



15

Automne 2007

Actualités de l'IMV

Sous les pavés... la carpière !

C'est au cours du printemps qu'ont commencé, dans la rue des Délices, à l'instigation des Services Industriels de la Ville de Genève, des travaux visant à installer de nouvelles canalisations. On peut imaginer la surprise des gens du quartier lorsqu'ils ont vu apparaître, sous le macadam, un segment du mur d'enceinte du bassin de la carpière de Voltaire ! Ce précieux vestige archéologique a immédiatement fait l'objet d'une investigation scientifique : nous invitons nos lecteurs à parcourir l'article rédigé à ce sujet dans la rubrique « Clin d'œil » par Isabelle Bovay et Miltos Thomaïdes. La carpière a pour le moment été recouverte –ce qui est encore le meilleur moyen de la conserver– mais il ne fait guère de doute qu'elle sera prochainement au cœur d'un débat sur l'identité patrimoniale de l'ensemble du quartier.

Marc Fumaroli aux Délices

Marc Fumaroli, de l'Académie Française, a passé une journée aux Délices le 16 août dernier : il s'agissait de tourner, pour la chaîne franco-allemande Arte, une série de séquences rendant compte de l'universalité de la langue française au XVIII^e siècle. Marc Fumaroli a pris appui sur une lettre de Frédéric II, qu'il a longuement commentée, et sur un passage de *Candide*, dont il a livré une nouvelle et stimulante interprétation. Rappelons que Marc Fumaroli a enseigné à l'université Paris IV Sorbonne ainsi qu'au Collège de France, et qu'il est l'auteur de plusieurs ouvrages importants parmi lesquels *Quand l'Europe parlait français* (Paris, éd. de Fallois, 2001) et *L'âge de l'éloquence* (Genève, Droz, 2002).

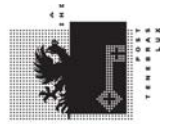
Sortie d'*Alzire* de Thomas Koerfer

Qui se souvient encore que la tragédie d'*Alzire* de Voltaire avait fait grand bruit, à l'époque de sa création ? Qui se souvient qu'elle fut l'occasion du triomphe du comédien Larive, digne successeur de Lekain ? Qui se rappelle qu'elle fournit à Verdi la matière de son premier opéra ? Un réalisateur suisse, au moins, s'en est souvenu, dans les années septante : Thomas Koerfer. Son *Alzire* (1978) met en scène une troupe de jeunes comédiens désireux de monter la tragédie de Voltaire, en dépit de difficultés financières. Dans un climat digne des meilleurs films de Wim Wenders, Thomas Koerfer nous livre une réflexion intéressante sur les enjeux du théâtre voltairien. À noter que le personnage de Voltaire lui-même apparaît dans le film : interprété par François Simon, on le trouve, perché sur un arbre, en train de discuter avec... Jean-Jacques Rousseau ! *Alzire* est accessible aujourd'hui dans un coffret de huit DVD (*Thomas Koerfer édition*, réf : 99074) consacrés à l'œuvre du cinéaste helvétique.

Clôture de l'exposition *L'Égypte des Lumières*

C'est le 28 septembre que s'est achevée l'exposition *L'Égypte des Lumières*. Les trois dernières « Nuits des Délices » auront successivement permis d'entendre Jacques Berchtold (sur le *Sethos* de l'abbé Terrasson), Barbara Roth, conservatrice en charge des manuscrits

à la Bibliothèque de Genève (« Papyrus, Genizah, Rifaud ... Les ressources égyptiennes du département des manuscrits de la BGE ») et enfin Claude Ritschard, conservatrice au Musée d'art et d'histoire (« Visions d'Égypte, de l'imaginaire à l'observation scientifique »). François Jacob a rappelé, lors de la cérémonie de clôture, que la réalisation de cette exposition n'aurait pas été possible sans le soutien de nos deux principaux partenaires, à savoir d'une part la compagnie Dynatrade et son directeur général, M. Mohamed El Sayed Khaled, et d'autre part la Loterie romande. Il a tenu enfin à remercier M. Hossam Moharam, consul de la République arabe d'Égypte à Genève, pour son précieux concours, et a annoncé la prochaine parution d'un petit « rogaton » consacré à l'exposition.



15

Automne 2007

Voltaire nous écrit

Deux lettres de Voltaire inconnues à Besterman :

12 juin et 8 octobre 1771

par Christophe PAILLARD

« Encore des lettres de Voltaire ? Mais on en trouvera jusqu'au jugement dernier ! »¹ Cette boutade devenue classique parmi les éditeurs est heureusement avérée. Si Voltaire fut le plus grand épistolier de son temps, il n'avait pas voulu être « un auteur épistolaire. À quelques rares exceptions près, il n'a point publié ses lettres »². Pour apprécier les charmes de sa *Correspondance*, le public dut attendre la première édition posthume des *Œuvres complètes*, dite « de Kehl » ou « de Beaumarchais ». Parue entre 1784 et 1790, cette édition comportait près de quatre mille cinq cents lettres et celle de Beuchot (1828-1834) sept mille cinq cents ; Moland (1877-1883) en édita dix mille et Besterman 21221 dans sa seconde édition (1968-1976)³. Depuis l'achèvement de la *Correspondance* prétendument *définitive*, la recherche n'a cessé d'exhumer des inédits à travers des dizaines d'articles et les additions du 13^e volume de l'édition de la Pléiade. Si nombreuses sont les lettres inconnues à Besterman que la « voltairie » bruisse de rumeurs : on s'apprêterait à éditer des *recueils entiers* d'inédits ! Depuis l'acquisition par la Bibliothèque nationale de France en 1994 de « 126 lettres autographes écrites par Voltaire à sa nièce, puis au mari de celle-ci, entre 1737 et 1744 »⁴, elle attend avec impatience l'édition qu'en donneront Frédéric Deloffre et Jacqueline Hellegouar'ch. L'Institut et Musée Voltaire (IMV) n'est pas en reste. Il a joué et joue un rôle important dans cette activité éditoriale. Non seulement il conserve maintes copies établies pour l'édition de Beaumarchais ainsi que les innombrables photocopies de manuscrits dont s'est servi Besterman, mais ce fut aux Délices que s'initia l'édition définitive et que, comme l'a annoncé son directeur, François Jacob, des lettres inédites seront publiées dans la collection des *Voltairiana*. C'est donc légitimement et comme pour mettre en appétit le lecteur que la *Gazette des Délices* propose aujourd'hui deux lettres récemment mises en vente, l'une à Jean de Dieu-Raymond de Boisgelin de Cucé, archevêque d'Aix, et l'autre à la régence de Montbéliard.

Ces lettres comportent quatre traits communs : inconnues à Besterman, elles sont rédigées par Jean-Louis Wagnière, le secrétaire de Voltaire, datent de 1771 et comportent une signature autographe sous la forme « voltaire » (et non « V », « V^e », « Volt » ou « Voltaire » suivi de ses titres). L'une est une lettre de remerciements qui présente un réel intérêt littéraire, l'autre une lettre d'affaires. La première rectifie la

¹ H. Beaune, *Voltaire au collège*, Paris, 1876, p. 1.

² Ch. Mervaud, *Voltaire en toutes lettres*, Paris, Bordas, 1991, p. 147.

³ A. Magnan, art. « Correspondance », *Inventaire Voltaire*, dir. J. Goulemot, A. Magnan et D. Masseau, Paris, Gallimard, 1995, p. 329. Cette inflation s'explique par la découverte de nombreuses lettres mais aussi par le parti-pris de Besterman qui a justement choisi d'éditer toute la correspondance passive de Voltaire alors qu'on avait coutume depuis l'édition de Kehl de publier les seules lettres que lui avait adressées les souverains.

⁴ F. Deloffre, art. « Correspondance », *Dictionnaire général de Voltaire*, dir. R. Trousson et J. Vercausse, Paris, Honoré Champion, 2003, p. 253.

Correspondance de Besterman, la seconde la confirme et approfondit ses intuitions. Nous les présentons en les décrivant matériellement, en respectant la graphie, et en indiquant les séparations linéaires et les numéros d'ordre dans ce qui devrait être l'édition révisée de la *Correspondance* de Besterman.

I / Voltaire à l'archevêque d'Aix-en-Provence, 12 juin 1771

[Description matérielle] Voltaire à [Jean de Dieu-Raymond de Boisgelin de Cucé ?], Ferney, 12 juin 1771. 4°, 2 pages, 2^e page blanche. Lettre de la main de Jean-Louis Wagnière avec signature autographe (« voltaire »). Son numéro d'ordre dans Besterman devrait être D17233a : elle est contemporaine de la lettre D17233, adressée à un membre de la même famille et d'objet identique. Le catalogue de Stargardt (Berlin) des 26 et 27 juin 2007 la retranscrit partiellement et en donne le *fac-simile* intégral, sur la base duquel nous l'éditions⁵.

« 12° juin 1771. à ferney./

Monseigneur/

Est-ce l'oculiste Grandjean, ou moi aveugle/ qui me trompe ? il m'a mandé que vous aviez eu/ la bonté de lui écrire en ma faveur. c'est/ apparemment Madame la Comtesse De Boisgelin/ votre sœur qui vous a inspiré cet acte de charité./ vous voulez me dessiller les yeux, quoique je n'aie/ pas osé vous dire *Domine ut videam*⁶. permettez/ moi de vous en remercier, et de vous assurer que/ j'ai les yeux fort ouverts quand il s'agit de rendre/ justice à votre mérite./

J'ai l'honneur d'être avec respect/ Monseigneur/ Votre très humble et très/ obéissant serviteur [signé] voltaire »

[commentaire] Sur la route d'Italie où elle s'apprêtait à rejoindre son époux Louis Bruno de Boisgelin, ambassadeur de France à Parme, la comtesse Louise Julie de Boisgelin, née de Boufflers, rendit visite à Voltaire à Ferney en 1771. Le 7 mai, le patriarche prétextait être « devenu presque entièrement aveugle » pour ne pas la recevoir le jour même :

« Ses souffrances et les remèdes pires que les souffrances, ne lui permettent pas de faire aujourd'hui sa cour à madame la comtesse de Boisgelin, mais si elle veut venir demain vers les six heures, souper et coucher à Ferney et amener monsieur l'abbé Dupré et monsieur Caillard, mad^e Denis lui fera comme elle pourra les honneurs de la chaumière, dans un pays barbare, où il n'y a ni pain, ni vin, ni viande. Le vieil aveugle présente son très humble respect à madame la comtesse de Boisgelin et à sa compagnie »⁷.

On ne compte pas les jérémiades du « vieil aveugle » de Ferney sur sa prétendue « cécité », affection ophtalmique impliquant par intermittence une diminution de l'acuité visuelle⁸. Si ce mal est ancien, de rares lettres confirment sa présence au printemps 1771⁹. Cette lamentation fait en réalité figure de prétexte pour différer la réception de l'équipage de la comtesse de Boisgelin. Malgré son badinage, le ton de la lettre n'est guère engageant. Voltaire prétend ne pouvoir accueillir que tardivement cette grande

⁵ Autographen Auktion, J. A. Stargardt, 26/27 Juni 2007, p. 128-129, lot n° 303.

⁶ « Seigneur, que je recouvre la vue ! » : Marc, 10, 51.

⁷ D17178, Voltaire à Louise Julie de Boufflers, 7 mai 1771.

⁸ J. Bréant et R. Roche, *L'envers du roi Voltaire (Quatre-vingts ans de la vie d'un mourant)*, Paris, Nizet, 1989, p. 101-111, « Voltaire Quinze-Vingts » : « Tel est Voltaire : Familier de la redoutable ophtalmie des neiges ; porteur de blépharite ciliaire récidivante ; sujet à des orgelets, à des conjonctivites ; alternativement aveugle, borgne et voyant ; à l'occasion tout-à-fait Quinze-Vingts » (p. 111).

⁹ D 17203, à [Anne Robert Jacques Turgot], 22 mai 1771 ; D17240, à Maria Anna Louisa Jablonowska, princesse de Talmont, 15 juin 1771 ; D 17249, à François Louis Allamand, 17 juin 1771.

dame et ses compagnons. On ne prendra pas au sérieux ses menaces de ne leur offrir « ni pain, ni vin, ni viande ». L'antiphrase de la *barbarie* sert à faire valoir par contraste la qualité de la chère et des vins de Ferney¹⁰. Voltaire laisse en revanche entendre à Mme de Boisgelin qu'il ne pourra lui faire les honneurs de la maison : Mme Denis se chargera de l'accueillir et de faire les frais de la conversation. Il y a cependant tout à parier qu'il reçut avec égards cette dame de qualité, ne serait-ce que par déférence envers son statut social et son puissant réseau de relations.

La comtesse ne semble pas lui avoir tenu rigueur de son accueil. Dans la lettre contemporaine de celle ici éditée, Voltaire la remercie de lui avoir rendu un service dont le contexte ne permet pas de comprendre la nature :

« Mes yeux ont bien de l'obligation aux vôtres. Vous avez senti tout ce qu'ils perdaient quand vous daignâtes passer chez ce pauvre aveugle. Si vous aviez aussi quelque recette pour les oreilles vous l'auriez très bien placée. Le plaisir de vous entendre vaut celui de vous voir ; mais à mon âge il n'y a plus de plaisirs, je suis comme ce pauvre homme qui disait à madame la duchesse de Longueville qu'il avait perdu les joies de ce monde. Il ne me reste de moyen pour revenir au monde, que de venir vous faire ma cour, madame, et à monsieur votre frère. Je crois que je serais à Parme sans l'Inquisition dont l'ombre me fait toujours peur »

L'inédit élucide le moyen par lequel Mme de Boisgelin fit de Voltaire son obligé : elle recommanda « l'aveugle » aux bons soins de l'ophtalmologiste Henri Grandjean (1725-1802), inventeur d'une méthode d'opération de la cataracte et « premier oculiste » de Louis XV¹¹. Grandjean adressa apparemment à Voltaire l'ordonnance ou « recette » d'un remède qui ne semble pas nous être parvenue. Dans une lettre à Mme du Deffand, qui, elle, ne feignait pas d'être aveugle, Voltaire lui recommandait cruellement cette « drogue » : « De tous ceux qui sont passés par Ferney c'est la sœur de M^r. de Cucé dont j'ai été le plus content, car c'est à elle que je dois de n'avoir pas perdu entièrement les yeux. Elle me donna d'une drogue qui ne m'a pas guéri, mais qui m'a beaucoup soulagé. Je voudrais bien qu'il y eût des recettes pour votre mal comme pour le mien »¹². Cette lettre inédite est bienvenue : elle éclaire le sens de la lettre D17233.

L'identification du destinataire ne va cependant pas de soi, point capital pour l'interprétation de la lettre. Le catalogue Stargadt estime qu'il s'agit du marquis « Charles Marie Jean de Boufflers », « einer Bruder der Comtesse Louise Julie de Boisgelin ». Cette affirmation semble suggérée par une note de la *Correspondance*. Voltaire écrit le même jour à la comtesse pour la remercier ainsi que son « frère », identifié par Besterman à « Charles Marie Jean, known as marquis de Boufflers »¹³. Or cette lettre vendue en 2007 avait été proposée en 2004 sur un site de commerce électronique, avec fac-similé, puis soudainement retirée de la vente. C'est sur cette base que Jean-Daniel Candaux, auteur de la recension des « manuscrits en vente » des *Cahiers Voltaire*¹⁴, a édité la lettre en 2005, soit deux ans avant sa remise en vente. Il propose une identification du destinataire qui semble plus plausible : « Jean de Dieu Raymond de Boisgelin Cucé, archevêque d'Aix » (27 février 1732-22 août 1804). J.-D. Candaux ne justifie pas cette attribution conformément aux principes de son utile recension, qui consiste à reproduire les indications des catalogues de vente sans les commenter. À n'en pas douter, il a su prendre du recul pour inscrire ce document dans une perspective plus vaste. Pour donner du sens à un inédit, il ne suffit en effet pas de consulter les lettres du même jour ; il faut lire celles de la semaine, du mois, de l'année, voire de plusieurs décennies dans les cas les plus extrêmes, de sorte que l'on peut avancer sans paradoxe que l'édition des billets les plus problématiques suppose une connaissance globale du corpus épistolaire. En l'occurrence, nous ne nous trouvons pas

¹⁰ Voir C. Mervaud, *Voltaire à table. Plaisir du corps, plaisir de l'esprit*, Paris, Desjonquères, 1998, c. Voltaire, « Convivialité et commensalité voltaïriennes », p. 95-108.

¹¹ Voir G. Pellier de Quengsy (fils), *Précis ou cours d'opérations sur la chirurgie des yeux*, Paris, 1788, p. 357 sqq. Henry Grandjean et son frère avaient amélioré la méthode du célèbre Jacques Daviel (1696-1872).

¹² D17770, Voltaire à Mme du Deffand, 5 juin 1772. Mme du Deffand était réellement aveugle.

¹³ D17233, note 1.

¹⁴ J.-D. Candaux, « Manuscrits en vente en 2004 », *Cahiers Voltaire*, 4, 2005, p. 297.

confrontés à un cas extrême : il suffisait de changer l'échelle du mois. Si la lettre du 12 juin 1771 semble pointer vers le marquis de Boufflers, Voltaire confie le 20 juillet au duc de Richelieu : « Je suis pourtant aveugle, non pas comme Mad^e Du Deffand, mais il s'en faut très peu. Mad^e de Boisgelin qui m'a vu dans cet état m'a recommandé avec son frère M^f l'archevêque d'Aix à l'oculiste Grandjean. Il serait plaisant qu'un archevêque me rendit la vue » (D17308). Or, la comtesse n'était pas la sœur du prélat mais sa « belle-sœur » ; il est donc probable que le « monsieur votre frère » évoqué dans D17233 soit son beau-frère. On pourra s'étonner de cette confusion qui a induit en erreur Stargadt. S'agit-il d'une méprise de Voltaire sur la parentèle de Mme de Boufflers ou, comme cela semble plus probable, d'une licence stylistique, le terme de « frère » étant plus noble et relevé que celui de « beau-frère » ? L'identification est d'autant plus plausible que Voltaire s'adresse ici à un « monseigneur », titre convenant mieux à un archevêque qu'à un simple marquis, et qu'il rend un hommage appuyé au « mérite » de Jean de Dieu Raymond de Boisgelin de Cucé.

La rectification du destinataire confère à la lettre toute sa valeur littéraire. Elle permet de pleinement savourer la parodie du *Nouveau Testament*, la parodie étant par essence un « détournement de texte à transformation minimale »¹⁵. José-Michel Moureaux a joliment étudié la parodie voltairienne du christianisme. « La préservation de la lettre [de l'Évangile] s'accompagne d'une perversion sémantique où s'éploient toutes les fantaisies de la déformation ludique : c'est de sujet qu'on change et non de style. Au principe de la parodie, il y a l'application d'un même texte à un objet différent. Ce sujet nouveau, quel qu'il soit, détourne et rabaisse la lettre de l'hypotexte »¹⁶. Les remerciements adressés à l'archevêque pour une banale recommandation médicale se substituent au récit sacré d'une guérison miraculeuse. La formule évangélique prêtée à l'aveugle Bartimée, reproduite sans altération textuelle, se voit par là-même dépossédée de sa signification mystique pour revêtir un sens nouveau, tout à la fois mondain et empreint de badinages : courtoisie, mot d'esprit et jeu littéraire. Ce détournement de la *Bible* s'avère d'autant plus piquant qu'il est adressé à un archevêque. Grossière provocation de la part de Voltaire ? Le croire serait le sous-estimer. Voltaire appréciait la plume de Jean de Dieu Raymond de Boisgelin de Cucé¹⁷. Il savait que celui-ci n'avait rien d'un dévot et qu'il ne s'offusquerait pas d'une parodie confinante au blasphème. L'archevêque brigait un fauteuil à l'Académie française où il fut élu le 15 janvier 1776 grâce aux voix du parti philosophique. S'il fait en 1771 sa cour à Voltaire en le recommandant à Grandjean, c'est sans doute pour préparer cette élection ou, à tout le moins, pour éviter que le patriarche ne s'y oppose. Il n'ignorait pas que l'hostilité de Voltaire pouvait fermer définitivement à un candidat malheureux les portes de l'Académie. Après la mort du grand homme le 30 mai 1778, l'archevêque de Paris, Christophe de Beaumont, interdit aux Cordeliers de donner un service à la mémoire de Voltaire comme il était d'usage après le décès d'un académicien. L'archevêque d'Aix sauva l'honneur du parti philosophique : il « proposa à l'Académie qui l'accepta, la suppression du service particulier qu'elle faisait à la mort de chaque académicien, et son remplacement par un service collectif annuel »¹⁸. La conclusion de la lettre inédite – « j'ai les yeux fort ouverts quand il s'agit de rendre justice à votre mérite » – doit être prise au sérieux : Voltaire promet de soutenir la carrière littéraire d'un prélat fort peu dévot.

II / Voltaire au Conseil de Montbéliard, 8 octobre 1771.

[description matérielle] Voltaire au [Conseil suprême de Montbéliard], 8 octobre 1771. 4°, 2 pages, 2^e page blanche. Lettre de la main de Jean-Louis Wagnière avec signature autographe (« voltaire »). Son numéro d'ordre dans l'édition Besterman devrait être

¹⁵ G. Genette, *Palimpsestes*, Paris, Seuil, 1982, p. 33, que nous citons d'après J.M. Moureaux (voir la note suivante).

¹⁶ Voir le bel article de José-Michel Moureaux, « Voltaire apôtre. De la parodie au mimétisme », *Poétique* 66 (avril 1986), p. 159-177, ici p. 166. Nous suivons ses analyses dans les lignes suivantes.

¹⁷ D13975, Voltaire à Louis Bruno de Boisgelin, comte de Cucé, 20 février 1767 : « Ce que vous m'avez envoyé, Monsieur, m'a mortellement ennuyé. Voilà tout ce que je peux vous en dire ; je n'aime pas les phrases. Vous avez un frère [le futur archevêque] qui m'a accoutumé au bon »

¹⁸ Voir la notice qui lui est consacrée sur le site de l'Académie française : <http://www.ac-francaise.fr/immortels/academiciens/fiche.asp?param=252>.

D17394a, étant contemporaine de la lettre D17394. Le catalogue de www.e-manuscrit.com en donne une transcription parfois fautive et le *fac-simile* intégral, sur la base duquel nous l'éditions¹⁹.

[p. 1] au chateau de ferney 8^e. 8^{bre}. 1771²⁰

Messieurs/

Vous savez que par l'accord que vous avez/ bien voulu faire avec moi au nom et avec/ la ratification de Son Altesse Sérénissime²¹,/ les rentes que je touche par Messieurs/ Meiner et Rosé doivent m'être payées/ sans aucun fraix. je n'ai jamais jusqu'icy/ demandé d'indemnité sur ce qu'il m'en coutait/ pour le change. mais ces sommes devenant/ considérables, Messieurs Rosé et Meiner,/ m'ont mandé que vous trouveriez bon qu'ils/ m'en tinsent compte. vous verrez, Messieurs,/ par le mémoire signé de mon banquier/ de geneve²² qu'il en a couté depuis le/ [p. 2] mois de Janvier 739£10^s.²³ ce qui joint à/ une petite somme de 18£ sur un autre/ banquier nommé M^r. Beaumont, fait/ une perte de 757£ 10^s pour neuf/ mois²⁴./

J'espère donc que Mess^{ss} Rosé et Meiner,/ sous votre bon plaisir, me rembourseront/ cette somme, et que d'oresnavant ils me/ bonifieront les fraix ou qu'ils m'enverront/ de l'argent par les voitures publiques./

J'attends sur celà vos ordres./

J'ai l'honneur d'être avec respect/ Messieurs,/ Vôtre très humble et très/ obéissant serviteur [signé] Voltaire

[commentaire] Cette lettre est typique des nombreuses lettres d'affaires échangées entre Voltaire et la régence de Montbéliard. Se méfiant du « pays d'Alcine » où le roi Frédéric II de Prusse menaçait de le retenir contre son gré, Voltaire avait prêté en 1752 une part importante de sa fortune au duc Charles-Eugène de Wurtemberg sous la forme d'un prêt viager.

« Un jour, après la lecture, La Mettrie, qui disait au roi [Frédéric II] tout ce qui lui venait dans la tête, lui dit qu'on était jaloux de ma faveur et de ma fortune. 'Laissez faire, lui dit le roi, on presse l'orange, et on la jette quand on a avalé le jus'. La Mettrie ne manqua pas de me rendre ce bel apophtegme, digne de Denys de Syracuse.

Je résolus dès lors de mettre en sûreté les pelures de l'orange. Je me gardai bien de mettre ce fonds dans les États de mon Alcine ; je le plaçai avantageusement sur les terres que le duc de Wurtemberg possède en France »²⁵.

Par-delà sa rentabilité, la sécurité de l'opération financière détermina Voltaire à consentir ce prêt : celui-ci était hypothéqué sur les biens possédés par le duc dans la région de Montbéliard, ce qui donnait loisir au créancier de se retourner contre lui

¹⁹ http://www.e-manuscrit.com/4578/index.html?*session*id*key*=*session*id*val*http://www.e-manuscrit.com/4578/5201.html?*session*id*key*=*session*id*val*

²⁰ La lettre porte en haut à gauche une mention d'endossement : « Prés[enté]: le 12 d'8bre /1771 » et, probablement de la main d'un libraire, la cote « 68 » et le nom du destinataire, « Voltaire ».

²¹ Le duc Charles-Eugène de Wurtemberg.

²² Le banquier L. Bontems dans deux mémoires datés du 28 septembre 1771 : voir D17394 et D.app.350.

²³ Le premier symbole monétaire, £, est celui de la livre tournois, le ^s étant celui du sol.

²⁴ Selon les mémoires de L. Bontems, Voltaire avait encouru 175£14^s6^d de « pertes et frais » pour recouvrir les sommes dues par Meiner et 563£16^s de « pertes et frais » pour celles dues par Rosé, soit 739£10^s6^d, somme qui ajoutée aux 18£ mentionnées dans cette lettre correspondent au montant ici indiqué, Voltaire arrondissant les 6 deniers.

²⁵ Voltaire, *Mémoires, Œuvres complètes*, éd. Moland, t. 1, p. 37-38.

devant le Parlement de Besançon²⁶. L'affaire fut rentable : « il avança à Charles-Eugène plus de 620.000 livres. Le duc mit vingt-cinq ans à s'acquitter, ce qui permit à Voltaire de toucher 1.360.000 francs de rentes viagères »²⁷. En particulier, il « avait, par le comté de Montbéliard, droit à une rente viagère de 62.000 livres, qui représentait, à 12%, le résultat d'un abandon de 512.000 livres au duc »²⁸. Voltaire a bien mérité cet argent. Prodigue et « mauvais payeur »²⁹, le duc différa avec force arguties et mauvaise volonté le remboursement des échéances. « Nous verrons dans ce dossier la patience inaltérable de Voltaire, la variété infinie avec laquelle il réclama pendant vingt-cinq ans la même chose ; l'astuce élégante du receveur de Colmar le sieur Rosé, et la franchise brutale de l'homme actif qu'était Meiner, le maître de la forge d'Audincourt ; receveur et maître de forges s'entendaient à merveille pour ne pas payer Voltaire, ou du moins pour le payer le plus tard possible »³⁰. Non contents de ne pas respecter l'échéancier, les deux larrons enfreignaient les conditions du contrat qui stipulaient que Voltaire n'aurait pas à engager de frais pour recouvrer cet argent. À sa demande, l'argent lui était envoyé « par le coche de Berne à Genève »³¹. Rosé acquitta cependant les échéances d'octobre 1770 et de janvier 1771 par des lettres de change, sous prétexte que leur acheminement était plus sûr que celui d'espèces³². Or, non seulement ces billets étaient parfois douteux mais leur recouvrement s'avérait toujours onéreux. Voltaire s'en plaignait le 12 mars 1771 :

« Je vous renvoie, Monsieur, une de vos lettres de change de 74E 10^s sur M. Murtotau, qui a été protestée. Je vous prie de m'en envoyer une autre qui soit payée. Je vous prie encore de considérer qu'il m'en coûte plus de cent francs pour les négociations de vos lettres de change ; *et mon marché est fait pour recevoir chez moi sans aucun frais le paiement de chaque quartier. Cette stipulation expresse*³³ *est d'autant plus juste que j'ai prêté à quatre pour cent dans le temps que je pouvais prêter à cinq* »³⁴.

Le 9 avril, Charles Henry Chrétien Rosé sollicitait l'autorisation du conseil de Montbéliard de s'acquitter par des lettres de change tout en défrayant Voltaire des commissions qu'il aurait à subir³⁵. Le conseil y consentit en exigeant que le bénéficiaire adresse un « état » des « frais qu'il répète »³⁶. Voltaire accepta ces conditions³⁷. Le 8 octobre 1771, il écrivait à Charles Henry Chrétien Rosé :

« Je vous envoie, Monsieur, mon reçu et s'il y a quelque lettre de change qui me soit renvoyée je vous la ferai remettre.

Je ne sais plus si c'est vous ou M^f Meiner qui m'avez mandé que vous me tiendrez compte des frais, et que vous y êtes autorisé par Messieurs de la régence de Montbéliard. J'envoie à cette régence la note de mon banquier de Genève M^f Bontems, par laquelle les frais

²⁶ Voir D.app.120. Cf. R. Pomeau et Ch. Mervaud, *De la cour au jardin. 1750-1759*, Oxford, Voltaire Foundation, 1991, p. 101 : « Le capital est garanti par une hypothèque sur le comté de Montbéliard, enclave dans le royaume de France qui appartient au duc ». Les terres de Montbéliard étaient passées par mariage entre les mains des Wurtemberg depuis 1397.

²⁷ H. Roujon, « Préface », F. Rossel, *Autour d'un prêt hypothécaire. Voltaire créancier du Wurtemberg*, Paris, 1909, p. VII-VIII. Selon F. Rossel, « Voltaire toucha cette rente à 12% pendant vingt-cinq ans, ce qui, sans compter les intérêts, lui rapporta en rentes 300% de son capital, soit le capital lui-même en 200% d'intérêts. (...) Mais il faut réfléchir que si Voltaire avait prêté simplement le même capital qu'il aliéna, pendant le même temps, à 5%, en composant les intérêts, il en aurait retiré 239% au lieu des 200% qu'il en retira en réalité. Il ne fit donc pas, somme toute, une affaire tellement extraordinaire » (p. 6).

²⁸ F. Rossel, *Autour d'un prêt hypothécaire*, p. 5.

²⁹ R. Pomeau et Ch. Mervaud, *De la cour au jardin. 1750-1759*, p. 141.

³⁰ F. Rossel, *Autour d'un prêt hypothécaire*, p. 4-5.

³¹ D16125, Voltaire à Charles Henry Chrétien Rosé, 31 janvier 1770.

³² D17130, Charles Henry Chrétien Rosé au conseil suprême de Montbéliard, 9 avril 1771.

³³ Voir D. app.120, II et IV

³⁴ D17074, Voltaire à Charles Henry Chrétien Rosé, 12 mars 1771 : c'est nous qui soulignons.

³⁵ D17130, Charles Henry Chrétien Rosé au conseil suprême de Montbéliard, 9 avril 1771.

³⁶ D17145, le Conseil de Montbéliard à Charles Henry Chrétien Rosé, 17 avril 1771.

³⁷ D17154, Voltaire à Charles Henry Chrétien Rosé, 26 avril 1771.

sur vos lettres de change se montent depuis le mois de mars à 563£
16^s »³⁸.

La lettre inédite est contemporaine de celle-ci. Voltaire y joignait une « note des remises » établie par son banquier genevois le 28 septembre 1771³⁹. Ces remises d'un montant identique à celui ici indiqué, soit 757£ et 10 sols, correspondent pour l'essentiel aux frais de « port de l'argent » et au « courtage et à la commission de négociation » pour l'endossement des lettres de change. Cette lettre s'inscrit parfaitement dans le lourd dossier du contentieux de Voltaire avec le duc de Wurtemberg. Elle confirme un fait noté par Besterman⁴⁰. Aux antipodes de sa réputation d'homme dur et de négociateur âpre en affaires, Voltaire fit preuve d'indulgence à l'égard de son principal créancier. Il accepte ici d'être réglé par le biais d'instruments monétaires moins fiables que les espèces sonnantes et trébuchantes.

Conclusion

Il est des lettres qui, par leur destinataire, leur destinataire, leur date ou leur valeur symbolique, ont une résonance particulière qui appelle à force d'interprétations. Tel n'est pas le cas des deux autographes ici édités : ils ne révolutionnent pas l'interprétation de Voltaire. Ils témoignent cependant des difficultés méthodologiques que posent les lettres inconnues à Besterman et des implications de leur édition pour notre compréhension de sa *Correspondance*. Les obstacles peuvent être de plusieurs ordres :

- obstacles herméneutiques : ignorance du destinataire, du destinataire, du lieu ou de la date, cryptage épistolaire (pseudonymes, abréviations, mots-clés, etc.), allusions obscures, falsifications... Les deux lettres ici proposées au lecteur sont relativement aisées à interpréter. Leur principale difficulté tient à l'anonymat du destinataire, facile à lever pour la seconde et plus délicat pour la première.
- obstacles éditoriaux : pour s'assurer que telle lettre inconnue à Besterman est effectivement inédite, il faut non seulement connaître le corpus mais tous les articles scientifiques et les catalogues de vente, ce qui est quasiment impossible. Aussi nous contentons-nous d'écrire de la seconde lettre qu'elle est *apparemment inédite*. Le fait qu'un autographe ait été mis en vente à plusieurs reprises ou mal identifié par le vendeur peut en outre induire la recherche en erreur. Il n'est pas rare que des lettres dont Besterman donne des extraits sur la base des catalogues ne forment qu'une seule et même lettre, les marchands d'autographes ayant indiqué des dates erronées⁴¹. En l'occurrence, le catalogue commet une erreur sur le destinataire, qui aurait été difficile à rectifier s'il n'avait donné que des extraits de la lettre.
- obstacle méthodologique en forme de diallèle : l'éditeur tend à s'appuyer sur sa connaissance de Besterman alors que celui-ci n'aurait pas annoté les lettres de la même manière s'il avait eu connaissance des inédits. Tel est notamment le problème que pose la lettre à l'archevêque d'Aix, les notes de D17233 ayant brouillé l'identité du destinataire.

Quant aux implications de l'édition de ces deux lettres pour notre connaissance du corpus épistolaire, elles sont diamétralement opposées. La seconde lettre s'imbrique dans la *Correspondance définitive* comme la pièce manquante d'un puzzle, comblant une lacune, corroborant les documents déjà édités et approfondissant leur interprétation sans la rectifier d'un iota. Elle complète ainsi heureusement la *Correspondance*. La première tend plutôt à la corriger. La publication d'inédits n'est donc pas seulement l'occasion de compléter mais également de rectifier le corpus épistolaire.

³⁸ D17394, Voltaire à Charles Henry Chrétien Rosé, 8 octobre 1771.

³⁹ D.app.349, Voltaire's Wurtemberg annuities, September 1771.

⁴⁰ D.app.120.

⁴¹ Voir Ch. Mervaud et Ch. Paillard, « Quelques lettres autour du théâtre de Voltaire », *Revue Voltaire*, 7, 2007, p. 313-339. Les lettres D4790 et D5198 ne sont qu'une seule lettre ; il convient d'annuler la lettre D4790.

15

Automne 2007

Clin d'oeil

La carpière des Délices de Voltaire...
sous la chaussée de la rue des Délices !

Isabelle Bovay, Miltos Thomaidès

Des fouilles intervenues ce printemps sur la rue des Délices, à l'occasion du passage de nouvelles canalisations des Services Industriels de la Ville de Genève, ont mis à jour un segment du mur d'enceinte du bassin en demi-lune de la carpière de l'ancienne campagne des Délices.

Construite en 1725, lors de la campagne de travaux entamée par Jean-Jacques Mallet-Gallatin qui va transformer ce modeste fond agricole cédé par son père Gédéon Mallet en « Jardin d'Épicure », cette carpière a fait l'objet d'un litige avec le voisinage, ce qui nous permet de connaître avec précision la date de sa construction.

Le plan de la ville de Genève de 1735, attribué à Jean-Gabriel Mallet et Jean-Michel Billon rend compte de ces aménagements. Cet élément qui complète de nombreux jardins genevois subsistera aux Délices jusqu'à la toute fin du XIX^e siècle.

Utilitaire dans la plupart des propriétés du XVIII^e siècle, la carpière aux Délices comme par ailleurs au Creux-de-Genthod fait partie intégrante de la composition même des jardins. Elle entre ici dans la composition de l'axe mineur nord-est-sud-ouest, et est située en contrebas d'un premier palier planté d'une salle d'arbres.

Son dessin en demi-lune s'apparente au vocabulaire formel utilisé par Jean-François Blondel, architecte, et auteur à Genève des jardins du Creux-de-Genthod, de l'hôtel Mallet à la cour Saint-Pierre, notamment. Elle reste toutefois une forme peu commune dans les jardins genevois qui sont créés ou remodelés à cette époque. Voltaire la reprendra pour le bassin de la carpière dans les jardins du château de Ferney.

Dans *l'Économie générale de la campagne ou nouvelle maison rustique*, véritable best-seller du XVIII^e siècle que l'on retrouve dans la bibliothèque du Château de Crans, Louis Liger reprend avec force détails la description des carpières, leur emplacement, construction, entretien, empoissonnement.

Au début du XVIII^e siècle les écrits de Louis Liger et *La théorie et la pratique du Jardinage* d'Antoine-Joseph Dézallier d'Argenville font figure de référence et sont plusieurs fois réédités.

Dézallier d'Argenville distingue quant à lui quatre sortes de bassins : les bassins en terre glaise, en ciment, en plomb, en terre franche (bassin creusé dans la masse de glaise sans aucun mur : des fouilles effectuées au Creux-de-Genthod en 2004, sur la tête du canal ont mis à jour ce type de construction). La carpière des Délices s'apparente à la première méthode de construction exposée.

Le relevé établi par l'archéologue nous montre, sous la chaussée, le fragment d'un mur en segment de cercle axé sur la façade. Il est construit en boulets avec mortier de chaux blanc, très dur, d'une hauteur de 0.95 cm.

Le radier est composé de boulets, sur un lit de sable oxydé d'une épaisseur de 10-12 cm. L'enduit du mur forme un arrondi soigné à sa jointure avec le radier. Le terrain naturel est composé d'argile grise très homogène.

Grâce à l'observation vigilante d'un habitant du quartier, ce vestige important du jardin du XVIII^e siècle a pu être documenté. Les données recueillies viennent enrichir notre connaissance sur l'économie rurale et l'art des jardins du XVIII^e siècle à Genève.

Quelques compléments bibliographiques

Sur l'histoire de la maison de maître, on se référera à Chrisine Amsler, *Maisons de campagne genevoise du XVIII^e*, Domus Antiqua Helvetica, tome I.

Sur l'évolution de la campagne et des jardins, voir *Étude de la campagne des Délices, une campagne du XVIII^e siècle en milieu urbain*, otb architectes, Ville de Genève, Conservation du Patrimoine architectural.



Superposition du relevé du géomètre sur le plan cadastral de 1788.

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 « contentés 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 obligées 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

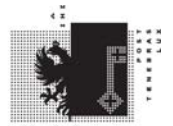
siècle, avec notamment les *Voyages du jeune Anacharsis en Grèce* de l'abbé Barthélémy ou les *Voyages d'Anténor*, son avatar, dus quant à eux à Étienne Lantier. Cinquième et dernière cause possible : la brusque accélération de l'histoire. Il est patent que la Chine disparaît complètement des discours 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.



15

Automne 2007

Nouvelles du XVIII^e siècle

Rousseau en creux

À propos du *Fils unique* de Stéphane Audeguy

Nous proposons aujourd'hui dans cette rubrique le texte prononcé par M. François Jacob le vendredi 30 mars dernier à l'Université de Genève, lors de la journée d'études intitulée « Lire les *Confessions* » et offerte en hommage au professeur Alain Grosrichard.

Tout lecteur des *Confessions* n'a pu qu'être intrigué, voici environ neuf mois, par le bandeau publicitaire du deuxième roman de Stéphane Audeguy, *Fils unique* –bandeau sur lequel on pouvait lire « Rousseau, mon frère ». De quoi pouvait-il bien s'agir ? L'éditeur songeait-il, par cette très inattendue fraternité, à faire rentrer Jean-Jacques dans le giron des âmes soumises, loin des irrésolutions du vicaire savoyard ? Appelaient-il au contraire de ses vœux la mise en valeur d'un fonds commun d'humanité, lequel, appelé à transcender les époques et les frontières, se retrouverait volontiers dans la figure de Rousseau ?

Rien de tout cela. Le bandeau « Rousseau, mon frère » qui, par son ambiguïté référentielle, devient commercialement très pertinent, nous introduit dans le monde de François Rousseau, frère de Jean-Jacques. Stéphane Audeguy ne nous propose en effet rien moins que de suivre les méandres de la vie de François Rousseau, depuis sa naissance, en 1705, jusqu'aux derniers moments de son existence recomposée, sous le Directoire. Il s'en explique lui-même, en quatrième de couverture : « Jean-Jacques tenait François pour un polisson et un libertin. Ce dernier apparemment ne l'a jamais démenti, qui n'a pas jugé nécessaire de nous laisser récit de sa vie. Il m'a semblé intéressant de remédier à cette négligence. »

Il n'y a là, me direz-vous, rien de bien étonnant. Après tout, qui n'a pas écrit son roman sur Jean-Jacques ? Le premier en date, après la seconde guerre mondiale, fut le romancier juif allemand Lion Feuchtwanger, avec son *Narrensicherheit : Tod und Verklärung des Jean-Jacques Rousseau (La Sagesse du Fou : mort et transfiguration de Jean-Jacques Rousseau)* et nous avons dû essayer, encore tout récemment, les *Mémoires apocryphes de Thérèse Rousseau*, d'un certain Jean-Didier Vincent. Nul doute qu'un proche avenir nous livrera les *Nouveaux Mémoires* de Madame de Warens, ceux d'Isaac Rousseau, sans parler des carnets de Bâcle, des notes de Venture de Villeneuve ou de la correspondance retrouvée de l'abbé Blanchard.

Le roman de Stéphane Audeguy, si le bandeau des éditions Gallimard lui offre une bonne accroche, n'a pourtant rien pour séduire les lecteurs des *Confessions* ou les amoureux du dix-huitième siècle que nous sommes : une foule de menues erreurs ou d'anachronismes déparent en effet le texte dès les toutes premières pages. C'est ainsi que Maximin de Saint-Fonds, l'un des premiers personnages que François est appelé à rencontrer dans sa très longue errance, s'installe à Genève peu avant sa naissance, c'est-à-dire, au plus tard, en 1705. Or nous apprenons que Saint-Fonds possède une

vaste bibliothèque. Je vous laisse juges : « Car Maximin de Saint-Fonds, pendant toutes ces années, n'avait pas seulement commandé à son libraire de Leyde de pesants traités de botanique ou les meilleures monographies des physiocrates. La bibliothèque de ce comte éclairé s'étendait sur deux rangs : sur le premier, offert aux regards de tous les visiteurs, on trouvait dans un savant désordre des manuels anglais de jardinage, tous les sages de l'Antiquité, et toutes les œuvres publiées de M. de Voltaire. » La numérotation de certaines maisons de la vieille ville est de même plusieurs fois fautive, l'analyse de certaines œuvres très lacunaire, l'évocation du dix-huitième siècle décevante, en ce que le romancier n'a visiblement pas pris la peine de se documenter suffisamment pour fournir le ou les détails susceptibles de créer une vraisemblance minimale. Quant au personnage de Jean-Jacques, il ne sert qu'à l'apostrophe initiale et disparaît bientôt du récit comme des préoccupations de son pseudo-frère, avant de réparaître dans les dernières pages, réincarné en Robespierre, pour la fête de l'Être Suprême.

Pourquoi, dans ces conditions, s'intéresser à ce roman ? Pourquoi lui consacrer les quinze ou vingt minutes de temps de parole dont nous disposons, temps précieux qu'il s'agit d'offrir à Alain ? Quel rapport avec le thème du jour : « Penser les *Confessions* » ?

Trois raisons à cela. La première est que c'est Alain lui-même qui, d'une main gourmande, a saisi ce volume sur la table où il se trouvait et, après en avoir lu plusieurs pages, en a décrété le style tout à fait convaincant. La deuxième est que Stéphane Audeguy se place, à travers son personnage, en lecteur des *Confessions*, et qu'il nous propose jusqu'à des correctifs au texte de Rousseau : il serait dès lors intéressant d'étudier, au-delà des techniques romanesques et de l'intérêt anecdotique de tel ou tel passage, ce qui fait la spécificité de son approche. La troisième raison tient aux réceptions conjuguées de l'œuvre de Rousseau et des deux cents pages de Stéphane Audeguy : dans quelle mesure l'accueil fait à ce livre vient-il corroborer une certaine image contemporaine de Rousseau ? Quelles sont les valeurs qu'il aide à cristalliser et qui, à en juger par la teneur des critiques, rencontrent un assez large écho ? Une telle étude n'est-elle pas en mesure de nous fournir de précieux renseignements quant à la sensibilité ambiante, voire de nous signaler quelque écart entre discours scientifique et perception d'un public élargi ?

Mais rappelons tout d'abord brièvement quelle est l'architecture de ce roman. Il se compose de trois parties respectivement intitulées « Enfances », « Paris » et « Révolutions ». Dans « Enfances », nous suivons l'évolution des rapports de François à sa mère, puis à son père et enfin à ce Maximin de Saint-Fonds déjà évoqué, et qui sera le précepteur de notre petit héros. Les rapports de François et de sa mère ont d'entrée de jeu une valeur programmatique : ils annoncent ce que sera la vie de François (celle, précisément, dont son frère l'a plus ou moins gratifiée, dans le texte des *Confessions*), à savoir une vie livrée au libertinage. Si Jean-Jacques est dépuclé par « Maman », c'est également une main maternelle qui offre à François ses toutes premières sensations : « Ma mère alanguie sur son lit ne pouvait feindre davantage d'ignorer que son fils répondait à son affection d'une façon décidément plus virile qu'il ne convenait à un enfant. Elle me fit asseoir et m'adressa des questions mi-embarrassées, mi-amusées, auxquelles je ne compris rien. Je demeurai donc coi, et ma mère crut qu'il y avait là une finesse au-dessus de mon âge. Elle pensa que je feignais l'ignorance ; et, dans son désir de me montrer qu'elle n'était point dupe de cette manœuvre, Suzanne s'enhardit à me montrer comment il convenait que je disposasse de ma virilité, et m'administra vigoureusement le secours de sa main ; j'eus à peine le temps de connaître le plaisir qui m'avait saisi à la gorge que déjà elle m'essuyait avec son petit mouchoir de batiste, et, en rougissant un peu, m'ordonnait de quitter sa chambre, ce que je fis, sans mot dire. » Impossible, bien entendu, de ne pas songer ici à M^{lle} Lamercier et à cette fessée perversie qui, selon le texte des *Confessions*, « n'allait pas à son but » précisément parce qu'elle y allait trop bien. Passons sur les rapports de François à son père, plus brutaux, et à ce Maximin de Saint-Fonds, qui a la bonne grâce de mourir au moment où, après une ou deux malheureuses tentatives d'apprentissage et un séjour à Dijon, il devient clair que François doit accomplir son destin à Paris.

À Paris : on ne saurait mieux dire, puisque le jeune homme est accueilli, à Paris, par une M^{me} Paris, tenancière d'une maison de plaisir. La scène de l'initiation maternelle

est alors reconduite, avec tous les aménagements dus au lieu de l'opération. Le mouchoir de batiste lui-même n'est pas oublié : « Mme Paris tira de son corsage un délicat petit mouchoir de batiste ; elle en essuya le produit de ma juvénile ferveur et jeta le tout au feu. » François reste plusieurs années dans ce lieu enchanteur, rencontre Vaucanson, devient lui-même fabricant d'automates exclusivement destinés aux rencontres d'alcôve, fréquente les philosophes, et est finalement jeté dans un cachot de la Bastille, où il restera, en dépit de ce que nous appellerions aujourd'hui des aménagements de peine, environ vingt-sept ans : il y rencontrera notamment le marquis de Sade, dont il vendra le manuscrit des *120 Journées de Sodome*. Tel est, à grandes enjambées, le résumé de cette partie « parisienne » dans laquelle, vous l'aurez compris, le personnage de Jean-Jacques est cantonné à un rôle purement accessoire, sans autre fonction que d'assurer, par sa présente absence, la perpétuelle reconduction de la position énonciative initiale.

La troisième partie, « Révolutions », ne nous apprend pas grand chose de plus. Après avoir été libéré par la journée du 14 juillet, François, âgé de quelque quatre-vingt-quatre ans, se livre, cette fois-ci dans des bains chinois, aux plaisirs retrouvés de l'amour. La tenancière est une jeune fille de soixante-neuf ans, prénommée Sophie, dont l'apparente simplicité achève de tourner la tête à l'ainé des Rousseau : « Cette simplicité seule aurait suffi à me faire aimer ma Sophie. Car je ne l'ai pas dit encore, mais je suis sûr que tu l'auras compris, mon bon Jean-Jacques, toi qui sentis ton cœur mieux que personne, et qui connais les hommes : j'aimai Sophie. J'écris ces mots, la plume me tombe des mains, et je pleure. »

Le propos du narrateur est, nous dit-il dans un préambule, d'administrer une « correction » à la fois à l'auteur des *Confessions* et à son texte. Le titre même de *Confessions* lui déplaît, parce qu'il « pue la sacristie et l'encens refroidi. » Cette posture exclusivement adversative rythme les premières pages de la partie « genevoise » du roman, qu'elle transforme du coup en un compte rendu de lecture du texte des *Confessions*. Trois modes récurrents de réécriture se dégagent alors, qui sont la *citation*, la *contraction*, et la *contradiction*.

Le roman de Stéphane Audeguy fourmille d'abord de citations et d'échos intertextuels empruntés aux deux premiers livres des *Confessions* dans la première partie, puis au *Contrat Social* et à *Émile* dans les parties suivantes. Si elles permettent naturellement la complicité du lecteur en ce que celui-ci, pour autant qu'il ait lu les *Confessions*, peut difficilement s'y méprendre, elles introduisent ou induisent une première forme de détournement, voire de perversion du sens. Je vous en livre quelques-unes pêle-mêle : « Mon imagination était bornée dans le cercle étroit de mes faibles sens » ; « Qu'on démêle là-dedans, si l'on peut, la vérité ; je m'efforcerai de ne point trop trahir mon modèle ; et si j'échoue, à tout le moins ce sera toujours un portrait de moi que j'aurai tracé » ; « Notre père aimait à pleurer en ta compagnie, en disant aux témoins de la scène combien tu ressemblais à ta mère ». La citation peut concerner non un élément textuel en particulier, mais une évocation, ou une anecdote : François pleure la fin de son costume de deuil tandis qu'il vient de perdre sa grand mère et sa vieille gouvernante, « deux des êtres qui m'avaient élevé avec adoration » : difficile ici de ne pas songer à l'habit de Claude Anet, dans le cinquième livre des *Confessions*. Le personnage de *Barna Bredanna* reparait sous les traits d'un certain Christophe, souffre-douleur du quartier, et dont la description, au physique comme au moral, convoque l'image du cousin Lambercier. La liste serait longue encore des emprunts, des échos, des effets de lecture susceptibles de nourrir ce chapitre de la *citation* : je n'insiste pas.

La *contraction*, seconde étape de la stratégie narrative de Stéphane Audeguy, vise à une condensation optimale de certains faits, de certains traits de caractère, voire de certains épisodes censément connus. *Inutile d'évoquer cette scène, vous la connaissez déjà et, finalement, si je devais vous la raconter, je ne m'éloignerais pas trop du récit de Jean-Jacques*. Cette concession est évidemment illusoire, et ne tend à rien moins qu'à substituer à l'information, rendue implicite et presque absente par cet effet de concentration, un jugement de valeur. Isaac Rousseau est la principale victime de ce choix rhétorique : son portrait se fige du coup en quelques traits hâtivement brossés. Carence descriptive qui paracheve la lecture manichéenne engagée dès le départ, et où le couple Jean-Jacques/Isaac rejette le malheureux François dans la rue : « Vous composiez, Isaac et toi, des tableaux touchants : tu pleurais avec lui quand il se jetait

à ton cou, en disant que tu ressemblais à ta pauvre mère défunte... À la fin, une mélancolie me vint, et je compris que j'étais seul. »

C'est ici qu'intervient la figure de la *contradiction*. Jean-Jacques lit Plutarque ? François lira Lucrèce. Jean-Jacques feint de céder au sentiment ? François se livrera aux seuls délices de la raison ou à ceux des sens, c'est-à-dire à tout ce qui semble nier, dans l'optique du narrateur, le crime de « sentimentalité ». Tout, chez Jean-Jacques, est en effet « sentimental », et le terme est répété plus d'une douzaine de fois : la famille Rousseau affectionne un style « sentimental » ; Isaac, comme beaucoup d'hommes, a quant à lui la « vérole sentimentale » ; le couple Rousseau, à l'annonce de la grossesse fatale, est pris d'une « superstition sentimentale » ; François lui-même, sans doute contaminé, se sent une « inclination sentimentale », trop prononcée à son goût, pour les femmes. La contradiction peut enfin concerner tout un passage et proposer, en creux, une relecture du texte des *Confessions*. C'est d'ailleurs ici, dans cette écriture du reflet, que le roman fait véritablement sens. Je citerai les deux principaux exemples, à savoir l'anecdote du peigne de M^{lle} Lambercier, et la fermeture des portes de la ville.

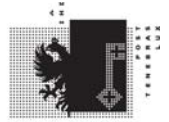
L'épisode du peigne de M^{lle} Lambercier trouve chez Stéphane Audeguy une solution et surtout, elle trouve un coupable. Jugez plutôt : « J'attendis longtemps, dissimulé dans le jardin... Je me glissai sans un bruit derrière toi, je pris sur la plaque de la cheminée l'un des peignes, je le brisai et reposai les morceaux. » Si l'on se souvient que François était en apprentissage à Genève au moment où Jean-Jacques était à Bossey et que l'on mesure par ailleurs la somme d'invraisemblances contenues dans ce très bref passage, il devient clair que l'auteur jouit de cette écriture du détournement dont il mesure, l'espace d'un épisode, la force corrosive.

Même principe lorsque François se trouve dans une situation analogue à celle que Jean-Jacques a connue, le 14 mars 1728 : « Je me mets à courir, trempé et fouetté par l'orage. Je parviens à la porte sud de la ville. Les gardes m'aperçoivent mais, pour mon malheur, l'un d'entre eux me reconnaît. Je suis l'un de ces vauriens qui jadis, et pendant des années, leur ont infligé des plaisanteries féroces. Ils sont ravis de me fermer la porte au nez, et me narguent d'abondance ». François parvient néanmoins, en bon « traîne-galoches », à pénétrer dans la ville, mais c'est pour finir en prison : impossible ici de ne pas songer aux rêves d'enfermement de Jean-Jacques et à toute la thématique carcérale qui rythme plusieurs des épisodes des *Confessions*.

Que retenir de ce bref parcours ? D'abord le côté ludique d'un roman qui emprunte à la tradition picaresque ses meilleurs effets. Ensuite une lecture morcelée des *Confessions* dont le narrateur, en bout de course, dénonce l'exploitation idéologique, mais que l'auteur reconduit, fût-ce en creux, par le biais d'une image contrastée. Enfin une réception sur laquelle il conviendrait, en un autre moment, de s'interroger. Qu'a-t-on véritablement apprécié, en effet, dans ce roman ? Le style, sans doute (encore qu'on puisse s'inquiéter de voir Stéphane Audeguy comparé à Philippe Sollers), la visée politique, probablement (Audeguy prétend, il l'a dit à plusieurs reprises, explorer à travers la figure de François Rousseau « d'autres possibles de l'individu démocratique »), et l'incessant questionnement, enfin, posé par le roman lui-même, lequel nous ramène, l'espace d'une heure ou deux, à portée de Rousseau. Tout cela est bel et bon, vous en conviendrez, mais bien moins, vous en conviendrez encore mieux, que le texte des *Confessions* lui-même annoté, par exemple, par Alain Grosrichard.

La Gazette des Délices

La revue électronique de l'Institut
et Musée Voltaire
ISSN 1660-7643



V I L L E D E
G E N È V E

15

Automne 2007

Liens

Revue littéraires en ligne (1)

Nous proposons aujourd'hui à nos lecteurs de découvrir quelques revues littéraires en ligne : par « littéraires », nous entendons à la fois des revues susceptibles de promouvoir la création littéraire et des revues scientifiques d'histoire littéraire, voire de sociologie de la littérature.

Dans le cadre des revues littéraires générales, saluons d'abord la naissance d'une revue de sociologie de la littérature, *COntEXTES*, laquelle a pour le moment publié deux numéros. La politique éditoriale mise en place est définie, dans un chapeau de présentation, en des termes très clairs : sur la base d'une périodicité annuelle, *COntEXTES* publie un numéro thématique mais comporte également des sections *hors dossier* mises à jour régulièrement, sans périodicité prédéfinie : *Varia* ; *Notes de lecture* ; *Prises de position*, qui « se veut un espace de débat, nourri de réflexions contingentes, audacieuses, voire incisives, sur des aspects discutés ou encore à construire de la sociologie de la littérature » ; et enfin, *Rencontres-débats*.

La littérature *sans sociologie* semble quant à elle se trouver sur le net dans la revue *Bon à Tirer* qui présente, depuis 2001, les textes de nombreux auteurs. On y trouve un peu de tout : de très bons textes (ainsi la nouvelle *Hernan*, de Serge Delaive) comme de moins bons, pour ne pas dire pis. Quelques articles plus substantiels ont trouvé à se glisser qui sont, eux aussi, « bons à tirer » : citons la contribution très éclairante de Raymond Trousson, « Un succès inusable : *Cyrano de Bergerac* ». Certaines pages ne sont pas du tout habillées, ce qui donne au site une allure quelque peu spartiate : mais la navigation reste aisée. Une petite inquiétude toutefois quant aux possibilités d'archivage des textes publiés *in situ*...

Plus spartiate encore, mais tout à fait passionnante, est la revue universitaire *French Forum* éditée par l'université de Pennsylvanie. Cette revue, qui s'intéresse à tous les aspects des littératures française et francophone et dans laquelle les dix-huitiémistes retrouveront avec plaisir certains noms connus (à commencer par celui de Frank Bowman), est à la fois disponible en html et en fichier pdf. À raison de trois livraisons tous les douze mois, la revue délivre une vingtaine d'articles de fond par an, dont deux ou trois consacrés au dix-huitième siècle : on notera ainsi, dans la livraison 2006/3, une très belle contribution de Laura Burch sur *La Religieuse* de Diderot.

Finissons pour ce trimestre avec *Histoires Littéraires*, revue consacrée à l'évocation de la littérature des dix-neuvième et vingtième siècles, et agrémentée de rubriques bien précises : « Documents », « Études », « Aux fonds » (« Présentation synthétique des ressources de bibliothèques, archives ou collections pouvant présenter un intérêt pour les chercheurs »), « Courrier des lecteurs contents et mécontents » et une très

savoureuse partie « Colloques, conférences et autres événements où l'on ne s'ennuie pas toujours » ! Le site oscille toutefois entre la tentation de la revue périodique et celle de la simple base d'informations : la lecture des articles, quelque peu délaissés quant à leur présentation formelle, s'en trouve dès lors alourdie.

Nous passerons en revue (si l'on peut dire), dans notre prochain numéro, les périodiques électroniques plus spécifiquement consacrés à l'étude du siècle des Lumières. Bonne lecture !

...