sérénité des consensus font tout le charme ?

Mais de quoi, me dira-t-on, parlez-vous ? De rien d'autre, mesdames et messieurs, que de l'échange qui vient d'avoir lieu entre deux sinologues réputés, à savoir d'une part Jean-François Billeter, professeur honoraire à l'université de Genève, et d'autre part François Jullien, professeur à l'université de Paris VII et membre de l'Institut universitaire de France. Le premier a publié en avril 2006, aux éditions Allia, un pamphlet intitulé *Contre François Jullien*, et le second a fait paraître, en janvier de cette année, une *Réplique* (vous voyez qu'une terminologie « tectonique » est de mise) aux éditions du Seuil.

Jean-François Billeter reproche à François Jullien d'avoir fondé son œuvre « sur le mythe de l'altérité de la Chine » et notamment d'une « Chine philosophique » qui « plaît aux intellectuels français (...) parce qu'il constitue le pendant imaginaire de l'élitisme républicain qu'ils pensent incarner. » Or ce mythe, d'après Jean-François Billeter, n'est que la reconstitution d'une illusion orchestrée par les conseillers et les agents de l'Empire, au moment de la fondation de celui-ci, sous les Han : « Pour faire oublier la violence et l'arbitraire dont l'empire était né, et par lesquels il se soutenait, il devait paraître conforme à l'ordre des choses. Tout fut recentré sur l'idée que l'ordre impérial était conforme aux lois de l'univers, depuis l'origine et pour tous les temps. » François Jullien rappelle, en *réplique*, qu'il a parlé d'extériorité de la Chine et non d'altérité, et il s'étonne qu'on puisse faire des deux mille ans d'histoire de la Chine impériale un bloc monolithique et « insécable », guidé par cette seule mystification de départ.

Nous n'entrerons évidemment pas dans ce débat mais y reviendrons, de temps à autre : c'est en effet au dix-huitième siècle, et dans la manière dont les écrivains et les penseurs du siècle des Lumières ont tenté de rendre compte de la réalité chinoise, que résident peut-être quelques éléments de réponse. Une période d'ailleurs

incriminée d'entrée de jeu par Jean-François Billeter, pour qui le mythe de l'altérité de la Chine « a pris corps au XVIII^e siècle quand Voltaire et d'autres philosophes français ont fait de la Chine l'image inversée du régime qu'ils combattaient chez eux. En Chine, disaient-ils, point d'arbitraire royal, point d'abus imposés par des privilèges abusifs et protégés par des prêtres combattant la raison au nom d'une vérité révélée – mais, au contraire, des despotes éclairés, servis par des lettrés philosophes choisis pour leur mérite et agissant selon les préceptes d'une religion raisonnable, celle de Confucius. » Voltaire, qui n'a rien inventé, puise dans le fonds des pères jésuites, lesquels se sont eux-mêmes « contents d'adapter à leurs propres fins une vision de la Chine, de ses institutions et de son histoire qui existait en Chine même. » Nous voici au cœur du problème.

Ces quelques mots d'introduction, vous l'avez bien compris, ne sont que prétexte. Ils nous préviennent, ou nous rappellent, qu'une exploration de la vision de la Chine dans la littérature du dix-huitième siècle n'est pas anodine, qu'elle peut même conditionner certains arguments, certains développements très actuels. C'est au dix-huitième siècle que se posent certaines questions d'ordre philosophique, politique et – osons le mot-littéraire, questions motivées par la découverte de l'horizon chinois et la nécessité, pour les hommes et les femmes des Lumières, d'intégrer cette réalité proprement dérangement à leur univers intellectuel.

L'extraordinaire développement des motifs chinois dans la littérature des trois premiers quarts du dix-huitième siècle ne peut tout d'abord se comprendre qu'en liaison avec la querelle dite des Rites. Je vous renvoie, pour plus d'informations, aux ouvrages essentiels que sont la thèse de Virgile Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France*, parue en 1932, et celle d'Etiemble, rééditée en 1988 sous le titre *L'Europe Chinoise*, aux éditions Gallimard, dans la Bibliothèque des idées. Cette querelle, qui met en cause les missionnaires jésuites en Chine et à laquelle Voltaire consacre un chapitre entier du *Siècle de Louis XIV*, se focalise au tournant des dix-septième et dix-huitième siècles sur trois questions précises : l'oeuvre de Confucius est-elle compatible avec la révélation christique ? Le culte des morts tel qu'il est pratiqué par les Chinois, et qui, à partir d'exhumations rituelles, se résume en une fétichisation des restes des défunts, est-il admissible par l'Église ? Et enfin, comment peut-on désigner Dieu en une langue qui ne s'est jamais trouvée aussi brutalement confrontée à la question de la transcendance ?

Ces trois questions donnent lieu, à la fin du dix-septième siècle, à d'abondants débats et à de non moins abondantes publications : citons, parmi les plus connues, la *Défense des nouveaux chrétiens de la Chine* du père Le Tellier, ou le fameux *Confucius Sinarum Philosophus*, qui date de 1687 et prétend donner une image positive du confucianisme. Or parmi tous ces in-folio, toutes ces brochures, toutes ces répliques, il s'en trouve une qui nous intéresse tout particulièrement. Elle émane du père Le Comte, jésuite, et s'intitule *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*. Elle a récemment fait l'objet, aux éditions Phébus, d'une réédition, mais avec un titre plus « accrocheur » : *Un jésuite à Pékin*. Il s'agit d'une série de lettres que le père Le Comte publie en 1696, alors qu'il revient de l'Empire du Milieu, et qui ont pour but une *description* des mœurs chinoises. J'insiste, vous comprendrez bientôt pourquoi, sur ce terme de description.

Chaque lettre se propose de décrire un aspect particulier de la vie en Chine. C'est ainsi que la troisième d'entre elles, intitulée « Des villes, des bâtiments, et des ouvrages les plus considérables de la Chine » présente à Mgr le Cardinal de Fürstenberg, dédicataire désigné, un état des lieux de la ville de Pékin : « Presque partout et même dans les grandes rues, il y a de l'embarras. À voir les chevaux, les mulets, les chameaux, les chariots, les chaises, les pelotons de cent et de deux cents personnes qui s'assemblent d'espace en espace pour écouter les diseurs de bonne aventure, on croirait que toute la province est venue fondre à Pékin pour quelque spectacle extraordinaire. Et certainement, à en juger par les apparences, nos villes les plus peuplées ne sont en comparaison que des solitudes ; surtout si on considère que le nombre des femmes surpasse de beaucoup celui des hommes et que cependant, dans cette prodigieuse multitude qui paraît au dehors, on n'y en rencontre presque jamais aucune. » Dans la lettre intitulée « La nation chinoise », et dédiée quant à elle au marquis de Torcy, ministre des affaires étrangères, le bon père se départit de sa traditionnelle réserve et s'avoue choqué de l'impudeur des Chinois : « Pour ce qui est du peuple, il passe en cela toutes les bornes de la modestie et de la pudeur, surtout dans les provinces méridionales où les bateliers et certaines autres gens de métier sont de la dernière

impudence ; et en vérité les Indiens les plus barbares, quoique le climat les dût excuser, me paraissent en cette matière beaucoup moins barbares que les Chinois. Presque tous les ouvriers et les petits marchands vont par les rues avec un simple caleçon, sans bonnet, sans bas et sans chemise, ce qui les rend fort basanés et souvent de couleur olivâtre. Dans les provinces du Nord, on est un peu plus réservé et le froid, malgré qu'ils en aient, les rend modestes et retenus. »

Ces *Nouveaux Mémoires* du père Louis Le Comte ont trois conséquences directes. La première, très personnelle, est l'entrée du rédacteur à la Cour, où il devient confesseur de la duchesse de Bourgogne (signe non équivoque, vous l'aurez compris, du soutien de la famille royale à l'entreprise jésuitique). La deuxième, plus collective, est l'intensification de la Querelle des rites : l'un des buts du père Le Comte, en rédigeant ses *Nouveaux Mémoires*, était de lutter contre l'accusation d'idolâtrie qui affectait les missionnaires jésuites ; or il semble que ses écrits aient au contraire nourri le réquisitoire de ses ennemis. Troisième conséquence, enfin, celle qui nous intéresse le plus aujourd'hui : les *Nouveaux Mémoires* du père Le Comte marquent une étape décisive, sur le plan littéraire, de la manière dont est abordé, au sens géographique du terme, le lointain Empire. D'une part en effet, les récits de voyage des pères jésuites, qui se multiplieront tout au long du siècle des Lumières, seront le principal argument de la Compagnie contre ses détracteurs (le père Du Halde publie ainsi en 1736 une édition in-4° de sa *Description géographique de l'Empire de la Chine* qui n'est, comme l'a récemment montré Isabelle Landry-Deron, qu'une arme supplémentaire contre les jansénistes) ; mais surtout, Le Comte cristallise une certaine forme de description qui sera amplement réexploitée par bon nombre d'écrivains. À la géographie de la Chine qu'il se proposait de faire découvrir à ses lecteurs correspond, ou répond, une géographie textuelle qui ne restera pas sans incidence sur le plan formel.

Querelle des rites, donc. Mais il existe, à l'orée du siècle des Lumières, une deuxième question religieuse, beaucoup plus importante que la précédente. Il s'agit du statut de l'Ancien Testament. Le livre saint est à la fois perturbé par la découverte d'une chronologie chinoise bien antérieure à la création du monde et par celle des écrits de Confucius, dont l'enseignement moral, très semblable finalement à celui du Christ, met en cause jusqu'à la nécessité de la révélation.

La question de la chronologie biblique avait déjà, permettez-moi l'expression, défrayé la chronique à la fin du dix-septième siècle : fallait-il se fier à la chronologie de la Vulgate ou à celle des Septante ? Et même en prenant les Septante, était-on assuré de faire entrer la très longue histoire chinoise dans le cadre étroit de nos cinq ou six malheureux milliers d'années ? Ne risquait-on pas, en suivant trop scrupuleusement l'histoire chinoise, de faire éclater la chronologie biblique et d'ouvrir ainsi la voie à une lecture emblématique ou symbolique des écrits testamentaires ? Une telle hérésie était évidemment inconcevable. C'est cette question de la chronologie biblique qui fait les délices d'un Voltaire. Le premier chapitre de *l'Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, précisément intitulé « De la Chine », aborde ainsi, fût-ce de manière allusive, cette délicate question. Voltaire y fait mention des cinq King, « le livre de la Chine le plus ancien et le plus autorisé ». Je vous livre le passage : « Ce qui rend surtout ces premiers livres respectables, et qui leur donne une supériorité reconnue sur tous ceux qui rapportent l'origine des autres nations, c'est qu'on n'y voit aucun prodige, aucune prédiction, aucune même de ces fourberies politiques que nous attribuons aux fondateurs des autres États ; excepté peut-être ce qu'on a imputé à Fo-Hi, d'avoir fait accroire qu'il avait vu ses lois écrites sur le dos d'un serpent ailé. Cette imputation même fait voir qu'on connaissait l'écriture avant Fo-Hi. Enfin ce n'est pas à nous, au bout de notre Occident, à contester les archives d'une nation qui était toute policée quand nous n'étions que des sauvages. » Voltaire, vous le voyez, a l'art de la litote. Insister sur la « supériorité » de certains livres chinois, lesquels sont tenus pour « vénérables », c'est clairement disqualifier le seul livre à n'être pas nommé, et dont on peut soupçonner, eu égard à son peu d'antiquité, qu'il a été rédigé par des sauvages. Quant à Confucius, on sait que Voltaire en fait le panégyrique à chaque fois qu'il évoque le monde chinois. On assiste même à une véritable stratégie de diffusion du confucianisme, que la personne de Maître Kong soit directement mise en scène par Voltaire ou qu'elle soit relayée par quelque honnête mandarin. La comparaison des systèmes hérités du confucianisme et du christianisme tourne inévitablement à l'avantage du premier, comme dans le chapitre XIX du *Traité sur la tolérance*, que je souhaiterais vous livrer en entier. Il est intitulé *Relation d'une dispute de controverse à la Chine*, et date de 1762 :

Dans les premières années du règne du grand empereur Kang-hi, un mandarin de la ville de Kanton entendit de sa maison un grand bruit qu'on faisait dans la maison voisine : il s'informa si l'on ne tuait personne ; on lui dit que c'était l'aumônier de la compagnie danoise, un chapelain de Batavia, et un jésuite qui disputaient ; il les fit venir, leur fit servir du thé et des confitures, et leur demanda pourquoi ils se querellaient.

Le jésuite lui répondit qu'il était bien douloureux pour lui, qui avait toujours raison, d'avoir affaire à des gens qui avaient toujours tort ; que d'abord il avait argumenté avec la plus grande retenue, mais qu'enfin la patience lui avait échappé.

Le mandarin leur fit sentir, avec toute la discrétion possible, combien la politesse est nécessaire dans la dispute, leur dit qu'on ne se fâchait jamais à la Chine, et leur demanda de quoi il s'agissait.

Le jésuite lui répondit : « Monseigneur, je vous en fais juge ; ces deux messieurs refusent de se soumettre aux décisions du concile de Trente. »

- « Cela m'étonne, dit le mandarin. » Puis se tournant vers les deux réfractaires : « Il me paraît, leur dit-il, messieurs, que vous devriez respecter les avis d'une grande assemblée : je ne sais pas ce que c'est que le concile de Trente ; mais plusieurs personnes sont toujours plus instruites qu'une seule. Nul ne doit croire qu'il en sait plus que les autres, et que la raison n'habite que dans sa tête ; c'est ainsi que l'enseigne notre grand Confucius ; et si vous m'en croyez, vous ferez très bien de vous en rapporter au concile de Trente. »

Le Danois prit alors la parole, et dit : « Monseigneur parle avec la plus grande sagesse ; nous respectons les grandes assemblées comme nous le devons ; aussi sommes-nous entièrement de l'avis de plusieurs assemblées qui se sont tenues avant celle de Trente.

- Oh ! si cela est ainsi, dit le mandarin, je vous demande pardon, vous pourriez bien avoir raison. Ça, vous êtes donc du même avis, ce Hollandais et vous, contre ce pauvre jésuite ?

- Point du tout, dit le Hollandais ; cet homme-ci a des opinions presque aussi extravagantes que celles de ce jésuite, qui fait ici le doucereux avec vous ; il n'y a pas moyen d'y tenir.

- Je ne vous conçois pas, dit le mandarin ; n'êtes-vous pas tous trois chrétiens ? Ne venez-vous pas tous trois enseigner le christianisme dans notre empire ? Et ne devez-vous pas par conséquent avoir les mêmes dogmes ?

- Vous voyez, monseigneur, dit le jésuite ; ces deux gens-ci sont ennemis mortels, et disputent tous deux contre moi : il est donc évident qu'ils ont tous les deux tort, et que la raison n'est que de mon côté.

- Cela n'est pas si évident, dit le mandarin ; il se pourrait faire à toute force que vous eussiez tort tous trois ; je serais curieux de vous entendre l'un après l'autre. »

Le jésuite fit alors un assez long discours, pendant lequel le Danois et le Hollandais levaient les épaules ; le mandarin n'y comprit rien. Le Danois parla à son tour ; ses deux adversaires le regardèrent en pitié, et le mandarin n'y comprit pas davantage. Le Hollandais eut le même sort. Enfin ils parlèrent tous trois ensemble, ils se dirent de grosses injures. L'honnête mandarin eut bien de la peine à mettre le holà, et leur dit : « Si vous voulez qu'on tolère ici votre doctrine, commencez par n'être ni intolérants ni intolérables ».

Au sortir de l'audience, le jésuite rencontra un missionnaire jacobin ; il lui apprit qu'il avait gagné sa cause, l'assurant que la vérité triomphait toujours. Le jacobin lui dit : « Si j'avais été là, vous ne l'auriez pas gagnée ; je vous aurais convaincu de mensonge et d'idolâtrie. » La querelle s'échauffa ; le jacobin et le jésuite se prirent aux cheveux. Le mandarin, informé du scandale, les envoya tous deux en prison. Un sous-mandarin dit au juge : « Combien de temps Votre Excellence veut-elle qu'ils soient aux arrêts ? - Jusqu'à ce qu'ils soient d'accord, dit le juge. - Ah ! dit le sous-mandarin, ils seront donc en prison toute leur vie. - Hé bien ! dit le juge, jusqu'à ce qu'ils se pardonnent. - Ils ne se pardonneront jamais, dit l'autre ; je les connais. - Hé bien donc ! dit le mandarin, jusqu'à ce qu'ils fassent semblant de se pardonner. »

Voilà le mot lâché. La religion chrétienne n'offre rien d'autre, finalement, que des semblants, voire des faux-semblants. Et elle aboutit, de mensonge en mensonge et de dispute en dispute, aux horreurs qui ont, entre autres, permis le procès de Jean Calas.

L'attaque de la religion va de pair, dans cette première moitié du dix-huitième siècle, avec une remise en cause du système politique, ou du moins avec une importante réflexion sur les fondements de ce système. Dès 1734, Montesquieu, dans le huitième chapitre de ses *Réflexions sur la monarchie universelle*, s'intéresse à une « Asie » qui se distingue pour lui par l'unicité et la permanence de son système politique, à savoir le despotisme. Mais l'Asie dont il s'agit pour Montesquieu, c'est encore le Proche et le Moyen Orient : nous ne sommes qu'en 1734. Or c'est en 1735 et 1736, rappelez-vous, que Du Halde fait paraître les versions in-folio et in-4° de sa fameuse *Description géographique de l'Empire de la Chine*, laquelle connaît un retentissant succès et diffuse l'idée d'un gouvernement chinois en totale rupture avec les schémas traditionnels du despotisme oriental. Montesquieu se trouve dès lors obligé d'inclure le vaste Empire de la Chine dans son traité de *L'Esprit des Lois*, une quinzaine d'années plus tard : il lui consacre même entièrement le chapitre XXI du livre VIII, intitulé « De l'Empire de la Chine ».

L'argumentation de Montesquieu, qui cherche à minimiser l'importance des récits jésuitiques, oppose aux récits des bons Pères celui de l'amiral Anson, qui ne voit pas la Chine d'un œil aussi favorable. Voici le passage :

« Nos missionnaires nous parlent du vaste Empire de la Chine comme d'un gouvernement admirable, qui mêle ensemble dans son principe la crainte, l'honneur et la vertu. J'ai donc posé une distinction vaine, lorsque j'ai établi les principes des trois gouvernements. / J'ignore ce que c'est que cet honneur dont on parle chez des peuples à qui on ne fait rien faire qu'à coups de bâton. / De plus, il s'en faut beaucoup que nos commerçants nous donnent l'idée de cette vertu dont nous parlent nos missionnaires : on peut les consulter sur les brigandages des mandarins (...) Ne pourrait-il se faire que les missionnaires aient été trompés par une apparence d'ordre ; qu'ils aient été frappés de cet exercice continuel de la volonté d'un seul, par lequel ils sont gouvernés eux-mêmes, et qu'ils aiment tant à trouver dans les cours des rois des Indes, parce que n'y allant que pour faire de grands changements, il leur est plus aisé de convaincre les princes qu'ils peuvent tout faire que de persuader aux peuples qu'ils peuvent tout souffrir. »

L'argument est donc celui d'un quiproquo inaugural, d'une sorte d'aveuglement des pères jésuites, trompés dès le départ par la mission même qu'ils s'étaient assignée et qui, en quelque sorte, les empêchait de découvrir, au sens littéral du terme, la réalité chinoise. À un élément près (celui d'une mystification initiale et consciente des fondateurs de l'Empire en Chine), c'est ce raisonnement qui sera développé par Jean-François Billeter au début de son pamphlet. N'insistons pas.

Rappelons enfin, pour en finir avec ce chapitre de l'influence chinoise sur la pensée politique en France au dix-huitième siècle, que c'est la Chine qui est au cœur de la réflexion des physiocrates, à partir des années 1760 : le livre-phare de cette école s'intitule d'ailleurs *Le Despotisme de la Chine*. Publié en 1767, il est dû à Quesnay, le médecin attitré de Mme de Pompadour, et intervient un an seulement avant la publication d'un autre ouvrage fort important pour cette école, à savoir le *Voyage d'un philosophe* de Pierre Poivre. Avec ces deux ouvrages, nous avons d'un côté l'opuscule théorique, et de l'autre la démonstration pratique d'une ligne économique propre au système chinois et dont les physiocrates se proposent de recueillir certains termes, de

prélever certains développements pour les adapter à la réalité française. La notion la plus importante des physiocrates est sans nul doute celle de « despotisme légal » : je vous renvoie sur ce sujet aux pages très suggestives d'Étiemble, dans le deuxième volume de son *Europe chinoise*, au chapitre « Les physiocrates et la Chine. » Un peu paradoxalement, c'est au moment où va décroître, sur le plan de l'argumentation politique ou de l'imagerie littéraire, l'influence de la Chine, c'est-à-dire dans les premières années du règne de Louis XVI, que cette école, tout « enchinoisée », parviendra au pouvoir.

Mais, me direz-vous, assez parlé religion ou politique. Qu'en est-il du roman, du théâtre, de la poésie, c'est-à-dire de ce que nous appelons aujourd'hui la littérature ? N'a-t-elle pas, elle aussi, subi quelque altération, quelque transformation visibles au contact de ces missionnaires fraîchement revenus de Chine, et dont les récits envahissent toute l'Europe ? Autant le dire tout de suite : c'est sur le roman en prose que la Chine aura une incidence certaine, et ce pour deux raisons.

La première est que le roman est un genre qui n'est pas encore fixé : il naît pour ainsi dire de ses limbes. Contrairement à la tragédie, pour laquelle on se pique d'une codification si rigoureuse qu'on éprouve le besoin de constamment relire Aristote, contrairement même à la poésie, qui prend une autre direction et dont Sylvain Menant, aujourd'hui professeur à la Sorbonne, a jadis montré qu'elle s'asséchait au contact des Lumières, le roman a tout à inventer : ses règles, bien sûr, mais surtout son objet. On avait coutume, jusqu'alors, de puiser dans le fonds mythologique ou historique gréco-latin (il n'est que de songer aux romans précieux de la première moitié du dix-septième siècle) ou, s'agissant des romans comiques de Scarron, de Charles Sorel ou de Furetière, dans la réalité de la vie bourgeoise de l'époque. Quelques romans historiques nous transportaient par ailleurs à la cour de Henri II (je pense bien entendu à *La Princesse de Clèves* de Mme de La Fayette) ou dans un univers relativement proche, sur le plan chronologique, des cours de Louis XIII ou de Louis XIV.

Ce que va apporter la Chine, et qu'amplifieront les nombreux récits de voyage au tournant des dix-septième et dix-huitième siècles, c'est une extension de l'aire de jeu. Le roman va gagner en étendue ce qu'il va perdre en recul chronologique. On se souciera moins désormais d'histoire que de voyage, moins de reconstitution que de découverte, moins de relectures que de création *ex nihilo*. Bien sûr, on trouve encore quelques plumitifs qui utilisent le motif chinois sans le moindre souci de vraisemblance, tel ce Chevrier, auteur d'un *Bibi, conte chinois*, dont l'intrigue se situe en partie... au Louvre !

J'ai prononcé, vous l'avez entendu, le mot de « conte », et c'est effectivement ainsi que se nomment généralement les « romans » dont nous parlons : songez que Voltaire n'appelle pas autrement ses histoires en prose, et que les éditeurs contemporains ont bien du mal à faire la part des choses (l'un d'entre eux a même, pour une édition de poche, choisi le titre « Romans et contes » : ainsi, pas de jaloux). Or qui dit conte dit, pour nous, conte merveilleux. Et justement, là se situe la deuxième incidence de la découverte du monde chinois dans la littérature du début du dix-huitième siècle en France : le merveilleux puise dans les récits des voyageurs, voire dans ceux des missionnaires, de nouvelles ressources.

Ce n'est pas chose étonnante, si l'on considère que ce phénomène est amplifié, démultiplié dans sa nature et dans ses effets par une très heureuse coïncidence chronologique. En 1704, paraissent les *Contes des Mille et Une Nuits* dans la traduction d'Antoine Galland. Le succès est immédiat et Shéhérazade fait de nombreux émules : Pétis de la Croix, en 1710, publie les *Mille et un Jours*, Gueullette, célèbre avocat parisien, rédige quant à lui *Les Mille et un quarts d'heure, contes tartares...* La liste serait longue de toutes les imitations, de tous les prolongements offerts à la traduction d'Antoine Galland.

Or l'élément chinois vient offrir aux partisans des contes exotiques et aux tenants du merveilleux de nouvelles possibilités thématiques. Gueullette, par exemple, base son roman des *Aventures du mandarin Fum-Hoam, contes chinois*, sur la doctrine de la métempsycose, directement extraite des récits des missionnaires jésuites ; les tapis volants des contes persans ne transportent bientôt plus que de sages mandarins pénétrés de la doctrine confucéenne ; les génies que tel voleur de Bagdad se faisait fort d'extraire de sa bouteille évoquent sans sourciller les préceptes de Maître Kong ; le *Cabinet des Fées* enfin, qui regroupe dans le troisième quart du dix-huitième siècle tous les récits merveilleux des temps passés et compte jusqu'à plus de soixante-dix volumes, s'ouvre au monde chinois.

On le voit : la découverte de la Chine fait subir une profonde influence à l'ensemble de l'univers intellectuel au siècle des Lumières. Sur le plan religieux, elle met en cause la chronologie biblique et diffuse l'idée d'une morale confucéenne si efficace et si bienvenue qu'elle rend le message chrétien inopérant. Sur le plan politique, elle offre des schémas de régulation du pouvoir et d'infrastructure économique qui provoqueront la méfiance (Montesquieu) ou l'enthousiasme (physiocrates) des acteurs de l'époque. Sur le plan littéraire enfin (encore que ce terme soit quelque peu anachronique, s'agissant du siècle des Lumières), la Chine permet une redéfinition des critères du merveilleux et bouscule jusqu'aux règles qui déterminaient, sur le plan narratif, la construction des récits en prose.

On comprend, dans ces conditions, que l'importance des changements en cours ait quelque peu perturbé les consciences, et qu'elle ait entraîné, face à la découverte progressive du monde chinois, des réactions très diversifiées. Réactions qui tendent soit au rejet pur et simple de toute forme de nouveauté suggérée par les récits « chinois », soit au contraire à l'adoption de nouvelles formes de pensée et d'écriture et à la prise en compte, voire à la prise en charge, des emblèmes, des symboles ou des dogmes relayés pour l'essentiel par les récits des missionnaires jésuites.

Je distinguerai pour ma part trois réactions récurrentes au dix-huitième siècle, et que j'intitulerai successivement *fragmentation*, *assimilation* et *filliation*. Ces trois réactions ont en commun d'aborder de front les questions qui se posent après la découverte du monde chinois, et dont nous venons de donner un aperçu : mais elles le font de manière radicalement différente. Par *fragmentation*, j'entends ainsi ces tentatives de ne prendre dans les récits des missionnaires que de courts fragments, des épisodes limités, des anecdotes précises : on peut alors se donner l'illusion de mieux maîtriser son sujet et, à travers la figure bien connue de la métonymie, d'embrasser la totalité du « problème » chinois. Par *assimilation*, j'entends au contraire cette tentative de tout prendre en bloc, de ne rien laisser au hasard, d'accepter, si vous voulez, de considérer que la découverte de la Chine bouleverse radicalement nos canons de pensée, mais qu'on ne peut la penser qu'en l'adaptant, quitte à pervertir sa nature, à nos propres paradigmes. Par *filliation*, j'entends enfin cette tentative désespérée d'une symbiose des mondes européen et chinois, lesquels ne seraient différents qu'en apparence et voileraient, en réalité, une nature commune, décelable sur le plan philosophique bien sûr, mais aussi et surtout sur le plan historique. À bien des égards, vous voyez que nous ne sommes pas très loin de certains des termes de la querelle Jullien-Billeter. Nous y reviendrons.

Commençons donc par la *fragmentation* du monde chinois. C'est elle qui est à l'origine de l'engouement du milieu du dix-huitième siècle pour les « chinoiseries » que vous connaissez bien : songez par exemple aux sept merveilleux petits tableaux de François Boucher qui sont actuellement conservés au musée des beaux-arts de Besançon, toiles précisément intitulées « Chinoiseries » et qui se proposent de *décliner* la pseudo-réalité chinoise en autant de scènes distinctes. Songez également au succès de la campagne pour l'inoculation de la petite vérole, et à la part importante que l'exemple chinois a su acquérir dans cette campagne. Songez enfin à la manière dont les motifs chinois peuvent être inclus, diffusés, disséminés au sein d'œuvres littéraires elles-mêmes conçues selon le principe de la fragmentation. Je vous disais tout à l'heure que la poésie française semblait s'être asséchée au contact des Lumières : eh bien, André Chénier, l'un de ceux qui lui rendront ses lettres de noblesse, accorde une certaine importance au monde chinois, susceptible selon lui de redonner vie aux figures rhétoriques désuètes de la poésie française de l'époque.

Venons-en à présent à ce que j'ai nommé, peut-être un peu improprement, l'*assimilation* du monde chinois. Elle est particulièrement opérante dans une œuvre du milieu du siècle, à savoir la tragédie de *L'Orphelin de la Chine*, que Voltaire commence à rédiger en 1753, qu'il achève au moment où il arrive dans sa maison des Délices, à Genève, et qui sera créée le 20 août 1755 sur la scène de la Comédie-Française, avec dans les deux rôles principaux Henri-Louis Lekain et M^{lle} Clairon, les deux meilleurs acteurs du temps. Permettez-moi, avant toute chose, de vous en rappeler brièvement l'intrigue.

Nous sommes à Pékin, « dans un palais des mandarins qui tient au palais impérial ». Zamti, mandarin lettré, et Idamé, son épouse, sont au désespoir : la ville menace en effet d'être envahie par le terrible Gengis-Kan. Idamé est d'autant plus troublée que Gengis-Kan n'est autre que le soldat Témugin, qui avait autrefois recherché sa main,

et qui, malheureusement, avait été éconduit. Je ne résiste pas au plaisir de vous lire la très belle tirade d'Idamé, qui relate ses amours passées :

C'est lui-même, Asséli : son superbe courage,
Sa future grandeur brillait sur son visage.
Tout semblait, je l'avoue, esclave auprès de lui ;
Et lorsque de la cour il mendiait l'appui,
Inconnu, fugitif, il ne parlait qu'en maître.
Il m'aimait ; et mon cœur s'en applaudit peut-être :
Peut-être qu'en secret je tirais vanité
D'adoucir ce lion dans mes fers arrêté,
De plier à nos mœurs cette grandeur sauvage,
D'instruire à nos vertus son féroce courage,
Et de le rendre enfin, grâce à ses liens,
Digne un jour d'être admis parmi nos citoyens.
Il eût servi l'Etat, qu'il détruit par la guerre.
Un refus a produit les malheurs de la terre.
De nos peuples jaloux tu connais la fierté.
De nos arts, de nos lois l'auguste antiquité,
Une religion de tout temps épurée,
De cent siècles de gloire une suite avérée,
Tout nous interdisait, dans nos préventions,
Une indigne alliance avec les nations.
Enfin un autre hymen, un plus saint nœud m'engage ;
Le vertueux Zamti mérita mon suffrage.
Qui l'eût cru, dans ces temps de paix et de bonheur,
Qu'un Scythe méprisé serait notre vainqueur ?
Voilà ce qui m'alarme, et qui me désespère ;
J'ai refusé sa main ; je suis épouse et mère :
Il ne pardonne pas ; il se vit outrager,
Et l'univers sait trop s'il aime à se venger.
Etrange destinée, et revers incroyable !
Est-il possible, ô Dieu, que ce peuple innombrable
Sous le glaive du Scythe expire sans combats,
Comme de vils troupeaux que l'on mène au trépas ?

Le décor est posé : nous sommes ici en présence d'une scène d'exposition conforme à toutes les règles du genre. Quelques éléments nous invitent toutefois à faire le lien avec des questions qui tiennent moins au monde du théâtre qu'à celui de l'investigation philosophique ou politique. Le terme de « vertu », répété plusieurs fois dans cette tirade, et qui sera le dernier mot de la pièce, rappelle discrètement que c'est sur cette notion-clé que se greffe le discours confucéen ; l'opposition des mondes contrastés de la Chine et des guerriers scythes suggère une autre opposition (celle, bien sûr, de la France de Louis XV et de l'Empire de Cambalu) sans qu'on sache bien de quel côté se situent les délices de la civilisation ; enfin, cette tirade diffuse de manière subtile mais répétée l'idée selon laquelle la religion serait un produit de l'histoire. Je passe sur l'imbrication de l'intrigue politique et de l'histoire d'amour, qui est tout à fait conforme, quant à elle, aux canons du genre tragique, et qui va d'ailleurs aller s'amplifiant, dans les actes suivants.

Il se trouve en effet que le dernier roi de la Chine, avant d'expirer, a confié à Zamti et Idamé un bébé, qui n'est autre que le dernier descendant de la dynastie régnante. On devine la suite : Gengis-Kan veut à toute force retrouver cet enfant afin de l'égorger, il envoie pour cela ses guerriers les plus féroces, au nombre desquels les sinistres Octar et Osman, le couple Zamti-Idamé use de subterfuges pour subtiliser l'enfant à la rage du vainqueur, et Zamti lui substitue même son propre fils, dont il accepte le sacrifice : autant de péripéties qui conduisent au chantage que tout le public attend (l'amour d'Idamé contre la vie de l'enfant), et qui reproduit, ou reconduit, le discours de Pyrrhus, dans *Andromaque*. Que les âmes sensibles se rassurent : le terrible Gengis-Kan est pris, dans l'ultime scène du cinquième et dernier acte, de remords soudains, et renonce à faire couler le sang. Je vous cite le passage :

À peine dans ces lieux je crois ce que j'ai vu.
Tous deux je vous admire, et vous m'avez vaincu.
Je rougis sur le trône où m'a mis la victoire,

D'être au-dessous de vous au milieu de ma gloire.
En vain par mes exploits j'ai su me signaler ;
Vous m'avez avili ; je veux vous égaler.
J'ignorais qu'un mortel pût se dompter lui-même ;
Je l'apprends ; je vous dois cette gloire suprême.
Jouissez de l'honneur d'avoir pu me changer.
Je viens vous réunir ; je viens vous protéger.
Veillez, heureux époux, sur l'innocente vie
De l'enfant de vos rois, que ma main vous confie.
Par le droit des combats j'en pouvais disposer ;
Je vous remets ce droit, dont j'allais abuser.
Croyez qu'à cet enfant heureux dans sa misère,
Ainsi qu'à votre fils, je tiendrai lieu de père.
Vous verrez si l'on peut se fier à ma foi.
Je fus un conquérant, vous m'avez fait un Roi.

On a souvent voulu voir dans cette pièce la preuve du peu de consistance de l'élément chinois dans le théâtre de Voltaire. J'y vois pour ma part, tout au contraire, le signe d'une influence décisive des éléments puisés dans les récits des missionnaires jésuites. Influence, et non pas incidence : la question des sources de la tragédie voltairienne (Voltaire a puisé son intrigue dans la traduction proposée par le père de Prémare d'une ancienne pièce chinoise intitulée *L'Orphelin de la maison de Tchao*) a moins d'importance ici que celle des conséquences directes de la représentation de 1755. J'en citerai trois, pour l'exemple.

D'abord, vous aurez remarqué que la fin de la pièce est peu conforme à ce qu'on est en droit d'attendre, à cette époque, d'un dénouement tragique : non seulement le sang ne coule pas à flots, mais les valeurs traditionnelles des héros tragiques se trouvent bousculées, voire écartées au profit de nouveaux types de comportement directement puisés dans la *Description* de Du Halde ou les *Lettres* des missionnaires. Je n'insiste pas.

En second lieu, la tragédie de *L'Orphelin de la Chine* est l'occasion d'un profond renouveau dans le décor de la pièce et dans le choix des costumes. Comme l'a montré Sylvie Chevalley, ancienne bibliothécaire-archiviste de la Comédie-Française, « une audacieuse nouveauté a marqué la création de *L'Orphelin de la Chine* : pour la première fois, on a observé le costume sur le théâtre ; tout au moins les acteurs firent-ils un réel effort pour mettre leurs habillements en accord avec le lieu et l'époque de la tragédie. » M^{lle} Clairon, qui interprète le rôle d'Idamé, et M^{lle} Hus, qui joue sa confidente Asséli, se présentent « en chinoises, sans gants, sans paniers, sans frisure et sans diamants ». Voltaire va jusqu'à demander au peintre Joseph Vernet de composer des habits chinois. Bref, c'est avec *L'Orphelin de la Chine* qu'est inaugurée la très grande réforme des us et coutumes de la scène dramatique, et je ne pense pas, pour ma part, que cela soit anodin : en dépit de l'éloignement, en dépit du manque d'information, en dépit même du nécessaire truchement des récits jésuitiques, sur lesquels on est bien obligé de se fonder, quelque chose de résolument nouveau est venu troubler jusqu'aux fondements du genre le plus sûr, le plus stable de l'époque moderne : la tragédie en alexandrins.

Mon troisième point n'est, dès lors, que la conséquence logique du précédent. En effet, ce ne sont pas seulement les costumes et les décors qui subissent une certaine forme d'influence chinoise, mais jusqu'au discours des personnages. Lekain, qui hurle le rôle de Gengis-Kan, est convoqué aux Délices, où Voltaire lui apprend, démonstration à l'appui, comment *dire* la pièce. Les gazettes de l'époque notent une sensible évolution du jeu et de la diction de M^{lle} Clairon, qui semble avoir trouvé dans le personnage d'Idamé une nouvelle source d'inspiration. D'autres témoignages confirment enfin que *L'Orphelin de la Chine* accélère une réflexion sur le langage qui était déjà à l'œuvre à l'époque à la suite de la publication des premiers volumes de l'*Encyclopédie* de Diderot et D'Alembert et les écrits de Rousseau relatifs à la nature du phénomène musical, écrits qui mèneront au fameux *Essai sur l'origine des langues*.

Nous pourrions d'ailleurs donner d'autres exemples de cette importance du monde chinois sur le questionnement du langage au milieu du dix-huitième siècle. Un seul suffira, et vous verrez qu'il est à lui seul parfaitement symptomatique d'une réflexion d'ensemble qui s'intéresse à la nature de la langue, à la validité de phénomènes

comme la traduction ou la transcription d'une langue à une autre, voire à la définition de ce que signifie véritablement le terme de poésie, et que le « recul » chinois permet de mieux concevoir.

Un texte surprenant, publié en 1770 et dont Voltaire prend rapidement connaissance, agite les esprits. Il s'agit du poème de l'empereur Kien-Long intitulé *Eloge de Moukden* et publié grâce au père Amiot, de la compagnie de Jésus. Pas tout à fait un poème, d'ailleurs, si l'on considère que le lecteur français de 1770 risque fort de subordonner sa lecture à une intention ou une orientation politiques : le livre fourmille en effet de précieux renseignements sur la pensée chinoise et l'art de gouverner.

Il se présente en dix parties, pas une de moins, et dont l'auteur, de par sa qualité impériale, nous inflige l'impitoyable succession. Après un « avis » de l'éditeur qui narre, en une vingtaine de pages, l'histoire du texte, est insérée une préface du traducteur où le père Amiot distingue l'intérêt *poétique* de l'intérêt *historique* et disserte sur la vérité des traductions. Suit un « édit de l'Empereur à l'occasion de son poème », dont on retiendra qu'il exige que les caractères mandchous, dans l'édition originale du texte, soient très exactement placés en face des caractères chinois. Le même Empereur développe ensuite une préface où les préceptes confucéens, imposés dès le départ, apparaissent comme les seuls garants possibles d'une morale saine, éloignée de toute déviance, de toute dérive possibles : « J'ai toujours ouï dire que, si l'on conforme son cœur aux cœurs de ses père et mère, les frères vivront toujours en bonne intelligence entre eux ; que, si l'on conforme son cœur aux cœurs de ses Ancêtres, l'union règnera dans toutes les familles ; et que, si l'on conforme son cœur aux cœurs du Ciel et de la Terre, l'Univers entier jouira d'une paix profonde, et l'abondance de toute chose ne laissera rien à désirer. »

Vient ensuite, ou plutôt enfin, le poème proprement dit. Il se compose de deux parties, la première relatant le voyage de l'Empereur sur la terre de ses ancêtres, à Moukden, la seconde présentant l'origine « des différentes sortes de caractères chinois, dont on voit le modèle dans les trente-deux volumes de l'édition chinoise ». Cet ensemble est suivi de notes abondantes, puis d'une « notice des pays de la Tartarie, d'où sont sortis les Tartares mandchous », de « vers sur le thé » écrits par l'empereur et reproduits, avant d'être traduits, dans une transcription phonétique approximative, et enfin d'un index général des noms chinois du volume.

Comment expliquer le succès de ce poème et l'engouement qu'il a suscité, chez bon nombre de gens de lettres, dans les années qui ont suivi sa publication ? Doit-on les attribuer à sa richesse documentaire, certaines des informations qu'il présente recoupant, ou illustrant, les descriptions bien connues de Du Halde ou les relations de voyage des pères Jésuites ? C'est difficile à croire : le succès du poème, me semble-t-il, est plutôt dû au fait qu'il répond à une attente poétique et comble une interrogation ou un questionnement politiques.

Parcourons, pour nous en convaincre, les premières pages. L'Empereur, sur le point d'inaugurer sa pérégrination, s'adresse aux montagnes : « Montagnes ! c'est par vous que je commence. *Montagne de fer, Montagne brodée*, vous ne vous montrez de si loin, que pour diriger les pas du voyageur ; vous ne présentez une forme et des couleurs si singulières, que pour suspendre sa fatigue et le récréer ; vous êtes un signal non équivoque de la route qu'il doit tenir pour parvenir sans obstacle au doux terme de son repos. » Je ne vais pas vous infliger la liste des noms de montagnes traversées par le voyageur, encore qu'elle puisse être utile puisqu'il « suffit » de « nommer » lesdites montagnes « pour [les] faire connaître ». La longue description qui suit peut, de toute évidence, sembler familière à un lecteur de la fin du XVIII^e siècle :

C'est en vain que je voudrais essayer de décrire ces amphithéâtres couverts d'une agréable verdure, qui vous décorent presque en tout temps, ces perspectives ravissantes qui présentent dans le lointain une pente presque insensible, sur laquelle les yeux peuvent se promener sans cesse, avec un plaisir toujours nouveau ; ces monticules groupés qui semblent se reproduire de distance en distance ; ces eaux pures qui, tombant par cascades multipliées, vont par diverses routes se rejoindre enfin dans la plaine pour y former des fleuves, des rivières et une multitude infinie de ruisseaux : c'est en vain que je voudrais représenter ces hautes et épaisses croupes qui cachent au loin la lumière du soleil pendant le jour, et la clarté de la lune pendant la nuit ; ces pointes orgueilleuses, qui, après avoir percé les nues, s'élèvent encore pour pouvoir atteindre à la hauteur du Ciel : c'est bien plus inutilement encore que je

m'efforcerais à tracer l'image de ces creux enfoncés, de ces cavernes ténébreuses, de ces fentes énormes, de ces rochers hérissés, de ces précipices affreux dont on n'ose approcher, de ces gorges dangereuses qui inspirent la crainte, et de ces gouffres profonds qui font horreur à voir. Quelle éloquence assez vive, quel pinceau assez hardi, pourraient ébaucher, pourraient désigner même une partie de ce que vous offrez dans les deux genres ? Vous êtes au-dessus de toute expression ; seules, vous pouvez, en vous montrant nous donner l'idée de ce que vous êtes.

Le lecteur se trouve d'emblée, vous le voyez, convié à une quête initiatique. Le cheminement du voyageur propose des étapes qui sont autant de haltes symboliques et des rencontres (qu'il s'agisse de paysages ou de personnages) riches de significations multiples. Le passage des montagnes, en particulier, n'est pas dépourvu de relents orphiques, et le cheminement qui mène l'empereur Kien-Long sur la voie jadis empruntée par ses ancêtres vaut bien, à dix mille *lis* de distance, les entrées des gouffres infernaux proposés aux plus vertueux de nos héros d'Occident.

Encore le cheminement de Kien-Long se trouve-t-il comme scandé par une question lancinante, incessamment répétée, jamais satisfaite, et qui trouve chez son traducteur Amiot un point d'ancrage intéressant dans la figure de la prétérition. La description des montagnes est impossible sinon à faire, du moins à dire. Elle nécessite une surcharge de mots, un apport rhétorique qui se veut rapport emblématique au réel. Il ne faut pas s'y tromper : derrière cet apparent retrait du poète, c'est la question même de la création poétique et, avec elle, celle de la traduction, qui est posée. Or c'est cette question qui donne à l'ensemble du recueil, préfaces et édit compris, sa véritable cohérence. Le poème de l'empereur ne peut se lire indépendamment des questions de juxtaposition des caractères mandchous et chinois dont le *tracé* vient, en un étonnant jeu de miroirs, se substituer à la trace imparfaite du récit qu'ils dessinent. La description des montagnes qui bordent la route, ou qui s'opposent au cheminement du voyageur, ne peut se faire, si l'on veut, qu'accompagnée d'un questionnement sur la nature du descriptif. Pas de poésie sans poétique : et c'est la montagne qui, dans le poème de l'empereur Kien-Long, invite à cette forme de détour.

Il était logique, dans ces conditions, que le poème suscitât des réactions. La première en date est celle de Diderot, qui publie un commentaire de *l'Eloge de Moukden* dans la livraison du 1^{er} mai 1770 de la *Correspondance littéraire*. Après avoir longuement cité le poème et en avoir offert un non moins long résumé, Diderot insiste sur la bipartition du texte de Kien-Long, le *Toukietchoun* se chargeant de « célébrer les affaires qui se traitent dans une contrée » tandis que le *Foutchouroung*, qui le suit, peut être considéré comme le véritable poème puisque Kien-Long y « chante son départ, son voyage, son arrivée, ses sacrifices, ses aïeux, leurs faits mémorables, leur vie, leurs mœurs, leurs festins, la ville qu'ils ont fondée, les édifices de Moukden, les campagnes qui l'environnent, la mer qui l'avoisine, les montagnes, les plaines, les forêts, les rivières, les plantes, les métaux, les pierres, les animaux, les poissons, les oiseaux... » Et tout cela est peint « avec grandeur, sagesse, simplicité, chaleur et vérité. » Quand on sait de plus que le « caractère propre du poème » est la « piété filiale », on ne peut guère s'étonner de l'enthousiasme de l'auteur du *Père de famille*. Les vœux adressés par l'empereur à ses ancêtres sont d'ailleurs le moment choisi par Diderot pour en arriver à un questionnement de fond sur la nature de la poésie : « Il y a dans ces vœux un caractère de paternité qui attendrit et enchante. En général, vous ne trouverez rien dans ce poème de ce que nous appelons allégories, fictions ; mais il y a ce qu'on appellera, dans tous les pays du monde et dans tous les siècles à venir, de la véritable poésie. » Et de se lancer dans un commentaire de la traduction dont le paradoxe est de montrer, par son imperfection même, la pureté du texte original : après avoir affirmé pouvoir « retrouver les véritables tours de l'original sur le genre seul de ce poème et les données de la traduction », Diderot rappelle avoir tenu une gageure semblable au peintre Huber, à propos d'un poème allemand. Dès lors, la conclusion s'impose : « Il y a... dans la langue poétique quelque chose de commun à toutes les nations, de quelque cause que cela vienne. »

La première mention de *l'Eloge de Moukden* par Voltaire est à peine postérieure, puisqu'on la trouve, à la date du 27 juillet de la même année, dans une lettre adressée à Frédéric II. Le poème de Kien-Long, entrevu de manière allusive, offre au courtisan de Ferney l'occasion d'une petite pointe : « Vous et le roi de la Chine vous êtes à présent les deux seuls souverains qui soient philosophes et poètes. Je venais de lire un extrait de deux poèmes de l'empereur Kien-Long, lorsque j'ai reçu la prose et les vers de Frédéric le Grand. Je vais d'abord à votre prose, dont le sujet intéresse tous les

hommes, aussi bien que vous autres maîtres du monde. » D'autres mentions du poème chinois dans les mois et les années qui suivent viennent attester que Voltaire travaille à quelque chose, et que le « vieux malade » des Alpes a décidé de répondre, à sa manière, à l'édit impérial.

Effectivement les *Lettres chinoises, indiennes et tartares* paraissent en 1775. La toute première de ces lettres, intitulée « Sur le poème de l'empereur Kien-long », donne le ton :

Je prenais du café chez Mr. Gervais dans la ville de Romorantin, voisine de mon couvent : je trouvai sur son comptoir un paquet de brochures intitulé : Moukden par Kien-long. Quoi ! lui dis-je, vous vendez aussi des livres ? Oui, mon révérend père ; mais je n'ai pu me défaire de celui-ci, on l'a rebuté comme si c'était une comédie nouvelle. Est-il possible, Mr. Gervais, qu'on soit si barbare dans une capitale où il y a un libraire et trente cabaretiers ? Savez-vous bien ce que c'est que ce Kien-long qu'on néglige tant chez vous ? Apprenez que c'est l'empereur de la Chine et de la Tartarie, le souverain d'un pays six fois plus grand que la France, six fois plus peuplé, et six fois plus riche. Si ce grand empereur sait le peu de cas qu'on fait de ses vers dans votre ville (comme il le saura sans doute ; car tout se sait) ne doutez pas que dans sa juste colère il ne nous détache quelque armée de cinq cent mille hommes dans vos faubourgs.

L'ouvrage s'offre d'abord sous la forme d'une discussion entre Mr. Gervais, cabaretier, et un religieux bénédictin membre d'une congrégation voisine, avant de présenter douze « lettres » prétendument adressées (la chose est sûre, au moins, pour neuf d'entre elles) au chanoine Cornelius de Pauw, de Xanten. De Pauw avait publié d'intéressantes *Recherches philosophiques sur les Égyptiens et les Chinois*. On retrouve dans les *Lettres chinoises* bon nombre des arguments que Voltaire avait déjà développés dans le *Traité sur la tolérance* et le *Dictionnaire philosophique*, c'est-à-dire au plus fort de sa campagne contre l'infâme : rejet des miracles, lien étroit entre l'affabulation religieuse et l'organisation politique d'un pays, importance de la communication entre le souverain et son peuple, etc. À bien des égards, le poème de l'empereur Kien-Long, dont il est pourtant abondamment question dans les premières « Lettres », n'a été que l'élément moteur d'une logorrhée philosophique qui, hormis ce léger vernis chinois, n'apporte rien de nouveau au lecteur de 1776.

Ces *Lettres chinoises* sont pourtant très intéressantes pour nous, parce qu'elles mettent en relief la dernière des réactions possibles face à cette intrusion de la Chine dans la vie intellectuelle française, à savoir ce que j'avais appelé le phénomène de *filiation*. C'est ce fameux hollandais Cornelius de Pauw, dans ses *Recherches philosophiques sur les Égyptiens et les Chinois*, qui en est le meilleur représentant. Pour les partisans de la filiation, il s'agit de faire de l'univers chinois une branche éloignée de notre propre civilisation : or le problème se concentrant, nous l'avons vu, autour de la lecture de la Bible, de Pauw fait des Chinois les descendants des anciens Égyptiens, frappés par les calamités décrites dans les écrits testamentaires. Les *Lettres chinoises* de Voltaire s'inscrivent dès lors en faux contre pareille tentative de récupération ou d'inféodation, quitte à insister sur ce qui nous différencie radicalement des Chinois.

La première réaction connue face à l'opuscule voltairien est celle de Frédéric II qui écrit, en date du 10 janvier 1776, à son correspondant ferneysien : « J'ai lu à l'abbé de Pauw votre lettre ; il a été pénétré des choses obligantes que vous écrivez sur son sujet : il vous estime et vous admire, mais je crois qu'il ne changera pas d'opinion au sujet des Chinois ; il dit qu'il en croit plus l'ex-jésuite Parrenin, qui a été dans ce pays-là, que le Patriarche de Ferney, qui n'y a jamais mis les pieds... » Et Frédéric d'adresser à Voltaire, sous couvert de de Pauw, le reproche que Voltaire avait lui-même réservé à la Curie romaine, et qu'il avait emprunté aux missionnaires jésuites : « L'Empereur de la Chine ne se doute certainement pas que sa nation va être jugée en dernier ressort en Europe, et que des personnes qui n'ont jamais mis le pied à Pékin, décideront de la réputation de son Empire. »

Voltaire a toutefois le dernier mot. Un mot de courtisan, certes, puisqu'il fait une dernière fois référence à l'*Eloge de Moukden* dans une lettre à Catherine II. La date est éloquente : 13 mai 1778, soit quelques jours seulement avant sa disparition. Le ton est en apparence badin, mais l'image choisie par le patriarche, et dont toutes sortes de variantes couvrent son œuvre, va de suite à l'essentiel : « J'ignore avec quel écritoire votre voisin l'empereur de la Chine Kienlong a écrit son beau poème de Moukden dans

lequel il assure ses peuples qu'il a une vierge pour aïeule. C'est une chose qui n'est pas rare ; mais ce qui l'est beaucoup, c'est qu'il y ait une héroïne sur les bords de la Neva qui éclipse les héros de la Grèce et de Rome. »

Que peut-on finalement retenir de cet ultime épisode chinois ? Trois choses, semble-t-il.

Le poème de Kien-Long va d'abord stimuler, voire accélérer la réflexion engagée dès le début du siècle sur l'art de la traduction, et plus particulièrement de la traduction poétique. L'apport des vocabulaires chinois et mandchous, c'est-à-dire d'éléments qui posent comme conditions préalables la reconnaissance du trait figuratif comme unité de sens, modifie sans doute en profondeur les paramètres usuels de l'art de traduire, et provoque une réflexion plus poussée sur le sens même de la création poétique. Un second enseignement concerne Voltaire lui-même. Le poème de Kien-Long ravive ou réactive, dans les dernières années de Ferney, sa hargne antireligieuse, et lui permet du même coup d'évaluer, en cette période assez tardive, la portée réelle de l'argument chinois. *L'Éloge de Moukden* permet enfin d'interroger, à un moment où la France connaît un changement de régime important, les liens qui unissent les gens de lettres à l'exercice du pouvoir politique. Question qui n'était sans doute pas la moins chère à Voltaire et à laquelle le poème chinois apporte sinon une réponse, du moins un éclairage nouveau.

Mais c'est un éclairage qui arrive bien tard. Il est tout à fait incontestable en effet qu'on assiste, dans les trente dernières années du dix-huitième siècle, à une perte d'influence de la Chine dans les écrits d'agrément, voire dans les traités théoriques, les débats religieux ou les opuscules philosophiques. Autant la Chine semblait devoir féconder, une fois relayée par Du Halde, l'imaginaire des Lumières, autant le résultat semble, quarante ans plus tard, des plus décevants. Que s'est-il donc passé, aux alentours des années 1770, pour expliquer pareil retournement de situation ? Quels sont les éléments, voire les événements, qui motivent pareille dérégulation ? Je verrais pour ma part cinq causes possibles à un tel « assèchement » des motifs chinois.

La première tient à une fermeture de l'Empire de la Chine. Autant le règne de Kang-Hi s'était montré favorable aux missionnaires jésuites, autant les règnes de Yong-Tcheng et de Kien-Long seront-ils sévères à l'égard de tous les Européens. Les persécutions ne sont plus rares, et les Jésuites se maintiennent à la Cour de Pékin en nombre restreint. La première conséquence de cette fermeture des frontières est le manque d'informations nouvelles sur l'Empire : les gens de lettres doivent se contenter jusqu'au début du dix-neuvième siècle de la *Description* de Du Halde, dont l'édition in-4° permet heureusement qu'elle soit diffusée aux quatre coins de l'Europe, mais qui ne satisfait plus au besoin de savoir qui est, vers 1770, celui des hommes des Lumières. Là se trouve d'ailleurs la deuxième cause de l'assèchement des motifs chinois. Si l'Empire du Milieu pouvait, au début ou au mitant du siècle, ouvrir de nouvelles perspectives à l'imaginaire créateur, que celui-ci se traduise sous forme poétique, romanesque ou théâtrale, il intéresse davantage, à la fin du siècle, les esprits scientifiques. C'est dans la décennie 1770 que paraissent les travaux du père Gaubil que l'on peut nommer, sans forcer le trait, l'un des premiers sinologues en France ; c'est dans la décennie 1770 que, suite à la publication de *l'Encyclopédie*, la Chine entre pleinement dans la sphère du savoir ; c'est dans la décennie 1770 enfin que se posent pour la première fois des questions qui nous intéressent encore aujourd'hui, notamment sur le plan sémiotique.

N'oublions pas (c'est notre troisième cause) les deux bouleversements politiques qui ont affecté les années 1770, à savoir le changement de règne en France (avec les conséquences qu'on connaît : arrivée des physiocrates au pouvoir, réactivation de la querelle des parlements, affaiblissement du régime...) et l'abolition de l'ordre des Jésuites. C'est en effet le 21 juillet 1773 que le pape Clément XIV signe le bref *Dominus ac redemptor noster* qui vient clore une campagne européenne visant à la destruction de l'ordre ignatien. Je suis pour ma part persuadé que c'est là la date qui scelle de manière irréversible la marche de la Révolution : mais passons.

Quatrième cause possible : la recherche archéologique en Grèce, relancée par la découverte de Pompeï. Les fouilles avaient commencé dès 1748, mais c'est véritablement aux alentours de 1770 que sont exhumés les matériaux les plus importants. Les travaux de Winckelmann connaissent par ailleurs un retentissement assez rapide pour effacer tout ou partie de la curiosité qui pouvait encore subsister pour les récits « sinisés ». Il n'est que de songer à ce genre de *l'uchronie*, qui connaîtra quelques développements très intéressants à l'extrême fin du dix-huitième

siècle, avec notamment les *Voyages du jeune Anacharsis en Grèce* de l'abbé Barthélémy ou les *Voyages d'Anténor*, son avatar, dus quant à eux à Étienne Lantier. Cinquième et dernière cause possible : la brusque accélération de l'histoire. Il est patent que la Chine disparaît complètement des discours révolutionnaires, des fêtes, des célébrations, des occasions diverses suscitées ou provoquées par la tourmente. Elle n'apparaît pas davantage, car trop éloignée, dans les rêves de conquête de certain général corse, en prise avec les notables du directoire ; elle disparaît enfin de la seule scène où elle pouvait encore se montrer, la scène de l'imaginaire, elle aussi absorbée, voire avalée par l'histoire.

Que retenir de tout ceci ? Une chose au moins.

Que Jean-François Billeter ait cherché querelle publique à François Jullien n'est évidemment pas l'essentiel. Ce qui est intéressant en revanche, c'est, précisément, que leur dialogue paraisse impossible. Au-delà des arguments ponctuels qui rythment leurs démonstrations respectives, des exemples qu'ils ont choisis, des attaques *ad hominem* dont ni l'un ni l'autre ne se sont privés, c'est toute la question de l'image de la Chine, de sa représentation dans notre monde occidental qui est en suspens. Que Jean-François Billeter ait incriminé le dix-huitième siècle et la manière dont les hommes et les femmes des Lumières ont, selon lui, relayé le message des fondateurs de l'Empire sous les Han est également très intéressant : car ce qu'il nous apprend, c'est qu'il nous manque une véritable histoire de la représentation de la Chine en Occident. Cette histoire-là doit encore être écrite : non pas par un philosophe (François Jullien a bien autre chose à faire, et son questionnement est d'un tout autre ordre), ni même par un sinologue. Elle doit l'être par un historien des formes doublé d'un historien de la littérature. Elle doit prendre en compte l'histoire de l'art et l'évolution des structures langagières. Elle doit être à la fois historique, linguistique, littéraire et artistique.

Il nous faut, mesdames et messieurs, un nouvel Étiemble.

Je vous remercie.