

REVUE
Voltaire

14
—
2014

Voltaire
et le sexe

[PDF complet – 979-10-231-1462-1](#)



Alors que beaucoup a été écrit sur les relations que Voltaire entretient avec les femmes ou avec ses « amies », la première section, qui donne son titre au numéro, aborde, à partir d'une interrogation sur « le sexe », un champ de recherche peu exploré : la réflexion critique s'inscrit dans une perspective théorique ouverte par les travaux de Michel Foucault et certains des articles réunis se rattachent de manière évidente. Il s'agit d'examiner comment la question du « sexe », envisagé au triple sens de sexe biologique, de construction culturelle genrée et de sexualité, traverse l'oeuvre de Voltaire, considérée, selon une démarche historicisée, en fonction de paramètres diachroniques et génériques, et s'articule avec les positionnements « philosophiques » voltairiens.

Les sections suivantes donnent à lire plusieurs inédits : outre deux lettres absentes de la Correspondance éditée par Besterman, on découvrira, en annexe d'un article sur les sources documentaires de l'Histoire de l'empire de Russie, une « Description de Saint-Pétersbourg » que Voltaire a utilisée. Au-delà des seuls ouvrages historiques et de la question des sources, la section des Varia explore aussi plusieurs pans de l'oeuvre à partir d'angles d'approche diversifiés, soulevant des questions de genèse, de caractérisation générique, de facture rhétorique, l'ensemble étant étroitement relié à la définition des enjeux intellectuels des textes.

REVUE
voltaire
n° 14 • 2014

Voltaire et le sexe



Les PUPS, désormais SUP, sont un service général
de la faculté des Lettres de Sorbonne Université.

© Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2014

© Sorbonne Université Presses, 2020

ISBN : 978-2-84050-940-0

PDF complet – 979-10-231-1462-1

TIRÉS À PART EN PDF :

Hommage à Nikolaï Alexandrovitch Kopanev – 979-10-231-1463-8

I Ferret & Lotterie – 979-10-231-1464-5

I Bourdet – 979-10-231-1465-2

I Cotoni – 979-10-231-1466-9

I Di Rosa – 979-10-231-1467-6

I Goulbourne – 979-10-231-1468-3

I Hersant – 979-10-231-1469-0

I Paillard – 979-10-231-1470-6

I Mervaud – 979-10-231-1471-3

I Weltman-Aron – 979-10-231-1472-0

I Cave – 979-10-231-1473-7

I Cambou – 979-10-231-1474-4

II Jainchill – 979-10-231-1475-1

II Cronk – 979-10-231-1476-8

III Kopanev & Kopaneva – 979-10-231-1477-5

III Banderier – 979-10-231-1478-2

III Ocnas – 979-10-231-1479-9

III Roussillon – 979-10-231-1480-5

III Apostolopoulos – 979-10-231-1481-2

III Neiertz – 979-10-231-1482-9

Comptes rendus & Agenda – 979-10-231-1483-6

Mise en page Emmanuel Marc DUBOIS (Issigeac)

d'après le graphisme de Patrick VAN DIEREN

SUP

Maison de la Recherche

Sorbonne Université

28, rue Serpente

75006 Paris

tél. : (33)(0)1 53 10 57 60

sup@sorbonne-universite.fr

sup.sorbonne-universite.fr

SOMMAIRE

LISTE DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS	5
Nikolaï Alexandrovitch Kopanev (1957-2013)	7
Nicholas Cronk	
I. VOLTAIRE ET LE SEXE	
Voltaire et le sexe : du genre sans théorie ?	13
Olivier Ferret et Florence Lotterie	
L'empire du sexe : sexe et pouvoir dans l' <i>Essai sur les mœurs</i>	33
Myrtille Méricam-Bourdet	
Lectures voltairiennes de la sexualité dans l'Ancien Testament	47
Marie-Hélène Cotoni	
Le scandale du sexe dans les réécritures bibliques de Voltaire	65
Geneviève Di Rosa	
Entre le sexe et l'Infâme : Voltaire et les castrats	81
Russell Goulbourne	
Sodome à Potsdam :	
Les passions entre hommes dans les <i>Mémoires pour servir à la vie de monsieur de Voltaire</i>	101
Marc Hersant	
Les libertés sexuelles de Voltaire : hétérosexualité, homosexualité et autosexualité dans les <i>Questions sur l'Encyclopédie</i>	117
Christophe Paillard	
Voltaire et la répression des crimes et délits sexuels. Les femmes devant la justice	133
Christiane Mervaud	
Femmes philosophes : des <i>questions sur l'encyclopédie</i> aux <i>Lettres philosophiques</i>	153
Brigitte Weltman-Aron	
Les philosophes ont-ils un sexe ?	
Émilie du Châtelet et la Marquise du Deffand dans la correspondance de Voltaire	167
Christophe Cave	

Du sexe à la chaise percée dans le conte voltairien	185
Pierre Cambou	

II. INÉDITS

An unpublished letter from the marquis d'Argenson to Voltaire (1 MAY 1739, D1998a).....	199
Andrew Jainchill	

Voltaire et la question du mariage des protestants : une lettre inédite (D16708a) ...	215
Nicholas Cronk	

III. VARIA

4 M. V. Lomonossov et Le premier envoi de manuscrits sur l'histoire russe à Voltaire ..	225
N. A. Kopanev & N. P. Kopaneva	

« S'il a icy un ami, je puis me flatter que c'est moi » : Voltaire et dom Benoît Sinsart, abbé de Munster	241
Gilles Banderier	

<i>L'œdipe</i> de Voltaire : première tragédie philosophique ?	255
Marek Očenáš	

<i>La Princesse de Navarre</i> et la résurrection de la comédie-ballet.....	273
Marine Roussillon	

D. Catargi « philosophe » grec et les <i>Questions sur l'Encyclopédie</i> de Voltaire.....	287
Dimitris G. Apostolopoulos	

Emplois voltairiens de l'ironie libertine	293
Patrick Neiertz	

Comptes rendus.....	311
---------------------	-----

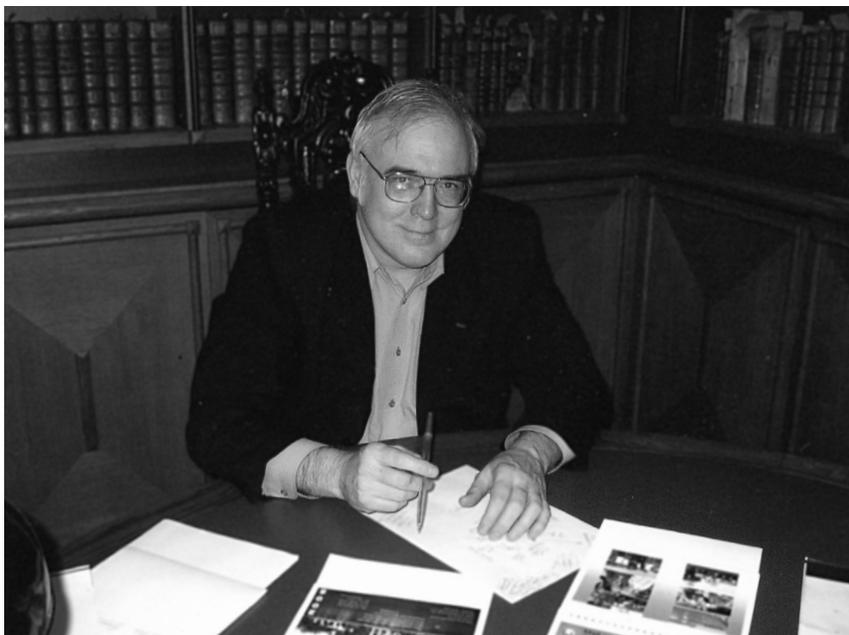
Agenda.....	337
-------------	-----

LISTE DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS

Bengesco	Georges Bengesco, <i>Voltaire. Bibliographie de ses œuvres</i> , Paris, Librairie académique Perrin, 1882-1890, 4 vol.
BnC	<i>Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque nationale. Auteurs : t. 214 ; Voltaire</i> , éd. H. Frémont et autres, Paris, 1978, 2 vol.
BV	M. P. Alekseev et T. N. Kopreeva, <i>Bibliothèque de Voltaire : catalogue des livres</i> , Moscou, 1961.
CL	Grimm, Diderot, Raynal, Meister et autres, <i>Correspondance littéraire, philosophique et critique</i> , éd. M. Tourneux, Paris, Garnier, 1877-1882, 16 vol.
CN	<i>Corpus des notes marginales de Voltaire</i> , Berlin/Oxford, Akademie-Verlag/Voltaire Foundation, 1979- [8 vol. parus].
D	Voltaire, <i>Correspondence and related documents</i> , éd. Th. Besterman, <i>OCV</i> , t. 85-135, Oxford, Voltaire Foundation, 1968-1977.
<i>Dictionnaire général de Voltaire</i>	R. Trousson et J. Vercautry (dir.), <i>Dictionnaire général de Voltaire</i> , Paris, H. Champion, 2003.
<i>Encyclopédie</i>	<i>Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres</i> , Paris, Briasson, David, Le Breton, Durand, 1751-1765, 17 vol. ; <i>Recueil de planches, sur les sciences, les arts libéraux, et les arts mécaniques, avec leur explication</i> , Paris, Briasson, David, Le Breton, Durand, 1762-1772, 9 vol.
Ferney	George R. Havens et Norman L. Torrey, <i>Voltaire's catalogue of his library at Ferney, SVEC</i> , n° 9 (1959).
f. fr.	Manuscrits français (BnF).
<i>Inventaire Voltaire</i>	J. Goulemot, A. Magnan et D. Masseur (dir.), <i>Inventaire Voltaire</i> , Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1995.
κ84	<i>Œuvres complètes de Voltaire</i> , [Kehl], Société littéraire typographique, 1784-1789, 70 vol. in-80.

M	Voltaire, <i>Œuvres complètes</i> , éd. L. Moland, Paris, Garnier, 1877-1882, 52 vol.
n.a.fr.	Nouvelles acquisitions françaises (BnF).
OCV	<i>Les Œuvres complètes de Voltaire / The Complete Works of Voltaire</i> , Oxford, Voltaire Foundation [édition en cours].
OH	Voltaire, <i>Œuvres historiques</i> , éd. R. Pomeau, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1957.
SVEC	<i>Studies on Voltaire and the Eighteenth Century</i> , Oxford, Voltaire Foundation.
VST	R. Pomeau, R. Vaillot, Ch. Mervaud et autres, <i>Voltaire en son temps</i> , 2 ^e éd., Oxford, Voltaire Foundation, 1995, 2 vol.
W75G	Voltaire, <i>La Henriade, divers autres poèmes et toutes les pièces relatives à l'épopée</i> , Genève, [Cramer et Bardin], 1775, 40 vol. in-8o [édition dite « encadrée »].

NIKOLAÏ ALEXANDROVITCH KOPANEV (1957-2013)



Nous avons appris avec grande tristesse le décès de Nikolai A. Kopanev, à l'âge de 57 ans, survenu au mois d'août 2013. Conservateur de la Bibliothèque de Voltaire et directeur du Département des livres rares de la Bibliothèque nationale de Russie à Saint-Petersbourg, il était bien connu des chercheurs voltairistes à qui il a rendu de très grands services. Né à Leningrad en 1957, il fit ses études à l'université de cette ville, et devint spécialiste de l'histoire du livre au siècle des Lumières. Sa publication majeure dans ce domaine, *Le Livre français et la culture russe au milieu du XVIII^e siècle : histoire du commerce international du livre*, parut en russe à l'Académie des sciences de Leningrad en 1988. Il obtint son doctorat en 1990.

N. A. Kopanev fut nommé directeur de la Bibliothèque de Voltaire en 1994, lorsqu'il succéda à Larissa L. Albina (qui elle-même avait succédé à Vladimir S. Lioublinski...). La Bibliothèque de Voltaire a connu depuis vingt ans des changements importants. En septembre 1997, lors d'une visite à la Bibliothèque nationale de Russie, le président Jacques Chirac promit une aide de la France pour la réinstallation de la Bibliothèque de Voltaire. Par la suite,

en 2002, N. A. Kopanev publia, en français, *La Bibliothèque de Voltaire à Saint-Pétersbourg*, en vue de la « réouverture » officielle de la Bibliothèque, dans sa belle installation actuelle : cette cérémonie eut lieu en juin 2003, au moment où l'on célébrait le tricentenaire de la fondation de la ville de Saint-Pétersbourg, en présence des premiers ministres russe et français. On inaugura en même temps un « Centre Voltaire » pour l'étude de l'époque des Lumières, centre de recherches où N. A. Kopanev a depuis organisé régulièrement des colloques portant sur le siècle des Lumières.

8

Le projet scientifique essentiel de la Bibliothèque de Voltaire reste la publication des *marginalia*. Après de longues années de gestation, les cinq premiers tomes du *Corpus des notes marginales* avaient paru chez un éditeur berlinois entre 1979 et 1994, mais au moment de la chute du mur, qui coïncida avec la mort de L. L. Albina, le projet s'arrêta à la lettre « M ». En 2002, la Bibliothèque nationale de Russie signa un contrat avec la Voltaire Foundation pour relancer et mener à bien ce projet, dès lors intégré aux *Œuvres complètes de Voltaire* : à commencer par la parution du tome VI en 2006, sous la direction de Natalia A. Elaguina, les volumes successifs du *Corpus* ont paru régulièrement, et nous savons gré à N. A. Kopanev d'avoir généreusement facilité le bon déroulement de ces publications. Il préfaça une édition en facsimilé d'un exemplaire du *Contrat social* annoté par Voltaire (Paris, 1998), et s'intéressa tout particulièrement au rôle que joua V. S. Lioublinski dans le projet d'édition des *marginalia* : il publia un article à ce sujet dans notre *Revue Voltaire* en 2008¹, et il a récemment fourni un autre article pour la réédition du tome V du *Corpus des notes marginales*, paru en 2012².

Auteur de nombreux articles, N. A. Kopanev a écrit sur Rousseau et Diderot aussi bien que sur Voltaire, et il a assisté souvent à des colloques en France et ailleurs. En 2009, il est venu au colloque d'Oxford qui célébrait *Les 250 ans de Candide*. Tout de suite après nous avoir parlé d'un film soviétique de 1936 qui réécrit *Candide*³, il est parti inspecter les bords de la Tamise : sa passion pour Voltaire n'avait d'égale que sa passion pour l'aviron, et il participa à la récréation du club anglais de l'aviron à Saint-Pétersbourg. La dernière fois que nous nous sommes vus à Saint-Pétersbourg, Nikolaï m'a montré les taches de café qu'il avait repérées dans les livres de Voltaire ; il cherchait à tout prix à me convaincre que ces taches remontaient au XVIII^e siècle, et sur un ton presque sérieux, nous

1 N. A. Kopanev et L. B. Volftoun, « Aux origines du *Corpus des notes marginales* de Voltaire », *Revue Voltaire*, n° 8 (2008), p. 267-277.

2 « V. S. Lioublinski et le *Corpus des notes marginales* », *CN*, t. V, *OCV*, t. 140 (2012), p. 947-950.

3 « *Vratar* : le *Candide* soviétique », dans Nicholas Cronk et Nathalie Ferrand (dir.), *Les 250 ans de Candide : lectures et relectures*, Louvain, Peeters, 2014, p. 545-548.

avons élaboré ensemble la problématique d'une édition critique des taches de café voltairiennes.

Depuis vingt ans, les voltairistes partis faire des recherches à Saint-Pétersbourg ont connu l'accueil toujours généreux de Nikolai A. Kopanev, dont la contribution aux relations franco-russes a été récemment reconnue par sa nomination comme chevalier de la Légion d'honneur. Membre de la Société des études voltairiennes dès sa création, N. A. Kopanev était aussi un membre fondateur du Comité de direction de la *Revue Voltaire*. Nous sommes donc particulièrement heureux qu'un article signé par lui et sa femme, N. P. Kopaneva, et traduit par Michel Mervaud, puisse paraître dans les pages qui suivent⁴.

Nicholas Cronk

4 « M. V. Lomonossov et le premier envoi de manuscrits sur l'histoire russe à Voltaire », ici même, p. 225-240.

I

Voltaire et le sexe

Section coordonnée par Olivier Ferret et Florence Lotterie

VOLTAIRE ET LE SEXE : DU GENRE SANS THÉORIE ?

Olivier Ferret

Université de Lyon (Lyon 2), UMR LIRE

Florence Lotterie

Université Paris Diderot, CERILAC

Chez Voltaire, de quelle(s) chose(s) *sexe* est-il le mot ? Une enquête lexicale dans l'œuvre imprimé et dans la correspondance fait apparaître la présence massive du mot au sens de « beau sexe », ce qui ne saurait surprendre¹ : entre autres occurrences, en contexte polémique, l'évocation de « Larcher du Collège Mazarin, ennemi juré du beau sexe »², ou encore de Frédéric, dont la « vocation n'était pas pour le sexe »³. Ailleurs, le terme recouvre d'autres acceptions. Ainsi, sans surprise également, du sens relatif au sexe biologique, qui implique une attention portée à « ce qui fait la différence du mâle et de la femelle »⁴. Une telle différence est indiquée par la présence d'adjectifs qui spécifient l'opposition entre « le sexe masculin » – ou « mâle » – et le sexe « féminin »⁵, notent l'existence de « personnes de sexe différent »⁶, ou par des expressions du type « l'un et l'autre sexe »⁷. D'autres textes évoquent encore la différence biologique, Voltaire observant par exemple, dans l'article « Résurrection » (1764) du *Dictionnaire*

- 1 Le *Dictionnaire de l'Académie française*, dès sa première édition (1694), rappelle que « quand on dit, *le beau sexe*, ou absolument, *le sexe*, on entend toujours parler des femmes ». La quatrième édition (1762) signale cependant que « cette façon de parler n'est plus du bel usage ».
- 2 L'expression sert à désigner le contenu du chapitre 2 dans la « table des chapitres » de *La Défense de mon oncle*, éd. José-Michel Moureaux, *OCV*, t. 64 (1984), p. 191.
- 3 *Mémoires pour servir à la vie de Monsieur de Voltaire*, éd. Jonathan Mallinson, *OCV*, t. 45c (2010), p. 325.
- 4 Selon la définition proposée, dès sa première édition, par le *Dictionnaire de l'Académie*, qui précise toutefois que cette différence est envisagée « parmi les animaux ».
- 5 Par exemple au chant III de *La Pucelle d'Orléans*, éd. Jerom Vercruyssen, *OCV*, t. 7 (1970), p. 309-310, 311.
- 6 Par exemple, à propos du « baiser de paix » que les premiers chrétiens se donnent au terme des « agapes ou repas de charité », évoqué dans l'article « Messe » du fonds de Kehl (M, t. 20, p. 61).
- 7 Expression récurrente : voir, par exemple, *l'Essai sur les mœurs*, chap. 139, 147, éd. René Pomeau, Paris, Bordas, coll. « Classiques Garnier », 1990, 2 vol., t. II, p. 293, 349, respectivement.

philosophique, que « les Origènes, les Jérômes, les Athanases, les Basiles, n'ont pas cru que les femmes dussent ressusciter avec leur sexe »⁸, ou, dans le chapitre 36 des *Singularités de la nature* (1768), que « la nature agit très différemment dans les générations, puisque, parmi les animaux, les uns jettent des œufs, les autres sont vivipares, ceux-ci n'ont qu'un sexe, ceux-là en ont deux, plusieurs engendrent sans copulation »⁹. Dans d'autres occurrences encore, outre l'indication d'une partition entre les sexes, le contexte d'emploi révèle la présence sous-jacente de représentations liées au masculin et au féminin. Ainsi, par exemple, dans l'*Ode sur les malheurs du temps* (1713), de ces guerriers qui plaignent « la faiblesse » d'un « sexe timide et né pour la mollesse »¹⁰, les mêmes stéréotypes resurgissant encore, entre autres, dans l'article « Brahmanes, brames » (1770) des *Questions sur l'Encyclopédie*, néanmoins assortis d'une discrète mise à distance :

14

Pourquoi les maris ne se sont-ils jamais brûlés pour aller retrouver leurs femmes ? pourquoi un sexe naturellement faible et timide a-t-il eu toujours cette force frénétique ? est-ce parce que la tradition ne dit point qu'un homme ait jamais épousé une fille de Brama, au lieu qu'elle assure qu'une Indienne fut mariée avec le fils de ce Dieu ? est-ce parce que les femmes sont plus superstitieuses que les hommes ? est-ce parce que leur imagination est plus faible, plus tendre, plus faite pour être dominée¹¹ ?

Que signifie enfin l'expression « femme au-dessus de son sexe », employée notamment à propos de Mme du Châtelet¹², mais aussi de Mme Dacier, sinon que ce « sexe » constituerait en soi un obstacle que seules quelques-unes parviennent à transcender ? Et que penser de cette disposition, rare sans doute, mais que Voltaire lui-même affirme avec force comme de l'ordre du fait à reconnaître sans barguigner, de certaines femmes aux plus exigeantes réalisations de la vie de l'esprit ? « C'était sans doute une femme au-dessus de son sexe, et qui a rendu de grands services aux lettres, ainsi que son mari », écrit Voltaire, dans l'article « Épopée » (1771) des *Questions sur l'Encyclopédie*, à propos de Mme Dacier. Il ajoute pourtant : « mais quand elle se fit homme,

8 *Dictionnaire philosophique*, éd. sous la direction de Christiane Mervaud, OCV, t. 36 (1994), p. 495.

9 M, t. 27, p. 183-184.

10 M, t. 8, p. 413.

11 *Questions sur l'Encyclopédie*, éd. sous la direction de Nicholas Cronk et Christiane Mervaud, OCV, t. 39 (2008), p. 474.

12 Voir, par exemple, la « Lettre de M. de V*** à M. de ***, professeur en histoire », qui présente celle avec laquelle Voltaire a entrepris des « études » préparatoires à la rédaction de son « histoire universelle » comme « une personne respectable, au-dessus de son sexe et de son siècle, dont l'esprit embrassait tous les genres d'érudition, et qui savait y joindre le goût, sans quoi cette érudition n'eût pas été un mérite » (*Essai sur les mœurs*, éd. René Pomeau, t. II, p. 865).

elle se fit commentateur ; elle outra tant ce rôle, qu'elle donna envie de trouver Homère mauvais »¹³... Ici, non seulement être « au-dessus de son sexe » n'est une aventure propre qu'à la femme (la subalterne par excellence), mais il lui appartient de rester modérée dans ce qui, pour être un changement, ne doit jamais être un oubli du « sexe ».

La question du « sexe », on le voit, s'inscrit d'emblée dans celle du genre (*gender*), d'un partage axiologique entre masculin et féminin. En dépit de l'abondance des occurrences désignant le « beau sexe » au sein du corpus voltairien, nous n'avons pas souhaité reprendre la question, abondamment traitée par la critique, du statut *de la* ou *des* femme(s) dans l'œuvre de Voltaire¹⁴, ou celle des rapports que Voltaire entretient avec ses « amies »¹⁵. Il ne sera pas davantage question d'examiner le discours voltairien sur le « beau sexe » à partir de la mise en évidence du traitement réservé aux lieux communs de la galanterie et du relevé des éléments s'inscrivant dans la veine du libertinage¹⁶. Les études ici réunies s'assignent pour objectif d'explorer des questions d'un autre ordre, qui n'ont pas jusque-là bénéficié d'une grande attention critique, en lien avec ces autres acceptions du terme qui, comme on l'a vu, quoique statistiquement minoritaires, ne s'en trouvent pas moins présentes sous la plume de Voltaire : la notion de *sexe* est ici entendue à l'articulation du sexe biologique, du genre (*gender*), au sens où ce qui relève du masculin et du féminin procède d'une construction culturelle, et de la sexualité, qui non seulement implique des pratiques, mais soumet ces pratiques à l'injonction d'une « volonté de savoir » susceptible d'organiser une « science-aveu »¹⁷.

La démarche adoptée repose sur l'analyse des constructions, discursives et narratives, qui mettent en jeu le sexe mis en discours et/ou en récit, constructions dont il s'agit de saisir les points d'articulation. Une telle démarche suppose par conséquent le traitement conjoint de deux ordres de questionnements,

- 13 OCV, t. 41 (2010), p. 158. Dans une lettre, datée du 22 avril 1752, adressée à Mme Denis, Voltaire déclarait : « Je vous apprendrai qu'une héroïne de votre sexe l'entendait [le grec], ce n'est pas Mme Dacier que je veux dire ; elle n'avait l'air ni d'être héroïne ni d'avoir un sexe ; c'est la reine Élisabeth ». Cette lettre fictive fait partie de l'ensemble, connu sous le titre de *Paméla*, reconstitué par André Magnan : voir *L'Affaire Paméla. Lettres de Monsieur de Voltaire à Madame Denis, de Berlin*, Paris, Éditions Paris-Méditerranée, 2004, p. 101 (Lettre 33) ; et *Paméla*, éd. Jonathan Mallinson, OCV, t. 45c, p. 171 (Lettre 26).
- 14 Voir les études déjà anciennes de Philippe de Gain (*Voltaire et les femmes*, Thèse, Indiana University, 1973), de David J. Adams (*La Femme dans les contes et les romans de Voltaire*, Paris, Nizet, 1974), de Jale Erlat (*La Condition de la femme dans les contes de Voltaire*, Thèse, Université Paris X, 1978), de Carmen Ess (*Les Femmes dans les comédies de Voltaire*, Thèse, Fordham University, 1984).
- 15 Patricia Ménissier, *Les Amies de Voltaire dans la correspondance (1749-1778)*, Paris, H. Champion, 2007.
- 16 Pour un état récent de cette question, voir Patrick Neiertz, « Emplois voltairiens de l'ironie libertine », ici même, p. 293-307.
- 17 Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, t. I, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

poétiques et idéologiques. Poétiques, dans la mesure où la diversité du corpus voltairien invite à examiner des formes fictionnelles (romans et contes dits « philosophiques », textes de théâtre, poésie narrative), mettant éventuellement en jeu des « scripts » sexuels¹⁸, et des formes non fictionnelles, parmi lesquelles on peut ranger les formes du discours scientifique, du discours historique, ainsi que les formes alphabétiques. Encore faut-il observer immédiatement que nombre de textes échappent à une telle bipartition, le discours envahissant fréquemment la fiction, et *vice versa*. Il convient en particulier de s'interroger sur le statut des formes construites autour de l'intime, qu'il s'agisse des récits à la première personne ou des énoncés de la correspondance. Il convient aussi d'accorder une attention à toutes les formes non canoniques au regard de la hiérarchie des genres littéraires, formes non théorisées et/ou inavouables notamment employées dans l'abondante production polémique voltairienne. En somme, est-il possible de dégager de l'examen d'un tel corpus les éléments d'une *poétique du sexe*, au sens où la question recevrait un traitement différencié en fonction des genres littéraires considérés ?

Mais ces questions poétiques doivent aussi être étroitement reliées aux questions idéologiques, que l'on peut appréhender à partir de l'examen d'un ensemble de *rappports* à envisager de manière historicisée, autrement dit en tenant compte des paramètres liés à leur ancrage historique et social. Ainsi des rapports entre sexe et pouvoir, dans leur dimension politique, en particulier ; ainsi, également, des rapports entre sexe et religion, entre sexe et morale, qui impliquent l'examen du positionnement de Voltaire face aux discours de la *doxa*, à commencer par ceux de l'Église, mais aussi, en vertu de la logique d'affrontement qui organise des lignes de partage au cours de la période, face aux discours des tenants du matérialisme biologique, par exemple. Il s'agit donc d'envisager les rapports entre sexe et « philosophie », dans les acceptions diversifiées que cette notion peut recevoir au cours du XVIII^e siècle. Doivent également être examinées les questions relatives à l'*identité sexuelle*, biologique mais aussi *genrée*, ce qui ouvre sur deux ordres de questions corrélés : d'une part, celui qui a trait aux rapports de sexes, à l'existence éventuelle, dans le corpus voltairien, d'une pensée de la différence des sexes – question qui soulève aussi celle de ses fondements¹⁹ – ; d'autre part, celui relatif à la *sexualité*, en tant que ses formulations discursives et narratives invitent à considérer la mise en jeu de manifestations non orthodoxes (l'onanisme, l'inceste, l'adultère, la pédérastie,

18 John H. Gagnon, *Les Scripts de la sexualité : essais sur les origines culturelles du désir*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Marie-Hélène Bourcier avec Alain Giami, Paris, Payot, 2008.

19 Voir Thomas W. Laqueur, *La Fabrique du sexe : essai sur le corps et le genre en Occident*, traduit de l'anglais par Michel Gautier, Paris, Gallimard, 1992.

etc.)²⁰ qui interrogent, selon des modalités et une portée à déterminer, les formes considérées comme orthodoxes (la conjugalité, la représentation de la famille, etc.).

Ces questionnements peuvent être adressés aux textes de Voltaire ; ils peuvent également porter sur certaines des illustrations dont ils ont fait l'objet et qui valent aussi, à certains égards, comme des témoignages de réception. À titre de hors-d'œuvre, un bon exemple est fourni par une estampe gravée « d'après les idées de l'auteur par L. Rake [Drake] »²¹ représentant un épisode rapporté au chant IV de *La Pucelle d'Orléans*, qui met aux prises Dunois et un personnage interlope nommé Conculix, rebaptisé Hermaphrodix à partir de l'édition de 1773 (fig. 1). Un tel personnage, fruit de l'union d'un « génie céleste » – un « incube » – et d'une « bénédictine » – « la mère Alix »²² –, a en effet pour particularité de rassembler « tous les désirs », partant de vouloir « avoir tous les plaisirs » : « Je veux aimer comme homme et comme femme, / Être la nuit du sexe féminin, / Et tout le jour du sexe masculin »²³. C'est sous son apparence féminine que Conculix-Hermaphrodix apparaît à Dunois ; « Madame » le convie à un souper qui se prolonge dans un lieu plus *privé* :

Madame avait prodigué la parure :
Les diamants surchargeaient sa coiffure ;
Son gros cou jaune et ses deux bras carrés
Sont de rubis et de perles entourés,
Elle en était encor plus effroyable²⁴.

Tout en reprenant des éléments de la description fournie par le texte, l'estampe de Drake organise la représentation comme une scène fortement théâtralisée : un lustre, au milieu de l'image, prodigue un éclairage surplombant l'espace du lit, où se déroule l'action, délimité par les rideaux qui le bordent. Au centre se trouvent les

20 Voir notamment Jean-Louis Flandrin, *Le Sexe et l'Occident. Évolution des attitudes et des comportements*, Paris, Éditions du Seuil, 1981 ; *Cahiers Gay Kitsch-Camp*, n° 24, « Sodomites, invertis, homosexuels : perspectives historiques », dir. Rommel Mendès-Leitê, 1994 ; Jeffrey Merrick et Bryant Ragan (dir.), *Homosexuality in Modern France*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1996 ; Thomas W. Laqueur, *Le Sexe en solitaire. Contribution à l'histoire culturelle de la sexualité*, Paris, Gallimard, 2005 ; Jacqueline Chammas, *L'Inceste romanesque au siècle des Lumières. De la Régence à la Révolution (1715-1789)*, Paris, H. Champion, 2011.

21 L'estampe provient d'un *Recueil des Estampes de la Pucelle d'Orléans qui pourront être reliées dans toutes sortes d'Éditions*. A Londres. Gravées d'après les idées de l'auteur par L. Rake. Ces illustrations, d'origine anglaise, sont beaucoup plus explicites que celles que Gravelot fournit pour l'édition semi-officielle que Voltaire fait paraître en 1762 à Genève, chez les frères Cramer.

22 *La Pucelle*, chant IV, v. 256-266, OCV, t. 7, p. 329.

23 *Ibid.*, v. 275-276 et 278-280, OCV, t. 7, p. 330.

24 *Ibid.*, v. 372-376, OCV, t. 7, p. 333-334.



Fig. 1. Voltaire, *La Pucelle*, chant IV, Dunois couché avec Conculix. Estampe gravée « d'après les idées de l'auteur par L. Rake ». Tous droits réservés

deux personnages qui font l'objet d'une évidente sexualisation. La masculinité du personnage de Dunois est rendue aisément identifiable par son sexe génital mis à découvert, ainsi que par quelques attributs sexuels secondaires. Cette sexualisation sans ambiguïté possible souligne, par contraste, le caractère hybride qui caractérise l'autre personnage, Conculix-Hermaphrodix : les seins, certes un peu flasques, constituent un marqueur de féminité, que renforcent les connotations qui s'attachent à la parure du personnage, en l'occurrence les ornements disposés dans ses cheveux, Drake n'ayant pas retenu du texte voltairien la présence de « rubis » et de « perles » entourant les « deux bras carrés ». Cette partie du corps, laissée à nu, par là même d'autant plus remarquable par la manière dont la musculature des biceps et des avant-bras est dessinée, contribue inversement à la masculinisation du personnage : se trouve alors transférée dans la représentation du corps l'ambiguïté qui constitue l'identité sexuelle, fortement problématique, du personnage. La posture des deux personnages est également signifiante. L'attitude de Conculix-Hermaphrodix illustre un rapport de force au sein de l'acte sexuel, exprimant une inversion des rapports de domination culturellement codés et suggérant que la scène ici représentée s'apparente à une scène de viol. Celle de Dunois exprime la répugnance, visible à l'absence manifeste de son désir, et soulignée par le geste par lequel il se bouche le nez. Si l'on se reporte au texte, une telle répugnance est explicitement suscitée par la laideur de l'autre, plus puissante, semble-t-il, que l'éthique courtoise du chevalier Dunois :

Il eût voulu de quelque politesse
 Payer au moins les soins de son hôtesse.
 Et du tendron contemplant la laideur,
 Il se disait : j'en aurai plus d'honneur.
 Il n'en eut point, le plus brillant courage
 Peut quelquefois essayer cet outrage²⁵.

Quoique en proie à l'« affliction », Conculix-Hermaphrodix n'en prend, semble-t-il, pas ombrage : « en secret son âme était flattée / Des grands efforts du triste champion »²⁶. Telle n'était pourtant pas la leçon des premières éditions pirates de *La Pucelle* :

Lors Conculix qui le crut impuissant
 Chassa du lit le guerrier languissant,
 Et prononça la sentence fatale,
 Criant aux siens : Sergents qu'on me l'empale²⁷ !

²⁵ *Ibid.*, v. 380-385, *OCV*, t. 7, p. 334.

²⁶ *Ibid.*, v. 386 et 388-389, *OCV*, t. 7, p. 334.

²⁷ Variante des éditions de 1755 et de 1756 pour les v. 386 et suiv., *OCV*, t. 7, p. 334.

D'après ces mêmes éditions pirates, dont Drake s'inspire manifestement, le geste de Dunois s'explique toujours par la laideur – et la puanteur – de Conculix :

Dieu pour punir cet effréné paillard,
Le rendit laid comme un diable incarné :
Et l'impudique avait, dessous le linge,
Odeur d'un bouc, et poil gris d'un vieux singe.
[...]
Et si quelqu'un à ce monstre lascif
N'accordait pas le plaisir malhonnête,
Bouchait son nez ou détournait la tête,
Il était sûr d'être empalé tout vif²⁸.

20

Mais la mention, dans le texte, du « monstre lascif » et la situation représentée dans l'estampe invitent aussi à situer la cause de la répugnance de Dunois dans l'ambiguïté sexuelle même de Conculix-Hermaphrodix, dont le nom²⁹ est emblématique : l'effroi qu'inspire cet être « effroyable » proviendrait de la « double nature » d'un personnage désigné plus loin comme un « animal amphibie »³⁰. Au-delà de la figuration d'un rapport sexuel entre homme et femme, dans lequel se jouerait le dégoût de l'un et le désir de l'autre, et qui ressortirait à la logique du burlesque, largement exploitée dans *La Pucelle*, le texte et l'image construisent Conculix-Hermaphrodix en figure repoussoir, suscitant une répulsion qui a implicitement trait au statut problématique, intenable même, de l'ambigu.

Cet exemple soulève dès lors conjointement la question de l'identité liée au sexe biologique, y compris à partir de l'ambiguïté de ses frontières marquée par l'hermaphrodisme³¹, celle de l'identité de genre (*gender*), à partir du problème, ici traité sur le mode burlesque, des rôles dévolus aux protagonistes, dans une scène qui place au premier plan une pratique sexuelle : une pratique hétérosexuelle³², malgré l'apparence transgenre conférée à l'un des partenaires, et même si son échec patent conduit l'autre, du moins dans les éditions pirates du « poème héroïque et moral »³³, à risquer l'empalement. Au-delà de l'obscénité qui s'attache à la représentation explicite de ce que le texte suggère, se trouve

²⁸ Variante des éditions de 1755 et de 1756 pour les v. 303 et suiv., *OCV*, t. 7, p. 331.

²⁹ Une note de Voltaire signale que « les vertueuses dames ont été effarouchées du nom de *Conculix* », mais l'annotateur ne veut y voir qu'« une fausse délicatesse » (*OCV*, t. 7, p. 329, n. 12).

³⁰ *La Pucelle*, v. 283 et 475, *OCV*, t. 7, p. 330 et 338.

³¹ Voir notamment Patrick Graille, *Les Hermaphrodites aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Les Belles Lettres, 2001.

³² Par la suite, la nuit ayant cédé la place au jour, et Conculix-Hermaphrodix étant de femme redevenue homme, c'est au tour de la Pucelle de susciter ses convoitises.

³³ *La Pucelle*, « Préface de don Apuleius Risorius, bénédictin », *OCV*, t. 7, p. 253.

ainsi posée l'articulation des trois plans sur lesquels nous souhaitons interroger la question du sexe.

L'enquête dont nous présentons ici les premiers résultats n'a pas permis d'explorer certains des territoires évoqués, ou d'approfondir suffisamment l'examen de massifs aussi considérables que celui, par exemple, de la correspondance. Parmi les lacunes les plus évidentes, l'étude, dont nous ne venons de donner qu'un aperçu très limité, de l'iconographie voltairienne mériterait une attention plus soutenue³⁴. On songe d'abord aux nombreuses et riches illustrations qui, dès 1762, figurent dans les éditions successives de *La Pucelle*. Mais le corpus, qui ne doit pas nécessairement se limiter aux seules éditions publiées au XVIII^e siècle, gagnerait aussi à être étendu à l'illustration des contes, voire du théâtre de Voltaire³⁵.

L'étude, dans la perspective que nous privilégions, du théâtre de Voltaire reste également à entreprendre. Elle pourrait s'attacher à l'examen des rôles et des emplois des personnages et, plus généralement, de tout ce qui contribue à leur définition dramaturgique, envisagée au regard des modalités d'élaboration d'intrigues et de situations mettant en jeu la question du sexe. Il s'agirait aussi, indissociablement, de corrélérer ces observations à une interrogation sur les valeurs éthiques, morales et sociales qui sous-tendent ces pièces, dans le contexte de renouvellement des formes théâtrales et des enjeux dans lesquels elles s'inscrivent.

Gagneraient encore à être plus étroitement articulés avec les « scripts » de la fiction les discours théoriques sur le sexe qu'élabore Voltaire dans ses écrits non fictionnels. S'il s'avère, comme les premières conclusions de l'enquête portent à le penser, qu'il est difficile d'identifier un ensemble cohérent de propositions théoriques sur cette question, certains aspects de la réflexion voltairienne devraient néanmoins être considérés de plus près, à commencer par ceux que renferme le corpus des écrits scientifiques. La question du sexe, notamment du sexe biologique, affleure, on l'a vu, dans certains textes tardifs comme *Des singularités de la nature* ; elle est également présente, on le verra, dans certains articles des *Questions sur l'Encyclopédie*, que Voltaire emprunte parfois à des opuscules antérieurement parus. À ce seul niveau, qui n'en exclut pas d'autres, bien des éléments seraient à réunir et à confronter sur la question

34 Sur la question iconographique, voir par exemple Philip Stewart, *Engraven Desire: Eros, Image, and Text in the French Eighteenth Century*, Durham, Duke University Press, 1992.

35 Des aperçus substantiels de l'ampleur d'un tel corpus ont été précédemment fournis : voir Marie-Laure Chastang, « Rencontre des œuvres de Voltaire et de leurs illustreurs (1796-2002). Essai bibliographique à l'attention des futurs chercheurs », *Revue Voltaire*, n° 3 (2003), p. 131-214 ; J. Patrick Lee, « Bibliographie des éditions illustrées américaines des œuvres de Voltaire », *Revue Voltaire*, n° 5 (2005), p. 285-307.

de la différence des sexes, le problème de l'hermaphrodisme, mais aussi les modalités de la reproduction, chez l'homme comme chez l'animal, qu'il serait intéressant de mettre en perspective avec les écrits contemporains d'un Buffon ou des tenants des thèses matérialistes avec lesquels Voltaire engage un dialogue polémique.

Conformément à l'intention initiale de donner à saisir les enjeux de la thématique sexuelle à partir de sa distribution dans la variété de régimes génériques qui caractérise l'œuvre voltairienne, les études ici rassemblées organisent un parcours qui, allant de l'historien (Myrtille Méricam-Bourdet)³⁶ au narrateur de ces contes qu'il qualifiait lui-même de « coïonneries » (Pierre Cambou)³⁷, traverse la controverse anticléricale et ses diverses dimensions pamphlétaires, le discours du mémorialiste et la correspondance, introduisant ainsi une part de « je » biographique dont on verra toutefois qu'elle ne suffit peut-être pas, ou pas toujours, à combler l'espace de distance désenchantée que Voltaire semble soucieux de maintenir à l'égard des choses du corps, et autour de laquelle Pierre Cambou propose une élégante variation de lecture des contes.

22

Il serait toutefois trop rapide, on l'a dit plus haut, de comprendre cette distance comme une simple expression du code de politesse et de son souci de la « gaze », dont Voltaire, inscrit qu'il se trouve dans les usages de la sociabilité galante de son temps, serait soucieux de maintenir les formes et de chanter les vertus. C'est plutôt, dans un registre bien différent, quelque chose d'une chair triste, habitée par la brutalité humaine et la permanence historique de la violence propre au pouvoir qui, comme le montre Myrtille Méricam-Bourdet, traverse l'appréhension du sexe et de ses acteurs. Et si l'on entend, dans la pluralité générique des discours, la « basse continue » de *scies* voltairiennes dont chaque article offre ses propres exemples, à l'instar des inusables sœurs Oholla et Oliba ou des lubriques habitants de Sodome soudain curieux du sexe des anges, c'est qu'elles révèlent, au-delà de l'ironie et d'une facilité « libertine » dont il n'est finalement vraiment friand que dans l'espace franchement intime de certains échanges épistolaires – songeons ici à la correspondance avec Mme Denis, toute semée de gravelures en italien –, le poids d'une discordance permanente dans l'harmonie et l'équanimité toujours à chercher des rapports humains, et singulièrement des rapports entre les sexes.

36 Myrtille Méricam-Bourdet, « L'empire du sexe : sexe et pouvoir dans l'*Essai sur les mœurs* », ici même, p. 33-46.

37 Pierre Cambou, « Du sexe à la chaise percée dans le conte voltairien », ici même, p. 185-196.

La relation entre rire et sexe traverse, sans doute, plusieurs sites, quoique plutôt en régime « portable », de l'intervention voltairienne³⁸ ; mais c'est sans nul doute partout, traitement comique ou pas, que le couplage du sexe et du politique est manifeste, engageant la violence propre au pouvoir manifestée par un état de guerre où le choix est de manger plutôt qu'être mangé, de cuire plutôt que d'être cuit. Ici, la contiguïté alphabétique du *Dictionnaire* est hautement signifiante, qui nous transporte sans crier gare de « Amour » et « Ange » à « Anthropophages » : « Nous avons parlé de l'amour. Il est dur de passer de gens qui se baisent, à gens qui se mangent »³⁹. Et s'il s'agissait des mêmes ?

Le sexe apparaît bien souvent, chez Voltaire, comme l'embrasseur d'une façon de parler et d'écrire, farcie de *topoi* dont on peut dévoiler l'artifice rhétorique. Celui qui joue avec les images consacrées de la littérature amoureuse dans *La Pucelle*, ou qui traque pour la moquer la manière orientale métaphorique du Cantique des cantiques dans l'article « Salomon » du *Dictionnaire philosophique*, semble vouloir mettre à distance une langue *fabuleuse* du sexe tout autant qu'il s'en prend à la *fable* religieuse ; comme si l'enjeu, au fond, était de faire entendre que la gaze sexuelle, le mode galant, les images qui adoucissent, travaillant des corps lisses, vermeils, à bel embonpoint, heureux en somme, étaient le mensonge suprême du pouvoir cherchant à effacer la taraudante vérité du « mal sur la terre », où les corps se brisent dans la guerre et le viol, comme celui de la vieille réveillée par l'eunuque violeur dans *Candide*. Il est, à cette aune, des énergies transgressives du corps, comme ces tétons « fermes comme un roc » de Jeanne (chant II)⁴⁰, pour répondre à la violence ; mais il est aussi, on le sait, des corps déchirés, violentés, marqués, souillés, contaminés par ce sexe sale. Cunégonde, à la vérité, n'était-elle pas « devenue horriblement laide »⁴¹ ?

Cette démythification permet de prendre la mesure de la tension fondamentale entre *fable* et *histoire* qui organise le discours philosophique militant et que la boucle que nous dessinons entre l'*Essai sur les mœurs* et les contes entend rendre sensible. On la retrouve, c'est une évidence, dans le rapport aux sources bibliques (Marie-Hélène Cotoni, Geneviève Di Rosa)⁴², mais aussi dans le traitement

38 Un texte tel que l'article « Foi I » du *Dictionnaire philosophique* construit une scène imaginaire de clandestinité libertine (aux deux sens du terme) entre le savant philosophe et le politique, qui joue sur le sens du mot *œuvres* pour carnavaliser la corruption du pouvoir par la perversion systématique du régime de parenté et de filiation qu'autorise une sexualité incestueuse hors normes. Il offre ainsi un bel exemple de ce rire, malgré tout inquiétant.

39 *Dictionnaire philosophique*, OCV, t. 35 (1994), p. 344.

40 *La Pucelle*, OCV, t. 7, p. 279.

41 *Candide*, chap. 27, éd. René Pomeau, OCV, t. 48 (1980), p. 244.

42 Marie-Hélène Cotoni, « Lectures voltairiennes de la sexualité dans l'Ancien Testament » ; Geneviève Di Rosa, « Le scandale du sexe dans les réécritures bibliques de Voltaire », ici même, p. 47-63 et 65-79, respectivement.

des figures de cette part du sexe infracteur⁴³ : castrats (Russell Goulbourne)⁴⁴, homosexualité masculine (Marc Hersant, Christophe Paillard)⁴⁵, femmes condamnées pour « crimes de luxure » par d'iniques codifications juridiques (Christiane Mervaud)⁴⁶. L'histoire, la Bible, le droit fournissent un matériau narratif qui s'examine comme un *muthos* construisant ses propres prétentions au *logos* : on y voit en particulier comment des façons de vivre et de raconter le sexe révèlent au philosophe critique à la fois des écarts à l'ordre des mœurs et l'effet de pouvoir qui consiste à les prendre en charge soit pour les justifier, soit pour les stigmatiser. Face à ces opérations idéologiques, l'examen philosophique entend ou croit pouvoir impartialement – tant il est vrai que l'impartialité n'est pas une vertu voltairienne – *rendre les raisons*⁴⁷, sur le terrain de l'histoire de l'esprit humain, de la vie sexuelle telle qu'elle se déploie dans les témoignages de la culture recueillis selon les temps et les lieux.

24

Premier point qui, à cet égard, ne saurait surprendre : le discours sur le sexe et les conditions d'énonciation des normes, règles et interdits qui en régissent l'exercice et la représentation sont évidemment tributaires du partage que Voltaire impose entre instances légitimes et illégitimes du jugement. En ce domaine comme en tous les autres, en effet, la demande voltairienne en faveur d'une laïcisation des lois morales et politiques et de la justice pénale, contre le magistère des clercs et de Rome, est centrale, ce qu'illustrent en particulier les analyses de Myrtille Méricam-Bourdet et, plus loin, de Christiane Mervaud. Cette dernière montre comment Voltaire se situe par rapport à la littérature juridique de son temps et discrédite le discours de l'interdit et de la norme dès lors qu'il est porté par les autorités ecclésiastiques. Les besoins de la polémique informent les stratégies de discours. Pour discréditer l'énoncé de l'adversaire, Voltaire peut le radicaliser et en souligner ainsi le décalage absurde par rapport à la norme du raisonnable (qui est d'ailleurs aussi, rappelle Myrtille

43 Nous usons volontairement d'un mot du temps, auquel nous aurions aussi pu ajouter *infâme*, que Voltaire utilise aussi dans l'article « Amour nommé socratique » du *Dictionnaire philosophique*. Les libertins sadiens, à l'instar de Dolmancé dans *La Philosophie dans le boudoir*, revendiquent ce terme *infracteur* qui signale la transgression séparant un individu du régime des lois de la communauté.

44 Russell Goulbourne, « Entre le sexe et l'Infâme : Voltaire et les castrats », ici même, p. 81-99.

45 Marc Hersant, « Sodome à Potsdam : les passions entre hommes dans les *Mémoires pour servir à la vie de Monsieur de Voltaire* » ; Christophe Paillard, « Les libertés sexuelles de Voltaire : hétérosexualité, homosexualité et autosexualité dans les *Questions sur l'Encyclopédie* », ici même, p. 101-115 et 117-131, respectivement.

46 Christiane Mervaud, « Voltaire et la répression des crimes et délits sexuels. Les femmes devant la justice », ici même, p. 133-151.

47 Nous faisons bien sûr allusion à la formule célèbre par laquelle Montesquieu, dans *L'Esprit des lois*, clôt le chapitre 4 du livre XVI sur la polygamie considérée comme une institution : « Dans tout ceci je ne justifie pas les usages, mais j'en rends les raisons » (éd. Robert Derathé, bibliographie mise à jour par Denis de Casabianca, Paris, Classiques Garnier, 2011, 2 vol., t. I, p. 283).

Méricam-Bourdet, celle du vraisemblable). En lisant les juristes comme Muyart de Vouglans ou Boucher d'Argis, il prend l'exemple de procédures qui n'ont plus vraiment cours, comme le « congrès », mais qui relèvent de l'emprise des autorités religieuses sur la régulation du témoignage et de la preuve (Christiane Mervaud). Il peut aussi déstabiliser les *voix* de l'autorité. Dans le dispositif énonciatif du *Sermon des cinquante* sur lequel se penche Geneviève Di Rosa, la polémique anti-biblique repose sur une polyphonie ironique qui donne à percevoir, dans la manière dont les commentateurs poussent à bout l'incongruité des hypothèses de lecture, l'ambiguïté de la morale religieuse et l'instrumentalisation de l'exégèse sur laquelle elle est susceptible de reposer : ne sont-ils pas conduits à conclure qu'après tout, dans l'épisode de la séduction des anges de Sodome et des filles de Loth⁴⁸, les envoyés « dans la fleur de l'âge » étaient bien propres à tenter les Gabaonites ?

Mais surtout, comme le rappelle aussi Geneviève Di Rosa, Voltaire s'inscrit dans une tendance de la critique biblique des Lumières qui met l'accent sur la violence sexuelle des récits vétérotestamentaires, les renvoyant ainsi à une part d'archaïsme et de barbarie qui contribue à la charge irrégieuse. Les pratiques sexuelles et les modalités de leur normalisation sociale constituent chez Voltaire des indicateurs privilégiés de *civilisation* : à cette aune, où le discours historique vient s'articuler à l'idée de progrès, le sauvage et le barbare se manifesteront à la fois par l'énergie déviante du sexe et un type de réception culturelle. La tolérance au monstrueux doit être propre aux temps et aux lieux de corruption : ainsi des scandaleuses débauches des Borgia, qui, rapporte l'*Essai sur les mœurs*, ne parviennent pas à choquer des Romains énervés et blasés. Mais il faut en dire autant des « récits-scandales » (Geneviève Di Rosa) de la Bible et de l'étrange adhésion à laquelle les commentateurs autorisés entendent – au prix, comme chez « cet imbécile de dom Calmet »⁴⁹, d'un inconcevable ridicule – contraindre les esprits.

En matière de sexe, le récit de la turpitude violente engage un jugement axiologique fondé sur le critère intangible de la « nature », opérateur de rationalité et de vraisemblance à l'aune duquel peut s'évaluer le degré d'absurde et d'insupportable des faits rapportés. Comme le montre Marie-Hélène Cotoni, le corpus biblique est l'occasion de parcourir *en tant que telles* toutes les déviances du sexe : inceste, polygamie, sodomie. « Il n'est pas dans la nature humaine de commettre tous ensemble publiquement une telle abomination, pour laquelle

48 Une de ces *scies* qui permettent de mesurer le poids de la culture libertine clandestine dans l'œuvre de Voltaire. Sur cet aspect, voir « Approches voltairiennes des manuscrits clandestins », *Revue Voltaire*, n° 8 (2008), p. 5-176, et « Voltaire et les manuscrits philosophiques clandestins », *La Lettre clandestine*, n° 16 (2008), p. 11-196.

49 *Dictionnaire philosophique*, art. « David », OCV, t. 36, p. 7.

on cherche toujours la retraite et le silence »⁵⁰, écrit Voltaire dans *La Bible enfin expliquée*, à propos de l'épisode des anges à Sodome, en appelant à un critère de décence où l'hypothèse (sceptique et libertine) de la relativité culturelle de la pudeur joue contre l'univers biblique, ici coupable de tous les excès propres à la barbarie, alors qu'elle peut ailleurs se mettre au service d'un discours de tolérance à l'égard des pratiques et des représentations de la vie sexuelle contre les interdits et les censures de la religion : Marie-Hélène Cotoni évoque, à juste titre, une « dualité » voltairienne.

Car la vigueur des temps anciens peut aussi être un gage de virginité pastorale, relevant de temps où l'on pouvait écrire le mot et la chose dans l'innocente ignorance du régime de l'obscénité suggestive : lorsque Voltaire paraphrase le Cantique des cantiques⁵¹, ou même qu'il déroule complaisamment une verte traduction de la fureur érotique d'Oholla et Oliba dans le *Dictionnaire philosophique*⁵², il propose aussi une réflexion poétique sur les seuils linguistiques de la décence et leur variabilité culturelle, tant il est vrai que « nos bienséances ne sont pas les bienséances des autres peuples »⁵³. Le texte, comme la célèbre apostrophe de Diderot dans *Jacques le Fataliste*, démarque un chapitre fameux des *Essais*⁵⁴ : « Un homme qui prononcerait parmi nous le mot qui répond à *futuo*, serait regardé comme un crocheteur ivre »⁵⁵. Cette contribution fugitive au débat classique sur les obscénités, où Voltaire s'inscrit manifestement, là comme sur nombre de questions et à l'instar de Diderot lui-même, dans le droit fil de Bayle⁵⁶, marque de son empreinte l'étude des jeux sur le double

26

50 *La Bible enfin expliquée*, éd. Bertram Eugene Schwarzbach, *OCV*, t. 79A (I) (2012), p. 141-142, n. (cb).

51 Voir en particulier le *Précis* qu'il publie en 1759, éd. Marie-Hélène Cotoni, *OCV*, t. 49A (2010), p. 222-247.

52 Dans ce cas, toutefois, et comme chez les habitants de Sodome, la *furor* est négative : sexualité dérégulée, elle est l'exact opposé de la douceur pastorale de « l'amour légitime » qui préside au Cantique des cantiques et qui répond à la norme du couple d'amants hétérosexuels visant à une union propice à la génération, à l'image du couple mythique que Diderot fait surgir de l'autre originel dans l'article « Jouissance » de l'*Encyclopédie*. Pour le dire dans ces catégories du temps que Voltaire lui-même peut convoquer : d'un côté, une sexualité de « libertins » (que célébrera comme telle Sade) et de l'autre, une sexualité vertueuse et harmonieuse...

53 *Dictionnaire philosophique*, art. « D'Ézéchiél », *OCV*, t. 36, p. 95.

54 Montaigne, *Essais*, III, 5 (« Sur des vers de Virgile »).

55 *OCV*, t. 36, p. 95. Voir Diderot, *Contes et romans*, éd. Michel Delon, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2004, p. 834-835 : « Vilains hypocrites, laissez-moi en repos. Aimez [*foutez*] comme des ânes débâtés, mais permettez que je dise j'aime, nous aimons, vous aimez, ils aiment [...] Et que vous a fait l'action génitale, si naturelle, si nécessaire et si juste, pour en exclure le signe de vos entretiens [...] ? [...] Aussi le mot sacramental, [*futuo*] le mot propre, n'est-il pas moins familier que le mot pain [...] ».

56 Bayle considère que la « gaze », qui désigne hypocritement par le geste de censure un objet naturel comme criminel, attise la curiosité et produit les « idées accessoires » d'une imagination érotique répondant à l'injonction oblique de la suggestion : il est plus net et moins dangereux de dire la chose telle qu'elle est. Sur toute cette discussion, voir Jean-Christophe Abramovici, *Obscénité et classicisme*, Paris, PUF, 2003.

sens du corpus biblique proposée par Marie-Hélène Cotoni, qui en retrouve les attendus dans les *Questions sur l'Encyclopédie* et, surtout, *La Bible enfin expliquée*. Ce Voltaire cynique, au sens propre, est le même, ne l'oublions pas, que Sade reconnaît pour un pourvoyeur possible d'intertextes irréguliers⁵⁷ : un philosophe qui ne se paie pas de mots, et que n'effarouche pas le cru. Que celui-ci révèle la violence et l'immoralisme obscène d'un monde religieux où la censure du corps et du sexe est l'envers hypocrite de la turpitude, ou qu'il permette de célébrer les vertus libératrices d'une représentation sans fard de « l'action génitale », il nous rappelle une chose que nous ne devrions jamais oublier : pour le meilleur comme pour le pire, l'homme est aussi un animal, et il en a les passions et les besoins.

Fonction pédagogique de la verdeur de langage, donc, que l'on retrouve encore dans la manière dont Voltaire envisage la question des castrats, étudiée par Russell Goulbourne. Si on trouve là l'une des expressions du Voltaire « réformateur » des Lumières, l'indignation trouve son expression stylistique dans le refus de la désignation culturelle (le « castrat », produit de mœurs sociales et esthétiques également *dénaturées*) de ce qu'il convient de faire apparaître dans toute la crudité d'un phénomène relevant du scandale naturel de l'amputation (le « châtré », voire celui qu'on se propose de « chaponner ») contre la pudeur d'un Rousseau préférant au contraire, dans son *Dictionnaire de musique*, évoquer le *castrato*. Figure du sexe douteux ou incertain, le castrat ouvre sur la question du genre (*gender*) à travers celle de l'identité sexuelle et de son trouble.

L'ambivalence sexuelle ouvre toutefois d'abord sur un discours marqué par l'axiologie. Le castrat est un site privilégié où faire jouer la catégorie de « l'efféminé » et les présuppositions anatomo-physiologiques qui autorisent sa naturalisation. Il est intéressant de constater que la problématique poétique du langage cru et du refus de la gaze se retrouve ici à la faveur de l'opposition fonctionnelle de l'opéra et de la diction italiens, zones de l'hermaphrodisme esthétique (le « beau monstre » efféminé) et de l'amollissement vocalique « en *a*, en *e*, en *i*, et en *o* »⁵⁸, aux « beautés vraies, mâles et vigoureuses » de l'art français de déclamer⁵⁹, où l'énergie du *vir* se manifeste dans l'aptitude dramatique au terrible et au sublime. Peut-on mieux contrarier le Rousseau du *Discours sur l'origine des langues* ? On retrouve, dans cette sexualisation d'un débat sur la scène et la musique, une polarisation polémique (efféminé/viril) une fois de plus mise au service de la critique contre la corruption de l'Église : Russell

57 Geneviève Di Rosa analyse ici même certains démarquages sadiens « obscènes » de Voltaire.

58 Voltaire à Jean-Benjamin de Laborde, 4 novembre 1765 (D12966).

59 Voltaire à Michel Paul Guy de Chabanon, 29 janvier 1768 (D14705).

Goulbournne souligne ainsi l'antienne de la « chapelle du pape », les castrats apparaissant comme un plaisir dénaturé correspondant à cette cité de toutes les déviances qu'est la Rome épiscopale. Le « castrat » rejoint alors les figures bibliques et historiques de la barbarie à visage religieux, où la censure morale entre en contradiction permanente avec la tolérance honteuse du monstrueux, qui passe par le sexe.

28

L'homosexualité, dans ce contexte, fait l'objet d'un discours nécessairement ambivalent, où la résistance culturelle à « l'amour nommé socratique », dont Marc Hersant relève les *topoi*⁶⁰, le dispute au souci de dénoncer l'hypocrisie chrétienne sur la question des mœurs, et sans doute convient-il, en général, de distinguer plusieurs niveaux de discours relativement à cette question. Une longue note de l'article « Amour socratique » des *Questions sur l'Encyclopédie* situe ainsi la pratique homosexuelle dans le cadre de la réflexion de l'historien sur le rapport des lois et des mœurs et la nécessité, aux yeux de Voltaire, de penser ce rapport comme un indicateur du procès de civilisation, elle-même soumise à la norme de la « nature », si bien que l'amour entre hommes apparaît d'abord comme un déficit et un manquement à l'ordre naturel ou, au mieux, un passage transitoire⁶¹. Mais ce procès est lui-même assez ambigu. Le « voile » à jeter sur cette « turpitude » suppose bien, chez Voltaire, une répugnance à inscrire le sexe dans la publicité de la *polis*, à l'échelle, donc, de la loi. En évoquant, sur un terrain un peu différent, les procès pour impuissance et la procédure du « congrès », Christiane Mervaud montre d'ailleurs que Voltaire, comme beaucoup de ses contemporains, est très réticent devant les dispositifs de scandale qui conduisent à manifester aux yeux de tous les zones cachées de la vie sexuelle, ces souterraines fondations de l'ordre familial et social. Mais ces scandales mêmes sont montés comme tels par l'hypocrisie de la morale religieuse chrétienne, relative à un ordre de civilisation différent de celui du paganisme antique, et l'on sent aussi, dans la note de l'article « Amour socratique » des *Questions sur l'Encyclopédie*, que Voltaire accueille, sur la question, la logique sceptique de la relativité culturelle lorsqu'elle lui permet de dénoncer la

60 En 1785, Jeremy Bentham notera avec malice, à propos du refus voltairien de reconnaître la dimension homosexuelle des relations entre soldats du mythique Bataillon des Thébains, que cette résistance se manifeste au détriment du travail critique de l'argumentation rationnelle : « Beaucoup de Modernes et entre autres M. Voltaire en contestent le fait, mais ce philosophe avisé exprime de façon suffisamment fondée les raisons de son incrédulité : s'il ne le croit pas, c'est parce qu'il lui déplaît de le croire » (*Défense de la liberté sexuelle*, trad. Évelyne Meziani, Paris, Mille et une Nuits, 2004, p. 15).

61 Comme dans « Amour socratique », Voltaire accorde ainsi aux jeunes Templiers de s'être adonnés à des « vices passagers » et qui sont seulement « le partage de la jeunesse » (*Essai sur les mœurs*, chap. 66, éd. sous la direction de Bruno Bernard, John Renwick, Nicholas Cronk et Janet Godden, OCV, t. 23 [2010], p. 543).

discordance entre condamnation publique et vice privé⁶². Le « voile » nécessaire de la pudeur sur ce « vice » – qui en demeure un dans le discours voltairien, admettons-le – peut aussi être celui d'une pratique du secret dissimulant des abus de pouvoir. Comme Montesquieu en 1748⁶³, Voltaire évoque « l'éducation publique » et renvoie à l'un de ses thèmes satiriques favoris, mais qui va, on le voit, au-delà de la plaisanterie et du *topos* libertin sur le clerc sodomite : les attouchements des pédagogues jésuites sur leurs jeunes élèves.

C'est précisément cette position de discours, *étrangère*, plutôt qu'opposée, à la question de la reconnaissance de la spécificité d'une orientation sexuelle dans une logique égalitaire en termes de droits⁶⁴, qui autorise la demande d'indulgence pénale. Car dire, comme Montesquieu – que Voltaire suit ici assez largement –, que le mieux est encore de ne pas favoriser un penchant contraire à l'idéal « biopolitique » de la population, ce n'est pas dire qu'il faut l'éradiquer par la force, ni qu'on peut le faire par décret. C'est donc, aussi, admettre implicitement un « reste » social clandestin de la vie « infâme ». Contre l'éclat du scandale et de la peine d'infamie d'Ancien Régime, se dessine l'invite à entrer dans la discrétion et l'invisibilité comme dans la seule protection possible. De ce point de vue, opposer la réalité des pratiques cachées à l'apparence des discours publics de dénigrement – ce que fait bien Voltaire – permet à la fois une tolérance individuelle, fondée sur le rejet de la sévérité pénale et de ses justifications manifestes, et une distance morale à l'égard de l'homosexualité. Quant à la *loi*, elle ne doit être ni pour ni contre. Bien sûr, tout cela est en-deçà des attentes contemporaines en matière de reconnaissance : Voltaire, il faut en convenir, compte bel et bien sur le pouvoir *correcteur* de l'éducation sociale pour éliminer ce qui apparaît comme un frein à la richesse de la nation conçue en termes démographiques. On soulignera en particulier son peu d'enthousiasme à admettre ce qu'on appellera l'hypothèse confrérique, comme on le voit dans ses dénégations sur le Bataillon des Amants et l'Ordre des Templiers : au-delà du refus d'entrer dans les (mauvaises) raisons des accusateurs, Voltaire

62 On peut aussi remarquer que le refus voltairien de reconnaître dans l'ordre de la loi ce qui existe dans l'ordre de la coutume, s'il implique bien une pensée normative des mœurs, permettrait aussi d'ouvrir sur une forme de logique libérale du respect de la vie privée, en ces matières sur lesquelles il serait imprudent de vouloir légiférer : logique *laïque*, à bien des égards.

63 *L'Esprit des lois*, livre XII, chap. 6 (« Du crime contre nature »).

64 Il faut, en un sens, s'en féliciter : car du même coup, faut-il le rappeler, Voltaire est étranger à ce qui constitue l'acte de naissance des catégories « homosexuel » et « homosexualité », à savoir l'articulation de la pensée de la spécificité du choix d'objet à une identité pathologique. Il serait même abusif de rapprocher ce qu'il écrit du caractère passager des pratiques sodomites dans la jeunesse de l'approche freudienne en termes de stade de développement sexuel : car il est clair que Voltaire appartient à un temps où l'on ne pense pas le sujet à partir de sa *sexualité*. Quant à la question des droits et de l'égalité, elle est ici impertinente, et pour cette raison même.

semble moins vouloir écartier l'image de *ce* pouvoir par le sexe (qu'il captera au contraire très explicitement dans son tableau de la cour de Frédéric II) que celle d'individus susceptibles de fonder leur conscience identitaire sur leurs pratiques et leur *penchant* sexuels⁶⁵.

30

Les lectures en partie divergentes des articles fameux du *Dictionnaire philosophique* et des *Questions sur l'Encyclopédie* que proposent ici Marc Hersant et Christophe Paillard illustrent cette complexité en relançant le débat déjà ancien dans la critique, mais dont les termes mêmes méritaient d'être nuancés : Voltaire peut-il être enrôlé dans la « cause *gay* » ou, à l'inverse, doit-il être condamné en raison de l'étroitesse de ses préjugés ? Il y a une façon apparemment différente de construire l'alternative, mais qui revient en réalité au même, excepté une situation opposée sur l'échiquier idéologique : faut-il regretter sa tolérance coupable à l'égard de ce qu'on appelle alors « vice abominable », ou insister sur son indignation et son rejet ? Les articles de Marc Hersant et Christophe Paillard ont en commun de tâcher de déplacer l'enjeu de la discussion, en analysant la pluralité des strates du discours voltairien sur la question et, notamment, en faisant une place à l'investissement *personnel* de Voltaire dans le discours du sexe.

Cette labilité discursive, souvent caractérisée, comme le montrent chacun à leur façon Marc Hersant et Christophe Paillard, par l'abstention de prise de position ou de jugement explicite, manifeste un vrai goût de *l'entre-deux* et, à travers lui, la possible expression d'un désintéret profond pour ce qui, dans l'ordre du sexuel, obligerait à se donner une identité fixe – et peut-être, par voie de conséquence, à accorder au sexe une importance excessive. On serait tenté d'insister, ici, sur ce que la figure étrange d'Hermaphrodix/Conculix révèle de l'imaginaire sexuel voltairien⁶⁶. Une sorte de fascination pour les figures mêlées (l'eunuque, le jeune garçon qui ressemble à une fille, mais aussi la femme « grand homme » virilisée par l'intelligence, comme Émilie du Châtelet) traverse l'œuvre, mais aussi la manière de penser et de vivre les rapports de sexe

65 Un courant historiographique relativement récent privilégie, non sans reconnaître, parfois, son caractère problématique pour l'Ancien Régime, la catégorie de « subculture » homosexuelle, dont le *xviii*^e siècle serait le moment d'apparition. Il existe incontestablement des pratiques de groupe et des lieux urbains dédiés. Voir Jeffrey Merrick et Bryant Ragan (dir.), *Homosexuality in Modern France*, *op. cit.* ; et Thierry Pastorello (qui préfère parler de « protohistoire »), *Sodome à Paris, fin *xviii*^e-milieu *xix*^e siècle : l'homosexualité masculine en construction*, Paris, Creaphis, 2012. Voir aussi l'ouvrage classique de Maurice Lever, *Les Bûchers de Sodome : histoire des « infâmes »*, Paris, Fayard, 1985.

66 Marc Hersant rappelle ici même l'engouement voltairien pour le chevalier d'Éon. Sur Voltaire et la figure de l'hermaphrodite, voir en particulier Michel Delon, « Le visage d'Adonis sur le corps d'Hercule », *Tangence*, n° 89 (2009), p. 77-95. Il convient toutefois d'ajouter que cet intérêt – comme pour Éon, du reste – n'est pas propre à Voltaire, mais qu'il traverse tout le siècle : voir Patrick Graille, *Le Troisième Sexe. Être hermaphrodite aux *xvii*^e et *xviii*^e siècles*, Paris, Arkhê, 2011.

dans l'échange social, intellectuel et intime, d'où les renversements de rôles ne sont pas absents. Il n'était, à cet égard, guère envisageable de faire l'économie d'une exploration de la question du féminin. L'article de Christiane Mervaud permet de prendre la mesure de la bienveillance de principe de Voltaire pour la moitié de la population qu'il se garde de considérer comme inférieure, jugeant que la construction de la hiérarchie des sexes est d'abord le résultat politique d'un droit du plus fort dont la violence perdure dans l'iniquité des dispositions juridiques sur les « crimes de luxure » ; mais il revient à Brigitte Weltman-Aron et à Christophe Cave⁶⁷ de donner toute son ampleur à la question du rapport entre femmes et capacité philosophique, qu'une longue tradition s'est ingéniée à leur refuser. Voltaire, qu'avait profondément agacé, comme le rappelle opportunément Brigitte Weltman-Aron, l'article « Femme » de Desmahis dans l'*Encyclopédie*, est sensible aux *lieux communs genrés* : les représentations convenues, inscrites dans des clichés galants inconsistants, des femmes et de leur rôle social, lui inspirent un vrai mépris. S'il ne milite pas pour l'égalité et n'offre du reste pas, en ce sens, un arsenal théorique analogue à celui d'un Poulain de la Barre⁶⁸, on peut dire qu'il mène une véritable guerre des représentations, et qu'il la mène dans l'espace public, lorsqu'il s'agit de promouvoir le travail philosophique d'une femme qu'il reconnaît comme plus « philosophe » que lui⁶⁹.

C'est la figure exceptionnelle d'Émilie du Châtelet qui fait ici le lien entre les deux articles, et concentre sur elle les avancées les plus spectaculaires du discours voltairien. Mais Christophe Cave, qui se penche sur la correspondance, là où Brigitte Weltman-Aron analyse une part de l'œuvre philosophique, peut aussi saisir, dans la construction d'un discours de la sexuation de la philosophie, la logique d'une *puissance du neutre* où les marques culturellement construites du « beau sexe » doivent être effacées pour rendre lisible le message promotionnel, mais aussi imposer une certaine conception virile, énergique, activiste de la philosophie, qui ne serait en réalité d'aucun sexe, pourvu que la femme ait le courage de sortir des clichés culturels propres au sien.

Le parcours se clôt sur les contes grâce à Pierre Cambou, qui fait resurgir opportunément la figure androgyne avec le jeune Jenni et ses boucles blondes

67 Brigitte Weltman-Aron, « Femmes philosophes : des *Questions sur l'Encyclopédie* aux *Lettres philosophiques* » ; Christophe Cave, « Les philosophes ont-ils un sexe ? Émilie du Châtelet et la marquise du Deffand dans la correspondance de Voltaire », ici même, p. 153-165 et 167-184, respectivement.

68 Sur ce point, voir Londa Schiebinger, *The Mind Has No Sex? Women in the Origins of Modern Science*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989 ; et Erica Harth, *Cartesian Women. Versions and subversions of rational discourse in the Old Regime*, Ithaca/London, Cornell University Press, 1992.

69 Sur cette question, voir Florence Lotterie, *Le Genre des Lumières. Femme et philosophe au XVIII^e siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 100-116 pour Voltaire.

tombant en cascade sur une admirable « chute de reins »⁷⁰, apparition trouble qu'il a bien raison d'associer à la Vénus anadyomène : car le conte accueille à sa façon le trouble dans le genre. Associée au règne de la violence sexuelle dans l'absurdité acharnée du monde, cette apparition efféminée contribue à l'impression de discordance, voire de malentendu permanent sur le sexe, jamais là où on l'attend, jamais susceptible d'offrir le repos ou la compensation de « l'harmonie des plaisirs » dans un univers barbare – au contraire, renvoyant le lecteur à la grimace des corps, entre viols, véroles, vessies mal lunées et autres fesses découpées. Au-delà de la manifestation du sexe comme instrument de tyrannie et d'aliénation, de quel désenchantement ce sexe ensauvagé est-il donc le nom ? Car enfin, entre la récurrence des images de l'ambivalence sexuée et celle d'un grotesque corporel inquiétant, Voltaire semble à distance du sexe *décidément* assumé : par une identité, par un désir et par un objet qui rendent heureux. Celui qui a tant de mal à dire « je » semble bien le même que celui qui joue d'une ironique pirouette sur ce décentrement à l'égard de soi-même comme corps sexué, en un ultime constat d'indétermination où rôde la castration : « On se plaît encore à table quoiqu'on n'y mange plus. Est-ce de l'amour ? est-ce un simple souvenir ? est-ce de l'amitié ? C'est un *je ne sais quoi* composé de tout cela »⁷¹.

70 *Histoire de Jenni*, dans *Contes en vers et en prose*, éd. Sylvain Menant, Paris, Bordas, coll. « Classiques Garnier », 1992, 2 vol., t. II, p. 450.

71 *Questions sur l'Encyclopédie*, art. « Amour », OCV, t. 38 (2007), p. 253 (nous soulignons).

L'EMPIRE DU SEXE :
SEXES ET POUVOIR DANS L'ESSAI SUR LES MŒURS

Myrtille Méricam-Bourdet
Université de Lyon (Lyon 2)

Si sexe et pouvoir ont bien souvent partie liée, c'est qu'ils ne sont peut-être que deux formes d'expression d'une même *libido dominandi*, l'un favorisant l'autre et vice versa, comme le montre bien vite la lecture de l'*Essai sur les mœurs*. Mais c'est restreindre spontanément l'extension des domaines recouverts par le sexe, en n'entendant implicitement que les relations sexuelles. Sujet plus qu'intéressant, évidemment, car l'imaginaire fantasme immédiatement sur ce que l'historien pourra raconter de croustillant et révéler au commun des mortels. Celui qui connaît ces secrets d'alcôve ne détient-il d'ailleurs pas le fin mot de l'histoire ? Car l'on sait bien que tout tient souvent à peu de choses, et que la chair est faible, hélas, comme le souligne l'historien à propos du siège de La Rochelle : « Les intérêts publics sont si souvent sacrifiés à des intrigues secrètes de cour qu'on ne doit point du tout s'étonner que le faible Charles I^{er}, en feignant alors de protéger La Rochelle, la trahit pour complaire à la passion romanesque et passagère de son favori »¹, Buckingham. Les lecteurs savent aussi que l'auteur de *La Pucelle* ne peut guère être effarouché par tout cela, et même qu'il ne renoncera peut-être pas, à l'occasion, à utiliser ces matériaux pour servir un dessein peu orthodoxe.

Ces poncifs ont certes, peut-être, leur part de vérité dans l'œuvre historique, et notamment dans l'*Essai sur les mœurs* qui constituera notre corpus principal. Il n'empêche que ce serait se faire une piètre image de l'historien et de son projet que de penser que la question du sexe se limite à ce type de considérations. Envisager la question du sexe, c'est aussi prendre en compte les rapports de toutes natures entre les individus, et en particulier entre les deux sexes biologiques. Mais c'est plus largement s'interroger sur les différentes règles, lois ou conventions, explicites ou implicites, qu'elles soient politiques,

¹ *Essai sur les mœurs*, chap. 176, éd. René Pomeau, Paris, Bordas, coll. « Classiques Garnier », 1990, 2 vol., t. II, p. 596. Louis XIII, connaissant la passion du ministre anglais pour Anne d'Autriche, aurait demandé à celle-ci d'exiger qu'il diffère le débarquement. Le commentaire cité est ajouté dans l'édition de 1769.

religieuses ou morales, qui régissent ces rapports, les encadrent et les fondent. Le problème est alors de savoir d'où viennent ces règles, mais aussi qui les impose, et d'articuler ainsi les cas individuels aux pratiques générales. Ce seront donc tant les représentations associées aux genres qui seront interrogées que les constructions sociales et politiques qui informent les sociétés et leurs structures de pouvoir. L'analyse s'opérera toujours à un double niveau : mettre au jour ces constructions, c'est non seulement voir quelle analyse l'historien peut en produire, mais aussi questionner ses propres représentations, et l'utilisation qui peut en être faite dans un cadre historique qui est tout sauf neutre.

LE SEXE AU RISQUE DE L'ANECDOTIQUE

34

Si le rôle du sexe dans l'histoire – autrement dit, des relations sexuelles – nous vient immédiatement à l'esprit, la question de l'intégration de ces manifestations de la sexualité dans l'écriture historique pose néanmoins problème, et ce, à plusieurs titres. De quelle sexualité parle-t-on d'ailleurs ? En premier lieu, sûrement, de celle des grands de ce monde, de tous ceux qui ont joué un rôle de premier plan sur la scène publique, et dont la sphère intime aimante l'attention. Si historiquement le domaine renvoie à l'anecdote, c'est-à-dire aussi aux faits jusque-là cachés ou ignorés du public, il ne faut pas nécessairement en conclure que tout ce qui en relève correspond à ces « petites causes » dont l'historien révélerait alors les « grands effets » qu'elles ont pu avoir dans l'histoire. Faut-il tout rendre public ? Faut-il intégrer ces faits et ces pratiques sexuelles à l'histoire, au risque de sembler tomber dans le graveleux ? C'est aussi prendre le risque de se voir accuser de partialité, d'être taxé de chercher à faire œuvre polémique et satirique, puisque l'*Histoire secrète (Anekdotia)* de Procope était bien à charge contre Justinien I^{er}. L'historien ne saurait donc faire entrer les anecdotes dans son champ sans perdre peut-être quelque peu de la dignité et de l'objectivité qu'il réclame pour son entreprise – même si l'on sait que, chez Voltaire, beaucoup de pétitions de principes sont souvent des formalités rhétoriques qui n'engagent que les lecteurs qui les croient. En la matière, Voltaire semble s'être fixé une règle : n'intégrer ces faits que dans la mesure où ils ont eu des conséquences publiques visibles. Ce sera donc l'incidence politique qui sera la mesure, et qui sera brandie par l'historien comme gage de salubrité du récit :

La curiosité des hommes, qui pénètre dans la vie privée des princes, a voulu savoir jusqu'au détail de la vie de Charlemagne, et au secret de ses plaisirs. On a écrit qu'il avait poussé l'amour des femmes jusqu'à jouir de ses propres filles. On en a dit autant d'Auguste ; mais qu'importe au genre humain le détail de ces faiblesses, qui n'ont influé en rien sur les affaires publiques ? [...]

J'envisage son règne par un endroit plus digne de l'attention d'un citoyen².

Le positionnement adopté par l'historien se voit immédiatement : il n'est pas question de faire de l'histoire un récit moral comme il a pu l'être pendant longtemps. L'historien, donc, ne jugera pas les hommes en fonction de leurs pratiques sexuelles, car l'histoire voltairienne ne doit pas être une satire, et elle ne prétend pas donner aux hommes de leçons de conduite, à la différence notamment de tant d'écrivains ecclésiastiques qui ont par ailleurs instrumentalisé les pratiques sexuelles, réelles ou fictives, pour discréditer certains protagonistes de l'histoire. Comme le rappelle Voltaire à propos de l'empereur germanique Henri IV, « dès que l'autorité d'un prince est contestée, ses mœurs sont souvent attaquées »³. Le risque contre lequel l'historien cherche en effet à se prémunir est de tomber lui aussi dans le piège de l'instrumentalisation de la sexualité. On sait bien que tout ce qui a pu représenter un dévoiement par rapport aux normes sexuelles érigées par l'Église au fil des siècles – homosexualité, inceste (encore faudra-t-il en voir les définitions variables), polygamie et/ou adultère – a servi de prétexte à un certain nombre de condamnations retentissantes, parmi lesquelles celle des Templiers n'est pas la moindre. Voltaire, bien évidemment, prend dès qu'il le peut le contre-pied de telles accusations pour en dévoiler le caractère scandaleusement mensonger, parce que politique. Le rappel de ces accusations dans le chapitre consacré aux Templiers sert alors à manifester tant l'absurdité des crimes qui leur sont imputés que la bassesse des accusateurs :

Deux cent et un témoins les accusèrent de renier Jésus-Christ en entrant dans l'ordre, de cracher sur la croix, d'adorer une tête dorée montée sur quatre pieds. Le novice baisait le profès qui le recevait, à la bouche, au nombril, et à des parties peu destinées à cet usage. Il jurait de s'abandonner à ses confrères. Voilà, disent les informations conservées jusqu'à nos jours, ce qu'avouèrent soixante et douze templiers au pape même [...] ⁴.

La chose est ici d'autant plus scandaleuse qu'elle atteste la collusion entre l'Église et le pouvoir politique – en l'occurrence Clément V et Philippe Auguste – dans le dessein de s'appropriier notamment les richesses de l'ordre. Néanmoins, à ce jeu-là, Voltaire se fait lui aussi une spécialité d'instrumentaliser en retour les normes de l'Église à son encontre. Ainsi, bien qu'il ne semble pas particulièrement prêter foi aux accusations portées contre les mœurs de Charlemagne que nous citions plus haut, Voltaire les accredité immédiatement

² *Essai sur les mœurs*, chap. 16, éd. sous la direction de Bruno Bernard, John Renwick, Nicholas Cronk et Janet Godden, *OCV*, t. 22 (2009), p. 280-281.

³ *Ibid.*, chap. 46, *OCV*, t. 23 (2010), p. 124.

⁴ *Ibid.*, chap. 66, *OCV*, t. 23, p. 540.

afin d'en faire un objet de scandale qu'il reproche ainsi à l'Église : « L'Église a mis au nombre des saints cet homme qui répandit tant de sang, qui dépouilla ses neveux, et qui fut soupçonné d'inceste »⁵.

QUELLE « MORALE » EN MATIÈRE DE SEXUALITÉ ?

36

Si la morale dispensée par l'Église s'inscrit donc dans le récit historique, c'est uniquement pour être retournée contre elle. Est-ce à dire pour autant que l'historien en prend systématiquement le contre-pied, et approuve de façon polémique les comportements généralement réprouvés ? Bien évidemment non, et l'écriture de l'histoire fait apparaître sur certaines questions un point de vue très nuancé, que l'on n'attendrait pas forcément de l'auteur de *La Pucelle*. Bien que la prise en compte des pratiques sexuelles s'inscrive logiquement dans l'*Essai sur les mœurs*, les remarques de l'historien sont assez rares sur le sujet : seuls les comportements exceptionnels feront l'objet de commentaires, et l'on se doute qu'un « exceptionnel » équivaut ici à « déviant » en termes de morale. Il en est ainsi, dans l'Avant-propos de l'*Essai* qui deviendra *La Philosophie de l'histoire*, de la prostitution sacrée à Babylone : « Je m'étonne qu'Hérodote ait dit devant toute la Grèce, dans son premier livre, que toutes les Babyloniennes étaient obligées par la loi de se prostituer, une fois dans leur vie, aux étrangers, dans le temple de Milita ou Vénus. [...] De bonne foi, cette infamie peut-elle être dans le caractère d'un peuple policé ? »⁶. Le rejet exprimé par l'historien n'a qu'une source, la vraisemblance, fondée ici sur l'idée qu'il se fait de la nature humaine : « Ce qui n'est pas dans la nature n'est jamais vrai ». Et l'historien de conclure sur une comparaison à ses yeux tout aussi absurde : « J'aimerais autant croire Dion Cassius, qui assure que les graves sénateurs de Rome proposèrent un décret par lequel César, âgé de cinquante-sept ans, aurait le droit de jouir de toutes les femmes qu'il voudrait ». Le raisonnement sera le même à propos de la pédérasie chez les Perses : « comment imaginer que les hommes eussent fait une loi qui, si elle avait été exécutée, aurait détruit la race des hommes ? »⁷. Même chose encore pour l'inceste allégué des fils avec leurs mères chez ce même peuple. La logique « naturelle » suivie par l'historien en observant les lois prétendues des prêtres de la Perse voudrait que les filles s'unissent plutôt avec leurs pères. Bien que la proposition eût été pour l'historien tout aussi scandaleuse, au moins se serait-elle inscrite dans un raisonnement rationnel, à ses yeux seul vraisemblable, ce qui lui permet de dénier fermement tout crédit à ces allégations. Ce qu'il

5 *Ibid.*, chap. 16, *OCV*, t. 22, p. 281.

6 *La Philosophie de l'histoire*, chap. 11, éd. J. H. Brumfitt, *OCV*, t. 59 (1969), p. 128-129.

7 *Ibid.*, p. 129.

importe ici de constater, c'est que ces notions de vraisemblance et de nature qui permettent de juger les pratiques sexuelles sont directement corrélées à l'idée de « police », que Voltaire associe aux peuples de l'Antiquité. L'état de civilisation atteint par les Perses ou les Babyloniens ne doit raisonnablement pas permettre que les lois dictent de telles mœurs. À l'inverse, la grossièreté que Voltaire attribue aux temps barbares du Moyen Âge ne rend pas improbables un certain nombre de comportements individuels, et surtout explique qu'ils n'aient pas révolté la population. Les horreurs commises par le pape César Borgia sont ainsi moins rapportées pour condamner l'individu particulier ou même l'Église – Voltaire se distinguant ainsi quelque peu de la perspective critique qui a animé les historiens protestants, même si ses remarques ne sont évidemment pas neutres et font entendre une critique implicite –, que pour témoigner de l'état d'abrutissement du peuple romain qui les souffre :

Le scandale de ses amours et les horreurs de sa conduite ne lui ôtaient rien de son autorité. On ne vit point le peuple se révolter contre lui dans Rome. Il était accusé par la voix publique d'abuser de sa propre fille Lucrece, qu'il enleva successivement à trois maris, dont il fit assassiner le dernier (Alphonse d'Aragon), pour la donner enfin à l'héritier de la maison d'Este. Ces noces furent célébrées au Vatican, par la plus infâme réjouissance que la débauche ait jamais inventée et qui ait effrayé la pudeur. Cinquante courtisanes nues dansèrent devant cette famille incestueuse, et des prix furent donnés aux mouvements les plus lascifs⁸.

Dans toutes les remarques de la même espèce concernant les affaires de l'Église, le scandale se joue donc à plusieurs niveaux, dont le moins important est celui de l'individu : peu importe, au fond, même si la détestation de Voltaire transparait parfois à l'encontre de certains personnages, que César Borgia ait été un homme débauché. En revanche, l'hypocrisie de l'institution ecclésiastique et des hommes qui en occupent les fonctions n'est pas supportable, pas plus que ne l'est la société qui ne s'offusque pas d'une telle compromission ou qui, pire encore, la permet. Ce qui intéresse l'historien est donc de trouver des preuves attestant que ces comportements sont une règle et non des exceptions individuelles. Les sources ecclésiastiques elles-mêmes lui fournissent la preuve que « rien n'était plus commun que des prêtres qui élevaient publiquement leurs enfants, à l'exemple d'Alexandre VI », et que « les évêques vendaient au curé pour un écu par an le droit d'avoir une concubine, et qu'il fallait payer »⁹. Monnayer des dérogations aux vœux ecclésiastiques atteste le dévoiement d'un système

8 *Essai sur les mœurs*, chap. 110, *OCV*, t. 25 (2012), p. 86-88.

9 *Ibid.*, chap. 127, *OCV*, t. 25, p. 401 et 402.

entier qui n'est pas seulement celui de l'Église mais aussi celui de la société dans son ensemble. Mais si les turpitudes de l'Église se passent quasiment de commentaires, il n'en va pas de même pour des usages plus largement répandus, tel le droit de cuissage :

Les usages les plus ridicules et les plus barbares étaient alors établis. Les seigneurs avaient imaginé le droit de cuissage, de marquetterie, de prélibation ; c'était celui de coucher la première nuit avec les nouvelles mariées leurs vassales roturières. Des évêques, des abbés eurent ce droit en qualité de hauts barons ; et quelques-uns se sont fait payer au dernier siècle par leurs sujets la renonciation à ce droit étrange, qui s'étendit en Écosse, en Lombardie, en Allemagne et dans les provinces de France. Voilà les mœurs qui régnaient dans le temps des croisades¹⁰.

38

La période est critique puisque l'adultère et le viol figurent parmi les règles communément acceptées ou subies, et les pratiques sexuelles intéressent l'historien en tant qu'elles constituent, au même titre que d'autres phénomènes, des manifestations de l'esprit humain et de son degré de polissage.

SEXE, POLITIQUE ET CIVILISATION

Comme le montraient les exemples précédents relatifs à la prostitution ou à l'inceste chez les Perses et les Babyloniens, il nous semble que le critère majeur qui guide l'historien est bien celui de l'état de civilisation des sociétés, lesquelles sont bien sûr jugées non pas de manière objective mais en fonction d'un idéal prédéfini par l'historien qui n'est par ailleurs pas forcément explicite. De ce point de vue, le manquement au vœu de célibat prononcé par les prêtres, ou au vœu de chasteté pour les moines, obtient l'approbation de l'historien même s'il est instrumentalisé contre l'Église. Car le manquement à la foi est sans aucune comparaison moins grave aux yeux de Voltaire que le préjudice qu'entraîne la règle du célibat, à un moment où la thèse de la dépopulation inquiète les esprits et s'associe à un discours économique plus large sur les causes de la prospérité des États. C'est pourquoi « la loi de l'histoire oblige de rendre justice à la plupart des moines qui abandonnèrent leurs églises et leurs cloîtres pour se marier » :

Ils reprirent, il est vrai, la liberté dont ils avaient fait le sacrifice ; ils rompirent leurs vœux ; mais ils ne furent point libertins, et on ne peut leur reprocher des mœurs scandaleuses¹¹.

¹⁰ *Ibid.*, chap. 52, *OCV*, t. 23, p. 248-249.

¹¹ *Ibid.*, chap. 128, *OCV*, t. 25, p. 436.

La loi de l'histoire, c'est aussi la loi qui favorise pour l'historien les progrès de l'humanité. C'est elle qui dictera son jugement sur une pratique aussi controversée que la polygamie, qui sert alors communément de critère discriminant entre le monde chrétien et le monde musulman. Comme dans les exemples précédents, l'examen de l'historien se joue à plusieurs niveaux. D'abord, sur le plan moral, puisque Voltaire relativise cette pratique, « toutes les anciennes religions de l'Orient [ayant] admis la pluralité des femmes »¹², et retourne l'argument de manière critique contre la religion juive : « Il est dit que David avait dix-huit femmes, et Salomon trois cents avec sept cents concubines. Ces rois buvaient du vin avec leurs compagnes. C'était donc la religion juive qui était voluptueuse, et celle de Mahomet était sévère »¹³. Mais au-delà de la polémique religieuse à laquelle Voltaire ne renonce jamais, c'est le point de vue politique qui prévaut dans cet examen de valeur et l'amène à demander « si la polygamie est utile à la société et à la propagation »¹⁴. Quoique cet examen se termine sur une apparente aporie, et que l'historien fasse mine de refuser de trancher le débat – « il n'est point d'objet de législation qui ne puisse être objet de dispute. Ce n'est pas ici la place d'une dissertation ; notre objet est de peindre les hommes plutôt que de les juger » –, les lois de la nature, que Voltaire commence par invoquer, semblent donner raison aux mœurs des musulmans :

L'Orient a décidé cette question dans tous les siècles, et la nature est d'accord avec les peuples orientaux, dans presque toute espèce animale, chez qui plusieurs femelles n'ont qu'un mâle. Le temps perdu par les grossesses, par les couches, par les incommodités naturelles aux femmes, semblent exiger que ce temps soit réparé. Les femmes dans les climats chauds cessent de bonne heure d'être belles et fécondes. Un chef de famille, qui met sa gloire et sa prospérité dans un grand nombre d'enfants, a besoin d'une femme qui remplace une épouse inutile¹⁵.

On ne lira évidemment pas ici l'apologie de la polygamie fondée sur un discours biologique quelque peu polémique, qui inscrit l'homme au sein du règne animal et lui dénie la place de choix qui lui est reconnue par la religion. Il n'empêche qu'à nouveau les usages se trouvent légitimés – ou qu'en tout cas ils peuvent possiblement l'être – par un raisonnement prenant pour critère la nature humaine. La mise en balance qui conclut l'examen – « Les lois de l'Occident semblent plus favorables aux femmes, celles de l'Orient aux hommes

12 *Ibid.*, chap. 7, *OCV*, t. 22, p. 148.

13 *Ibid.* Voir, de la même manière, la relativisation du scandale du « paradis sensuel de Mahomet », « l'antiquité n'en [ayant] jamais connu d'autres » (p. 149).

14 *Ibid.*, p. 149. La question avait par exemple été examinée par Montesquieu – et tranchée par la négative – dans les *Lettres persanes* (Lettre 110 [114]). Voir aussi *L'Esprit des lois*, livre XVI, chap. 2 et 6.

15 *Ibid.* Le passage a été ajouté dans l'édition de 1761.

et à l'État » – fait implicitement entendre, du côté de l'Occident, la prise en compte de l'individu, de sa personne singulière et de ses sentiments peut-être qui s'opposent à la possibilité d'un partage des partenaires. S'énonce donc ici un problème à la fois social et politique aux données complexes qui rend impossible toute solution tranchée et définitive. La seule chose dont l'historien soit sûr, c'est que la morale générale imposée par l'histoire religieuse ne pourra jamais être un critère en la matière, comme il le réaffirme à propos des rois francs qui se sont eux aussi livrés à la polygamie. L'affirmation est plus que polémique, non seulement d'un point de vue religieux mais aussi politique, puisqu'elle écorne un peu plus la mythique histoire des dynasties royales que les historiens de la monarchie s'étaient appliqués à maintenir dans sa pureté. Le paradoxe est évidemment que si, dans l'esprit des lecteurs, ces faits peuvent ternir l'histoire de la monarchie et servent à Voltaire pour se démarquer des historiens traditionnels, c'est en vertu d'un critère moral implicite que Voltaire récuse dans le même temps : « Les rois francs, Gontran, Caribert, Sigebert, Chilpéric, Dagobert, avaient eu plusieurs femmes à la fois sans qu'on eût murmuré ; et si c'était un scandale, il était sans trouble »¹⁶.

SEXE ET AUTORITÉ

L'étude des manifestations de la sexualité recèle donc un enjeu politique et religieux immédiat qui intéresse ce qui se joue au XVIII^e siècle entre Voltaire, en tant qu'historien et homme de lettres des Lumières, et les autorités en place, qu'elles soient politiques, religieuses, ou plus largement institutionnelles. L'actualité des questions et des débats qui sont soulevés n'empêche cependant pas que l'étude fasse aussi apparaître comment ces questions ont été *en leur temps* un enjeu de pouvoir, lui-même situé à la confluence du politique, du social et du religieux. Tout ce qui touche ainsi au mariage et aux unions considérées comme légitimes ou illégitimes permet à l'historien de montrer comment ce qui fut pendant des siècles un sacrement fut surtout un formidable instrument de pouvoir intéressant aussi bien les prérogatives de l'Église que la constitution des royaumes et l'établissement de la souveraineté monarchique. Les passages de l'*Essai sur les mœurs* analysant la façon dont évoluent à ces occasions les rapports de forces sont innombrables, et l'on pense en premier lieu au chapitre consacré au divorce de Henri VIII et au schisme religieux qui en résulta. Le chapitre 135 s'ouvre sur ce commentaire lapidaire et quelque peu ironique : « On sait que l'Angleterre se sépara du pape parce que le roi

¹⁶ *Ibid.*, chap. 30, OCV, t. 22, p. 434.

Henri VIII fut amoureux »¹⁷. Toutes les analyses de l'historien mettent en valeur le rôle que joue l'Église, c'est-à-dire la papauté, dans les affaires matrimoniales des souverains, en particulier lorsque ceux-ci prétendent changer de partenaires, ou officialiser de nouvelles relations. Se met souvent en place un jeu complexe, dans lequel les interdits moraux et religieux figurent au premier plan et sont instrumentalisés tantôt par les souverains, tantôt par l'Église, dans le conflit qui oppose alors l'autorité politique à l'autorité religieuse. La pratique sexuelle hors norme qu'est l'inceste est tout spécialement brandie tant par les souverains pour révoquer une union devenue pesante, que par l'Église pour refuser que se nouent de nouvelles alliances.

Voltaire consacre de longues pages à l'affaire qui opposa, au milieu du ix^e siècle, Lothaire II, roi de Lotharingie, au pape Nicolas I^{er}. Sans entrer dans le détail de cette tentative de répudiation de sa première femme par Lothaire, qu'il accusa d'inceste avec son frère afin d'épouser sa maîtresse, répudiation permise par un concile national à laquelle s'opposa Nicolas I^{er} en excommuniant le roi et sa seconde femme, venons-en aux observations générales de Voltaire, qui remarque d'abord comment « le contrat civil qui unit deux époux, étant devenu un sacrement, était soumis au jugement de l'Église », et par suite comment « cette aventure [fut] le premier scandale touchant le mariage des têtes couronnées en Occident » et créa ainsi un précédent en faveur de l'autorité des papes sur l'autorité politique et civile¹⁸. Sous couvert de neutralité affichée, le jugement de l'historien sur les tentatives d'ingérence des papes dans la politique des États est sans appel :

On n'examine point ici si cette nouvelle jurisprudence est utile ou dangereuse ; on n'écrit ni comme juriconsulte, ni comme controversiste : mais toutes les provinces chrétiennes ont été troublées par ces scandales. Les anciens Romains, et les peuples orientaux furent plus heureux en ce point. Les droits des pères de famille, le secret de leur lit n'y furent jamais en proie à la curiosité publique. On ne connaît point chez eux de pareils procès au sujet d'un mariage ou d'un divorce¹⁹.

Quoi qu'en dise Voltaire, son propos manifeste de façon évidente la séparation qui s'affirme au fil du xviii^e siècle entre une jurisprudence civile et une jurisprudence religieuse, la première devant s'émanciper de la seconde, et ce, à d'autant plus juste titre que les motivations de la papauté sont avant tout politiques et non pas morales. Les divergences dans la définition de ce qui

¹⁷ *Ibid.*, chap. 135, éd. René Pomeau, t. II, p. 251.

¹⁸ *Ibid.*, chap. 30, *OCV*, t. 22, p. 439.

¹⁹ *Ibid.*

constitue le crime d'inceste – l'extension des degrés de parenté concernés ayant fluctué au fil des siècles, et différant entre jurisprudences civile et ecclésiastique²⁰ – se manifestent notamment lors de l'excommunication du roi Robert II, successeur de Hugues Capet, qui « avait épousé Berthe sa cousine au quatrième degré ; mariage en soi légitime, et de plus nécessaire au bien de l'État »²¹. La légitimité aux yeux de l'historien ne peut que se référer à la jurisprudence civile qui est ainsi présentée comme seule recevable, et que justifie encore l'intérêt politique, souveraine mesure renvoyant non pas à un machiavélisme effréné mais à des critères de bien public qui ne sont définis qu'implicitement à travers l'écriture de l'histoire. On s'intéressera ici à un commentaire ajouté par l'historien qui paraît avoir une résonance personnelle : « Nous avons vu de nos jours des particuliers épouser leurs nièces, et acheter au prix ordinaire les dispenses à Rome, comme si Rome avait des droits sur des mariages qui se font à Paris »²². S'agit-il d'un discret plaidoyer *pro domo* ? Le propos est dans tous les cas polémique en ce qu'il fait valoir les accommodements pécuniaires auxquels se livre l'Église, le crime d'inceste se trouvant ainsi relativisé en fonction des moyens et du pouvoir d'influence de chacun. L'historien ne manquera alors pas une occasion de souligner les incohérences dans les décisions prises ou la fragilité des motifs avancés, et de mettre en défaut la prétendue jurisprudence ainsi que tous ceux qui se sont penchés sur le cours de l'histoire pour l'approuver²³. La liste des conséquences de ces luttes serait encore longue : on pensera par exemple au statut à accorder à ceux qui sont considérés comme des bâtards, qu'il s'agisse des enfants naturels des papes, auxquels ces derniers cherchent à assurer une situation, ou des enfants d'un monarque comme Louis XIV, qu'il tente d'inscrire dans sa lignée officielle.

GENRE ET POUVOIR : QUELLE PLACE POUR LES FEMMES SUR LA SCÈNE POLITIQUE ?

On n'oubliera cependant pas que ces rapports de pouvoir se jouent aussi beaucoup entre les sexes eux-mêmes. Derrière les histoires des amours illicites, des maîtresses qui défont les couples, se pose la question du rôle que peuvent

20 Sur cette question, voir Christelle Bahier-Porte et Catherine Volpilhac-Auger (dir.), *L'Inceste : filiations, transgressions, identités (XVI^e-XIX^e siècle)*, à paraître en 2014, et en particulier l'article de Jean Bart, « De quoi inceste est-il le nom ? ».

21 *Essai sur les mœurs*, chap. 39, *OCV*, t. 23, p. 15. Le commentaire de l'historien met aussi beaucoup en valeur les motivations politiques de l'excommunication qui fut prononcée par le pape Grégoire V, inféodé à l'empereur germanique et par conséquent hostile à la monarchie française (voir p. 16).

22 *Ibid.*

23 Voir l'examen du divorce du roi de France Louis le Jeune : « ce divorce est un des plus grands objets du droit public que les historiens auraient bien dû approfondir » (*ibid.*, chap. 50, *OCV*, t. 23, p. 200).

jouer les femmes dans une histoire du pouvoir qui s'énonce avant tout comme une histoire masculine. Ces amours intéressent l'historien quand l'influence des femmes peut avoir des conséquences politiques. *Le Siècle de Louis XIV* fait ainsi état de l'importance prise par Mme de Montespan, et de son rôle possible dans la condamnation du comte de Lauzun à l'occasion de son mariage avorté avec Mademoiselle²⁴. Mais la chose recèle évidemment plus de piquant lorsqu'il s'agit de montrer l'influence des maîtresses des papes. En dépit de la faiblesse physique et institutionnelle des femmes, leur pouvoir de séduction permet des retournements de situation en leur faveur. L'histoire de la papauté que Voltaire compose prend un malin plaisir à mettre en valeur non seulement la puissance d'une Marozie au x^e siècle, mais aussi les crimes commis pour parvenir à ses fins, comme les empoisonnements dont ses sources ne font pourtant pas état²⁵. L'historien n'hésite d'ailleurs pas à généraliser ces faiblesses des hommes face à la chair, et à conclure que « les femmes étaient destinées à changer la religion des royaumes »²⁶.

Il ne faudrait cependant pas en conclure que pour l'historien la puissance des femmes ne peut en passer que par les plaisirs de la chair, et le discours qui se construit à travers l'écriture de l'histoire fait au contraire apparaître les qualités que Voltaire reconnaît au sexe faible. D'une part, et même s'il concède que ce sont des exemples exceptionnels qui ont pu donner naissance à un mythe tel que celui des Amazones²⁷, Voltaire souligne la force de caractère de certaines figures féminines, qui se traduit parfois par une capacité étonnante à endosser le rôle de chef d'armée évidemment réservé aux hommes. Ce sont ainsi, au fil des siècles, Jeanne de Flandre, Jeanne d'Arc, Marguerite d'Anjou ou Henriette de France qui sont mises en exergue²⁸. D'autre part, Voltaire semble surtout reconnaître aux femmes de réelles capacités à gouverner les États, et il en fait les égales des

24 Voir *Le Siècle de Louis XIV*, chap. 26, *OH*, p. 917 : « Ceux qui ont écrit que Mme de Montespan, après avoir empêché le mariage, irritée contre le comte de Lauzun qui éclatait en reproches violents, exigea de Louis XIV cette vengeance, ont fait bien plus de tort à ce monarque. Il y aurait eu à la fois de la tyrannie et de la pusillanimité à sacrifier à la colère d'une femme un brave homme, un favori, qui, privé par lui de la plus grande fortune, n'aurait fait d'autre faute que de s'être trop plaint de Mme de Montespan. Qu'on pardonne à ces réflexions ; les droits de l'humanité les arrachent ».

25 Voir *Essai sur les mœurs*, chap. 35, *OCV*, t. 22, p. 490. Sur ce chapitre et le travail de Voltaire par rapport à ses sources, voir Laurence Macé, « Les papes des x^e et xi^e siècles dans l'*Essai sur les mœurs*. Les leçons d'une édition critique », dans Jan Herman, Kris Peeters et Paul Pelckmans (dir.), *Les Philosophes et leurs papes*, Amsterdam/New York, Rodopi, 2009, p. 159-172.

26 *Ibid.*, chap. 43, *OCV*, t. 23, p. 69. Voir aussi chap. 21, *OCV*, t. 22, p. 333-334 ; chap. 31, p. 449.

27 Ainsi, à propos de Jeanne de Flandre, « une de ces héroïnes singulières qui ont paru rarement dans le monde, et sur lesquelles on a sans doute imaginé les fables des Amazones » (*ibid.*, chap. 75, *OCV*, t. 24, p. 140).

28 Voir respectivement les chapitres 75 (*OCV*, t. 24, p. 140), 80 (p. 240-241), 115 (t. 25, p. 170) et 180 (éd. René Pomeau, t. II, p. 664) de l'*Essai sur les mœurs*.

hommes. Ce sont alors Élisabeth I^{re} d'Angleterre ou Christine de Suède qui font de Catherine II de Russie leur émule, et Voltaire entre à l'occasion dans une polémique ouverte avec ceux qui croient pouvoir dénier aux femmes les titres traditionnellement portés par les hommes :

Élisabeth eut donc le titre de chef de la religion anglicane. Beaucoup d'amateurs, et principalement des Italiens, ont trouvé cette dignité ridicule dans une femme : mais ils pouvaient considérer que cette femme régnait ; qu'elle avait des droits attachés au trône par les lois du pays [...]. Nous avons vu en Russie quatre souveraines de suite présider au synode qui tient lieu du patriarcat absolu²⁹.

44

L'argumentation insiste sur les prérogatives institutionnelles attachées à la fonction de souverain d'Angleterre, mais il ne s'agit ici que d'un argument d'autorité puisque le fond du problème réside dans la capacité des femmes à assumer des fonctions royales. Si les Italiens ici visés sont vraisemblablement des auteurs ecclésiastiques, Voltaire ferraille plus largement avec tous ceux qui contestent la légitimité qu'ont les femmes à accéder officiellement au pouvoir. Ce sont alors des questions de constitutionnalité qui sont évoquées en lien avec le sexe biologique à propos de la loi salique, dont Voltaire commence par remarquer qu'elle était facilement contournable chez les Francs saliens³⁰. Si cette loi était donc inopérante dès ses origines, rien ne légitime qu'elle soit brandie par la suite, ni une prétendue ancienneté ou conformité aux origines³¹, encore moins une argumentation liée à la nature du sexe féminin :

Dire, comme tant d'autres, *que la couronne de France est si noble qu'elle ne peut admettre de femmes*, c'est une grande puérité. Dire avec Mézeray, que *l'imbécillité du sexe ne permet pas aux femmes de régner*, c'est être doublement injuste. La régence de la reine Blanche, et le règne glorieux de tant de femmes dans presque tous les pays de l'Europe, réfutent assez la grossièreté de Mézeray³².

Ce point de vue sur les femmes nous semble d'autant plus remarquable qu'il s'inscrit dans un réseau de réflexions sur le genre qui concerne aussi les hommes. Les représentations associées à la domination masculine ont mis en valeur pendant des siècles chez les souverains des qualités « viriles » : courage,

²⁹ *Essai sur les mœurs*, chap. 168, éd. René Pomeau, t. II, p. 470.

³⁰ Ainsi, « au livre deuxième de ces formules de Marculfe, on trouve que rien n'était plus permis ni plus commun que de déroger à cette fameuse *loi salique*, par laquelle les filles n'héritaient pas » (chap. 22, *OCV*, t. 22, p. 344).

³¹ « On n'avait encore jamais examiné en France si les filles devaient hériter de la couronne ; les lois ne s'étaient jamais faites que selon le besoin présent. Les anciennes lois saliques étaient ignorées : l'usage en tenait lieu, et cet usage variait toujours en France. [...] il s'en fallait beaucoup que ce fût une loi fondamentale de l'État d'exclure une fille du trône de son père » (chap. 75, *OCV*, t. 24, p. 127-128).

³² *Ibid.*, p. 128-129.

bravoure, engagement physique en tant que chef des armées, ce que traduisent encore, à l'époque de Voltaire, les histoires nationales de la France³³. À cet égard, la propension des souverains à se livrer au commerce du sexe, si elle peut être *a priori* considérée comme une preuve de virilité, est au contraire vue comme une source d'amollissement, d'énervement – au sens étymologique –, tant corporel que psychique. On remarquera donc pour finir que Voltaire s'écarte à nouveau de ces représentations traditionnelles pour les contester de manière radicale. L'homosexualité, d'habitude associée à l'effémination, n'empêche pas pour l'historien que se manifestent les qualités viriles attendues de la part des chefs des armées. On en prendra pour preuve les commentaires du *Siècle de Louis XIV* sur Monsieur, frère du roi, lors de la guerre de Hollande :

Monsieur chargea avec une valeur et une présence d'esprit qu'on n'attendait pas d'un prince efféminé. Jamais on ne vit un plus grand exemple que le courage n'est point incompatible avec la mollesse. Ce prince, qui s'habillait souvent en femme, qui en avait les inclinations, agit en capitaine et en soldat³⁴.

À l'inverse, les amours ardentes d'un Mahomet³⁵, et surtout d'un Henri IV, n'enlèvent rien à leurs qualités guerrières ni à leur capacité à diriger :

Bayle [...] commence son article de Henri IV par dire que, « si on l'eût fait eunuque, il eût pu effacer la gloire des Alexandre et des César ». Voilà des choses qu'il eût dû effacer de son dictionnaire. [...] Bayle a-t-il prétendu qu'il faille être un demi-homme pour être un grand homme ? Ne savait-il pas, d'ailleurs, quelle foule de grands capitaines a mêlé l'amour aux armes ? De tous les grands guerriers qui se sont faits un nom, il n'y a peut-être que le seul Charles XII qui ait renoncé absolument aux femmes ; encore eut-il plus de revers que de succès. Ce n'est pas que je veuille, dans cet ouvrage sérieux, flatter cette vaine galanterie qu'on reproche à la nation française ; je ne veux que reconnaître une très grande vérité : c'est que la nature, qui donne tout, ôte presque toujours la force et le courage à ceux qui sont dépouillés des marques de la virilité, ou en qui ces marques sont imparfaites. Tout est physique dans toutes les espèces : ce n'est pas le bœuf qui combat, c'est le taureau. Les forces de l'âme et du corps sont puisées dans cette source de la vie. Il n'y a parmi les eunuques que Narsès de capitaine, et qu'Origène et Photius de savants. Henri IV fut souvent amoureux,

33 Sur ces représentations, voir Bernard Gasperrin, *La Représentation de l'histoire de France dans l'historiographie des Lumières*, Lille, Atelier national de reproduction des thèses, 1982.

34 *Le Siècle de Louis XIV*, chap. 13, éd. cit., p. 742.

35 « L'amour, qu'un tempérament ardent lui rendait nécessaire, et qui lui donna tant de femmes et de concubines, n'affaiblit ni son courage, ni son application, ni sa santé » (*Essai sur les mœurs*, chap. 6, OCV, t. 22, p. 121-122).

et quelquefois ridiculement, mais jamais il ne fut amolli : la belle Gabrielle l'appelle dans ses lettres *mon soldat* ; ce seul mot réfute Bayle³⁶.

Quel que soit le crédit à accorder à ce discours biologique, on remarquera qu'à nouveau Voltaire s'appuie sur l'étude d'une nature au sein de laquelle l'homme est compris comme un animal parmi d'autres. Pour simpliste qu'il soit, il permet peut-être à l'historien de trouver une explication qui évite d'affronter des contre-exemples que l'on trouverait au sein même de l'*Essai sur les mœurs*, tel le roi espagnol Henri IV, « énervé par les voluptés »³⁷. Autant dire que les lois de l'histoire, que Voltaire tente implicitement de dégager, n'en ont peut-être parfois que l'apparence, et que le cours des événements dépend plus de singularités irréductibles et de heureux hasards que de constantes biologiques préexistantes, même si le discours se veut moins stéréotypé que celui de ses prédécesseurs.

46

Quelle que soit la diversité des manifestations de la notion de sexe dans l'écriture historique, on soulignera que le traitement qui lui est réservé, si large soit-il dans les problèmes soulevés, est cependant en accord profond avec la manière dont Voltaire s'y prend pour traiter les autres questions afférant au pouvoir. Qu'il envisage le problème de la légitimité juridique du pouvoir des femmes, le non-respect des vœux de célibat des prêtres, ou les amours prétendument incestueuses de certains personnages de premier plan, les constantes de sa réflexion sont les mêmes que celles qui guident tout le discours historique : séparation apparente de la morale et de la politique, même si la première est souvent instrumentalisée contre sa source même, à savoir l'appareil religieux ; fréquence des polémiques, en lien avec la construction et la défense d'un idéal personnel guidé par des principes restant la majeure partie du temps implicites ; revendication de l'absence de règles faisant loi, le besoin et l'occasion formant au contraire des précédents utiles ; appui, enfin, sur une notion de nature dont on se rend bien vite compte qu'elle renvoie seulement à ce que Voltaire veut bien y comprendre. Dans tous les cas, il nous semble que la notion de sexe, loin de renvoyer à une histoire anecdotique et marginale, uniquement convoquée pour moquer, divertir ou racoler, est bien traitée comme une donnée essentielle de l'histoire des « hommes ».

36 *Ibid.*, chap. 174, éd. René Pomeau, t. II, p. 529-530. L'essentiel de cette argumentation est ajouté dans l'édition de 1761.

37 *Ibid.*, chap. 102, *OCV*, t. 24, p. 549.

LECTURES VOLTAIRIENNES DE LA SEXUALITÉ DANS L'ANCIEN TESTAMENT

Marie-Hélène Cotoni
Université de Nice-Sophia Antipolis, CTEL

Si Voltaire mentionne, dans bon nombre d'œuvres, des épisodes bibliques qui portent sur la sexualité, il le fait dans des registres bien différents. Dans le chant XII de *La Pucelle*, il rassemble gaiement quantité d'Hébreux qui ont connu, comme tout patriarche selon lui, « les douceurs / Du changement dans l'amoureux mystère » : Abraham et Agar aux « yeux charmants », Jacob, mari de deux sœurs, « le vieux Booz » et « la bonne et vieille Ruth », « la belle Bethsabée » et le « bon David », Salomon « le plus galant des rois ». Au chant XX, on trouve encore « le vieux Loth et l'aveugle Samson / David le saint, le sage Salomon »¹. Mais ce type d'évocation, où l'écrivain use d'un ton léger et de qualificatifs inattendus, voire totalement impropres, reste rare, si l'on met à part quelques scènes burlesques de *Saül* et quelques lettres². Au ludique se substitue souvent le polémique, où dominant vite l'indignation, le sarcasme, ou la stupéfaction jouée. Parfois cependant, Voltaire s'attarde davantage, s'étonne, s'interroge sur ces temps révolus. Dans certains de ses commentaires, se préoccupe-t-il alors sérieusement de la sexualité des Hébreux en procédant à un va-et-vient entre deux cultures, deux éthiques, celles des acteurs des récits bibliques et celles de ses contemporains, qui se comportent « selon le monde » et jugent selon ses valeurs ? Après avoir rappelé brièvement ses attaques les plus connues, nous nous intéresserons donc davantage à quelques analyses plus complexes.

La première impression est brutale : dans les textes les plus célèbres, on assiste à un violent tir groupé. Le *Sermon des cinquante*, publié en 1762, mais circulant en manuscrit depuis le début des années 1750, donne le ton. L'écrivain use de critères moraux pour mettre en lumière les « abominations des juifs », titre du « Premier point » du *Sermon*, qui reprend une expression du Lévitique. Il énumère la tentative des habitants de Sodome de violer deux anges, le viol par

1 Édition critique par J. Vercauysse, *OCV*, t. 7 (1970), p. 454 et 558.
2 Par exemple D1207, D2864, D8533, D14685, D18770.

des Sodomites de la compagne du Lévitte d'Éphraïm, le viol de la jeune Dina, les incestes de Loth et ses filles, de Juda et Thamar, sa belle-fille, l'incontinence, la polygamie pratiquée par Jacob ou David, l'adultère de Bethsabée et David, la prostitution³. Suivront le même chemin le *Catéchisme de l'honnête homme, Saül* (1763), *L'Examen important de milord Bolingbroke* (1766), des articles du *Dictionnaire philosophique* (1764-1769), les *Questions de Zapata* et *Le Dîner du comte de Boulainvilliers* (1767), *l'Instruction [...] à Frère Pédiculoso* (1769) et d'autres libelles avant la synthèse de *La Bible enfin expliquée* (1776). À partir du *Traité sur la tolérance* (1763), Voltaire joindra aux précédentes déviances la bestialité, quand il affirmera que des femmes juives ont couché avec des boucs.

Il y a donc une instrumentalisation de la sexualité au profit de la polémique, ces « abominations » (certains viols par exemple) n'étant pas toutes faites des juifs. Les condamnations sont rapides, sans examen et sans nuance, faites par référence aux normes modernes de respectabilité, afin de dévaloriser le peuple élu, mis sur le même plan (ou pire) que les autres peuples, et de désacraliser son Dieu.

Mais à côté de ces attaques à coups redoublés, Voltaire a laissé des représentations plus nuancées de la vie sexuelle dans l'Ancien Testament, qui tiennent compte de la relativité des mœurs et des valeurs, variables selon les époques. Le premier ouvrage qui suive cette voie est son *Précis du Cantique des cantiques*, paraphrase du poème qu'il appelle dans son Avertissement « le plus tendre et même le seul de ce genre qui nous soit resté de ces temps reculés. Tout y respire une simplicité de mœurs, qui seule rendrait ce petit poème précieux »⁴. À la demande de Mme de Pompadour, en 1756, Voltaire avait choisi d'adapter non les psaumes attendus mais deux textes audacieux, dont il s'étonne qu'ils fassent partie du Canon. L'un d'eux est le Cantique des cantiques, épithalame dont il ne gardera aucune des interprétations allégoriques ou spirituelles retenues par l'Église. Ses *Précis* ont paru en 1759, mais avaient circulé plus tôt en manuscrits.

L'écrivain a conservé dans sa paraphrase du Cantique des cantiques et dans l'intertexte biblique en français la tendresse, la simplicité de mœurs, le plaisir réciproque, une sexualité épanouie, l'érotisation des corps, l'harmonie avec la nature, puisqu'il voit en la Sulamite « une bergère, une villageoise »⁵, environnée de fleurs, de tourterelles, de vignes, et non une reine.

Or, son *Précis du Cantique des cantiques* a été condamné par le Parlement de Paris en septembre 1759, comme cherchant « à répandre le ridicule le plus

3 Édition critique par J. Patrick Lee et Gillian Pink, *OCV*, t. 49A (2010), p. 73-95. Voir les notes pour les références à la Bible et aux ouvrages où Voltaire cite les mêmes exemples.

4 Édition critique par Marie-Hélène Cotoni, *OCV*, t. 49A, p. 222.

5 *Ibid.*, p. 236.

indécent et le plus scandaleux ». Sa représentation d'amours impudiques l'a fait également mettre à l'Index. Et son *Précis* est rangé par certains critiques parmi les livres obscènes⁶.

Ces accusations déclenchèrent une contre-attaque de Voltaire : une justification apparente non exempte d'agressivité, d'où ressort une attitude ambivalente face aux textes bibliques. En effet, en 1761, il réplique par la *Lettre de Monsieur Eratou à Monsieur Clopicre*, qui offre le point de vue de l'historien, non sans équivoques. Il qualifie ses adversaires de « pédants petits-mâtres »⁷, qui ne savent pas appréhender des textes appartenant à une autre civilisation et à une époque lointaine, qui « [insultent] à l'Antiquité sans la connaître », à un temps où « les chastes amours, la propagation de l'espèce humaine ne faisaient point rougir »⁸. Il souligne l'écart entre passé et présent en affirmant qu'il a retranché des images « qui autrefois n'étaient que naïves, et peuvent aujourd'hui paraître trop hardies » et qu'il a seulement repris « les expressions naturelles d'un amour légitime », les « amours respectables de l'époux et de l'épouse »⁹.

À l'opposé, il met en pleine lumière et cite longuement, en latin, les obscénités contenues dans deux chapitres d'Ézéchiel (xvi et xxiii) montrant deux sœurs « qui se sont abandonnées aux plus infâmes prostitutions ». En révélant ces passages, trop peu édifiants pour être proposés à la lecture des fidèles, il rompt avec les dispositions d'esprit habituelles. Il maintient cependant une interprétation symbolique, qu'il rejettera plus tard : « Dieu compare Jérusalem à une jeune fille pauvre, malpropre, dégoûtante », qui se prostitue, qui bâtit un lieu infâme, qui paie ses amants ; elle a une sœur, qui représenterait Samarie ; elle se porte aussi avec fureur à l'impudicité en choisissant des hommes dont la vigueur est comparée à celle des ânes ou des chevaux¹⁰. « Vous voyez évidemment que dans ces temps-là on ne faisait point scrupule de découvrir ce que nous vilions, de nommer ce que nous n'osons dire, et d'exprimer les turpitudes par les noms des turpitudes »¹¹.

Donc, d'un côté, sa condamnation de l'hypocrisie moderne, qui permet de célébrer « l'adultère en chansons » et de mettre « sur un théâtre d'opéra les amours les plus lascifs »¹², semble favoriser les temps anciens. Rien de commun,

6 L'abbé Guyon lui reproche, dans sa *Suite de l'oracle des nouveaux philosophes* (1760), d'avoir trahi l'original et d'avoir employé des mots « insoutenables ». Voir dans mon introduction ce qui concerne la réception du *Précis* (OCV, t. 49A, p. 165-175).

7 OCV, t. 49A, p. 226.

8 *Ibid.*, p. 226-227.

9 *Ibid.*, p. 233, 227, 228.

10 « *Oliba insanivit amore super concubitum eorum qui habent membra asinorum, et sicut fluxus equorum fluxus eorum.* » Voir la traduction française de Voltaire dans l'article « D'Ézéchiel » du *Dictionnaire philosophique*, édition critique par Christiane Mervaud (OCV, t. 36 [1994], p. 93).

11 OCV, t. 49A, p. 228 et 230.

12 *Ibid.*, p. 226-227.

précise Voltaire, entre les femmes d'alors Lia, Rachel, Ruth, et les femmes de notre temps. Aujourd'hui « la pudeur s'est enfuie des cœurs et s'est réfugiée sur les lèvres. [...] La nature est partout déguisée, tout est un commerce de tromperie »¹³. Il accuse ses adversaires de lire l'*Aloïsia*, roman licencieux, et de fréquenter les mêmes lieux qu'Oliba. Sa cible est donc le monde actuel fait d'artifices, alors que l'univers biblique est resté fidèle à la nature. « Rien de plus naturel, de plus ingénu, de plus simple, de plus vrai que le Cantique des cantiques », rejeté par les hypocrites¹⁴.

Mais il y a en même temps instrumentalisation des chapitres d'Ézéchiel pour réduire au silence ses adversaires, qui s'indignent contre le « naturel » par ignorance ou par hypocrisie, en même temps qu'ils révèrent un livre où s'étaient des turpitudes. Voltaire joue de l'ambivalence des mœurs dites « naturelles ». À côté de la sexualité épanouie du Cantique des cantiques, symbole de beauté, en accord avec la vie, il montre la sexualité débridée d'Oolla et d'Oliba, toujours insatisfaite, symbole de laideur et d'échec¹⁵.

50

L'article « D'Ézéchiel » du *Dictionnaire philosophique* s'achève sur un autre ton, puisque les différences mentionnées pour finir sont d'ordre esthétique et non plus moral. Mais le thème de la relativité des mœurs et des bienséances y est répété maintes fois. Et Voltaire donne, cette fois, une traduction française des extraits concernant Oolla et Oliba beaucoup plus crue que celle de Lemaître de Sacy : « Les expressions qui nous paraissent libres ne l'étaient point alors. La même naïveté se montre sans crainte, dans plus d'un endroit de l'Écriture ». Il cite en exemple des termes qui « ne sont point déshonnêtes en hébreu, et le seraient en notre langue »¹⁶.

Dans le compte rendu qu'il a donné de l'ouvrage de Robert Lowth, *De sacra poesi Hebraeorum* (1764), on discerne également la dualité de Voltaire face à la Bible. Il dit du Cantique des cantiques que « cela est beau dans tous les temps et dans tous les climats »¹⁷. Mais il juge aussi que les « mœurs [de ce peuple] étaient simples et encore barbares », qu'il n'avait aucune idée des convenances, qu'on peut être choqué par la fréquence des termes concernant les infirmités féminines

¹³ *Ibid.*, p. 230-231.

¹⁴ *Ibid.*, p. 231. Plus tard, c'est la polémique qui l'emportera dans *L'Examen important de milord Bolingbroke* et dans une note au *Discours de l'empereur Julien*, où Voltaire dévalorise le texte en insistant sur tous les termes « qui font rougir la pudeur » (OCV, t. 62 [1987], p. 202 et OCV, t. 71B [2005], p. 312, n. 40).

¹⁵ Dans *La Bible enfin expliquée*, il affirmera que, de tous les passages d'Ézéchiel, c'est « celui qui a excité le plus de murmures parmi les critiques, et qui a le plus embarrassé les commentateurs » (édition critique de Bertram Eugene Schwarzbach, OCV, t. 79A (I) [2012], p. 476), indiquant, à tort, que chez les juifs la lecture n'en est pas permise avant trente ans. Pour les nombreuses mentions de ce passage dans l'œuvre de Voltaire, voir OCV, t. 79A (II), p. 735, n. 11.

¹⁶ *Dictionnaire philosophique*, OCV, t. 36, p. 93-94.

¹⁷ M, t. 25, p. 204.

ou l'enfantement. D'un côté, « c'est dans leurs livres qu'on trouve la peinture la plus frappante des mœurs des premiers âges » ; il apprécie dans le Pentateuque « la voix naïve de la nature » dans les discours rapportés. Toutefois, il ajoute que les Hébreux avaient une imagination exaltée par le climat, les guerres et une religion « majestueuse et terrible », exaltation qui explique l'outrance de leurs métaphores : « Leurs vertus et leurs vices étaient simples comme eux, aisément aperçus et fortement exprimés »¹⁸.

L'article « Emblème » des *Questions sur l'Encyclopédie* reproduit encore, en latin et en français, des extraits concernant Oolla et Oliba. Jugeant une fois de plus que ces images n'étaient alors que « naïves », même si elles nous paraissent « licencieuses », Voltaire ajoute que ces expressions sont toujours très sérieuses : « Dans aucun livre de cette haute antiquité vous ne trouverez jamais la moindre raillerie sur le grand objet de la génération. Quand la luxure est condamnée, c'est avec les termes propres, mais ce n'est jamais ni pour exciter à la volupté, ni pour faire la moindre plaisanterie »¹⁹. Mais lorsqu'il cite quelques emblèmes de la nation juive, il veut voir une réalité derrière la figure symbolique montrée par les apologistes, qu'il s'agisse des histoires de Raab, de Tamar, de David, de Ruth, ou des prophéties d'Osée ; il juge que ces dernières ont été tirées de faits véritables qu'on ne peut réduire à des « visions ». Osée a bien épousé une prostituée (Osée, I, 1-3) ; elle l'a trahi ; il a repris une femme adultère en l'achetant avec des piécettes d'argent et une mesure d'orge (III, 1-3) et l'a mise à l'épreuve. Il s'agit là de « choses très réelles. [...] Mais ensuite tous ces événements devinrent des emblèmes, des figures lorsque les choses qu'ils figuraient furent accomplies ». Les deux prostituées que prit Osée étaient bien réelles avant de signifier Jérusalem et Samarie. Il répète : « Il résulte évidemment que leurs mœurs n'étaient pas les nôtres, que ce monde ancien ne ressemblait en rien à notre monde »²⁰.

Dans *La Bible enfin expliquée*, quand l'écrivain revient sur le texte prophétique d'Osée, qui doit, selon lui, étonner beaucoup de lecteurs, il répète que le récit de son drame personnel d'époux trahi a acquis, après coup seulement, une valeur symbolique : « Ces faits, quoique arrivés en effet, n'en sont pas moins des types, des signes, des figures de ce qui arrive au peuple d'Israël. Toute action d'un prophète est un type ». La sexualité acquiert donc une fonction figurative : le comportement d'Osée symbolise la conduite de Yahvé envers son peuple infidèle. Mais cette interprétation figurée n'est qu'une deuxième étape.

¹⁸ *Ibid.*, p. 208.

¹⁹ *Questions sur l'Encyclopédie*, édition critique sous la direction de Christiane Mervaud et Nicholas Cronk, *OCV*, t. 41 (2010), p. 84.

²⁰ *OCV*, t. 41, p. 85-86. Voir aussi l'article « Figure », *OCV*, t. 41, p. 413-415.

L'écrivain conclut donc : « On ne peut trop répéter qu'il ne faut pas juger de ces siècles par notre siècle, [...] des mœurs juives par les nôtres, de leur style par notre style »²¹. Comment évaluer, dans ce cas, en un temps où les fouilles n'ont pas encore aidé à reconstituer les déplacements des Hébreux et leurs modes de vie, certaines de leurs pratiques ?

Voltaire apprécie, certes, « qu'il nous soit resté deux livres aussi anciens que la Genèse et l'Exode [...], monuments très précieux ». Mais « les critiques ne peuvent empêcher qu'on n'y retrouve une peinture des mœurs antiques et barbares »²². Peut-on alors déceler chez Voltaire une prise en compte de la relativité des mœurs quand il évoque, à partir des textes narratifs, la vie sexuelle des Hébreux ? On ne peut s'engager que de façon prudente, vu la discontinuité de certains de ses textes, leur recyclage, la polyphonie de *La Bible enfin expliquée*, les hésitations, les ambiguïtés, parfois les contradictions de Voltaire et, éventuellement, une ironie sous-jacente. Toutefois, l'affirmation répétée de leurs différences ne peut-elle laisser supposer, au-delà de l'étonnement, quelque effort de compréhension ?

52

Dans ses textes polémiques, Voltaire a reproché à plusieurs reprises à Abraham (puis à Isaac) d'avoir fait passer sa femme pour sa sœur et d'avoir, par ce mensonge, tiré profit de ses charmes grâce aux cadeaux d'Abimélec (Genèse, xx, 2-16 et xxvi, 1-17). Il revient sur cet épisode dans l'article « Économie » des *Questions sur l'Encyclopédie* pour constater que, comme Isaac et les patriarches qui ont suivi, Abraham n'avait ni maison, ni terre, qu'il errait dans des déserts, menait une vie impraticable dans nos climats. Sa manœuvre visait donc, comme celle d'Isaac, à « gagner quelque chose »²³. Voltaire lie ainsi à des conditions de vie précaires, à une économie encore rudimentaire cette exploitation sexuelle, occasionnellement, de la femme par le mari.

Dans ses polémiques Voltaire souligne l'incontinence des patriarches, en particulier celle de Jacob qui a épousé deux sœurs et couché avec toutes ses servantes. Il revient dans plusieurs articles des *Questions sur l'Encyclopédie* sur le sujet de la polygamie. L'article « Inceste » rappelle qu'il était interdit d'épouser les deux sœurs (Lévitique, xviii, 18), alors que, selon l'article « Arot et Marot », Arabes et juifs le pouvaient. L'article « Femme » insiste sur l'existence de la polygamie : « Les juifs, par un ancien usage, établi selon leurs livres depuis

²¹ OCV, t. 79A (I), p. 478-479. Pour les nombreuses mentions par Voltaire des mésalliances d'Osée, voir la note de B. E. Schwarzbach, OCV, t. 79A (II), p. 738, n. 3.

²² OCV, t. 79A (I), p. 218, n. (aé).

²³ OCV, t. 40 (2009), p. 591. Voltaire répétera, dans *La Bible enfin expliquée*, qu'Abraham n'avait pas un pouce de terre en propre.

Lamech, ont toujours eu la liberté d'avoir à la fois plusieurs femmes »²⁴. Dans l'article « Bala, bâtards », Voltaire reconnaît que les douze fils de Jacob eurent les mêmes droits à l'héritage, que ces enfants lui aient été donnés par ses femmes ou par ses servantes.

Dans *La Bible enfin expliquée*, il remarque que certaines personnes se scandalisent que Rachel, toujours stérile, ait, un soir, cédé son mari, Jacob, à sa sœur Lia, déjà mère de quatre fils, « pour une racine de mandragore qui ressemble imparfaitement au membre viril » et à laquelle on attribuait une vertu aphrodisiaque. À la suite de ce marché, chacune des deux enfanta un fils (Genèse, xxx, 14-24). On voit la procréation liée ici à une opération magique. Les personnes scandalisées « n'ont pas songé combien ces temps-là étaient différents des nôtres ; [...] ce qui n'est ni honnête ni vraisemblable de notre temps a pu être l'un et l'autre dans les temps qu'on nomme héroïques »²⁵.

L'épisode concernant l'union de la veuve Ruth et de Booz (Ruth, III), est qualifié, dans *La Bible enfin expliquée*, d'histoire « écrite avec une simplicité naïve et touchante »²⁶, ce qui peut surprendre quand on sait que Ruth est plutôt traitée d'« impudente » dans les textes polémiques²⁷. Cette histoire se situe dans un cadre champêtre qui enchante le patriarche de Ferney. Voltaire oppose la simplicité des habitants très pauvres de ce petit pays aux mœurs féroces qu'il a rappelées ailleurs. Le vieux Booz couche sur la paille dans sa grange, vanne son orge lui-même. Ruth, veuve qui veut se remarier selon les prescriptions juives, se présente à lui, sur les conseils de sa belle-mère, et lui demande la permission de glaner. À la fin du jour, elle s'étend aux pieds de Booz endormi. Après quelques équivoques, Voltaire conclut : on peut penser « que le mariage fut consommé avant d'avoir été proposé. Nos mœurs ne sont pas plus chastes mais elles sont plus décentes »²⁸. Une fois encore, il souligne la relativité des mœurs : « Ces temps et ces mœurs n'ont rien de commun avec les nôtres, soit en bien, soit en mal. Leur esprit n'est point notre esprit ; leur bon sens n'est point notre bon sens. C'est pour cela même que le Pentateuque, les livres de Josué et des Juges sont mille fois plus instructifs qu'Homère et Hérodote »²⁹. La sexualité est liée, dans tous ces cas, aux conditions économiques et sociales et, même si Voltaire ne le souligne pas toujours, à l'importance primordiale de la procréation.

24 OCV, t. 41, p. 351. Il est difficile de dater les uns par rapport aux autres les textes narratifs et les interdits.

25 OCV, t. 79A (I), p. 168, n. (dv).

26 *Ibid.*, p. 324, n. (a).

27 *L'Examen important de milord Bolingbroke*, édition critique par Roland Mortier, OCV, t. 62, p. 195.

28 OCV, t. 79A (I), p. 328, n. (f).

29 *Ibid.*, p. 325, n. (b).

Lorsque Voltaire évoque rapidement le jeune Tobie, dans le *Dictionnaire philosophique*, les *Questions de Zapata* ou *La Bible enfin expliquée*, il ne s'étend guère sur ses rapports avec sa cousine Sara, qui avait perdu sept maris (Tobie, VI, 10-18). C'est dans l'article « Asmodée » des *Questions sur l'Encyclopédie* qu'il s'y attache davantage. Après avoir évoqué le diable mède, Asmodée, qui, amoureux de Sara, fille du juif Raguel, avait tué à sept reprises les hommes qui s'étaient approchés d'elle dans la chambre nuptiale, il rapporte avec sérieux la raison, « plus digne de son ministère », qu'en donna l'ange Raphaël pour éclairer le jeune Tobie. Pendant qu'il le conduisait chez Raguel pour demander la main de Sara, l'ange explique que c'est parce qu'ils l'avaient épousée uniquement pour leur plaisir, « comme des chevaux et des mulets », que les sept maris avaient été livrés à la cruauté d'Asmodée. Et à Tobie qui s'inquiète de ce qui pourrait lui arriver s'il épousait Sara, il déclare : « Il faut garder la continence avec elle pendant trois jours, et prier Dieu tous deux ensemble »³⁰. Voltaire n'en dit pas plus sur le couple ; mais Calmet ajoute que la fumée d'un cœur de poisson grillé, sur les conseils de l'ange, les maintint dans la continence exigée³¹. En dehors de ce détail, l'anecdote peut suggérer la supériorité d'un couple uni qui acceptera une chasteté provisoire, par comparaison avec les sept prétendants qui n'avaient eu qu'un désir égoïste et brutal.

Il semble donc bien que le patriarche de Ferney, souvent séduit par le cadre rural de certains récits, admette des comportements qui dérogent aux règles de son temps mais s'expliquent par les dures conditions de la vie patriarcale et l'exigence de procréation liée à des impératifs à la fois sociaux et religieux.

À l'opposé de ces comportements générateurs de vie, Voltaire évoque aussi des comportements sexuels qui ont abouti à des morts violentes ; c'est alors moins l'acte sexuel qui est jugé que ses répercussions. Il reste également hostile à des déviances comme l'inceste ou la bestialité.

Ainsi, évoquant les cas où la sexualité avait bravé un interdit religieux, il avait mentionné, dans le *Sermon des cinquante*, « la barbarie » d'avoir fait périr vingt-quatre mille Hébreux « pour avoir eu commerce avec des filles idolâtres »³² (Nombres, xxv, 1-9). Dans *La Bible enfin expliquée*, il s'y attarde davantage, relate l'entrée de l'un d'eux « dans un bordel » des Madianites avec une femme de ce peuple et il choisit la version la plus scandaleuse possible, en précisant qu'on transperça l'homme et la femme « par les génitoires »³³. Les supposant mariés, il juge ce crime exécrationnel. Il souligne donc les limites excessives imposées

30 OCV, t. 39 (2008), p. 115.

31 *Ibid.*, p. 118, n. 20.

32 OCV, t. 49A, p. 83. Voir aussi les *Questions de Zapata* (OCV, t. 62, p. 389).

33 OCV, t. 79A (I), p. 258-259.

par la religion dans le choix des partenaires sexuels, les enjeux et les risques d'une transgression, liés à l'oppression religieuse. Une sexualité libre a entraîné la mort. Il ne s'agit pas d'une déviance sexuelle mais, aux yeux de Voltaire, d'une anomalie des interdits.

Sexualité et mort sont également associées quand la relation sexuelle a été un moyen utilisé à des fins politiques, dans l'histoire de Judith et Holopherne (Judith, XI-XIII) et dans celle de Samson et Dalila (Juges, XVI, 4-21), par exemple. L'objectif de la sexualité est ici inversé : ce n'est plus donner et avoir du plaisir ; c'est triompher de l'autre par la tromperie et lui donner la mort, ou, pour Samson, l'y condamner indirectement. La sexualité est ainsi mise au service de la mort. Voltaire mentionne souvent ces personnages bibliques, mais sans recherche approfondie. Bertram Eugene Schwarzbach remarque que, dans *La Bible enfin expliquée*, « Voltaire saute l'histoire archiconnue de la séduction de Samson par Dalila et de la vengeance de Samson »³⁴. Quant au livre de Judith, comme on ne peut le rattacher à aucun contexte historique ou géographique et qu'il n'est pas dans le canon juif, comme Voltaire y trouve, en outre, des « contradictions inconciliables », il se montre surtout railleur lorsqu'il rappelle que Judith avait soixante-cinq ans quand Holopherne s'éprit de son extrême beauté : « C'est le bel âge pour tourner et pour couper les têtes »³⁵. Sans rien retenir de l'héroïsme de cette femme juive, il relève surtout les tristes conséquences de cette histoire en répétant que l'acte de Judith a servi de modèle à des fanatiques comme Jacques Clément.

La mort comme conséquence d'actes sexuels affichés à des fins politiques clôt aussi l'affrontement de David et de son fils Absalon. Voltaire rappelle rapidement, dans *La Bible enfin expliquée*, l'outrage que fit Absalon à David, pour affirmer son droit à la succession, « en couchant avec toutes ses femmes l'une après l'autre sur la terrasse du palais », précisant plus loin « devant tout Israël »³⁶ (II Samuel, XVI, 20-23). Or Absalon fut ensuite tué, après la défaite de ses troupes, par les hommes de David. Une sexualité détournée de son but et de ses règles a entraîné la mort.

La mort est aussi la conséquence d'adultères ou de viols quand une sexualité non maîtrisée a suscité la violence. Ce qui a aggravé, aux yeux de Voltaire, l'adultère de David et Bethsabée, c'est le meurtre de son époux Urie qui en a découlé, parce que David n'était plus conscient des valeurs essentielles (II Samuel, XI, 2-4). Voltaire le qualifie d'« adultère homicide »³⁷. David a décidé cette mort pour satisfaire pleinement ses pulsions sexuelles.

³⁴ OCV, t. 79A (II), p. 660, n. 107.

³⁵ OCV, t. 79A (I), p. 458.

³⁶ *Ibid.*, p. 375, n. (bs), et p. 382.

³⁷ OCV, t. 49A, p. 92.

Le viol de Dina, fille de Jacob et de Lia, au pays de Canaan, par Sichem, le fils du prince, a entraîné une vengeance disproportionnée, où la passion a fait taire toute raison. En effet, deux fils de Jacob, malgré toutes les promesses du prince (mariage des deux jeunes gens, alliance des deux peuples, libre circulation dans la contrée), tuent tous les mâles du pays, alors qu'ils venaient de se faire circonscire à leur demande ; puis ils se livrent au pillage (Genèse, xxxiv). Voltaire exprime son horreur face à cette atrocité d'un peuple « grossier et barbare » qui se déchaîne contre des étrangers, en écrivant dans *La Bible enfin expliquée* : « Il n'y a personne qui ne souhaite que deux patriarches n'aient pas assassiné tout un peuple et que les autres patriarches n'aient pas fait un désert d'une ville qui les avait reçus avec tant de bonté ». Il ajoute que le Dieu de Jacob ne marque aucun ressentiment du massacre des Sichémistes³⁸. Mais comme souvent, il passe de l'indignation au doute, voire à l'incrédulité. Dans l'article « Genèse » des *Questions sur l'Encyclopédie*, il assurait qu'« il est impossible que deux hommes aient égorgé tranquillement tout un peuple » et que « l'horreur de cette Saint-Barthélemy n'est sauvée que parce qu'elle est impossible. C'est un roman abominable, mais c'est évidemment un roman ridicule »³⁹. On voit ici la dualité de Voltaire : il est amené à douter fortement sur le plan historique de récits qu'il utilise constamment dans sa polémique.

Il s'étonne aussi que Ruben, fils aîné de Jacob, ait choisi le temps de la mort de Rachel pour coucher avec une concubine de son père (Genèse, xxxv, 16-22) et que l'Écriture ne manifeste aucune horreur pour ce nouveau crime. Affirmer que « les voies du Seigneur ne sont pas les nôtres » revient ici à discréditer un Dieu qui reste indifférent à de telles fautes⁴⁰.

Dans le deuxième livre de Samuel, Voltaire retient l'histoire d'Amnon, fils de David, qui tomba amoureux d'une de ses sœurs, Tamar. Il l'entraîna dans son lit par feinte et, alors qu'elle lui proposait de la demander en mariage, puisqu'elle n'était que sa demi-sœur, il la viola. Puis, aussitôt pris de haine pour elle, il la fit jeter dehors. Elle se confia alors à Absalon, qui fera assassiner son frère Amnon, deux ans plus tard (II Samuel, xiii, 1-20 et 28-29). Voltaire choisit donc à nouveau une histoire où le mensonge et la violence ont une issue fatale pour le coupable. Cet épisode, en s'ajoutant à l'« adultère homicide » de David, qui sera puni par la mort de son enfant, et aux démonstrations sexuelles d'Absalon, contribue à produire un tableau où la violence, sexuelle ou non, s'est exercée à l'intérieur de la famille royale. Dans la société patriarcale, quand cette violence s'est manifestée, elle s'est exercée contre des étrangers, ou des Hébreux

³⁸ *OCV*, t. 79A (I), p. 173, n. (eb), et p. 174, n. (ec).

³⁹ *OCV*, t. 42A (2011), p. 51.

⁴⁰ *OCV*, t. 79A (I), p. 176, n. (ed). En fait le châtement viendra plus tard : Jacob reprochera son acte à Ruben, qui perdra sa prééminence (Genèse, xlix, 3-4).

qui s'étaient compromis avec des étrangers. De toute façon, Voltaire se montre choqué par la représentation impudique et violente d'actes sexuels suivis de mort, qu'il la trouve dans la Bible ou dans le théâtre de Shakespeare.

Que dire alors des cas extrêmes, qui mêlent tentatives de viol, incestes et mort ? Voltaire ne se réfère plus, dans ce cas, à la relativité des mœurs ou aux conditions de vie pour donner un sens à certains comportements. Il exprime, au contraire, son refus horrifié de certaines déviances en les jugeant étrangères à la nature humaine, incompréhensibles à l'esprit humain.

Dans l'article « Genèse » des *Questions sur l'Encyclopédie*, quand il s'agit des Sodomites attaquant la maison de Loth (Genèse, XIX), Voltaire s'en tient à la réalité des faits décrits. Ce n'est plus une histoire « inventée » comme dans le *Dictionnaire philosophique*, mais « la plus extraordinaire que l'Antiquité ait rapportée »⁴¹. Cette « horreur dont aucune fable païenne n'approche », qui met en scène « des anges que les magistrats, les portefaix et jusqu'aux petits garçons d'une ville veulent absolument violer »⁴², tient une grande place dans *La Bible enfin expliquée*. « Nous avouons que le texte confond ici *plus qu'ailleurs* l'esprit humain », écrit Voltaire. Et il donne le tableau d'une véritable émeute, d'un débordement de foule anarchique, dans lesquels il voit une atteinte à la loi naturelle. « Il n'est pas dans la nature humaine de commettre tous ensemble publiquement une telle abomination, pour laquelle on recherche toujours la retraite et le silence »⁴³.

Cette présence d'une foule unanime s'explique si on rattache ce récit à la promesse faite précédemment par Yahvé à Abraham : épargner Sodome, s'il s'y trouve seulement dix Justes. S'il ne l'a pas épargnée, c'est qu'il n'existait même pas dix Justes restés loin de la foule en marche... Certains critiques excluent aujourd'hui l'interprétation homosexuelle, qu'ils jugent tardive, et expliquent le comportement, puis le châtement des gens de cette ville riche, par leur orgueil et leur refus de l'hospitalité. Mais nous nous en tiendrons, évidemment, à ce que croyaient les contemporains de Voltaire. L'écrivain fait donc ressortir la violence des pulsions émanant de cette troupe qui fonce vers la maison d'un étranger, Loth, recevant deux étrangers. Il ne voit pas dans ce comportement sauvage une marque propre à des temps révolus, mais une manifestation contraire à la loi naturelle « indépendante de toutes les conventions humaines »⁴⁴. « La seule loi fondamentale et immuable qui soit chez les hommes est : "Traite les autres comme tu voudrais être traité" ; c'est que cette loi est de la nature même »,

41 OCV, t. 36, p. 170, et OCV, t. 42A, p. 45 (je souligne).

42 *Examen important*, OCV, t. 62, p. 197, note ajoutée en 1771.

43 OCV, t. 79A (I), p. 141-142, n. (cb).

44 *Dictionnaire philosophique*, art. « Des lois », OCV, t. 36, p. 315.

écrit-il dans ses *Remarques pour servir de supplément à l'Essai sur les mœurs*⁴⁵. La violence réfléchie faite à autrui est évidemment contraire à cette loi.

En outre, le comportement des Sodomites entraîne une succession de catastrophes. C'est d'abord la proposition de Loth, prêt à « abandonner ses deux filles » à la lubricité de ces hommes, qui « semble presque aussi insoutenable que la furieuse passion de tout ce peuple pour ces deux anges »⁴⁶. Ni Voltaire, ni Calmet, qui voit là également une « étrange proposition »⁴⁷ et se demande s'il est permis de faire un mal pour en éviter un autre, n'explique l'offre de Loth par l'importance primordiale, à cette époque, de la loi de l'hospitalité.

58

Se pose ensuite le problème de l'inceste. C'est lorsque Loth se retrouve seul avec ses deux filles après la destruction de Sodome et sa propre fuite, qu'elles choisissent d'avoir une union incestueuse avec leur père, là encore dans un souci de procréation. Voltaire condamne cet inceste ou émet des doutes sur sa vraisemblance. Il avait pourtant imaginé, dans l'article « Des lois » du *Dictionnaire philosophique*, une situation comparable. Un jeune juif, sa sœur, deux eunuques et un aumônier essénien se retrouvaient seuls dans une île totalement déserte. L'aumônier refusait d'épouser la sœur, à cause du vœu qu'il avait fait de ne jamais se marier. Afin que la race juive ne finisse pas, le jeune juif épouse sa sœur, au grand scandale de l'Essénien. Il naît une fille « d'un mariage que l'un croyait très légitime et l'autre abominable ». À la mort de la mère, quatorze ans plus tard, le père, ne voulant pas « que la semence d'Abraham soit réduite à rien » et n'obtenant à nouveau que des refus de la part de l'Essénien, se décide à épouser sa fille, convaincu qu'il « observe la loi naturelle »⁴⁸.

Dans *Le Prix de la justice et de l'humanité* (article 14), Voltaire juge que l'inceste était un devoir au commencement du monde et après le Déluge. Un frère et une sœur, ou un père et une fille qui l'auraient refusé auraient, en négligeant la procréation, trahi le genre humain⁴⁹. Le jeune juif de sa fable est bien dans cette situation, puisque l'île est féconde mais inhabitée. Voltaire s'inspire de ce qu'écrivait dom Calmet : selon certains auteurs, les mariages entre frères et sœurs et autres proches parents avaient été tolérés jusqu'au temps de la loi de Moïse. Mais, citant aussi le Lévitique, il énumérait les mariages défendus comme incestueux⁵⁰. Voltaire ne voit pas, dans le cas des filles de Loth, une

45 *Essai sur les mœurs*, éd. René Pomeau, Paris, Bordas, coll. « Classiques Garnier », 1990, 2 vol., t. II, p. 937.

46 OCV, t. 79A (I), p. 143, n. (cc).

47 OCV, t. 79A (II), p. 571, n. 136.

48 OCV, t. 36, p. 311.

49 Voir OCV, t. 80B (2009), p. 144-147.

50 *Dictionnaire [...] de la Bible*, Paris, 1730, art. « Inceste ». Dans le *Commentaire littéral* de Calmet, Voltaire a placé, pour Lévitique, XVIII, 6-7, un signet portant « Défense de coucher avec son père ou sa mère » (CN, t. II, p. 53).

situation qui justifierait cet inceste pour perpétuer la race, vu la proximité de la ville de Thsoar. Il fait jouer le critère de vraisemblance en s'étonnant, dans *La Bible enfin expliquée*, que les deux filles aient trouvé du vin dans leur refuge pour enivrer leur père et que le père n'ait eu conscience de rien en couchant avec elles. Car, ajoute-t-il, « il est très difficile de jouir d'une femme sans le sentir, surtout si elle est pucelle »⁵¹.

Face à l'histoire, qu'il juge également incestueuse, de Juda et Tamar qui, veuve des deux fils de Juda et restée sans enfant peut-être à cause de leurs pratiques sexuelles, se déguise en prostituée en s'enveloppant d'un voile et, pour avoir une descendance, attire en secret son beau-père, également veuf (Genèse, xxxviii), Voltaire réagit de même et exprime aussi critiques et doutes. Dans *La Bible enfin expliquée*, il discute sur l'usage du voile, qui serait le propre des honnêtes femmes et non des prostituées, sur le lieu et l'heure étranges de la rencontre⁵², oubliant, apparemment, que les mœurs, en ce temps, n'étaient pas les nôtres...

Ces critiques s'expliquent peut-être parce que, dans les deux cas, les femmes ont pris l'initiative et ont dirigé les opérations, surtout les filles de Loth. Car quand Voltaire reproduit, dans l'article « Des lois » du *Dictionnaire philosophique*, une situation comparable, c'est le fils qui, resté seul avec sa sœur dans une île déserte et songeant à sa descendance, prend toutes les initiatives. Selon les textes, Voltaire fait jouer, pour ces deux cas d'inceste des personnages bibliques, soit le critère d'immoralité, pour le condamner, soit le critère d'in vraisemblance. Dans l'article « Économie de paroles » des *Questions sur l'Encyclopédie*, il estime, malgré l'indulgence de saint Irénée, que même si l'Écriture ne juge pas expressément cet acte criminel, comme on n'y trouve non plus aucun éloge de ces trois femmes, « il est permis de le condamner »⁵³.

Parce qu'il met systématiquement en doute les témoignages de la Bible pour fonder l'histoire, face aux récits les plus horribles Voltaire hésite entre faits, fables et fantasmes. C'est ce que traduit ce jugement porté, dans *La Bible enfin expliquée*, sur l'histoire du Lévite d'Éphraïm (Juges, xix) : « Il n'y a rien dans les histoires les plus révoltantes de toute l'Antiquité qui approche d'une infamie si peu vraisemblable »⁵⁴. Faute de pouvoir violer le Lévite, les habitants de Gibéa ont abusé toute la nuit de sa compagne qui, au matin, est retrouvée morte. C'est alors un enchaînement de violences, de l'acte sanglant du Lévite, qui découpe le corps en douze morceaux pour en envoyer un à chacune des douze

51 *OCV*, t. 79A (I), p. 145, n. (cf).

52 *Ibid.*, p. 180, n. (eh). Sur l'avis différent de dom Calmet sur le port du voile, voir *OCV*, t. 79A (II), p. 589, n. 280.

53 *OCV*, t. 40, p. 613.

54 *OCV*, t. 79A (I), p. 318, n. (ak).

tribus d'Israël, jusqu'aux combats meurtriers des Israélites, décidés à venger ce crime, contre la tribu de Benjamin d'où étaient issus les coupables. Le souci de maintenir la survie de cette tribu entraîne ensuite le massacre des gens de Yabesh, afin de leur prendre quatre cents jeunes filles vierges à donner aux Benjaminites survivants, puis le rapt des filles de Silo dans la même intention. Voltaire situe cette barbarie dans « un temps d'anarchie » et ne voit pas comment justifier « cet amas d'atrocités du peuple de Dieu »⁵⁵. Une fois de plus ce sont les répercussions d'un désir illicite et d'un acte sexuel dont la violence entraîne la mort de la victime qui suscitent l'indignation.

60 Mais à côté de la critique de moralité s'exprime aussi la critique de vraisemblance. Après les brefs résumés, parfois teintés d'ironie, du *Sermon des cinquante*, de l'*Examen important*, de l'*Instruction à Frère Pédiculoso*⁵⁶, Voltaire entretient le doute dans *La Bible enfin expliquée*. Il affirme qu'on ignore en quel temps situer cette histoire, s'étonne qu'un prêtre marié, arrivant sur son âne et couvert de poussière, puisse inspirer des désirs impudiques à toute une ville, juge qu'« il n'y a point d'exemple de femme qui soit morte, sur-le-champ, de l'excès du coït », et s'interroge sur les lieux où pouvaient se trouver les douze tribus⁵⁷.

Réalité, fable empruntée à un autre peuple, fantasme ? Comme il n'a pas traité à part les récits touchant à la sexualité, Voltaire n'a pas cherché à pousser plus loin son analyse.

Il aborde enfin un dernier cas d'atteinte à la loi naturelle, à partir de quelques versets où il assimile le virtuel au réel. Sur la bestialité, il conclut à la réalité de faits qu'aucun texte narratif ne corrobore, à partir des prescriptions du Lévitique, qui pouvaient n'être que des mises en garde. On sait qu'il a placé des signets à plusieurs reprises dans son *Commentaire de la Bible* de dom Calmet, sur les interdits concernant la bestialité⁵⁸.

L'article « Bouc » des *Questions sur l'Encyclopédie*, après avoir rappelé le comportement des femmes égyptiennes, précise en ce qui concerne la Bible : « Ce qui outragea le plus la nature humaine, ce fut le brutal égarement de quelques juives qui furent passionnées pour des boucs, et des juifs qui s'accouplèrent avec des chèvres. Il fallut une loi expresse pour réprimer cette horrible turpitude »⁵⁹. Il assure que cette dépravation était commune dans plusieurs pays chauds. Il réitère ses affirmations dans la « cinquième Lettre » de l'article « Juif », en réponse à l'ouvrage de l'abbé Guénée, *Lettres de quelques juifs portugais et allemands à*

55 *Ibid.*, p. 322, n. (ar) et (as).

56 *OCV*, t. 49A, p. 86-87 ; *OCV*, t. 62, p. 197-198 ; *OCV*, t. 67 (2007), p. 232-233.

57 *OCV*, t. 79A (I), p. 318, n. (ak), et p. 319, n. (al).

58 Exode, xxii, 18 ; Lévitique, xviii, 23 ; xx, 15-16 (*CN*, t. II, p. 50, 53, 54).

59 *OCV*, t. 39, p. 438.

M. de Voltaire (Paris, 1769, BV1566), qui voyait dans le texte du Lévitique un sens métaphorique où était interdite la fornication spirituelle, c'est-à-dire l'infidélité religieuse. Même si Voltaire relie cette pratique à des conditions géographiques, en la situant dans des pays chauds et désertiques, son souci principal semble bien être de dévaloriser le peuple juif. Car il l'a accusé avec insistance. Dans le *Traité sur la tolérance*, il juge la bestialité commune puisque la nation juive est « la seule nation connue chez qui les lois aient été forcées de prohiber [ce] crime »⁶⁰. Dans *La Défense de mon oncle*, où il ferraille avec Larcher avant de ferrailer avec Guénée, il la juge « très rare » et semble la situer pendant l'Exode, quand les dames juives « erraient dans le désert », et ne pouvaient ni se laver, ni « changer d'habits ni de souliers ». Mais retrouver les conditions de vie de l'époque l'amène à cette conclusion insolente : « Les boucs du pays purent très bien les prendre pour des chèvres à leur odeur »⁶¹. Dans *La Bible enfin expliquée*, il s'attarde peu sur le Lévitique, ignorant les autres déviances sexuelles, mais il précise : « Le Lévitique dit expressément que la bestialité était fort commune dans le pays de Canaan ». Commentant le verset de l'Exode, il insiste encore : « On tire de la punition du coït avec les bêtes [la mise à mort] une preuve que les juifs étaient fort enclins à cette abomination »⁶².

Pour finir, pourrait-on discerner dans les écrits de Voltaire sur la sexualité des Hébreux, à partir des jalons qu'il a posés, la recherche d'une évolution de leur temps au sien ?

À côté d'une certaine attirance pour la vie pastorale saine, simple, naïve, et pour la sexualité porteuse de vie qui y est liée, avec Abraham, Jacob et ses femmes, Booz et Ruth, la Sulamite, Tobie et Sara, on l'a vu choqué par la prostitution et les vices sexuels qu'il a découverts davantage dans les villes.

À plusieurs reprises, il s'étonne de voir, à côté de nomades ou d'agriculteurs menant une vie très modeste, des signes de puissance et de richesse dont il souligne le caractère corrupteur. À propos de Sodome, il se demande comment, à côté de quelques hordes de voleurs arabes, il pouvait y avoir cinq villes « assez opulentes pour être plongées dans les délices, et même dans des plaisirs infâmes qui sont le dernier effet du raffinement de la débauche attachée à la richesse »⁶³. Il renouvellera ses doutes dans *La Bible enfin expliquée*.

60 Édition critique de John Renwick, *OCV*, t. 56c (2000), p. 198, n. g.

61 Édition critique de José-Michel Moureaux, *OCV*, t. 64 (1984), p. 209.

62 *OCV*, t. 79A (I), p. 236, n. (f), et p. 221, n. (ag).

63 *Questions sur l'Encyclopédie*, art. « Asphalte », *OCV*, t. 39, p. 123. Cette formule le rend curieusement proche de Marivaux (« L'âme se raffine à mesure qu'elle se gâte » [*Le Paysan parvenu*, éd. Michel Gilot, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1991, p. 174]), ou même de Rousseau.

Dans le même ouvrage, il juge que David a pris de nouvelles concubines et de nouvelles femmes « à l'imitation des plus grands rois de l'Orient », et qu'avec des femmes étrangères, Salomon « eut donc une copulation avec ces femmes d'un amour véhémentissime »⁶⁴. Dans la section « Pluralité des femmes » de l'article « Femme » des *Questions sur l'Encyclopédie*, il écrit : « Il semble que le pouvoir et non la convention ait fait toutes les lois, en Orient surtout. [...] Qui peut vêtir, nourrir et amuser plusieurs femmes, les a dans sa ménagerie et leur commande despotiquement ». Il met dans la bouche d'un vizir du grand Soliman l'apologie de la polygamie, au nom de la diversité des mœurs : « Je te permets de boire, permets-moi d'aimer. Tu changes de vin, souffre que je change de femmes ». Son interlocuteur, un envoyé de Charles Quint, lui répondra en justifiant, en fin d'article, la monogamie : « Moi je veux aimer en homme ; je veux donner tout mon cœur et qu'on me donne le sien »⁶⁵.

62

En évoquant Putiphar, dans *La Bible enfin expliquée*, Voltaire s'étonne que les rois d'Égypte aient déjà eu des eunuques, et déclare : « Ce raffinement affreux de volupté et de jalousie [...] suppose de grands royaumes très peuplés et très riches »⁶⁶. Ailleurs il évoque l'« usage barbare » de châtrer les hommes⁶⁷.

Il voit donc dans le pouvoir et la richesse la liberté d'ôter tout frein à une sexualité débridée. Évoquant David, il affirme : « Les grands du monde sont souvent dans ce cas ; le torrent des plaisirs et des affaires les entraîne ; ils n'ont pas le temps d'avoir de la conscience ». Mais comme l'attrait de l'argent corrompt aussi le peuple, il conclut : « Il est donc très bon de réveiller souvent la conscience [...] par une morale qui puisse faire impression sur eux »⁶⁸. Il ajoute, toutefois, que, pour atteindre ce but, il faut tenir un meilleur discours. Discours juridique ou discours éthique ?

À partir d'épisodes bibliques, l'écrivain lie donc la sexualité non seulement aux mœurs d'une époque (barbarie, anarchie), mais aussi à la moralité ou l'immoralité de chacun, variant avec sa place dans la société. Comme, en outre, bestialité, inceste, sodomie, considérés par lui comme des outrages à la nature, mettraient l'espèce humaine en danger, il cherche dans les lois le signe d'un progrès de la civilisation.

Dans *La Bible enfin expliquée*, à l'aventure assez connue de Bethsabée, il ajoute cette remarque : « Chez aucune nation policée il n'est permis d'épouser

64 *OCV*, t. 79A (I), p. 371, n. (bo), et p. 398.

65 *OCV*, t. 41, p. 356-357, 358.

66 *OCV*, t. 79A (I), p. 179, n. (eg).

67 *Ibid.*, p. 339, n. (n). Rappelons que l'usage existait encore de son temps pour les castrats, dont les voix pouvaient ainsi charmer les grands de ce monde : Russell Goulbourne évoque ici même cette question (voir « Entre le sexe et l'infâme : Voltaire et les castrats », p. 81-99).

68 *Questions sur l'Encyclopédie*, art. « Conscience », *OCV*, t. 40, p. 196.

la veuve de celui qu'on a assassiné »⁶⁹. Dans l'article « Économie de paroles » des *Questions sur l'Encyclopédie*, il précise que la position indulgente de saint Irénée « n'empêchera pas que l'inceste parmi nous ne soit puni par les lois »⁷⁰. Dans l'article « Inceste », il indique que, « si un particulier couchait en Europe avec les deux sœurs, il [serait] grièvement censuré ». Toutefois, il ajoute aussitôt : « Pour les hommes puissants constitués en dignité, ils peuvent prendre pour le bien de leurs États toutes les sœurs de leurs femmes, et même leurs propres sœurs de père et de mère, selon leur bon plaisir »⁷¹. L'interdit légal ne suffit donc pas à l'avancée d'une société. En ce qui concerne la bestialité, « turpitude » rare en Europe, il juge même peut-être trop barbare le châtement des coupables par le feu, s'il atteint de jeunes paysans qui diffèrent peu des bêtes avec lesquelles ils s'accouplent. La loi ne paraît donc pas toujours adaptée et efficace. On sait que quantité d'interdits figuraient déjà dans le Lévitique...

L'écrivain n'a pas manqué de répéter que, dans son pays, dans les cercles où se multiplient les jeux du libertinage, des pratiques sexuelles comme l'adultère, la prostitution, pouvaient être masquées par l'hypocrisie et les belles paroles. Si le discours juridique est insuffisant pour assurer une évolution rapide des mœurs, vu l'archaïsme, voire l'inhumanité qu'il discerne dans la justice de son temps, ce n'est pas non plus, à ses yeux, le discours de la religion en place qui pourra y parvenir.

Aussi, dans la *Profession de foi des théistes*, Voltaire tient-il à marquer le progrès moral que pourrait entraîner une religion nouvelle, bien opposée à ce qu'a autorisé le Dieu des Hébreux et bien loin du fanatisme qui a découlé de ces exemples. Il assure que les théistes ont des mœurs pures, qu'on ne les voit pas vendre leurs femmes comme Abraham, coucher avec leur père comme les filles de Loth, violer leurs sœurs comme Amnon a violé Thamar. Garder une religion lui paraît nécessaire. Substituer la religion naturelle à une religion du Livre, où tant de récits incluent des comportements contraires à la loi naturelle, lui paraît donc indispensable.

En ce sens, ouvrages polémiques de Voltaire et réflexions moins monochromes sont peut-être complémentaires plus que contradictoires, par le détachement qu'ils prônent face à une lecture traditionnelle de l'Ancien Testament. C'est ce que l'écrivain vise par ses cris indignés, ses conseils paradoxaux, ses affirmations ironiques dans les textes les plus agressifs. Mais c'est aussi l'effet de ses questionnements sur les mœurs d'un autre temps, si incomplets, tâtonnants ou

⁶⁹ *OCV*, t. 79A (I), p. 375, n. (bs).

⁷⁰ *OCV*, t. 40, p. 613.

⁷¹ *OCV*, t. 42A, p. 403. Sur les taxes demandées par Rome pour l'absolution d'un inceste, de la sodomie ou de la bestialité, voir l'article « Expiation », *OCV*, t. 41, p. 302-303.

irritants qu'ils soient. Les épisodes touchant à la sexualité peuvent alors susciter plus souvent une curiosité complice, inquiète ou sceptique, qu'une recherche illusoire de sens allégoriques ou un souci d'édification.

LE SCANDALE DU SEXE DANS LES RÉÉCRITURES BIBLIQUES DE VOLTAIRE

Geneviève Di Rosa
ESPÉ – Paris-Sorbonne

Les morceaux de choix bibliques réécrits, commentés, et récurrents dans l'œuvre de Voltaire relèvent le plus souvent de ce qu'on pourrait appeler les *scandales* de la Bible¹ : ces extraits narratifs, surtout vétérotestamentaires, relatent des abominations violentes et/ou obscènes. Selon Thomas Römer, la période des Lumières se caractérise par un discours de dénonciation de la violence des fables bibliques, à l'instar des débuts du christianisme où Marcion le Pontique, au II^e siècle après J.-C., rejetait de façon vigoureuse dans ses *Antithèses* les narrations horrifiantes charriées par l'Ancien Testament². Le terme *scandale*, du grec *skandalon*, et dont l'étymologie signifie « obstacle placé sur le chemin et sur lequel on trébuche », a déjà, dans l'Ancien Testament et plus encore dans le Nouveau, des sens figurés à visée morale, mais il peut aussi prendre des significations théologiques, notamment en contexte paulinien, désignant alors le scandale de la foi, de la croix, le Christ étant l'être scandaleux, celui qui fait trébucher, achopper. S'il est clair que, dans les écrits de Voltaire, l'achoppement est principalement d'ordre moral, car il s'agit de montrer les « abominations extravagantes dans l'histoire du peuple juif »³, notamment dans le domaine du sexe, sa rhétorique de l'évidence, à la fois parodique et polémique, traduit sa dimension obsessionnelle par sa répétition, au point qu'on peut se demander si le scandale de Voltaire ne serait pas justement dans cette reprise des mêmes *réécits-scandale*.

Nous proposerons, en choisissant les reprises plurielles d'un même récit-scandale, d'analyser plus avant ce que cache ou promeut cette énonciation parodique. En effet, la parodie fait souvent écran à l'appréhension des textes de

- 1 Jean-Pierre Prévost recense les textes bibliques suscitant chez le lecteur un scandale d'ordre éthique, anthropologique, sociologique et théologique, dans *Les Scandales de la Bible*, Paris, Bayard, 2006.
- 2 Thomas Römer, *Dieu obscur : le sexe, la cruauté et la violence de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1996.
- 3 *L'Examen important de Milord Bolingbroke* (1766), chap. 8, « Suite des mœurs des juifs, sous les Juges », éd. Roland Mortier, *OCV*, t. 62 (1987), p. 197, n. a.

Voltaire : l'explicitation d'une même intention parodique et satirique s'exerçant à l'encontre d'un intertexte biblique systématiquement dégradé constitue, en général, le *terminus* des analyses. Or, en pratiquant une étude stylistique limitée aux réécritures du dernier récit du Livre des Juges, il nous semble possible de chercher à éclairer à la fois ce que la réécriture parodique engage de spécifique à cet hypo-texte biblique, notamment par sa répétition d'une œuvre à l'autre, et quels points de vue elle livre sur les discours de l'Église et de Voltaire quant au sexe.

LE CORPUS DES RÉÉCRITURES DU LÉVITE D'ÉPHRAÏM

66 La pratique du morceau choisi prélevant dans la Bible des passages-clefs est très ancienne, patristique même, mais la collection de passages scandaleux relève d'une nouvelle appréhension des Écritures née de l'intérieur du christianisme et même du catholicisme. François Laplanche, dans *La Bible en France entre mythe et critique*, montre comment le mythe biblique se rompt, se fragmente⁴ : les récits relatant des péripéties violentes sur fond de mœurs jugées barbares heurtent la critique morale et la critique rationnelle, rendant inassimilable la culture de l'Ancien Testament. De Moïse Amyraut, le protestant⁵, à Richard Simon, le catholique, le mouvement critique prend une ampleur telle qu'on observe, à l'aube des Lumières, un consensus entre les penseurs orthodoxes et hétérodoxes quant à la relégation de la Bible dans un passé mémoriel⁶. Le XVIII^e siècle, par réaction, voit se développer les écrits de théologiens apologistes tentant de réhabiliter les textes scandaleux, ainsi qu'en témoignent les écrits des jansénistes figuristes qui refondent ou adaptent le mythe biblique à leur époque, ou de comprendre comment opérer la séparation du bon grain et de l'ivraie, tel le célèbre *Commentaire littéral* du bénédictin dom Calmet. C'est dans le contexte polémique de la lutte contre l'Infâme que Voltaire privilégie les textes scandaleux dont l'histoire du Lévitte d'Éphraïm (Juges, XIX-XXI). Nous trouvons trace de la réécriture de ce récit dans le *Sermon des cinquante* (1762⁷), *L'Examen important de Milord Bolingbroke* (1766), *Les Questions de Zapata traduites par le sieur Tamponet, docteur en Sorbonne* (1767), *La Bible enfin expliquée par plusieurs aumôniers de S.M.L.R.D.P.* (1776). Si le canevas narratif

4 François Laplanche, *La Bible en France entre mythe et critique (XVI^e-XIX^e siècle)*, Paris, Albin Michel, 1994.

5 Voir Moïse Amyraut, *Morale chrétienne*, 6 volumes, parus entre 1652 et 1660.

6 Voir Bertram Eugene Schwarzbach, « La critique biblique dans les *Examens de la Bible* et dans certains autres traités clandestins », *La Lettre clandestine*, n° 4 (1995), rééd. Paris, PUPS, 1999, p. 577-612.

7 Selon J. Patrick Lee, ce texte, imprimé pour la première fois en 1762, aurait été composé dès 1752 : voir *Sermon des cinquante*, éd. J. Patrick Lee et Gillian Pink, *OCV*, t. 49A (2010), p. 4-14.

est remarquablement constant, les énonciations varient de façon essentielle selon que Voltaire a choisi de parler de l'intérieur d'un genre ecclésial (le sermon), en référence à l'archi-genre biblique (les *Cinquante* reprennent le mythe d'une traduction à l'unisson de la Septante), des écrits exégétiques (*La Bible enfin expliquée* s'inspire du modèle de l'explication tridentine) ou de l'extérieur du discours théologique, en produisant un examen critique attribué à une figure prestigieuse de la philosophie, Milord Bolingbroke, grand ami de d'Argental. Les variations vont notamment porter sur les plans de l'énonciation : discours et récit, d'abord contigus à l'intérieur de l'espace d'un même énoncé dans le *Sermon*, l'*Examen* (première édition) et *Les Questions de Zapata*, deviennent distincts, soit par l'ajout de notes référées à l'auteur Voltaire lors de la seconde édition de l'*Examen*, soit, dans *La Bible enfin expliquée*, par la juxtaposition de la réécriture narrative et de l'appareil méta-textuel de la glose. Nous choisirons d'examiner en premier lieu les spécificités des récits voltairiens reprenant l'atroce histoire du Lévite d'Éphraïm.

LES CARACTÉRISTIQUES DE LA RÉÉCRITURE NARRATIVE DU LÉVITE

Les réécritures narratives tendent au résumé, à la condensation, procédure parodique caractéristique de la littérature clandestine observable tant chez Diderot⁸ que d'Holbach. Elles ont en commun de mettre en avant l'épisode des Sodomites, et même de le donner comme la péripétie première et principale, alors que le chapitre XIX du Livre des Juges commence par relater longuement les pérégrinations du Lévite et de sa femme chez les parents de cette dernière. Alors que Rousseau met en relief la péripétie de la découpe du corps de la concubine dès l'*Essai sur l'origine des langues*⁹, les textes de Voltaire mettent singulièrement l'accent sur le sexe : la passion sodomitique des Gabaonites, le viol de la concubine, sa mort par excès de coït.

L'analyse de la réécriture du *Sermon*, la première en date, dans notre corpus, permet de dégager des éléments matriciels :

Écoutez cette belle aventure. Un Lévite arrive sur son âne avec sa femme à Gabaa, dans la tribu de Benjamin. Quelques Benjamites veulent absolument commettre le péché de sodomie avec le Lévite ; c'était bien descendre, après

8 Dans *La Promenade du sceptique*, composée en 1747 mais éditée en 1830 seulement, le narrateur, militaire-philosophe, condense en quelques lignes des livres entiers de la Bible.

9 Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, chap. 1, « Des divers moyens de communiquer notre pensée », dans *Œuvres complètes*, éd. dirigée par Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1959-1995, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 5 vol., t. V, p. 376-377. Rappelons aussi que *Le Lévite d'Éphraïm* est rédigé en grande partie en 1762 et publié en 1781.

avoir attenté à deux anges, de ne s'en prendre qu'à un prêtre. Ils assouvissent leur brutalité sur sa femme qui meurt de ces excès. Il fallait punir les coupables. Point. Les onze tribus massacrent toute la tribu de Benjamin, il n'en échappe que six cents hommes. Mais les onze tribus sont enfin fâchées de voir périr une des douze ; et pour y remédier, ils exterminent les habitants d'une de leurs propres villes, et y prennent six cents filles pour les donner aux six cents Benjamites survivants, et pour perpétuer cette belle race¹⁰.

68

L'incipit narratif fait coïncider entrée dans le récit et entrée du Lévite dans Gabaa, et va droit à l'expression du désir sodomitique, premier temps fort de l'intrigue. Le narrateur met en forme visuellement le récit en projetant une succession de micro-scènes dont l'articulation ne relève pas forcément de la logique discursive, comme le souligne l'intervention de l'énonciateur dans la proposition : « Il fallait punir les coupables. Point ». L'écriture procédant par parataxe et asyndète tend à créer ces îlots propositionnels (du moins jusqu'au segment introduit par la conjonction « mais »), de même que l'utilisation du présent de l'indicatif est un marqueur de la constitution du récit en visions, cinq micro-scènes insistant sur l'enjeu de la possession des femmes ou des hommes. Ce qui demeure du récit hypo-textuel, ce qui fait saillie hors de la logique discursive du récit biblique, est éminemment significatif du regard que Voltaire porte sur l'épisode, théâtralisant une narration sous forme de scénarios inlassablement repris dans les autres réécritures du corpus, voire limités à la passion sodomitique des Gabaonites, déplacée du Lévite à sa femme dans *Les Questions de Zapata* :

Quelle couleur faudra-t-il que je donne à l'histoire du Lévite qui étant venu sur son âne à Gabaa ville des Benjamites, devint l'objet de la passion sodomitique de tous les Gabaonites qui voulurent le violer ? Il leur abandonna sa femme, avec laquelle les Gabaonites couchèrent pendant toute la nuit : elle en mourut le lendemain. Si les Sodomites avaient accepté les deux filles de Loth au lieu des deux anges, en seraient-elles mortes¹¹ ?

Par ailleurs, il est important aussi de noter que la réécriture du Livre des Juges dans le *Sermon* s'insère dans le flux des « horreurs historiques qui révoltent la nature et le bon sens »¹², et que le *Sermon* se propose de suivre « pied à pied », adoptant le schéma chronologique orthodoxe mais en faisant des choix significatifs. Ainsi est-il pour nous remarquable que la première horreur relevée

¹⁰ OCV, t. 49A, p. 86-87.

¹¹ OCV, t. 62, p. 391-392.

¹² OCV, t. 49A, p. 73.

dans cette anti-Histoire sainte soit le récit de Loth à Sodome visité par deux anges, et que quelques paragraphes plus loin soit donné, avec la même valeur paradigmatique, le récit du Lévite d'Éphraïm. L'écriture voltairienne construit en réseau les deux récits pris au prisme d'une même critique normative et rationaliste des Cinquante, énonciateurs-relais qui du cœur de l'exégèse donnent à entendre en co-énonciation le point de vue surplombant de l'auteur¹³.

Condensation, visualisation, mise en relief de péripéties sexuelles, intertextualité avec le chapitre XIX de la Genèse et co-énonciation définissent donc les constantes de la réécriture voltairienne, présentes dans tout le corpus.

LE POINT DE VUE DES COMMENTAIRES

Or, les procédés de condensation particulièrement corrosifs, réductionnistes quant à l'intertexte biblique, entrent en tension avec les amplifications de la glose, elles-mêmes parodiques de la tradition patristique et philologique. Dans le *Sermon des cinquante*, le récit est enrichi d'un insert discursif relevant d'un autre plan de l'énonciation et portant sur le parallèle intertextuel Juges, XIX-XXI/Genèse, XIX : « c'était bien descendre, après avoir attenté à deux anges, de ne s'en prendre qu'à un prêtre »¹⁴. La rupture discursive montre l'importance accordée à l'idée d'une intertextualité biblique ainsi qu'à celle d'une dégradation : l'histoire du Lévite est la réécriture avilissante, voire parodique, de celle de Loth et Sodome. Voltaire reprend le parallèle établi de longue date par la Tradition, mais il l'interprète d'une façon parodique. Est-ce à dire que, pour lui, le texte biblique se répète en se parodiant ? L'exégèse actuelle, fondée sur la seule science des textes, soutient l'hypothèse que ce récit serait lui-même une construction parodique. Selon Corinne Lanoir, Juges, XIX-XXI, qu'elle estime postexilique plutôt que deutéronomiste, est une parodie du livre de la Genèse, caractérisée par l'absence (absence de roi, de juge, de héros) et par l'atmosphère d'une crise qui touche tout autant le pouvoir humain que divin, Yhwh partageant avec Israël la responsabilité du désordre et de la destruction : « C'est un texte qui, en parodiant des modèles proposés ailleurs sur l'hospitalité, la communauté, la responsabilité individuelle et collective, le pouvoir, entre en débat avec ses modèles et ramène au principe de réalité, en remettant en cause tout ce qui pourrait apparaître comme des évidences »¹⁵. Ainsi l'exégèse contemporaine

¹³ Selon la terminologie d'Alain Rabatel, il serait possible de parler ici de sur-énonciation : les aumôniers-énonciateurs co-construisent le point de vue surplombant de l'auteur. Voir Alain Rabatel, *Homo Narrans : pour une analyse énonciative et interactionnelle du récit*, Limoges, Lambert-Lucas, 2008.

¹⁴ *OCV*, t. 49A, p. 86.

¹⁵ Corinne Lanoir, *Femmes fatales, filles rebelles. Figures féminines dans le Livre des Juges*, Genève, Labor et Fides, 2005.

permet de mesurer les effets parodiques du récit du Lévite d'Éphraïm, lieu d'une réflexion sociopolitique. Il est donc possible de lire les commentaires parodiques de Voltaire comme une première amorce de ces débats, même si les pôles de sa réflexion diffèrent : plutôt que de s'intéresser au modèle social, au cadre politique et à l'engagement du sujet¹⁶, Voltaire s'attache aux motifs sexuels. Mais nous allons voir que ceux-ci sont commentés également dans la perspective d'une réflexion sur la place du sexe dans la société.

Dans l'*Examen important*, une note attribuée à Voltaire renforce l'intertextualité des récits de Loth et du Lévite. L'énonciateur semble d'abord placer sur un même plan le Lévite et les anges comme objets de désir des Sodomites : « et voilà les Benjamites qui veulent commettre le péché de sodomie avec ce vilain prêtre, comme les Sodomites avaient voulu le commettre avec des anges »¹⁷. Or, la caractérisation du prêtre par l'épithète *vilain* n'a pas de pendant lexico-syntaxique pour les anges, ce qui introduit une distorsion significative : par la bassesse de sa nature, bassesse physique et sociale, le Lévite est un obscur ou un paradoxal objet de désir. Les aumôniers de *La Bible enfin expliquée* vont plus loin, car ils donnent une justification à cette dénonciation de la vraisemblance narrative du Lévite en développant une argumentation en faveur de la pédérastie et, à l'inverse, contre l'homosexualité :

70

[Lord Bolingbroke] dit qu'il était presque pardonnable à des Grecs voluptueux, à de jeunes gens parfumés, de s'abandonner, dans un moment de débauche, à des excès très condamnables, dont on a horreur dans la maturité de l'âge. Mais il prétend qu'il n'est guère possible qu'un prêtre marié, et par conséquent ayant une grande barbe à la manière des Orientaux et des juifs, arrivant de loin sur son âne accompagné de sa femme, et couvert de poussière, pût inspirer des désirs impudiques à toute une ville¹⁸.

Le Lévite barbu, quasi chenu et en ménage, ne peut vraisemblablement devenir « l'objet de la passion sodomitique de tous les Gabaonites »¹⁹. L'argumentation se situe dans la longue tradition, venue de l'Antiquité, de l'amour philosophique. Cependant la forme littéraire retenue ici par Voltaire nous invite à une grande prudence : les énonciateurs sont des aumôniers qui se présentent comme porte-parole de Lord Bolingbroke, lui-même énonciateur fictif de l'*Examen*. Cette façon de jouer sur la co-énonciation et sur une intertextualité interne à

16 Il est vrai que les exégètes contemporains prennent en considération la totalité de Juges, xix-xxi ; ils s'appuient donc aussi sur la première partie du récit du Lévite et sur son appel public à la vengeance, passages narratifs entièrement gommés des réécritures voltairiennes.

17 *OCV*, t. 62, p. 197.

18 *La Bible enfin expliquée*, éd. Bertram Eugene Schwarzbach, *OCV*, t. 79A (I) (2012), p. 318, n. (ak).

19 *Les Questions de Zapata*, *OCV*, t. 62, p. 391.

l'œuvre est pour le lecteur l'indice qu'il n'y a pas nécessairement une convergence des points de vue émis. La distanciation ironique est manifeste dans le crédit de vraisemblance accordé au désir inspiré par les deux anges à Sodome : « Encore les deux anges de Sodome étaient dans la fleur de l'âge, et pouvaient tenter ces malheureux Sodomites »²⁰. Leur argument principal a comme substrat une *doxa* qui relève de la croyance pure en la nature humaine des anges, qui non seulement sembleraient avoir un sexe mais aussi une maturité corruptible²¹. De même, on peut s'étonner que les Sodomites soient caractérisés par le terme de *malheureux* (même si on l'entend dans un sens étymologique) et occupent grammaticalement une fonction régime alors que « les deux anges de Sodome » sont le sujet de la mise en œuvre d'une tentation. Cette inversion à la fois syntaxique et sémantique, entre bourreau et victime, est troublante, comme si les aumôniers cherchaient à trouver des circonstances atténuantes aux sodomites pédérastes du récit de la Genèse. Tout se passe comme s'ils étaient à la fois les porte-parole de Voltaire et la cible de son ironie ; ce qui permet à ce dernier de décrédibiliser le récit biblique tout en suggérant qu'il existe une forme de complicité avec les sodomites, voire une tentation pédérastique au sein de l'Église.

Il appert que les diverses réécritures de Voltaire savent ce qui constituait le fondement biblique de la répression homosexuelle dans l'Église. Montrer l'absurdité du texte biblique, c'est *de facto* déstabiliser la légitimité ecclésiastique de la dénonciation du crime qualifié de *contre nature*, et faire œuvre de subversion quant aux lois de l'État fondées sur le droit vétér testamentaire. Didier Godard a ainsi pu avancer que Voltaire a été un lointain précurseur de D. S. Bailey, qui publie en 1955 seulement *Homosexuality and Western Christian Tradition* « pour contester l'interprétation traditionnelle de l'épisode de Sodome »²². Certes, Voltaire n'est pas nécessairement favorable à l'homosexualité²³, mais ses écrits visent à dénoncer les fondements du discours ecclésiastique sur le sexe et à montrer l'embarras théologique de ceux qui tentent d'articuler ce discours aux Écritures.

²⁰ OCV, t. 79A (I), p. 318, n. (ak).

²¹ Voir, dans le *Dictionnaire philosophique*, l'article « Ange » : l'énonciateur pose une question rhétorique concernant les anges. « Comment n'auraient-ils pas eu de corps, puisqu'ils buvaient et mangeaient, et que les habitants de Sodome, voulurent commettre le péché de la pédérastie avec les anges qui allèrent chez Loth ? » (éd. sous la direction de Christiane Mervaud, OCV, t. 35 [1994], p. 338).

²² Didier Godard, *L'Amour philosophique. L'homosexualité masculine au siècle des Lumières*, Béziers, H&O, 2005, p. 170.

²³ Notre propos n'est pas d'entrer dans ce débat, dont certains aspects sont éclairés ici même par Marc Hersant (« Sodome à Potsdam : les passions entre hommes dans les *Mémoires pour servir à la vie de Monsieur de Voltaire* », p. 101-115) et Christophe Paillard (« Les libertés sexuelles de Voltaire : hétérosexualité, homosexualité et autosexualité dans les *Questions sur l'Encyclopédie* », p. 117-131). Signalons juste, dans *Le Prix de la justice et de l'humanité* (1777), l'article XIX, « De la sodomie », consacré à cet aspect juridique : Voltaire y fustige les peines violentes, mais admet le délit.

IMPUISSANCE DES COMMENTATEURS

En effet, dans *La Bible enfin expliquée*, les aumôniers soulignent tellement leurs difficultés de compréhension du récit biblique que le titre apparaît comme une antiphrase. Leurs commentaires sont structurés, rythmés par l'aveu de leur perplexité :

L'histoire du Lévite et de sa femme ne présente pas moins de difficultés. Elle est isolée comme la précédente, et rien ne peut indiquer en quel temps elle est arrivée. [...]

Mais nous verrons dans ce système une difficulté presque insurmontable. [...]

Si cette aventure arriva durant la grande servitude de quarante ans, on est embarrassé de savoir comment. [...] Cette difficulté est grande. Nous ne dissimulons rien. [...]

Cette manière de repeupler une tribu a paru bien singulière à tous les critiques [...] ²⁴.

72

Le montage de ces citations rend visibles les reprises, les anaphores, ainsi que la déclinaison de deux réseaux lexicaux, l'un de la difficulté, l'autre de l'étonnement, toujours en relation avec le texte biblique : les aumôniers sont confrontés à un texte qui leur résiste. En même temps, ils se déclarent animés par la volonté de « justifier » ce texte, voire de l'« excuser », comme s'ils en étaient responsables, comme s'il était leur et qu'ils devaient des comptes devant un tribunal imaginaire, qui pourrait bien être celui de la raison et de la morale. À plusieurs reprises, ils s'essaient à des tentatives d'explication qui sont clairement des justifications. Or, le lexique de l'aveu ou la mention de leurs affects dissonent dans une démarche d'analyse critique. Voltaire nous fait bien sentir que les aumôniers parlent de l'intérieur de la *doxa* catholique et même de son langage. Et l'on comprend que c'est l'emprise de cette *doxa* et surtout celle de la morale chrétienne qui les empêche de comprendre le texte biblique. Ainsi, leurs commentaires de l'épisode du rapt des vierges de Silo manifestent leur ignorance et révèlent qu'ils n'arrivent pas à échapper à la lecture univoque des détenteurs de la morale chrétienne :

Nous ne savons comment excuser cette nouvelle manière de compléter le nombre des six cents filles qui manquaient aux Benjamites. C'est précisément devant l'arche qui était à Silo, selon le texte ; c'est dans une fête célébrée en l'honneur du Seigneur, c'est sous ses yeux que l'on ravit deux cents filles. Les Israélites joignent ici le rapt à l'impiété la plus grande. On doit convenir que tout cet amas d'atrocités du peuple de Dieu est difficile à justifier ²⁵.

²⁴ OCV, t. 79A (I), p. 318-322, n. (ak), (al), (am) et (ar).

²⁵ *Ibid.*, p. 322, n. (as).

Il s'agit du dernier épisode de Juges, XXI, qui traite de la régénération de la tribu des Benjamites afin que demeurent les douze tribus d'Israël. Se déclarant impuissants à justifier la péripétie du viol collectif, les aumôniers mettent en avant le fait que l'enlèvement a lieu devant l'arche de Silo, ajoutant au crime crapuleux le blasphème, l'ensemble montrant sous un jour très dépréciatif ceux qui devraient être les champions de Dieu. C'est pourtant un mytheme aisément identifiable : rapt et sacré sont scellés dans la mythologie grecque – qu'on songe à l'enlèvement d'Europe ou de Proserpine – et fonctionnent souvent ensemble dans des récits de fondation, tel le célèbre texte de Tite-Live racontant le viol de Lucrece comme un événement fondateur de la République romaine, ou le récit légendaire de l'enlèvement des Sabines.

Silo est un espace sacré où s'accomplit le rituel de la danse pour la fécondité²⁶. L'étonnement des aumôniers ne peut ici être relayé par celui de Voltaire : la critique voltairienne, si elle devait s'exercer, pourrait voir dans cette péripétie une preuve supplémentaire de ce que le texte biblique est une fable puisant ses sources dans la mythologie grecque²⁷. C'est pourquoi, dans *La Bible enfin expliquée*, il ne s'agit pas seulement de la mise en scène d'une forme de naïveté feinte qui consisterait à révéler des apories de sens extérieures à l'univers des personnages, dispositif discursif pourtant classique de la critique des Lumières²⁸ : ici, les apories sont présentées comme internes aux personnages, à leur système de pensée. À travers le point de vue des aumôniers transparait alors celui, divergent, de l'énonciateur, rendant manifeste le fait que, lorsque le texte biblique rencontre la critique morale, le problème ne vient pas du texte biblique, mais de la morale chrétienne à partir de laquelle il est lu. Aussi pouvons-nous conclure que Voltaire non seulement parle à partir du lieu qu'il dénonce, les commentaires exégétiques, mais aussi à partir d'un référent moral qui se dérobe.

26 Les historiens Pierre Bordreuil et Françoise Briquel-Chatonnet estiment que la danse prénuptiale ici décrite est vraisemblablement un vestige canéen ancien, qui entrera par la suite dans le rituel d'une des fêtes canoniques israélites. Dénommée plus tard « fête des Tabernacles », elle conservera dans le judaïsme sa connotation agraire, évoquée par le vignoble, lieu de la farandole. Voir *Le Temps de la Bible*, Paris, Fayard, 2000, p. 57.

27 La communauté des mythes fictifs entre fables païennes et récits bibliques est devenu un *topos* de la littérature clandestine. David Lévy montre qu'une part essentielle de la critique est consacrée à mettre au jour les emprunts du Pentateuque aux cosmogonies, mythologies, croyances et rites des païens. Voir *Voltaire et son exégèse du Pentateuque : critique et polémique*, SVEC, n° 130 (1975).

28 C'est toute la différence avec les personnages de conte que sont par exemple l'Ingénu ou Amabed. Ceux-ci expriment des points de vue extérieurs aux discours apologétiques ; leur naïveté met à nu des contradictions propres à ces discours. Les locuteurs-aumôniers parlent de l'intérieur de ce discours selon un double point de vue rationaliste et moral qui est variablement pris en charge par le point de vue surplombant de l'énonciateur. La polyphonie énonciative est difficile à démêler pour le lecteur.

Or, les réécritures paraphrastiques du récit de Sodome laissent entrevoir une autre cause aux difficultés d'explication ou de transmission rencontrées par le jeune licencié Zapata, dont la succession de questions rhétoriques dit suffisamment qu'il s'affronte à une butée morale, ou par les aumôniers de *La Bible enfin expliquée*. Leur commentaire de Genèse, XIX, fait appel à un ensemble d'interprétations fondées sur la nature des anges :

74

Nous avouons que le texte confond ici plus qu'ailleurs l'esprit humain. Si ces deux anges, ces deux dieux, étaient incorporels, ils avaient donc pris un corps d'une grande beauté pour inspirer des désirs abominables à tout un peuple. Quoi ! les vieillards et les enfants, tous les habitants, sans exception, viennent en foule pour commettre le péché infâme avec ces deux anges ! Il n'est pas dans la nature humaine de commettre tous ensemble publiquement une telle abomination, pour laquelle on cherche toujours la retraite et le silence. Les Sodomites demandent ces deux anges comme on demande du pain en tumulte dans un temps de famine. Il n'y a rien dans la mythologie qui approche de cette horreur inconcevable. Ceux qui ont dit que les trois dieux, dont deux étaient allés à Sodome, et un était resté avec Abraham, étaient Dieu le Père, le Fils, et le Saint-Esprit, rendent encore le crime des Sodomites plus exécrationnable, et cette histoire plus incompréhensible.

La proposition de Loth aux Sodomites, de coucher tous avec ses deux filles pucelles, au lieu de coucher avec ces deux anges, ou ces deux dieux, n'est pas moins révoltante. Tout cela renferme la plus détestable impureté, dont il soit fait mention dans aucun livre²⁹.

On a vu ces anges investis d'un corps charnel désirable, mais ici le commentaire va plus loin car, à travers la question de la nature des anges, c'est l'axiome fondateur de la Trinité et celui de l'Incarnation qui sont convoqués. À nouveau, le point de vue des aumôniers paraît fort embarrassé tout en faisant référence à un substrat exégétique ou théologique. Nous pensons que la clef de leur discours allusif pourrait être le *De la Trinité* de saint Augustin, mais en tant que tradition perdue, oubliée :

L'Écriture raconte donc tout d'abord que deux anges arrivèrent à Sodome, que Loth les vit, qu'il leur offrit l'hospitalité, et qu'il leur parla au pluriel jusqu'à ce qu'il eût quitté la ville ; puis elle continue en ces termes : « Et après qu'ils l'eurent emmené hors de la ville, ils lui dirent : Sauve ta vie ; ne regarde point derrière toi,

²⁹ OCV, t. 79A (I), section « Genèse », p. 141-142, n. (cb).

et ne t'arrête point dans cette contrée : mais sauve-toi sur la montagne, de peur que tu ne périsses avec les autres. Et Loth leur répondit : Mon Seigneur, je vous prie, puisque votre serviteur a trouvé grâce devant vous », et le reste [En note : Gen., XIX, 1-19]. Pourquoi donc Loth dit-il aux deux anges : « Je vous prie, Seigneur », si celui qui était Dieu s'était déjà retiré et n'avait laissé que ses anges ? Pourquoi encore ce mot, Seigneur, au singulier, et non au pluriel ? Direz-vous qu'il ne s'adressait qu'à un seul ? mais alors pourquoi l'Écriture s'exprime-t-elle ainsi : « Loth *leur* répondit : Mon Seigneur, je vous prie, puisque votre serviteur a trouvé grâce devant vous » ? Évidemment, il est ici question de deux personnes ; et Loth qui leur parle comme à un seul, reconnaît en elles l'unité de nature, et confesse qu'elles ne sont qu'un seul Dieu. Mais quelles sont ces deux personnes ? Le Père et le Fils, ou le Père et l'Esprit-Saint, ou plutôt le Fils et l'Esprit-Saint ? Cette dernière hypothèse me paraît la plus vraisemblable. Car ces deux anges se disent envoyés, ce que nous disons également du Fils et du Saint-Esprit, tandis que jamais l'Écriture ne l'affirme du Père³⁰.

Saint Augustin s'interroge sur l'identification des anges : l'approximation numérale observée dans le texte signifierait « l'unité de nature », ces deux anges qui seraient le Fils et le Saint-Esprit réalisant l'humanité christique. Leur érotisation au regard des habitants de Sodome traduit la nature sexuelle d'un Dieu-fait-homme. Les propos de saint Augustin participent de l'autre discours de l'Église sur le sexe, essentiel dès les premiers Pères de l'Église pour se distinguer du docétisme, prônant la nature divine du Christ et niant le mystère de l'Incarnation ou du moins la réalité physique de ses souffrances. Pierre-Emmanuel Dauzat évoque ce double langage du discours chrétien sur le sexe, l'un moral, régulant la place du sexe et ses enjeux dans la société, l'autre théologique, fondé sur l'importance du corps-phallus du Christ pour prouver son incarnation, la nécessité que les anges, figures du divin, aient un corps, la Trinité et la sainte famille dont la dissociation de la sexualité et de la procréation autorise tous les accouplements possibles³¹.

Le dispositif énonciatif mis en place dans *La Bible enfin expliquée* nous conduit à penser que c'est moins la pensée augustinienne, même pas nommée, qui est visée, que l'incapacité des aumôniers à la comprendre, leur traduction la rendant absurde : ils ont perdu la clef de ce qui est pourtant fondateur du christianisme. Leur amnésie de l'autre langage chrétien sur le sexe produit également leur incompréhension du Livre des Juges. La parodie

³⁰ Saint Augustin, *De la Trinité*, livre II, chap. 12, « Apparition faite à Loth », dans *Œuvres complètes*, traduites en français sous la direction de Jean-Joseph-François Poujoulat et de l'abbé Jean-Baptiste Raux, Bar-le-Duc, L. Guérin, 1864-1873, 17 vol., t. XII, p. 380.

³¹ Pierre-Emmanuel Dauzat, *Les Sexes du Christ. Essai sur l'excédent sexuel du christianisme*, Paris, Denoël, 2007.

serait ici dégradation, abominable copie, car aucun homme ne peut prétendre à remplacer les anges. L'identité de nature opère verticalement : si les anges peuvent être les substituts du Fils et du Saint-Esprit, c'est qu'ils sont le Fils et le Saint-Esprit. Remplacer les anges par les filles de Loth est la substitution par excellence irrévérencieuse, ainsi que le suggère la question rhétorique de Zapata – « Si les Sodomites avaient accepté les deux filles de Loth au lieu des deux anges, en seraient-elles mortes ? »³² – et que le manifeste le récit du Lévite d'Éphraïm : le « vilain » prêtre est un objet de désir invraisemblable, qui peut être remplacé par sa femme, elle-même figure caractérisée principalement par son statut de remplaçante. Désignée alternativement ou conjointement³³ par les trois termes de *maîtresse*, *femme* ou *concubine*, indéfinie dans son statut social et dans sa relation conjugale, elle n'est mentionnée chez Voltaire que pour être immédiatement abandonnée aux Sodomites par le Lévite. Substitut sexuel, elle permet l'assouvissement d'une pulsion sexuelle à l'état brut, animal, hors de toute sublimation érotique. Voltaire suggère ainsi le passage de l'érotisation à la crudité d'un sexe grotesque, sans Éros, *via* le « vilain prêtre » ou sa copie de femme³⁴.

La pornographie naît de la perte amnésique de l'*autre* langage de l'Église sur le sexe : elle est exhibition du sexe coupé de son discours chrétien. On songera ici aux analyses célèbres de Leo Steinberg sur la peinture, qui explicitent le soubassement théologique de la pornographie : l'érotisation des peintures émanait d'une lecture des Pères de l'Église qui, tels Augustin ou Origène, pensaient le sexe du Christ à sa naissance et à sa mort, corps glorieux et phallique de la Résurrection, et prônaient une individuation du sexe et son autonomisation³⁵. L'oubli de leur discours laisse un sexe sans support : lorsque disparaît le corps de la résurrection, ne demeure que l'autonomisation du sexe. Lire le récit du Lévite comme le prolongement dégradé, le tirant vers un régime libertin, d'un récit où se donne à voir l'érotisation du regard de l'homme sur le divin, n'est possible que si l'on connaît ou active les axiomes fondateurs du

32 OCV, t. 62, p. 392.

33 Il est en effet très révélateur que l'énonciateur de *l'Examen important* joigne dans un même syntagme une double désignation : « Le Lévite compose avec eux et leur abandonne sa maîtresse ou sa femme, dont ils jouissent toute la nuit, et qui en meurt le lendemain matin » (OCV, t. 62, p. 197-198 ; nous soulignons).

34 On considère ici que le désir est le processus fondamental de l'érotisme alors que la pornographie se fonde sur la pulsion. On entendra par érotisme l'excitation du désir sexuel pour un objet entrevu, deviné, alors que la pornographie induit les notions de plaisir, d'assouvissement d'une pulsion sexuelle grâce à un objet vu, montré, exhibé. L'érotisme investit son objet d'un imaginaire et d'un discours alors que la pornographie en fait l'économie. Les Gabaonites ne désirent pas la concubine, mais assouvisent leur pulsion sexuelle en la violant.

35 Leo Steinberg, *La Sexualité du Christ dans l'art de la Renaissance et son refoulement moderne* (1983), Paris, Gallimard, coll. « L'infini », 1987.

christianisme. Le transfert opéré par Voltaire de la mention de la généralisation de la passion sodomitique de Genèse, XIX, où tous les habitants désirent les deux anges, dans les dernières réécritures du récit du Lévitte, tend également à en révéler la dimension érotique. Alors que la réécriture du *Sermon* est fidèle au Livre des Juges, XIX (« Quelques Benjamites veulent absolument commettre le péché de sodomie avec le Lévitte »³⁶), la généralisation devient de plus en plus assumée : « et voilà les Benjamites qui veulent commettre le péché de sodomie avec ce vilain prêtre »³⁷ ; « [il] devint l'objet de la passion sodomitique de tous les Gabaonites »³⁸ ; « Mais il prétend qu'il n'est guère possible qu'un prêtre marié [...] pût inspirer des désirs impudiques à toute une ville »³⁹. La passion légitimée par l'aura extraordinaire attachée aux êtres de lumière de Genèse, XIX, devient passion incongrue, absurde, monstrueuse, du vilain Lévitte.

Pour mesurer, sur ce terrain libertin, la puissance et la portée exacte des réécritures voltairiennes, on peut revenir sur le parallèle avec Sade, tel que l'a proposé l'étude de Michel Delon rapprochant *Les Questions de Zapata* de *La Nouvelle Justine* : « Il faut parfois la surenchère qu'impose Sade pour apprécier l'art avec lequel Voltaire joue de l'allusion et de la litote »⁴⁰. Le personnage du marquis de Bressac, sodomite matricide, reprend à son compte et pour son *modus vivendi*, l'essentiel des questions du licencié de Salamanque, dont celle portant sur le récit du Lévitte, comme on peut le constater en rapprochant les deux citations :

Quelle couleur faudra-t-il que je donne à l'histoire du Lévitte qui étant venu sur son âne à Gabaa ville des Benjamites, devint l'objet de la passion sodomitique de tous les Gabaonites qui voulurent le violer⁴¹ ?

Comment adoucirez-vous l'immoralité du joli petit conte de ce Lévitte venu sur son âne à Gaba et que les gens de cette ville veulent enculer⁴² ?

36 OCV, t. 49A, p. 86.

37 OCV, t. 62, p. 197.

38 OCV, t. 62, p. 391.

39 OCV, t. 79A (I), p. 318, n. (ak).

40 Michel Delon, « Sade et la réécriture des *Questions de Zapata* », dans Christiane Mervaud et Ulla Kölving (dir.), *Voltaire et ses combats*, Oxford, Voltaire Foundation, 1997, 2 vol., t. II, p. 1129-1135.

41 *Les Questions de Zapata*, OCV, t. 62, p. 391.

42 Sade, *La Nouvelle Justine ou les Malheurs de la vertu*, dans *Œuvres*, éd. Michel Delon, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1995, 3 vol., t. II, p. 484.

Voltaire ne franchit pas le seuil de la convenance linguistique⁴³, même s'il énonce la violence sexuelle du récit biblique, là où Sade devient franchement pornographique. L'intention d'adoucir l'immoralité s'oppose à une écriture inconvenante, amplifiant la charge sexuelle du texte biblique. Notons, par exemple, la clause par la lexie *enculer* ou les paronomases sexuelles *contel/con* et *Lévite/le vit*. Ce faisant, l'énonciateur sadien exhibe une contradiction entre une intention déclarée et un faire réalisé. Ainsi, Sade ne se contente pas de franchir le seuil de la convenance ; il pousse jusqu'à la contradiction les ambiguïtés de l'énonciation voltairienne. Si l'on revient à l'énoncé de Zapata, on perçoit mieux l'ironie agissant sous la figure de la litote. L'intertexte sadien éclaire d'un jour nouveau le fait que vouloir catéchiser le texte biblique selon la morale chrétienne relève, pour le jeune licencié, d'une impossible mission... Mais si les deux auteurs marquent l'impossibilité d'adoucir un récit intrinsèquement violent, irrécupérable par la morale chrétienne, l'énergie du libertinage sadien permet de transformer en élan positif du désir ce qui apparaît, chez Voltaire, comme l'expression d'une dénaturation du désir, caractérisant, ainsi que nous l'avons vu, l'ensemble de la société humaine, l'utilisation de l'adjectif indéfini « tous » dans « tous les Gabaonites » soulignant singulièrement cette invraisemblance.

En tout état de cause, le choix de notre corpus paraît emblématique de l'intérêt porté par Voltaire aux scandales bibliques. Si la réflexion sur le sexe, le désir sexuel, l'homosexualité, le corps nu des martyrs, y occupe une place essentielle, c'est que le discours ecclésial fondé sur des récits bibliques ou des hagiographies se préoccupe pour sa part essentiellement de la *régulation* du sexe. Ses réécritures voltairiennes, par un jeu complexe de co-énonciation, révèlent les apories de ce discours et son incapacité à expliquer la Bible si ce n'est en forçant le sens du texte par un figurisme univoque.

Mais Voltaire donne aussi à entendre qu'à côté de sa *doxa* morale, l'Église a également suscité un autre langage sur le sexe, notamment grâce à l'exégèse des Pères de l'Église. Cette « fange de la théologie »⁴⁴ que Voltaire connaît très bien, jusqu'au vertige pourrions-nous dire, permet de comprendre l'érotisation des images religieuses et l'inspiration chrétienne d'un certain imaginaire pornographique. Il nous semble en effet que les réécritures voltairiennes révèlent que l'exégèse des textes bibliques connaît aussi ce glissement de l'érotisation à la pornographie, depuis la fascination du regard lors de la Renaissance pour

43 Philip Stewart souligne d'ailleurs que l'écriture de Voltaire n'est jamais inconvenante : voir *Engraven desire: Eros, Image, and Text in the French Eighteenth Century*, London, Durham, 1992.

44 L'expression se trouve au chapitre 37 de *l'Examen important* (OCV, t. 62, p. 337), à propos de l'évocation des controverses sur les deux natures de Jésus.

les représentations d'un sexe sublimé, jusqu'à leur interdit dans le cadre de la Contre-Réforme, suscitant la persistance d'images du sexe désormais coupées de leur substrat théologique. La dimension visuelle de l'écriture voltairienne revêt alors une signification particulière : elle est marquée par l'érotisation d'un regard qui sait percevoir dans le récit religieux la part de l'image⁴⁵. Les dispositifs complexes de co-énonciation caractérisant les divers textes du corpus permettent de donner à entendre les divergences de point de vue en ce moment particulier de sécularisation d'une pensée théologique du sexe, qui explique en grande part l'amnésie actuelle de l'origine chrétienne de la sexualité occidentale⁴⁶. Voltaire n'a pas sous-estimé son ennemi : il sait qu'à côté du discours propre à ce que Nietzsche appellera la « moraline » et qui est impuissant face à la complexité des Écritures, se tient le discours patristique, beaucoup plus subtil et donc, à ses yeux, dangereux. Dans la répétition même des réécritures, dans ce retour obsessionnel des mêmes récits scandaleux – sans qu'il soit aisé de savoir s'il s'agit d'une parodie de l'obsession de l'Église pour le sexe ou d'une obsession qui appartienne en propre à Voltaire –, il se dit quelque chose qui est peut-être plus que de l'ordre du symptôme, d'un signe échappant à son auteur : les indices d'une pensée interrogeant ses propres limites. Dans l'article « Corps » du *Dictionnaire philosophique* se découvrent les résistances du corps à toute rationalisation. Il s'agit donc plus d'une crise de la raison que de la morale même si le fait de ne pouvoir inscrire le corps dans un discours rationnel suscite des inquiétudes. Tout en étant le promoteur de la rationalité classique, Voltaire en a aussi perçu les limites et s'il se moque des théologiens rationalistes qui ont perdu leur grille de lecture eschatologique, son refus de toute spéculation oiseuse sur des questions échappant à toute réponse définitive le place face à l'opacité d'une sexualité, à l'énigme d'un corps mû par des affects et des pulsions.

45 Cette érotisation du regard permet aussi de comprendre le paradoxe de Diderot dénonçant le discours théologique chrétien tout en louant dans ses *Salons* les sujets d'inspiration biblique.

46 Pierre-Emmanuel Dauzat, qui s'étonne que Michel Foucault ait « curieusement négli[é] » la part chrétienne de la modernité sexuelle au profit d'une origine grecque ou latine, définit ainsi l'amnésie : « La déchristianisation du savoir et des croyances n'enlève rien à la chrétienté de nos formes de pensées, de nos usages et de nos valeurs » (*Les Sexes du Christ, op. cit.*, p. 10).

ENTRE LE SEXE ET L'INFÂME : VOLTAIRE ET LES CASTRATS

Russell Goulbourne
King's College London

Le 22 août 1750, Voltaire écrit à Mme Denis de Berlin, où il vient d'assister à la représentation chez Frédéric d'une adaptation, par Leopoldi de Villati, avec une musique de Karl Heinrich Graun, du *Phaëton* de Philippe Quinault :

Je n'ai jamais vu rien de si plat dans une si belle salle. Cela ressemble à un temple de la Grèce et on y joue des ouvrages tartares. Pour la musique on dit qu'elle est bonne. Je ne m'y connais guère ; je n'ai jamais trop senti l'extrême mérite des doubles croches. Je sens seulement que la signora Astrua et *i signori castrati* ont de plus belles voix que vos actrices, et que les airs italiens ont plus de brillant que vos ponts-neufs que vous nommez ariettes¹.

Voltaire semble apprécier l'art des castrats à Berlin, parmi lesquels se trouvaient, de temps à autres, Felice Salimbeni et Carlo Boschi, dit Farinelli, le plus célèbre castrat du XVIII^e siècle². Et pourtant, malgré son enthousiasme ici, peut-être plus feint que réel, pour la musique italienne, Voltaire était loin d'admirer celle-ci – et dans le castrat, il voyait le symbole même de tout ce qui distinguait la musique italienne de la musique française. En témoigne la partie du *Siècle de Louis XIV* consacrée aux « Artistes célèbres », qui commence ainsi :

La musique française, du moins la vocale, n'a été jusqu'ici du goût d'aucune autre nation. Elle ne pouvait l'être, parce que la prosodie française est différente de toutes celles de l'Europe. [...] Le climat refuse encore aux voix la légèreté que donne celui d'Italie ; nous n'avons point l'habitude, qu'on a eue longtemps chez le pape et dans les autres cours italiennes, de priver les hommes de leur virilité

- 1 D4193. La soprano Giovanna Astrua arriva à Berlin en 1747 et y chanta pendant dix ans. Sur la culture musicale à Berlin à cette époque et le rôle qu'y jouait Voltaire, voir Côme Alexandre Collini, *Mon séjour auprès de Voltaire*, éd. Raymond Trousson, Paris, H. Champion, 2009, p. 48-55.
- 2 Sur le phénomène culturel des castrats, qui ont triomphé aux XVII^e et XVIII^e siècles à travers l'Europe, y compris en France, voir les ouvrages fondamentaux de Patrick Barbier : *Histoire des castrats*, Paris, Grasset, 1989 ; *Farinelli : le castrat des Lumières*, Paris, Grasset, 1994 ; *La Maison des Italiens : les castrats à Versailles*, Paris, Grasset, 1998.

pour leur donner une voix plus belle que celle des femmes. Tout cela, joint à la lenteur de notre chant, qui fait un étrange contraste avec la vivacité de notre nation, rendra toujours la musique française propre pour les seuls Français³.

Mais Voltaire ne se contentait pas de souligner la différence entre la France et l'Italie, car il était sensible surtout à la façon dont le goût italien pour l'opéra en général, et pour les castrats en particulier, nuisait à l'art de la tragédie. Dès sa « Réponse à M. de La Lindelle », imprimée en 1748 en tête de sa tragédie *Mérove*, Voltaire évoque la situation en Italie : « Le beau monstre de l'opéra étouffe chez eux Melpomène ; et il y a tant de *castrati*, qu'il n'y a plus de place pour les Esopus et les Roscius »⁴.

82 Cette critique des castrats – considérés comme le symptôme le plus inquiétant d'une certaine décadence culturelle – semble prendre son essor chez Voltaire à partir de *Candide*, qui est publié en 1759, l'année même où Farinelli prend sa retraite⁵. Au chapitre 25 du conte, Pococurante devient en quelque sorte le porte-parole de Voltaire lui-même lorsqu'il se plaint du succès de l'opéra tel qu'il est pratiqué en Italie :

J'aimerais peut-être mieux l'opéra, si on n'avait pas trouvé le secret d'en faire un monstre qui me révolte. Ira voir qui voudra de mauvaises tragédies en musique, où les scènes ne sont faites que pour amener très mal à propos deux ou trois chansons ridicules qui font valoir le gosier d'une actrice. Se pâmera de plaisir qui voudra, ou qui pourra, en voyant un châtré fredonner le rôle de César et de Caton, et se promener d'un air gauche sur des planches⁶.

Si l'opéra est un monstre révoltant, le castrat l'est aussi, semble-t-il. Voltaire fait écho à son tour à Pococurante lorsqu'il écrit au poète italien Agostino Paradisi vers le 15 octobre 1759 : « *Riverisco i castrati; ma mi sia lecito d'anteporre a i loro trilli i virtuosi che hanno... e buon gusto, a questi convien' di rappresentare Cesare, Augusto e Catone. L'opera è una bella cosa. Ella e figlia della tragedia ma la figlia ha svenato la madre. La mia querela e forse la zotichezza d'un zvizzero,*

3 OH, p. 1215.

4 *Mérove*, éd. Jack R. Vrooman et Janet Godden, OCV, t. 17 (1991), p. 243. Esopus et Roscius sont les acteurs, l'un tragique, l'autre comique, qui dominaient le théâtre à Rome au I^{er} siècle avant J.-C.

5 John Rosselli note que Voltaire lance sa critique des castrats au moment où ceux-ci commencent à disparaître : voir « The castrati as a professional group and a social phenomenon, 1550-1850 », *Acta musicologica*, n° 60 (1988), p. 143-179, ici p. 178.

6 *Candide*, éd. René Pomeau, OCV, t. 48 (1980), p. 232. Julia Prest cite ce passage, notant que la réponse en France au castrat devenait de plus en plus humanitaire au cours du XVIII^e siècle : voir « In chapel, on stage, and in the bedroom: French responses to the Italian castrato », *Seventeenth-century French studies*, n° 32 (2010), p. 152-164, ici p. 163.

ma sono un uomo libero, amo la verità, la dico, o credo di dirla »⁷. En réponse à la lettre du 6 février 1764 de Frédéric II, landgrave de Hesse-Cassel (« en dernier lieu sur mon théâtre les comédiens français nous ont donné *Sémiramis* où M. Baron et M. Plante que vous connaissez se sont surpassés »⁸), Voltaire lui écrit le 24 février suivant : « J'ai encore à remercier votre altesse sérénissime d'avoir donné la préférence aux acteurs français sur les châtrés italiens. Je n'ai jamais pu m'accoutumer à voir les rôles de César et d'Alexandre fredonnés en fausset par un chapon »⁹. Et dans sa lettre du 4 novembre 1765 au compositeur Jean-Benjamin de Laborde au sujet de son opéra *Pandore*, Voltaire se réfère explicitement à son propre modèle fictif :

J'avoue, Monsieur, qu'on commence à se lasser du récitatif de Lully, parce qu'on se lasse de tout, parce qu'on sait par cœur cette belle déclamation notée, parce qu'il y a peu d'acteurs qui sachent y mettre de l'âme ; mais cela n'empêche pas que cette déclamation ne soit le ton de la nature, et de la plus belle expression de notre langue. Ces récits m'ont toujours paru fort supérieurs à la psalmodie italienne ; et je suis comme le sénateur Pococurante qui ne pouvait souffrir un châtré faisant d'un air gauche le rôle de César ou de Caton. L'opéra italien ne vit que d'ariettes et de fredons, c'est le mérite des Romains d'aujourd'hui, la grand-messe et les opéras font leur gloire. Ils ont des faiseurs de doubles croches, au lieu de Cicérons et de Virgiles, leurs voix charmantes ravissent tout un auditoire en *a*, en *e*, en *i*, et en *o*¹⁰.

Et Laborde de répondre le 19 novembre suivant en des termes qui en disent long sur les préjugés du compositeur et des normes sexuelles auxquelles il s'attache :

Je me félicite sur mon goût, Monsieur, puisqu'il s'accorde avec celui du sénateur de *Candide*, et par conséquent avec le vôtre. Je n'ai jamais aimé les châtrés ; pas plus dans le rôle de César que dans celui d'une princesse malheureuse, qui, du moment qu'elle est ainsi défigurée, ne peut plus m'inspirer aucun intérêt. Quoique la France soit l'Empire des Modes, celle-ci n'a pu encore s'introduire sur notre théâtre, et ne s'y introduira jamais. Fiez-vous à nos Dames françaises

7 D8538 (« Je révère les castrats ; mais qu'il me soit permis de préférer à leurs trilles les virtuoses qui ont... et bon goût, c'est à eux qu'il convient de représenter César, Auguste et Caton. L'opéra est une belle chose. Il est le fils de la tragédie, mais le fils a pris le sang de sa mère. La querelle que je lui fais est peut-être le fruit de la rusticité d'un Suisse, mais je suis un homme libre, j'aime la vérité, je la dis ou je crois la dire »). Voir aussi la lettre de Voltaire à Girolamo Gastaldi du 26 octobre 1761 (D10103).

8 D11685.

9 D11722. Sur l'usage du terme *chapon*, voir ci-dessous.

10 D12966.

du soin d'exclure ces demi-Messieurs ; elles donneront toujours la préférence aux basses tailles les plus vigoureuses¹¹.

Si, pour Laborde, les castrats sont des « demi-Messieurs », Voltaire, lui, va encore plus loin en les appelant des « eunuques ». Dans sa lettre du 10 janvier 1766 à Melchiorre Cesarotti, qu'il remercie de lui avoir envoyé ses traductions italiennes de ses tragédies *La Mort de César* et *Mahomet*, il ne peut s'empêcher d'observer :

Je suis persuadé que les Italiens seraient nos maîtres dans l'art du théâtre, comme ils l'ont été dans tant de genres, si le beau monstre de l'opéra n'avait forcé la vraie tragédie à se cacher. C'est bien dommage, en vérité, qu'on abandonne l'art des Sophocles et des Euripides pour une douzaine d'ariettes françaises fredonnées par des eunuques¹².

84 Et enfin, il avoue au compositeur Michel Paul Guy de Chabanon, à qui il écrit le 29 janvier 1768 au sujet de son opéra *Samson* :

Il faut une terrible musique pour ce Samson qui fait des miracles de diable, et je doute fort que le ridicule mélange de la musique italienne avec la française, dont on est aujourd'hui infatué, puisse parvenir aux beautés vraies, mâles et vigoureuses, et à la déclamation énergique que *Samson* exige dans les trois quarts de la pièce. Par ma foi la musique italienne n'est faite que pour faire briller des châtrés à la chapelle du pape. Il n'y aura plus de génie à la Lully pour la déclamation ; je vous le certifie dans l'amertume de mon cœur¹³.

Voltaire regimbe donc contre l'influence croissante de l'opéra en général et des castrats en particulier, qui nuisent, d'après lui, à la tragédie proprement dite.

11 D12990. Les remarques de Laborde rejoignent celles de Joseph-Jérôme de Lalande dans son *Voyage d'un Français en Italie*, que Voltaire lit attentivement et dans lequel l'auteur s'attarde sur la culture musicale à Naples et sur le goût italien pour les castrats : « Presque tous les castrats ou *castrati* qui chantent en Italie sont façonnés à Naples, parce que c'est l'endroit où cette opération se fait avec le plus d'adresse. Ces voix artificielles sont si estimées en Italie, que les entrepreneurs d'opéra, quand ils en trouvent de belles, les prennent à des prix excessifs. [...] La répugnance qu'ont les Italiens pour les voix fortes et dures, telles que nos basses-tailles et nos hautes-contre, rend indispensable pour leurs plaisirs l'usage des *castrati* : il vaut mieux cependant pour la nature humaine que l'on soit accoutumé comme nous à trouver du plaisir dans des voix naturelles, mâles, éclatantes, et qui ont toute leur force ; c'est l'habitude seule qui décide des plaisirs ; je trouve la nôtre plus heureuse, et nos plaisirs plus naturels » (*Voyage d'un Français en Italie, fait dans les années 1765 et 1766*, Venise/Paris, Desaint, 1769, 8 vol., t. VI, p. 346, 349). Voltaire possédait un exemplaire de cette édition (Ferney 1632) ainsi qu'un exemplaire de l'édition d'Yverdon de 1769-1770 (BV1880), qui porte des traces de lecture (CN, t. V, p. 148-149) ; voir aussi la lettre que Voltaire envoie à Lalande le 1^{er} octobre 1768 (D15233).

12 D13099.

13 D14705.

Mais la critique voltairienne des castrats va bien au-delà de la simple esthétique théâtrale. Constatant que la musique italienne est une musique « efféminée »¹⁴, Voltaire insiste également sur le défaut de virilité chez ces hommes à qui on a coupé les testicules. Dès sa lettre à Mme Denis du 22 août 1750, Voltaire compare les castrats aux femmes, et, dans *Le Siècle de Louis XIV*, les castrats sont privés de leur « virilité » pour leur donner « une voix plus belle que celle des femmes ». Pococurante, quant à lui, se moque de l'« air gauche » du castrat, impliquant ainsi une norme ou une spécificité du masculin que le castrat ne respecte ou n'atteint pas, ce qui rappelle l'épisode fameux, plus tôt dans le texte, à la fin du chapitre 11, où la vieille raconte comment elle a rencontré un castrat qui essayait en vain d'avoir des relations sexuelles avec elle : « J'étais dans cet état de faiblesse et d'insensibilité, entre la mort et la vie, quand je me sentis pressée de quelque chose qui s'agitait sur mon corps. J'ouvris les yeux, je vis un homme blanc et de bonne mine qui soupirait, et qui disait entre ses dents : « *O che sciagura d'essere senza c... !* »¹⁵.

Voltaire constate à plusieurs reprises dans sa correspondance, comme nous venons de le voir, qu'il ne convient pas de faire chanter le rôle d'un héros par un castrat parce que celui-ci n'est pas suffisamment « vigoureux ». Et il se joint à Pococurante pour appeler le castrat un « châtré », laissant ainsi entendre que le castrat est moins qu'un homme en le comparant, en effet, à un animal, d'après la définition du verbe *châtrer* telle qu'est donnée dans l'article de l'*Encyclopédie* : « C'est priver un animal de ses testicules », la suite de l'article étant consacrée à la façon dont on châtré un cheval¹⁶. Jean-Jacques Rousseau, lui, note dans l'article « Castrato » de son *Dictionnaire de musique* que le terme *châtré* a quelque chose d'offensif, voire tellement offensif qu'il n'arrive même pas à se servir explicitement du mot :

Quoique le mot *castrato* ne puisse offenser les plus délicates oreilles, il n'en est pas de même de son synonyme français. Preuve évidente que ce qui rend les mots indécents ou déshonnêtes dépend moins des idées qu'on leur attache, que de l'usage de la bonne compagnie, qui les tolère ou les proscriit à son gré.

14 Voir l'article « Langues » des *Questions sur l'Encyclopédie*, éd. sous la direction de Nicholas Cronk et de Christiane Mervaud, *OCV*, t. 42B (2012), p. 12.

15 *OCV*, t. 48, p. 157 (« Ô quel malheur d'être sans c... »).

16 *Encyclopédie*, t. III (1753), p. 251b. Il est intéressant de noter que le participe substantivé *châtré* n'apparaît dans le *Dictionnaire de l'Académie française* pour la première fois qu'en 1762, mais la définition se limite à des exemples de l'usage du terme : « *C'est un châtré, un vieux châtré. Voix de châtré* ». Le substantif *castrat* y apparaît également : « Celui que l'on a châtré pour lui conserver une voix semblable à celle des enfants et des femmes. *Il y a beaucoup de castrats en Italie* ».

On pourrait dire, cependant, que le mot italien s'admet comme représentant une profession ; au lieu que le mot français ne représente que la privation qui y est jointe¹⁷.

S'il y a quelque chose de moqueur sur le plan sexuel dans le terme *châtré*¹⁸, ce qui est encore plus frappant, c'est la façon dont, dans sa lettre à Cesarotti en 1766, Voltaire compare les castrats aux eunuques, terme dont il se sert à des fins critiques. Le terme est défini ainsi par l'*Encyclopédie*, dans un article rédigé par Arnulphe d'Aumont :

Ce mot est synonyme de *châtré* ; il est employé par conséquent pour désigner un animal mâle à qui l'art a ôté la faculté d'engendrer : il est cependant d'usage que l'on ne donne le nom d'*eunuque* qu'aux hommes à qui l'on a fait subir cette privation, et on se sert ordinairement du mot *châtré* pour les animaux¹⁹.

86

L'eunuque est défini par rapport à ce qui lui manque : il ne peut plus avoir d'enfants, d'où la description de l'envieux folliculaire – calqué sur Fréron, certes – au chapitre 22 de *Candide* : « Il hait quiconque réussit, comme les eunuques haïssent les jouissants »²⁰. C'est justement sur cette déficience physique et ce manque de capacité sexuelle que Voltaire insiste lorsqu'il évoque les eunuques du sérail, présents d'ailleurs dans la peinture orientaliste de l'époque, surtout chez Jean-Baptiste Van Mour, François Boucher, Joseph Marie Vien et Amédée Van Loo²¹. Dans les derniers chapitres de l'*Essai sur les mœurs*, Voltaire fait état

17 Jean-Jacques Rousseau, *Dictionnaire de musique*, éd. Jean-Jacques Eigeldinger, dans *Œuvres complètes*, éd. dirigée par Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1959-1995, 5 vol., t. V, p. 688.

18 Il faut noter que Voltaire se sert du terme pour se moquer de lui-même lorsqu'il écrit à Jacques de Rochefort d'Ally le 1^{er} mars 1768 : « Vous m'avez envoyé, Monsieur, du vin de Champagne quand je suis à la tisane ; c'est envoyer une fille à un châtré » (D14796).

19 *Encyclopédie*, t. VI (1756), p. 158b.

20 *OCV*, t. 48, p. 212. Il est intéressant de noter que, dans sa correspondance, Voltaire se compare parfois, sur un ton comique, aux eunuques du sérail qui se sentent exclus de l'action principale : voir, par exemple, sa lettre à Charles Lennox, duc de Richmond, du 8 juillet 1732, dans laquelle il remercie le duc de lui avoir envoyé l'ouvrage érotique de Thomas Stretser, *Arborvitae; or, The natural history of the tree of life* (1732), où l'arbre en question est le pénis : « You send the natural history of the tree of life to a poor sickly dying man who makes in that noble garden the figure of an eunuque repining in the serraglio at the sight of the joys he can not taste of » (D499 [« Vous envoyez L'Histoire naturelle de l'arbre de la vie à un pauvre malade qui s'apprête à mourir et qui fait figure dans ce noble jardin d'un eunuque qui se plaint au sérail devant le spectacle des plaisirs auxquels il ne peut pas goûter »]). Et, dans sa lettre à Francesco Albergati Capacelli du 2 février 1762, Voltaire note : « Je vais déclarer au grand médecin Tronchin, qu'il faut absolument qu'il me guérisse, et que j'aie ma part du plaisir de mes convives ; ils s'écrient tous, ah la bonne chose que ce saucisson ! donnez-moi encore un petit coup de ce Rossoli ; et moi je suis là comme l'eunuque du sérail qui voit faire, et qui ne fait rien » (D10303).

21 Voir Emmanuelle Peyraube, *Le Harem des Lumières : l'image de la femme dans la peinture orientaliste du XVIII^e siècle*, Paris, Éditions du patrimoine, 2008, p. 145.

des différences entre l'Orient et l'Occident, et, pour lui, l'usage des eunuques fait avant tout figure d'exception orientale. Au chapitre 193, il constate : « C'est le comble de l'avilissement dans la nature humaine, et l'opprobre de l'Orient, de dépouiller les hommes de leur virilité ». Au chapitre 197, il note :

Une autre différence qui naît de nos usages avec les femmes, c'est cette coutume de mettre auprès d'elles des hommes dépouillés de leur virilité ; usage immémorial de l'Asie et de l'Afrique, quelquefois introduit en Europe chez les empereurs romains. Nous n'avons pas aujourd'hui dans notre Europe chrétienne trois cents eunuques pour les chapelles et pour les théâtres ; les séraïls des Orientaux en sont remplis²².

Cette critique se fait sentir également dans le cinquième des *Discours en vers sur l'homme*, intitulé « Sur la nature du plaisir », où Voltaire appelle les eunuques « ces monstres d'Asie / Que le fer a privés des sources de la vie »²³. Et l'historien se transforme enfin en satirique lorsqu'il aborde la question des eunuques dans l'article « Amour socratique » des *Questions sur l'Encyclopédie*, où Voltaire se moque aussi des jésuites : « Les seigneurs turcs et persans font, à ce qu'on nous dit, élever leurs enfants par des eunuques ; étrange alternative pour un pédagogue d'être ou châtré ou sodomite »²⁴.

Du séraïl à la Bible, il n'y a qu'un pas. Voltaire y trouve l'eunuchisme particulièrement présent : il cite à plusieurs reprises l'histoire de l'eunuque Putiphar à qui Joseph fut vendu (Genèse, xxxvii, 2-36), à la fois pour démontrer

22 Voltaire, *Essai sur les mœurs*, éd. René Pomeau, Paris, Bordas, coll. « Classiques Garnier », 1990, 2 vol., t. II, p. 774, 807. Voir aussi l'article « Politique » des *Questions sur l'Encyclopédie* (OCV, t. 42B, p. 450), ainsi que l'article « Histoire » de *l'Encyclopédie* – repris par la suite dans l'article « Histoire » des *Questions* –, où Voltaire évoque les tyrans de l'Antiquité : « On ne sait autre chose dans ces ténèbres de l'histoire, sinon qu'il y avait depuis longtemps de vastes empires, et des tyrans dont la puissance était fondée sur la misère publique ; que la tyrannie était parvenue jusqu'à dépouiller les hommes de leur virilité, pour s'en servir à d'infâmes plaisirs au sortir de l'enfance, et pour les employer dans leur vieillesse à la garde des femmes » (OCV, t. 33 [1987], p. 171 ; t. 42A, p. 210).

23 *Discours en vers sur l'homme*, éd. Haydn T. Mason, OCV, t. 17, p. 509. Écrivant à Voltaire le 22 novembre 1738, Frédéric loue surtout la « noble et belle périphrase » qu'est ce dernier vers, avant d'ajouter : « Outre que la pensée d'un dieu servi par des eunuques a quelque chose de frappant par elle-même, elle exprime encore avec une force merveilleuse l'idée du poète. Cette manière de toucher avec modestie et avec clarté une matière aussi délicate que l'est celle de la mutilation contribue beaucoup au plaisir du lecteur » (D1663).

24 OCV, t. 38 (2007), p. 263. La Perse et l'Italie se mêlent de manière hyperbolique dans la fable que raconte le serpent à la princesse Amaside au chapitre 9 du *Taureau blanc*, où il est question de trois prophètes, « tous trois également ambitieux et dégoûtés de leur état », dont un, qui était « fou de musique », devient, par l'intervention de l'ange Ithuriel, roi de Perse : « Le prophète, roi de Perse, commença par se faire donner un opéra italien, dont les chœurs étaient chantés par quinze cents châtrés. Leurs voix lui remuaient l'âme jusqu'à la moelle des os, où elle réside. À cet opéra en succédait un autre, et à ce second un troisième, sans interruption » (éd. René Pomeau, Marie-Hélène Cotoni et Christiane Mervaud, OCV, t. 74A [2006], p. 125-126).

l'ancienneté de « cet usage barbare », qui est celui de châtrer des hommes pour garder des femmes²⁵, et pour suggérer sur un ton ludique que, bien qu'ils soient dépourvus de la faculté d'engendrer, les eunuques ne perdent pas forcément la faculté de faire l'amour²⁶. Témoin l'article « Joseph » du *Dictionnaire philosophique* :

Cet eunuque [Putiphar] avait une femme, ce qui n'est point du tout étonnant ; le Kislar-aga, eunuque parfait à qui on a tout coupé, a aujourd'hui un sérail à Constantinople : on lui a laissé ses yeux et ses mains, et la nature n'a point perdu ses droits dans son cœur. Les autres eunuques, à qui on n'a coupé que les deux accompagnements de l'organe de la génération, emploient encore souvent cet organe ; et Putiphar à qui Joseph fut vendu, pouvait très bien être du nombre de ces eunuques²⁷.

88

Enfin, de la Bible, Voltaire passe, en s'en moquant, à l'histoire de l'Église, notant, dans l'article « Testicules » des *Questions sur l'Encyclopédie*, l'existence d'un canon du premier concile de Nicée selon lequel il n'est pas permis de dire la messe sans testicules, ce qui lui donne l'occasion de faire la satire de la concupiscence du clergé : « Le bannissement des eunuques du service des autels, paraît contraire à l'esprit même de pureté et de chasteté que ce service

25 Voir *La Bible enfin expliquée*, éd. Bertram Eugene Schwarzbach, *OCV*, t. 79A (2012), p. 339.

26 Il est à noter que Voltaire joue avec la même idée dans l'article « Amour » des *Questions sur l'Encyclopédie* en proposant comme question souvent débattue quelque chose qui ne le fut sûrement pas : « Les philosophes érotiques ont souvent agité la question si Héloïse put encore aimer véritablement Abélard quand il fut moine et châtré ? » (*OCV*, t. 38, p. 253). Voltaire fait ici écho aux *Bijoux indiscrets* de Diderot : voir, ici même, l'article de Christophe Paillard, « Les libertés sexuelles de Voltaire : hétérosexualité, homosexualité et autosexualité dans les *Questions sur l'Encyclopédie* », p. 117-131.

27 *Dictionnaire philosophique*, éd. sous la direction de Christiane Mervaud, *OCV*, t. 36 (1994), p. 255. C'est ce même épisode biblique que Voltaire recommande à Mme du Deffand le 13 octobre 1759, en réponse à l'engouement de celle-ci pour la littérature anglaise : « Je ne vous passe point de vouloir me faire lire les romans anglais quand vous ne voulez pas lire l'Ancien Testament. Dites-moi donc, s'il vous plaît, où vous trouverez une histoire plus intéressante que celle de Joseph, devenu contrôleur général en Égypte, et reconnaissant ses frères ? » (D8533). Voir aussi l'article « Babel » des *Questions sur l'Encyclopédie* (*OCV*, t. 39 [2008], p. 266-267) ainsi que *La Bible enfin expliquée* : « Cette histoire a beaucoup de rapport à celle de Bellérophon et de Proëtus, à celle de Thésée et d'Hippolyte, et à beaucoup d'autres histoires grecques et asiatiques. Mais ce qui ne ressemble à aucune fable des mythologies profanes, c'est que Putiphar était eunuque et marié. Il est vrai que dans l'Orient il y a quelques eunuques, et même des eunuques noirs, entièrement coupés, qui ont des concubines dans leurs harems ; parce que ces malheureux, à qui on a coupé toutes les parties viriles, ont encore des yeux et des mains. Ils achètent des filles, comme on achète des animaux agréables pour mettre dans une ménagerie. Mais il fallait que la magnificence des rois d'Égypte fût parvenue à un excès bien rare pour que les eunuques eussent des sérails, ainsi qu'ils en ont aujourd'hui à Constantinople et à Agra » (*OCV*, t. 79A, p. 182-183). Selon Bertram E. Schwarzbach, « Voltaire projette ici sur l'Égypte du second millénaire ce que Montesquieu raconte, dans les *Lettres persanes*, sur la vie des harems surveillés par des gardiens encore concupiscent bien qu'ils aient perdu leur virilité » (n. 290, p. 590).

exige. Il semble surtout que des eunuques, qui confessaient de beaux garçons et de belles filles, seraient moins exposés aux tentations »²⁸. Il y a là, selon Voltaire, un illogisme ridicule qui n'est pas sans rappeler l'article « Adultère » des mêmes *Questions*, où Voltaire donne un tour tout particulier au mémoire de François-Antoine Philibert – magistrat de province qui s'est séparé de sa femme infidèle – en faveur du divorce et du remariage après le divorce : « L'Église n'a pas le droit de me priver d'un bien que Dieu m'accorde. Les apôtres étaient mariés, Joseph était marié, et je veux l'être. Si moi Alsacien je dépends d'un prêtre qui demeure à Rome, si ce prêtre a la barbare puissance de me priver d'une femme, qu'il me fasse eunuque pour chanter des *miserere* dans sa chapelle »²⁹. Si l'insistance de l'Église sur l'indissolubilité du mariage est barbare, sa pratique de la castration l'est aussi.

Cela nous ramène donc aux castrats proprement dits et au goût du pape pour ceux-ci. Car il est vrai que Voltaire offre une critique acerbe des patrons des castrats, y compris l'Église. Au début du chapitre 12 de *Candide*, le castrat qui avait essayé de faire l'amour avec la vieille lui raconte sa vie :

Je suis né à Naples, me dit-il ; on y chaponne deux ou trois mille enfants tous les ans ; les uns en meurent, les autres acquièrent une voix plus belle que celle des femmes, les autres vont gouverner des États. On me fit cette opération avec un très grand succès, et j'ai été musicien de la chapelle de madame la princesse de Palestrine³⁰.

L'usage du verbe *chaponner* sert à souligner de nouveau le côté animal du processus – un chapon étant un poulet mâle auquel on a ôté les testicules³¹ – et le fait que les castrats sont en quelque sorte le produit d'une simple mode italienne. Cette critique du goût italien se trouve déjà dans l'article « Eunuque » de d'Aumont, qui vise explicitement la pratique de la castration en Italie : « En Italie cette opération infâme et cruelle n'a pour objet que la perfection d'un vain talent »³². De même, dans l'article « Castration » de l'*Encyclopédie*, le chirurgien

28 OCV, t. 43 (2013), p. 357. Voltaire laisse ailleurs supposer un parallèle entre le célibat des prêtres catholiques et l'antique culte de l'eunuchisme chez les prêtres de Cybèle, deux exemples, selon lui, des usages ridicules créés par la superstition : voir, à titre d'exemple, *La Philosophie de l'histoire* (éd. J. H. Brumfitt, OCV, t. 59 [1969], p. 131), l'article « Superstition » du *Dictionnaire philosophique* (OCV, t. 36, p. 537) et les articles « Austérités » et « Clerc » des *Questions sur l'Encyclopédie* (OCV, t. 39, p. 234 ; t. 40 [2009], p. 122).

29 OCV, t. 38, p. 112.

30 OCV, t. 48, p. 158. Il faut se rappeler qu'au chapitre 11 la vieille s'était présentée comme « la fille du pape Urbain X et de la princesse de Palestrine » (p. 153). Ce personnage du castrat rappelle le castrat napolitain Farinelli, qui fut célèbre d'abord comme chanteur puis comme conseiller des rois d'Espagne Philippe V et Ferdinand VI.

31 Voir à ce propos l'article « Chapon » de l'*Encyclopédie*, rédigé par Diderot (t. III [1753], p. 182a-b).

32 *Encyclopédie*, t. VI, p. 159a.

Antoine Louis définit la pratique comme « l'action de châtrer, ou l'opération par laquelle on ampute et retranche les testicules d'un animal mâle, qui devient par là incapable d'engendrer », avant d'ajouter :

La *castration* se pratique communément en Asie, spécialement chez les Turcs, qui châtrèrent tous ceux de leurs esclaves qu'ils emploient à la garde de leurs femmes, et à qui ils coupent non seulement les testicules, mais souvent même la verge. La *castration* se pratique aussi en Italie sur les musiciens dont on veut que la voix se conserve. Cette *castration* n'est point une opération de chirurgie, puisqu'elle n'a pas le rétablissement de la santé pour objet³³.

Et dans l'article « Castrato » de son *Dictionnaire de musique*, Rousseau note : « Il se trouve, en Italie, des pères barbares qui, sacrifiant la nature à la fortune, livrent leurs enfants à cette opération, pour le plaisir des gens voluptueux et cruels, qui osent rechercher le chant de ces malheureux »³⁴.

90

Mais Voltaire, quant à lui, refuse de dénoncer complètement l'Italie à cet égard. Au contraire, il rappelle que l'Italie respecte plus ses acteurs – dont les castrats – que la France. Par exemple, dans le cadre d'une discussion sur l'estime accordée par les Anglais à la profession d'acteur dans la vingt-troisième des *Lettres philosophiques*, Voltaire cite le cas du castrat italien Senesino, qui chantait à Londres dans les années 1720 et 1730 : « On se garde bien, en Italie, de flétrir l'opéra et d'excommunier le signor Senesino ou la signora Cuzzon. Pour moi, j'oserais souhaiter qu'on pût supprimer en France je ne sais quels mauvais livres qu'on a imprimés contre nos spectacles »³⁵. Dans son opuscule *Sur la police des spectacles*, il fait remarquer que les autorités religieuses en Italie ont une attitude plutôt humaine envers le métier théâtral en général :

On a vu jusqu'à la pièce de *George Dandin* exécutée à Rome par des religieuses, en présence d'une foule d'ecclésiastiques et de dames. Les sages Romains se gardent bien surtout d'excommunier ces messieurs qui chantent le dessus dans les opéras italiens : car en vérité c'est bien assez d'être châtré dans ce monde, sans être encore damné dans l'autre³⁶.

Et il revient aux pratiques de l'Église vis-à-vis du théâtre – sur un ton ironique, cette fois-ci – dans sa *Conversation de M. l'intendant des menus en exercice avec M. l'abbé Grizel*, où l'abbé se plaint du fait que l'Italie n'est pas comme la France, où « on excommunie qui l'on peut » :

33 *Encyclopédie*, t. II (1752), p. 755b.

34 Rousseau, *Dictionnaire de musique*, éd. cit., p. 688.

35 Voltaire, *Lettres philosophiques*, éd. Gustave Lanson et André-Michel Rousseau, Paris, Didier, 1964, 2 vol., t. II, p. 161.

36 *Sur la police des spectacles*, éd. David Williams, OCV, t. 28A (2006), p. 79-80.

Il n'en est pas ainsi à Rome et dans les autres États de l'Europe. Quand on chante à Saint-Jean-de-Latran, ou à Saint-Pierre, une belle messe en musique à grands chœurs à quatre parties, et que vingt châtrés ont fredonné un motet, tout est dit ; on va prendre le soir du chocolat à l'Opéra de Saint-Ambroise, et personne ne s'avise d'y trouver à redire. On se garde bien d'excommunier la signora Cazzoni, la signora Faustina, la signora Barbarini, encore moins le signor Farinelli, chevalier de Calatrava, et acteur de l'Opéra, qui a des diamants gros comme mon pouce³⁷.

En revanche, ce que Voltaire n'hésite pas à condamner, c'est la corruption de l'Église qui se plaît à faire des castrats, destinés à chanter dans les chœurs du pape. La pratique de la castration devient même l'une des cibles préférées de ses attaques satiriques contre l'Infâme dans les années 1760, et cela d'abord à travers la fiction³⁸. Par exemple, le *Dialogue du chapon et de la poularde*, écrit en 1763, comme le *Traité sur la tolérance*³⁹, passe en revue les diverses formes de la barbarie humaine, dont la castration des chanteurs du pape, pour qui les deux malheureux volatiles, déjà mutilés eux aussi, éprouvent une certaine compassion :

LE CHAPON. La seule idée qui adoucit mon état déplorable, c'est que j'entendis ces jours passés, près de mon poulailler, raisonner deux abbés italiens à qui on avait fait le même outrage afin qu'ils pussent chanter devant le pape avec une voix plus claire. Ils disaient que les hommes avaient commencé par circoncire leurs semblables, et qu'ils finissaient par les châtrer : ils maudissaient la destinée et le genre humain.

LA POULARDE. Quoi ! c'est donc pour que nous ayons une voix plus claire qu'on nous a privés de la plus belle partie de nous-mêmes ?

LE CHAPON. Hélas ! ma pauvre poularde, c'est pour nous engraisser, et pour nous rendre la chair plus délicate⁴⁰.

37 M, t. 24, p. 248.

38 Sur la façon dont Voltaire se sert de la sexualité à des fins satiriques dans sa fiction – sans référence, pourtant, aux castrats –, voir William F. Edminston, « Sex as satire in Voltaire's fiction », dans E. Joe Johnson et Byron R. Wells (dir.), *An American Voltaire: essays in memory of J. Patrick Lee*, Newcastle, Cambridge Scholars, 2009, p. 80-96.

39 Il est intéressant de noter que Voltaire évoque la castration dans le *Traité sur la tolérance* en faisant dire au jésuite du chapitre 17, qui s'adresse à Michel Le Tellier, provincial de la Compagnie de Jésus, que c'est l'un des meilleurs moyens de supprimer les protestants : « À l'égard des garçons de quatorze et quinze ans, déjà imbus de mauvais principes, qu'on ne peut se flatter de détruire, mon opinion est qu'il faut les châtrer tous, afin que cette engeance ne soit jamais reproduite. Pour les autres petits garçons, ils seront élevés dans vos collèges, et on les fouettera jusqu'à ce qu'ils sachent par cœur les ouvrages de Sanchez et de Molina » (éd. John Renwick, *OCV*, t. 56c [2000], p. 233).

40 M, t. 25, p. 119-120.

Le parallèle entre castrats et chapons – qui rappelle le chapitre 12 de *Candide* – sert alors moins à remettre en question la masculinité des castrats qu'à ridiculiser le goût du pape pour qui préserver la voix « claire » d'un garçon justifie la pratique barbare de la castration : Voltaire insiste sur l'ironie du fait que la prétendue pureté vocale est le fruit d'une cruelle mutilation sexuelle. Et le langage de la privation et l'allusion par euphémisme aux testicules – « la plus belle partie » du mâle – soulignent encore la bizarrerie et la cruauté de cette pratique ecclésiastique.

92 Cette critique de l'Église est menée également par le personnage de M. Fréret du *Dîner du comte de Boulainvilliers*, qui, lors du second entretien, dépeint « un évêque de Rome mollement couché sur un lit de repos » ayant à sa disposition « cinquante châtres [qui] lui font entendre leurs fredons pour le désennuyer ». À la fin du texte, Voltaire présente les « Pensées détachées de M. l'abbé de Saint-Pierre », dont une surtout s'avère très voltairienne : « En Italie cette religion qui a détruit l'empire romain n'a laissé que de la misère et de la musique, des eunuques, des arlequins et des prêtres. On accable de trésors une petite statue noire appelée la Madone de Lorette ; et les terres ne sont pas cultivées »⁴¹. Cette religion, dont les effets ne sont que néfastes, est présentée sous un aspect délibérément inattendu au chapitre 9 de *La Princesse de Babylone*, où Amazan arrive à la ville aux sept montagnes – autrement dit, Rome – et entre dans ce qui ne peut être que la basilique Saint-Pierre :

Ayant pénétré jusqu'à un temple qui lui parut très beau, mais moins que celui de Babylone, il fut assez surpris d'y entendre une musique exécutée par des hommes qui avaient des voix de femmes.

« Voilà, dit-il, un plaisant pays que cette antique terre de Saturne ! J'ai vu une ville où personne n'avait son visage ; en voici une autre où les hommes n'ont ni leur voix ni leur barbe ». On lui dit que ces chantres n'étaient plus hommes, qu'on les avait dépouillés de leur virilité afin qu'ils chantassent plus agréablement les louanges d'une prodigieuse quantité de gens de mérite. Amazan ne comprit rien à ce discours. Ces messieurs le prièrent de chanter ; il chanta un air gangaride avec sa grâce ordinaire.

Sa voix était une très belle haute-contre. « Ah ! monsignor, lui dirent-ils, quel charmant soprano vous auriez ! Ah ! si... — Comment, si ? Que prétendez-vous dire ? — Ah, monsignor !... — Eh bien ? — Si vous n'aviez point de barbe ! » Alors ils lui expliquèrent très plaisamment, et avec des gestes fort comiques, selon leur coutume, de quoi il était question. Amazan demeura tout confondu. « J'ai voyagé, dit-il, et jamais je n'ai entendu parler d'une telle fantaisie »⁴².

41 *Le Dîner du comte de Boulainvilliers*, éd. Ulla Kölving et José-Michel Moureaux, OCV, t. 63A (1990), p. 383, 404.

42 *La Princesse de Babylone*, éd. Jacqueline Hellegouarc'h, OCV, t. 66 (1999), p. 167.

Là où la poularde évoquait le fait « qu'on nous a privés de la plus belle partie de nous-mêmes », les gens de l'Église « expliquèrent très plaisamment, et avec des gestes fort comiques, selon leur coutume, de quoi il était question » : la castration elle-même est toujours passée sous une sorte de silence comique. Le texte insiste aussi sur l'absence des signes externes de la masculinité : un homme devrait avoir une voix profonde et une barbe, mais les castrats « n'ont ni leur voix ni leur barbe », d'où l'observation : « On lui dit que ces chantres n'étaient plus hommes, qu'on les avait dépouillés de leur virilité ». L'attaque contre cette pratique à la mode – et la suggestion satirique que les gens d'Église préfèrent les jeunes imberbes – repose sur une vision binaire du sexe : dès qu'un homme perd ses testicules, il cesse d'être un homme. Mais si les testicules ne sont pas nommés explicitement, la barbe, elle, s'impose par son absence, ce qui rappelle l'article « Castrati » de l'*Encyclopédie*, rédigé par D'Alembert, qui se termine ainsi : « À l'égard de la cause physique pour laquelle les *castrati* ont la voix grêle et aiguë, il ne paraît pas plus facile de la trouver, que d'expliquer pourquoi ils n'ont point de barbe. Mais le fait est certain, et cela suffit »⁴³. Et c'est un sujet auquel Voltaire reviendra dans son article « Barbe » des *Questions sur l'Encyclopédie*, qui commence ainsi :

Tous les naturalistes nous assurent que la sécrétion qui produit la barbe, est la même que celle qui perpétue le genre humain. Les eunuques, dit-on, n'ont point de barbe ; parce qu'on leur a ôté les deux bouteilles dans lesquelles s'élaborait la liqueur procréatrice qui devait à la fois former des hommes, et de la barbe au menton⁴⁴.

S'inspirant ici de l'*Histoire naturelle* de Buffon⁴⁵, Voltaire ne peut pourtant pas s'empêcher de se moquer de ces soi-disant naturalistes en remettant en question le principe selon lequel, sans testicules, on n'est pas à proprement parler « homme » :

43 *Encyclopédie*, t. II, p. 756a ; voir aussi l'article « Homme », rédigé par Diderot (t. VIII [1765], p. 258b). L'idée réapparaît dans *Le Rêve de D'Alembert*, où Bordeu constate : « La femme a toutes les parties de l'homme, et la seule différence qu'il y ait est celle d'une bourse pendante en dehors, ou d'une bourse retournée en dedans ; [...] les femmes qui ont le clitoris excessif ont de la barbe ; les eunuques n'en ont point, leurs cuisses se fortifient, leurs hanches s'évasent, leurs genoux s'arrondissent, et en perdant l'organisation caractéristique d'un sexe, ils semblent s'en retourner à la conformation caractéristique de l'autre. Ceux d'entre les Arabes que l'équitation habituelle a châtrés perdent la barbe, prennent une voix grêle, s'habillent en femmes, se rangent parmi elles sur les chariots, s'accroupissent pour pisser, et en affectent les mœurs et les usages » (*Œuvres philosophiques*, éd. Michel Delon et Barbara de Negroni, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2010, p. 379-380).

44 *OCV*, t. 39, p. 318.

45 Voltaire citera explicitement le chapitre 4 de l'*Histoire naturelle* de Buffon à ce sujet dans les *Dialogues d'Évhémère* (éd. Christophe Paillard et Stéphane Pujol, *OCV*, t. 80c [2009], p. 229). Il faut se rappeler que, au chapitre 4 de l'exemplaire de Buffon qu'il possédait, Voltaire note en marge : « chimères » (*CN*, t. I, p. 592).

Cette affinité constante entre le poil et la liqueur séminale, ne peut guère se contester dans notre hémisphère. On peut seulement demander pourquoi les eunuques et les impuissants étant sans barbe ont pourtant des cheveux ? [...] Il y a toujours quelques difficultés qui arrêtent tout court les suppositions les mieux établies. Les systèmes sont comme les rats qui peuvent passer par vingt petits trous, et qui en trouvent enfin deux ou trois qui ne peuvent les admettre⁴⁶.

Dans *La Princesse de Babylone*, Voltaire aborde par le biais de la fiction la question du goût du pape pour les castrats ; de même lorsqu'il évoque « cette manie des eunuques » dans l'article « Catéchisme chinois » du *Dictionnaire philosophique*. Quand Cu-Su demande à Kou combien de femmes il compte avoir, celui-ci répond :

Mais je crois qu'une douzaine me suffira ; un plus grand nombre pourrait me dérober un temps destiné aux affaires. Je n'aime point ces rois qui ont des trois cents femmes, et des sept cents concubines, et des milliers d'eunuques pour les servir. Cette manie des eunuques me paraît surtout un trop grand outrage à la nature humaine. Je pardonne tout au plus qu'on chaponne des coqs, ils en sont meilleurs à manger, mais on n'a point encore fait mettre d'eunuques à la broche. À quoi sert leur mutilation ? Le dalai-lama en a cinquante pour chanter dans sa pagode. Je voudrais bien savoir si le Chang-ti se plaît beaucoup à entendre les voix claires de ces cinquante hongres⁴⁷ ?

Même si Voltaire semble vouloir condamner de nouveau l'usage d'eunuques dans les cours orientales, il est clair aussi que parler du dalai-lama, c'est parler du pape : qui chante dans la « pagode » du dalai-lama chante dans la basilique Saint-Pierre. Et l'essentiel, c'est que Voltaire, à travers son personnage Kou, condamne la castration comme une « mutilation » et comme « un trop grand outrage à la nature humaine ». Cet argument humanitaire contre la castration réapparaît d'ailleurs dans *Le Philosophe ignorant*, où Voltaire refuse de croire que les femmes des îles Antilles châtraient leurs enfants pour les manger parce que, dit-il, « cela n'est pas dans la nature d'une mère » :

Le cœur humain n'est point ainsi fait ; châtrer des enfants est une opération très délicate, très dangereuse, qui loin de les engraisser les amaigrit au moins une année entière, et qui souvent les tue. Ce raffinement n'a jamais été en usage que chez des grands, qui, pervertis par l'excès du luxe et par la jalousie, ont imaginé d'avoir des eunuques pour servir leurs femmes et leurs concubines. Il n'a été adopté en Italie, et à la chapelle du pape, que pour avoir des musiciens dont la voix fût plus belle

⁴⁶ OCV, t. 39, p. 319.

⁴⁷ OCV, t. 35 (1994), p. 465-466.

que celle des femmes. Mais dans les îles Antilles, il n'est guère à présumer que des sauvages aient inventé le raffinement de châtrer les petits garçons pour en faire un bon plat ; et puis qu'auraient-ils fait de leurs petites filles⁴⁸ ?

La juxtaposition du pape aux goûts raffinés et les prétendus sauvages des îles Antilles sert à souligner toute la barbarie de la castration.

Puisque Voltaire insiste tellement sur l'inhumanité de la castration, on ne s'étonne pas qu'il évoque les castrats du pape au chapitre 20 de son *Commentaire sur le livre Des délits et des peines* :

On trouve dans le *Digeste* une loi d'Adrien qui prononce peine de mort contre les médecins qui font des eunuques, soit en leur arrachant les testicules, soit en les froissant. [...] Aujourd'hui à Rome l'usage est qu'on châtre les enfants pour les rendre dignes d'être musiciens du pape, de sorte que *castrato* et *musico del papa* sont devenus synonymes. Il n'y a pas longtemps qu'on voyait à Naples en gros caractères au-dessus de la porte de certains barbiers : *Qui si castrano maravigliosamente i putti*⁴⁹.

L'appel à l'histoire fait ressortir le côté barbare de cet usage ecclésiastique, soulignant en particulier les conséquences néfastes du goût personnel du pape. Ce qui est remarquable aussi, c'est qu'il s'agit ici de l'un des chapitres « ajoutés » au texte de Beccaria, c'est-à-dire que Beccaria ne parle pas de castrats, mais Voltaire, si : il se sert du texte de Beccaria dans sa lutte contre l'injustice. Et il met en œuvre la même stratégie à la fin de sa carrière en se réclamant de Montesquieu dans son *Commentaire sur l'Esprit des lois* :

Si quelqu'un a jamais combattu pour rendre aux esclaves de toute espèce le droit de la nature, la liberté, c'est assurément Montesquieu. Il a opposé la raison et l'humanité à toutes les sortes d'esclavages ; à celui des nègres, qu'on va acheter sur la côte de Guinée pour avoir du sucre dans les îles Caraïbes ; à celui des eunuques pour garder les femmes et pour chanter le dessus dans la chapelle du pape ; à celui des infortunés mâles et femelles qui sacrifient leur volonté, leurs devoirs, leurs pensées, toute leur existence, dans un âge où les lois ne permettent pas qu'on dispose d'un fonds de quatre pistoles⁵⁰.

48 *Le Philosophe ignorant*, éd. Roland Mortier, OCV, t. 62 (1987), p. 85-86.

49 *Commentaire sur le livre Des délits et des peines*, éd. Christophe Cave, OCV, t. 61A (2012), p. 147-148 (« Ici nous châtrons merveilleusement les petits garçons ») ; la loi en question est présente dans le *Digeste*, livre 48, titre 8, « *Ad legem Cornelianam de Sicariis et veneficiis* ». Martha Feldman fait référence à ce passage pour démontrer que la critique de la castration au XVIII^e siècle fait partie de ce qu'elle appelle un manifeste des Lumières : voir « Denaturing the castrato », *The Opera Quarterly*, n° 24 (2009), p. 178-199, ici p. 180.

50 *Commentaire sur l'Esprit des lois*, éd. Sheila Mason, OCV, t. 80B (2009), p. 412.

Voltaire semble faire allusion aux chapitres 12 et 13 du livre XV de *L'Esprit des lois*. Et pourtant, il faut noter que Montesquieu évoque la condition des eunuques dans ce qu'il appelle « les États mahométans »⁵¹, mais il ne parle jamais de ceux qui, pour reprendre les termes de Voltaire, « [chantent] le dessus dans la chapelle du pape ». Autrement dit, comme il le faisait avec Beccaria, Voltaire supplée à Montesquieu, ce qui en dit long sur son propre motif d'intérêt, en l'occurrence la critique de l'Église.

Voltaire s'est donc fait une certaine réputation dans les années 1760 comme ennemi de la castration et de la vogue des castrats. Il n'est donc guère surprenant qu'on attribue à Voltaire par la suite un poème ayant justement pour sujet les castrats. En novembre 1769, le pape Clément XIV, tout au début de son pontificat, interdit l'usage de castrats dans les chœurs de sa chapelle, comme l'annoncent les *Mémoires secrets* le 7 décembre 1769 :

96

Le Saint-Père continue à s'occuper de l'administration intérieure de ses États, de la réforme des mœurs et des abus. Vous avez su qu'il avait proscrié l'usage ridicule sur les théâtres de cette ville [Rome] de faire jouer les rôles de femmes par de jeunes garçons, et qu'il avait remis le sexe en possession de toutes ses fonctions à cet égard. Il vient d'abolir une coutume plus horrible et plus abominable : par une barbarie qui fait la honte de tous ses prédécesseurs, on outrageait la nature dans de jeunes enfants, et on les dressait dans ce malheureux état à remplir les fonctions de musicien à la chapelle des papes. On se procurait ainsi des voix claires et argentines, qui flattaient les oreilles de ces souverains, et pour leur plaisir on avait consacré une horreur qu'on ne devait lire que dans l'histoire des tyrans de Rome. Sa Sainteté aime beaucoup la musique, mais encore plus l'humanité ; et pour suppléer à cette espèce de chanteurs appelés *castrati*, elle a permis de prendre des femmes dans les musiques d'église. Un pareil trait fera bénir à jamais le pontificat de Clément XIV⁵².

51 Montesquieu, *De l'esprit des lois*, éd. Robert Derathé, Paris, Classiques Garnier, 2011, 2 vol., t. I, p. 270.

52 *Mémoires secrets pour servir à l'histoire de la République des Lettres en France, depuis 1762 jusqu'à nos jours*, éd. sous la direction de Christophe Cave et Suzanne Cornand, Paris, H. Champion, 2009- [édition en cours], t. II, p. 1248. Dans les *Éphémérides du citoyen* de janvier 1770, on rappelle d'abord l'affranchissement quelques mois auparavant des esclaves noirs des Quakers de Pennsylvanie, avant d'ajouter : « L'esclavage des nègres n'est pas la seule atrocité dont les Européens se soient rendus coupables. Ils ont eu, dans quelques contrées, la bassesse, l'infamie, la lâche cruauté de mutiler leurs semblables, qu'ils n'appellent point esclaves ; pour répandre dans les temples et sur les théâtres quelques voix de fausset qui ne sauraient plaire qu'à un goût honteusement dépravé. L'amour exprimé en public par de misérables êtres incapables de le sentir, n'était plus qu'une farce ridicule et sans âme ; et les hymnes chantés par ces malheureuses victimes, à qui l'avarice et une fausse volupté ont ravi les dons les plus précieux de la Providence, étaient en abomination devant le Dieu bienfaiteur et reproducteur de la nature entière. Un pape vertueux, Clément XIV, glorieusement régnant, a proscrié enfin cet usage détestable. Quel affront pour l'humanité ignorante ! La nature criait

La phrase « Sa Sainteté aime beaucoup la musique, mais encore plus l'humanité » réapparaît sous forme d'un impératif – « Aimez un peu moins la musique / Et beaucoup plus l'humanité » –, ordre intimé aux rois et princes « des bords ultramontains », à la fin du poème intitulé « Les Castrats », adressé au pape, qui commence à circuler en manuscrit début 1771⁵³, et qui est imprimé dès février dans le *Nouveau journal helvétique* à Neuchâtel, le correspondant français de celui-ci notant que l'auteur (qu'il ne nomme pas) « a pris la chose un peu gaiement »⁵⁴. La *Correspondance littéraire* du 15 mars 1771, qui donne le texte du poème en entier, note : « On a fait courir ces vers sous le nom de M. de Voltaire »⁵⁵. En juillet 1773, le poème est publié d'après un manuscrit non identifié dans *L'Esprit des journaux* sous le titre « Vers attribués à M. de V. au sujet d'une Ordonnance de Sa Sainteté qui défend un abus très condamnable »⁵⁶ ; et en 1774 le texte figure dans *Mon petit porte-feuille*, recueil de vers de Voltaire dû à Louis-Théodore Hérissant, sous le titre des « Castrats, épître de M. de Voltaire au pape Clément XIV »⁵⁷, et dans une édition non autorisée de *La Tactique* de Voltaire, sous le titre de la « Lettre de Mons. de Voltaire au pape qui vient de défendre la castration dans ses États »⁵⁸.

en vain que la mutilation était un des forfaits les plus odieux et les plus avilissants ; il a fallu que la voix d'un pontife vînt l'apprendre à des hommes abrutis » (t. I, p. 78-79). Ces propos sont d'ailleurs rapportés mot à mot dans le *Journal des savants* de septembre 1770, dans le compte rendu que celui-ci fait des *Éphémérides* (p. 613-614).

- 53 Écrivant à Voltaire, le 29 janvier 1771, le comte d'Argental note : « On m'a parlé [...] d'une épître au pape dont on soupçonne l'auteur sans qu'on m'ait donné à ce sujet aucune certitude » (D16990). Louise d'Épinay envoie le poème à l'abbé Ferdinando Galiani le 2 février 1771, le présentant comme une « nouveauté » de Voltaire ; et Galiani de répondre de Naples, le 23 février suivant, peu convaincu que le poème soit véritablement de Voltaire (Ferdinando Galiani et Louise d'Épinay, *Correspondance*, éd. Georges Dulac et Daniel Maggetti, Paris, Desjonquères, 1992-1997, 5 vol., t. II, p. 48, 56). Voir enfin la lettre de l'abbé Aubert à Caroline-Louise, margrave de Bade, du 31 mars 1771 : « Il court en manuscrit une épître de M. de Voltaire au pape Clément XIV sur l'ordonnance de Sa Sainteté qui défend la castration. Elle est très agréable et très légère » (*Correspondances littéraires inédites : études et extraits, suivies de Voltairiana*, éd. Jochen Schlobach, Paris/Genève, Slatkine/H. Champion, 1987, p. 322).
- 54 *Nouveau journal helvétique*, février 1771, p. 198 ; le poème, que nous citerons en indiquant les vers entre parenthèses dans notre texte, se trouve aux p. 199-203. Le rédacteur du *Nouveau journal helvétique* est Jean-Élie Bertrand, neveu du célèbre Élie Bertrand, avec qui Voltaire entretient une correspondance : voir Michel Schlup, « Diffusion et lecture du *Journal helvétique* au temps de la Société typographique de Neuchâtel, 1769-1782 », dans Hans Bots (dir.), *La Diffusion et la lecture des journaux de langue française sous l'Ancien Régime*, Amsterdam, APA/Holland University Press, 1988, p. 59-71.
- 55 *Correspondance littéraire, philosophique et critique*, éd. Maurice Tourneux, Paris, Garnier, 1877-1882, 16 vol., t. IX, p. 267 (le poème se trouve aux p. 264-267).
- 56 *L'Esprit des journaux*, juillet 1773, p. 146-149.
- 57 *Mon petit porte-feuille*, Londres, [s. n.], 1774, 2 vol., t. I, p. 107-111.
- 58 *La Tactique et autres pièces fugitives par Mons. De Voltaire*, Genève, [s. n.], 1774, p. 14-21. Voir, au sujet de cette édition non autorisée de *La Tactique*, l'édition critique de John R. Iverson, OCV, t. 75A (2009), p. 361.

Cette épître en vers commence par faire l'éloge du pape, avant de poser la question de savoir pourquoi « cette sanglante tyrannie / A [...] régné si longtemps » (v. 32-33). Comme l'article « Catéchisme chinois » du *Dictionnaire philosophique*, le poème établit un parallèle entre les castrats au Vatican et les eunuques dans les sérails (v. 39-47), et, faisant écho en quelque sorte à *Candide*, il évoque la difficulté qu'ont les castrats – « les descendants [...] des Catons » (v. 68-69) – puisqu'ils sont « Forcés de feindre des transports / Qu'ils ne [peuvent] plus satisfaire » (v. 74-75). Ce qui frappe aussi, c'est la critique sexuelle qu'autorise le poème, appelant les castrats « un genre de fausse monnaie » (v. 25) que les dames ne regretteront pas et, pire encore, « des monstres nouveaux » (v. 84) et « de lâches et vils Amphions » (v. 92) : si l'hermaphrodite est un prodige de la nature – et c'est ainsi que Voltaire le présente dans son article « Testicules » des *Questions sur l'Encyclopédie*⁵⁹ –, le castrat est un monstre fait à la main, le produit d'un « crime révoltant » (v. 48) et de « cette invention fanatique » (v. 55) qui violent « la source des êtres » (v. 49) dans le simple but de « désennuyer de vieux prêtres » (v. 51).

On comprend donc aisément pourquoi on aurait attribué ce poème polémique à Voltaire. Et pourtant, l'auteur n'en est pas Voltaire, comme l'explique la *Correspondance littéraire* du 15 mars 1771 :

On a fait courir ces vers sous le nom de M. de Voltaire, mais ces sortes de ruses ne réussissent pas aisément ; nous avons le nez trop fin et le tact trop exercé pour donner dans ces panneaux-là. Celui qui a lu une douzaine de ces vers et qui ne sent pas qu'il est physiquement impossible que cela vienne de la fabrique de Ferney ne se connaîtra jamais en manière ni en fabrique. [...] En un mot, ces vers sont d'un M. Bordes, de Lyon, qui nous gratifie de temps en temps de ses médiocres productions, et qui a toujours soin de les mettre sur le compte de quelque écrivain illustre⁶⁰.

Ce poème fait donc partie de l'important apocryphe voltairien⁶¹. Le contenu en est voltairien, certes, mais le style ne l'est pas. Et l'on comprend aisément pourquoi Charles Bordes, ami lyonnais de Voltaire, aurait mis son poème sur

⁵⁹ *OCV*, t. 43, p. 358-359.

⁶⁰ *Correspondance littéraire, philosophique et critique*, éd. cit., t. IX, p. 268. Il est intéressant de noter que, dans la première édition des *Lettres chinoises* de Voltaire, un extrait du poème est reproduit après les *Lettres* proprement dites sous le titre de « Vers sur un bref attribué au pape Clément XIV, contre la castration, par M. de Bordes, de l'Académie de Lyon » (*Lettres chinoises, indiennes et tartares, à Monsieur Paw par un Bénédictin, avec plusieurs autres pièces intéressantes*, Paris [Genève], [s.n.], 1776, p. 270-272).

⁶¹ Voir à ce sujet J. Patrick Lee, « The apocryphal Voltaire: problems in the voltairean canon », dans Terry Pratt et David McCallam (dir.), *The Enterprise of Enlightenment: a tribute to David Williams from his friends*, Berne, Peter Lang, 2004, p. 265-273, et Nicholas Cronk, « The selfless author: Voltaire's apocrypha », *The Romanic Review*, n° 103 (2013), p. 553-577.

le compte de ce dernier, dont l'opposition à l'égard des castrats était très bien connue : telle est la rançon, pourrait-on dire, de la visibilité du patriarche dans ce domaine. Mais il se peut aussi que ce travestissement littéraire soit important dans un autre sens. On pourrait en effet imaginer que Bordes se déguisait ainsi pour attribuer à Voltaire un texte qui soulignerait l'étonnante affinité intellectuelle qui existe sur cette question des castrats entre Voltaire et Rousseau – ennemis, en principe, de l'un et de l'autre. Car il faut se rappeler qu'en 1763, Bordes avait lancé à propos d'*Émile* une *Profession de foi philosophique* qui avait été attribuée à Voltaire, et que celui-ci à son tour avait essayé trois ans plus tard de faire endosser à Bordes la paternité de sa satirique *Lettre au Docteur Jean-Jacques Pansophe*⁶². Il y a là une sorte de dialogue à trois voix, dialogue qui aurait été réactivé, en quelque sorte, par la publication en 1767 du *Dictionnaire de musique* du citoyen de Genève. En évoquant la castration de jeunes chanteurs dans son article « Castrato », Rousseau cherchait à faire entendre « la voix de la pudeur et de l'humanité qui crie et s'élève contre cet infâme usage », appel au public qui coïncide de près avec la position de Voltaire. Mais si Rousseau se contente de s'attaquer aux « princes » qui encouragent cette pratique – il tient à ce que ceux-ci (que Bordes interpelle également dans son poème) « rougissent une fois de nuire, en tant de façons, à la conservation de l'espèce humaine »⁶³ –, Voltaire, lui, va encore plus loin en s'attaquant de front à l'Église, faisant ainsi de « cet infâme usage » une arme de combat dans sa lutte contre l'Infâme.

62 Voir Raymond Trousson, « Jean-Jacques Rousseau et son plus ardent ennemi : Charles Bordes », *Bulletin de l'Association Jean-Jacques Rousseau*, n° 56 (2000), p. 3-17. En 1768, *Le Catéchumène, traduit du chinois*, une œuvre irrégulière de Bordes, avait aussi été attribuée à Voltaire : voir J. Patrick Lee, « Voltaire éditeur de Charles Bordes : *Le Catéchumène* », *Revue Voltaire*, n° 4 (2004), p. 161-176.

63 Rousseau, *Dictionnaire de musique*, éd. cit., p. 688.

SODOME À POTSDAM :
LES PASSIONS ENTRE HOMMES DANS LES *MÉMOIRES*
POUR SERVIR À LA VIE DE MONSIEUR DE VOLTAIRE

Marc Hersant
Université Lyon 3, CEDFL, « Marge »

Homosexualité, sodomie, travestissement, et autres licences de mœurs vivent des heures fort contrastées à l'époque classique, des imprécations incendiaires des prêtres contre ce qu'on appelle souvent alors « goût italien » aux infinies théorisations par les personnages de Sade de la supériorité de la sodomie sur des pratiques sexuelles plus conventionnelles, et de l'« homosexualité » sur une « hétérosexualité »¹ que certains libertins de ses romans accablent de leur mépris. Dans les plus hautes sphères, Monsieur, frère de Louis XIV, se promène en pleine cour presque habillé en femme, et entretient une tumultueuse cour de mignons qui obtiennent tout de lui en usant de leurs charmes virils². Le duc de Vendôme est décrit par Saint-Simon comme « plus salement plongé toute sa vie que personne » dans ce qu'il appelle un « horrible goût », satisfait dans ses turpitudes par « ses valets et des officiers subalternes »³, et ce, pour ainsi dire publiquement. L'abbé de Choisy, qui n'était pas, d'ailleurs, homosexuel, va jusqu'à faire de son goût pour le travestissement l'objet de la longue et éblouissante confession qui est devenue célèbre comme « Mémoires de l'abbé de Choisy habillé en femme ». Alors que la sodomie occupe une place importante dans le procès de Théophile de Viau au siècle précédent, et que Deschaffours est encore brûlé officiellement sur ce motif en 1726, même si ses crimes réels étaient, pour nos critères modernes, infiniment plus graves, le curé Meslier, dans son prodigieux testament antichrétien, semble parfois insinuer qu'un mariage entre hommes ou entre femmes ne serait peut-être pas si abominable. Quant aux attitudes des penseurs les plus en vue des Lumières, elles sont des plus contrastées, de la pudibonderie d'un Montesquieu parlant à propos des

1 Ces termes anachroniques ne sont évidemment pas utilisés par Sade...

2 Saint-Simon, *Mémoires*, éd. Yves Coirault, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1983-1988, 8 vol., t. II, en particulier p. 14-15.

3 *Ibid.*, p. 694.

Grecs d'un « vice aveugle » régnant « d'une manière effrénée »⁴ à l'horreur très peu théorique affichée par le Rousseau des *Confessions* pour les manifestations liquides intempestives des ardeurs de certains de ses compagnons masculins, des insinuations assez libres sur ce sujet d'un Diderot aux formidables plaidoyers de Sade dont j'ai déjà parlé. Et dans ce domaine, rien n'est jamais sûr : les Lumières les plus « radicales » et le libertinage le plus effréné peuvent à l'occasion rejeter l'homosexualité comme une aberration et un dévot comme Saint-Simon se montrer, lorsque son goût pour les excentricités déborde ses préjugés moraux, singulièrement compréhensif : j'ai montré ailleurs que son évocation de l'abbé d'Entraques, travesti haut en couleurs, ne contient pas l'ombre d'une inflexion réprobatrice et s'apparente même à une véritable contemplation poétique de cet original dans toute la gloire de sa singularité⁵.

102

Quant à Voltaire, celui qui est devenu l'étendard pour l'éternité de l'idée de tolérance dans le domaine religieux n'en a pas toujours fait un thème central de sa pensée dans le domaine des mœurs et, au-delà de ses plaisanteries à répétition sur le « goût italien » des jésuites (dont on trouve des exemples au début de *Scarmantado* ou dans *Candide*), ses positions les plus construites sur le sujet ne représentent en rien un moment capital dans l'histoire du statut social de l'homosexualité. Certes, ses fréquentations du Temple, dans sa jeunesse, l'ont habitué à côtoyer les goûts les plus divers sans trop s'en offusquer, et il a parfaitement toléré les mœurs de Frédéric II, qui ne l'ont nullement empêché de l'idéaliser pendant leur idylle, avant de les retourner contre le monarque. Certes encore, il a aidé très généreusement Desfontaines dans un moment où ses mœurs lui avaient attiré les pires ennuis, avant de se venger de cet ingrat en transformant en scie destructrice son penchant pour les garçons. Et sans avoir ardemment milité pour cette cause, il semble avoir jugé excessive la punition de la sodomie par le bûcher, avec la même ouverture d'esprit très ambiguë qui lui fait dire qu'il ne faut pas brûler les juifs. Quelques mois avant de mourir, il se passionne pour un transsexuel ou androgyne qui défraie alors la chronique, le chevalier d'Éon, et en parle à plusieurs reprises avec une intense curiosité dans ses lettres de décembre 1777. Bref, Voltaire, sur ce point un pur spécimen d'Ancien Régime, fait coexister de manière très frappante une espèce de légèreté pragmatique et d'insouciance libertine quand les personnes de mœurs soi-disant dissolues sont appréciées de lui ou suscitent sa curiosité, et une intolérance d'occasion, allant de l'insinuation perfide à l'imprécation quand cela l'arrange ou qu'il a des comptes à régler. Mais si l'on cherche, dans son œuvre, une pensée

4 Montesquieu, *De l'esprit des lois*, éd. Robert Derathé, Paris, Classiques Garnier, 2011, 2 vol., t. I, p. 115.

5 Voir mon article « L'écriture de l'Histoire et la question du singulier chez Saint-Simon », *Cahiers Saint-Simon*, n° 41 (2013), p. 23-34.

un tant soit peu élaborée sur ce sujet, c'est tout de même un rejet assez brutal et une incompréhension manifeste qui dominant : le moins que l'on puisse dire, c'est que le sublime défenseur de Calas ne saurait servir d'étendard ou d'icône au mouvement *gay* !

Ses articles « Amour socratique » puis « Amour socratique » pour le *Dictionnaire philosophique* et les *Questions sur l'Encyclopédie*, le second étant une réécriture et une amplification du premier, entassent donc les clichés jusqu'à la nausée du lecteur moderne, si celui-ci ne les confine pas dans un historicisme inodore. Une idée qui revient souvent est que l'attraction d'un homme pour un autre ne s'expliquerait que par une carence de femmes et constituerait donc un désir de substitution sans originalité, par une espèce d'erreur ou de déplacement accidentel lié aux circonstances. Dans le *Dictionnaire philosophique*, Voltaire s'amuse ainsi du paradoxe que ce qu'il présente comme « un vice, destructeur du genre humain » et « un attentat infâme contre la nature » soit « pourtant si naturel »⁶ et s'épanouisse spontanément dans des cœurs encore juvéniles. Partant du principe discutable que le désir sexuel serait plus fort chez les hommes que chez les femmes, il croit pouvoir expliquer l'attrait d'un jeune mâle pour un autre par la féminité apparente et provisoire de certains jouvenceaux, erreur que les climats les plus chauds rendraient compréhensible et tolérable, alors qu'elle constituerait une « abomination dégoûtante »⁷ plus au nord. Dans la version des *Questions sur l'Encyclopédie*, on retrouve ce refrain, et c'est toujours faute de femmes que les hommes sont censés s'accoupler, que ce soit dans le cadre monastique, où l'homosexualité est présentée comme une conséquence du célibat, ou en Grèce antique, où elle aurait résulté de « la sévérité des mœurs des femmes »⁸. Expliquer l'homosexualité, c'est donc pour Voltaire contester la réalité d'un désir spécifique pour son propre sexe, quand ce n'est pas nier la réalité des pratiques sexuelles elles-mêmes, et le même préjugé revient quand il refuse d'admettre que les rapports sexuels entre soldats aient pu constituer une source de bravoure militaire dans le monde antique, et quand il balaye d'une pichenette méprisante la thèse rapidement esquissée par Montesquieu dans *L'Esprit des lois* d'une sorte d'homosexualité généralisée dans la Grèce de l'Antiquité. La fin de l'article, dans l'une et l'autre de ses versions, se concentre d'ailleurs sur la question du rapport entre les lois et l'amour « socratique », Voltaire voulant montrer que ce dernier n'a jamais été publiquement toléré, et encore moins valorisé ou justifié par aucune société, du fait de l'impossibilité

6 *Dictionnaire philosophique*, éd. sous la direction de Christiane Mervaud, OCV, t. 35 (1994), p. 328.

7 *Ibid.*, p. 329.

8 *Questions sur l'Encyclopédie*, éd. sous la direction de Nicholas Cronk et Christiane Mervaud, OCV, t. 38 (2007), p. 265.

logique d'une « loi », selon lui, « qui contredit et qui outrage la nature »⁹. Au fil du texte, les termes d'« attentat infâme contre la nature », d'« abomination dégoûtante » ou d'« usages honteux » pour désigner les rapports sexuels entre deux personnes du même sexe, ne donnent donc strictement aucun signe d'être ironiques et de jouer avec la langue de l'ennemi dans ce dialogisme subtil que Voltaire affectionne sur d'autres sujets. C'est sans distance et sans réserve qu'il les utilise, hésitant entre dénégation et mépris, entre l'idée que l'homosexualité n'existerait en réalité pas vraiment, celle qu'elle serait un amusement d'écoliers ou une « fadaise », et son traitement comme un objet de dégoût pur et simple¹⁰. Ajoutons que dans les ajouts et modifications des *Questions sur l'Encyclopédie*, le discours n'est en aucun cas plus modéré ou compréhensif : la « fadaise » devient même une « turpitude »¹¹, et une immense note vient stigmatiser un « sujet odieux et dégoûtant »¹². Enfin, l'auteur se réjouit de ce que ce « vice » soit « très rare » à son époque et juge qu'il y serait « presque inconnu sans les défauts de l'éducation publique »¹³. Je ne dispose pas d'informations statistiques sur le sujet en ce qui concerne le XVIII^e siècle, mais même sur ces questions de quantité, il est probable que les certitudes de Voltaire sont très peu fondées. La conclusion, c'est qu'au-delà du prétexte offert par cette question pour régler des comptes avec Montesquieu ou penser le rapport entre lois humaines et loi naturelle, Voltaire reste confortablement installé, sur ce sujet, comme Didier Godard le remarque justement¹⁴, dans un langage qui est dans sa lettre celui de l'Église contre les sodomites. Le début de l'article du *Dictionnaire philosophique* fait ainsi s'entrechoquer le discours convenu d'un amour « antinaturel » et le constat de son évidence au contraire bien naturelle, sans parvenir pour autant à dépasser la première position. Quant à l'idée que l'homosexualité nuit à la société et à la population, on l'a beaucoup reprise dans les rues ces derniers temps, et évidemment pas du côté des partisans du mariage pour tous.

Dans le cas de Frédéric II, qui va nous occuper dans toute la suite de cette réflexion, l'approche théorique de la question est heureusement hors-sujet, et l'homosexualité de l'intéressé, qui a proposé à Voltaire une des aventures humaines les plus intenses et les plus décisives de sa vie, devient l'arrière-plan plus ou moins inoffensif, pittoresque, grotesque ou scandaleux, selon les humeurs de

9 *Ibid.*, p. 331.

10 Christophe Paillard, ici même, défend un point de vue différent : voir « Les libertés sexuelles de Voltaire : hétérosexualité, homosexualité, autosexualité dans les *Questions sur l'Encyclopédie* », p. 117-131.

11 *OCV*, t. 38, p. 263.

12 *Ibid.*, p. 264.

13 *Ibid.*, p. 267.

14 Didier Godard, *L'Amour philosophique. L'homosexualité masculine au siècle des Lumières*, Béziers, H&O, 2005, p. 175.

Voltaire, d'un épisode émotionnellement très fort de sa vie, culminant dans le moment traumatique de Francfort, et qui est volontiers raconté par l'écrivain comme l'équivalent d'une passion amoureuse déçue qui se serait terminée dans un climat de cauchemar. Quand il est question d'homosexualité à propos du roi de Prusse, nous retrouvons donc l'attitude très pragmatique que j'ai déjà évoquée, Voltaire faisant avec cet aspect des choses sans trop s'en formaliser pendant la période heureuse de sa liaison avec lui. Mais nous sommes aussi en présence d'un jeu plus intrigant qui mérite un peu d'attention pour tenter d'en démêler le sens, Voltaire filant complaisamment à ce sujet la métaphore du roman d'amour et comparant explicitement, au moins en une occasion, cette amitié exceptionnelle aux « fadaïses » masculines de Frédéric. Je vais ici m'appuyer essentiellement sur les *Mémoires pour servir à la vie de Monsieur de Voltaire, écrits par lui-même*, avec à l'occasion des emprunts au dossier *Pamela* reconstitué, avec des zones d'ombre, par André Magnan¹⁵. Or, dans les *Mémoires*, Voltaire met doublement en perspective son aventure avec Frédéric, d'une part, et ce, de manière très visible, avec son lien avec Mme du Châtelet donnée comme la « rivale »¹⁶ qui empêcha longtemps le couple masculin de vivre pleinement son idylle, d'autre part, d'une manière plus discrète mais tout de même nettement perceptible, avec les « turpitudes » homosexuelles de Frédéric. Cet éclairage amoureux et sexuel de la liaison entre les deux hommes relève certes de la plaisanterie, mais pas seulement. Il montre surtout que Voltaire a compris la profondeur et la violence étonnante de son sentiment pour le roi de Prusse comme quelque chose qui n'est certes pas assimilable au désir sexuel, mais n'en participe pas moins d'une fascination et d'un désir vertigineux pour le pouvoir qui ne sont pas totalement sans rapport avec lui, et qu'au moment de l'écriture il tente à la fois de comprendre ce sentiment troublant et complexe, et, d'une certaine manière, de s'en dépendre et de le conjurer. Cela explique ce fait assez singulier chez Voltaire, perçu souvent comme l'écrivain social et pragmatique par excellence, de textes qui ont pu se passer de son vivant de destinataires, et même n'exister, pour *Pamela*, qu'au terme d'un travail de reconstitution – celui d'André Magnan – particulièrement difficile et toujours incertain. On prend parfois comme une plaisanterie ou une pose rhétorique la déclaration qui figure à la fin des *Mémoires* que Voltaire y « parle[rait] de soi à soi-même »¹⁷, mais cette idée d'autodestination me paraît au contraire à prendre très au sérieux au moins en ce sens que Voltaire a eu besoin d'écrire ces textes pour lui-même, même s'il

15 Voir *L'Affaire Pamela. Lettres de Monsieur de Voltaire à Madame Denis, de Berlin*, éd. André Magnan, Paris, Paris-Méditerranée, 2004.

16 *Mémoires pour servir à la vie de Monsieur de Voltaire*, éd. Jonathan Mallinson, *OCV*, t. 45c (2010), p. 382.

17 *Ibid.*, p. 422-423.

n'a pas rendu totalement impossible leur socialisation et leur publication après sa mort, et que cette finalité personnelle pouvait au moins dans un premier temps lui suffire. Car ces textes qui évitent presque constamment l'expression directe de l'intimité n'en tournent pas moins vertigineusement autour d'une faille douloureuse, d'une blessure ouverte brutalement à Francfort et jamais totalement refermée, et leur humour magnifique produit ses badineries virevoltantes sur un abîme. La lecture qui a souvent été faite, dès leur parution à la fin du XVIII^e siècle, et tout autant par la suite, des *Mémoires pour servir à la vie de Monsieur de Voltaire* comme pamphlet posthume contre Frédéric II me paraît donc particulièrement insuffisante. Elle passe complètement à côté de la profondeur de ce texte en le confinant à un enjeu social et à la dimension d'une satire, en occultant sa violence existentielle et son caractère traumatique. Elle réduit sa profondeur poétique à une rhétorique tout extérieure, et travestit un des textes les plus étranges et les plus troublants de Voltaire en une simple bombe à retardement conçue pour discréditer le roi de Prusse sur la scène publique après la mort de l'auteur. Si l'on renonce à cette facilité, le motif de l'homosexualité du roi dans les *Mémoires* n'est pas seulement un thème à charge dans une logique pamphlétaire, il ne fournit pas seulement les pièces d'un dossier accusateur visant à transformer l'ex-« despote éclairé » en espèce de double de son père Frédéric-Guillaume ou du Père Ubu. Il offre un contrepoint à la fois grotesque et infiniment révélateur à ce que Voltaire raconte de son propre rapport à Frédéric, qui donne tout son sens à la fois au vertige qui a saisi l'écrivain au début de son rapport avec le monarque, et à la symétrie subtile installée par Frédéric entre les hommes qui servaient à ses plaisirs charnels et ceux qui servaient à ses plaisirs de l'esprit. Voltaire finit par réaliser qu'il n'avait pas au fond, à la cour de Prusse, un statut totalement différent des premiers, et que l'esclavage doré qu'il y avait accepté, sexualité mise à part, n'était pas d'une nature si parfaitement différente, dans ce qu'on pourrait appeler, en forçant un peu les choses, le harem de gens d'esprit de Frédéric.

Commençons par ce qui est d'ordre proprement sexuel. J'ai dit que Voltaire avait été accoutumé fort jeune à la fréquentation d'hommes aux mœurs très libres. Or, dans *Pamela* et dans les *Mémoires*, il fait de la cour de Prusse, malgré ses aspects quasi spartiates sur d'autres plans, une des sociétés les plus relâchées, sur le plan des idées aussi bien que des mœurs, qu'il ait fréquentées de sa vie, plusieurs traits donnant à la cour personnelle de Frédéric une nette coloration libertine, alors que d'autres insistent sur la petite pléiade d'esprits forts qu'il y avait rassemblés. La salle où ont lieu les soupers du roi est ornée, à en croire le texte des *Mémoires*, d'une peinture suggestive, que le mémorialiste, le plus souvent extrêmement laconique, décrit avec une complaisance évidente :

C'était une belle priapée. On voyait des jeunes gens embrassant de jeunes femmes, des nymphes sous des satyres, des Amours qui jouaient au jeu des Encolpes, et des Gitons, quelques personnes qui se pâmaient en regardant ces combats, des tourterelles qui se baisaient, des boucs sautant sur des chèvres, et des béliers sur des brebis. [...] un survenant qui nous aurait écoutés en voyant cette peinture, aurait cru entendre les sept sages de la Grèce au bordel¹⁸.

On se croirait dans l'*Ode à Priape* de Piron où toutes les créatures naturelles et surnaturelles sont poussées dans un élan universel les unes vers les autres, dans une célébration ardente de la sexualité. Et, comme le montre la référence qui n'est pas anodine à Encolpe et Giton, cette bacchanale intègre l'homosexualité masculine à une fresque érotique où, par ailleurs, hommes et animaux se côtoient dans une effervescence qui semble ironiquement estomper la frontière. Ce tableau est donc beaucoup plus qu'un décor. Un peu après, Voltaire raconte, pour illustrer l'anticléricalisme incroyablement virulent de Frédéric, une anecdote édifiante sur l'ouverture d'esprit d'un monarque qui aurait, par ailleurs, au début de son règne, aboli la peine de mort pour les cas de sodomie :

Quelques juges de province voulurent faire brûler je ne sais quel pauvre paysan accusé par un prêtre d'une intrigue galante avec son ânesse. On n'exécutait personne sans que le roi eût confirmé la sentence. Loi très humaine qui se pratique en Angleterre et dans d'autres pays. Frédéric écrivit au bas de la sentence qu'il donnait dans ses États *liberté de conscience et de v*¹⁹...

La formule du roi de Prusse met précisément en rapport la liberté en matière de religion et la liberté en matière de sexualité, et peut passer pour un acte précurseur de ce qu'on appellera plus tard « libération sexuelle », à partir d'un cas présumé de zoophilie. Je remarque au passage le ton très léger et l'humour mondain de Voltaire sur ce sujet brûlant, son absence totale de commentaire approuvateur ou désapprouvateur, qui rend difficile l'évaluation de son degré de complicité avec Frédéric. Elle est évidemment totale en ce qui concerne la charge antireligieuse, mais plus ambiguë sur les questions sexuelles à proprement parler. Y a-t-il insinuation que l'accusation de zoophilie est fautive ? Le texte n'est pas clair sur ce point, même s'il ne parle justement que d'accusation et non de fait avéré. Doit-on comprendre que la zoophilie ne choque au fond guère Frédéric, la formule de « l'intrigue galante » fonctionnant alors comme un écho dialogique de son point de vue sur la question ? Mais on peut penser que le monarque prétend bien plus légitimer par sa formule sa propre homosexualité,

¹⁸ *Ibid.*, p. 362.

¹⁹ *Ibid.*, p. 363.

et éventuellement celle des autres, que les romans d'amour de ses sujets avec des animaux. Cette anecdote est-elle présente ici pour suggérer que la liberté intellectuelle de Frédéric confinerait à un nihilisme cynique sur un sujet particulièrement sordide ? Il n'est pas complètement impossible de comprendre le texte ainsi, mais ce n'est encore qu'une hypothèse, car Voltaire semble ne vouloir tirer aucune conclusion et laisser la liberté au lecteur de le faire, comme cela est également le cas sur la question des rapports sexuels de Frédéric avec des hommes.

108

Sur cette dernière question en effet, le texte des *Mémoires* est à la fois insistant et malicieux, courant comme chat sur braise sur un sujet sur lequel il ne s'appesantit jamais, sur lequel il n'exprime jamais non plus de jugement direct, s'abstenant notamment de tout commentaire moral, et en disant malgré tout autant que possible sur la nature de ces rapports, le temps de quelques apparentes plaisanteries lâchées comme en passant. Il y a ici tout un jeu de pistes absolument fascinant que Jonathan Mallinson a traqué dans les notes de son excellente édition des *Mémoires*, et qui est pourtant encore plus complexe et retors que ce qu'il a observé. La première allusion fugitive figure dans l'évocation du « régiment de géants » de Frédéric-Guillaume, armée de mâles de parade « dont le plus petit avait sept pieds de haut » : Voltaire en profite pour opposer le père au fils, du fait que le second « aimait²⁰ les beaux hommes, et non les grands hommes »²¹. La notation est plaisante, dans le contexte apparemment gratuite, totalement dépourvue, comme ce sera toujours le cas, de toute marque explicite de jugement du mémorialiste, qui n'utilise absolument jamais à propos de Frédéric les termes brutaux que nous l'avons vu employer sans vergogne dans le *Dictionnaire philosophique* à propos de l'homosexualité en général. Elle est le premier élément textuel d'un important réseau d'allusions qui se développe dans l'ensemble des *Mémoires* sans jamais acquérir un sens parfaitement clair.

Un peu plus loin, la tentative de fuite du jeune prince de Prusse est racontée dans un style quasi romanesque parodique, donnant une place importante à ses deux compagnons de fuite masculins. La nature des relations de Frédéric avec ces deux hommes n'est pas précisée, mais il n'est pas impossible de lire entre les lignes le motif filé des « amours masculines », ce qui est corroboré par ce que nous savons par ailleurs des liens du jeune prince avec eux : ainsi Kat et Keit sont-ils, dès leur première évocation, présentés comme « deux jeunes gens fort aimables »²², et ce caractère « aimable » est évidemment un écho

20 Pourquoi ce passé ?

21 *OCV*, t. 45c, p. 321.

22 *Ibid.*, p. 323 (je souligne).

plaisant du point de vue de Frédéric au sujet de leur séduction virile. Keit est d'ailleurs donné comme un des deux « confidents » du prince, et le terme, dans le contexte, semble suggérer que ces « confidences » sont le signe d'une très grande proximité d'une nature qui n'est pas seulement morale. Toujours dans le même ordre d'allusions et de rapprochements, l'exécution de Kat sous les yeux de Frédéric est un « spectacle » offert au sadisme de Frédéric-Guillaume, qui s'était déjà régalé de voir fouetter une femme qu'on croyait être la *maîtresse* du futur Frédéric II : le parallèle est encore plus suggestif qu'intéressant. Et à propos de cette femme, « fille d'un maître d'école de la ville de Brandebourg établie à Potsdam », Voltaire lâche une remarque beaucoup plus directe : « il [le prince royal] crut être amoureux d'elle, mais il se trompait. Sa vocation n'était pas pour le sexe ». Et il ajoute sardoniquement : « Cependant, comme il avait fait semblant de l'aimer, le père fit faire à cette demoiselle le tour de la place de Potsdam conduite par le bourreau, qui la fouettait sous les yeux de son fils »²³. Inutile de disserter longuement sur ces anecdotes, qui montrent au moins que Voltaire a eu sous les yeux un exemple démentant totalement l'idée saugrenue que l'homosexualité n'existerait que « faute de femmes », que nous avons pourtant vu dominer son approche théorique de la chose. Dans un autre passage, d'ailleurs, Voltaire, qui évoque le goût du roi pour la danseuse Barbarini qu'il couvre d'or, le justifie insolemment par le fait qu'elle « avait les jambes d'un homme »²⁴. C'est illustrer l'idée qu'on peut être attiré par une femme, lorsqu'on est homosexuel, par ce qui en elle ressemble à un homme, alors que Voltaire explique l'homosexualité dans le *Dictionnaire philosophique* tout au contraire, comme on l'a vu, par la ressemblance de certains jeunes hommes avec des femmes. Sa théorie est tellement inconsistante qu'il ne faut pas être surpris de voir la narration des *Mémoires* la démentir constamment.

Plus intéressant encore pour notre sujet : à la fin de cet épisode de fuite ratée, Frédéric est emprisonné à Custrin, « dans une espèce de cachot ». Le début semble avoir été rude, mais Voltaire préfère s'attarder sur les adoucissements ultérieurs du sort du jeune prince :

[...] au bout de six mois, on lui donna un soldat pour le servir. Ce soldat jeune, beau, bien fait, et qui jouait de la flûte, servit en plus d'une manière à amuser le prisonnier. Tant de belles qualités ont fait depuis sa fortune. Je l'ai vu à la fois valet de chambre et premier ministre, avec toute l'insolence que ces deux postes peuvent inspirer²⁵.

²³ *Ibid.*, p. 325.

²⁴ *Ibid.*, p. 367.

²⁵ *Ibid.*, p. 325.

Ce jeune homme, que Voltaire ne nomme pas, que les biographes de Frédéric ont identifié comme le soldat Fredersdorff, et dont Jonathan Mallinson remarque en note qu'il devint par la suite « *private chamberlain* » du monarque, apparaît comme une créature idéale pour « amuser » le roi aussi bien en flattant son goût pour la musique qu'en assouvissant ses « besoins » d'un autre ordre, lesquels mettent en œuvre les « belles qualités » (« beau et bien fait ») évoquées précédemment. Dans l'espace étrié du « cachot », c'est l'idéal *homme à tout faire*, proposant en modèle réduit à la fois les charmes secrets de la virilité, dont Frédéric aura bientôt à sa disposition des petites troupes, que les bienfaits de l'art, que Frédéric étendra ultérieurement à une petite cour d'écrivains, d'artistes, de philosophes et de savants amusant Sa Majesté. La possibilité pour un seul homme de présenter comme en modèle réduit tous ces plaisirs à la fois en dit long sur le sens de leur diffraction en différentes figures par la suite : il y aura les « amuseurs » pour le corps, et les « amuseurs » pour l'âme, mais d'un statut pas totalement différent.

110

Le meilleur reste cependant à venir. Au moment où il raconte son premier séjour en Prusse, en tant qu'ambassadeur plus ou moins secret de la France, Voltaire évoque les habitudes quotidiennes du roi. Or, dans cette espèce d'emploi du temps de la vie de Frédéric, comparable à certains égards à la « mécanique » de Louis XIV décrite par Saint-Simon, un moment rituel est donné tous les matins à la « détente » sexuelle du monarque :

Quand Sa Majesté était habillée et bottée, le stoïque donnait quelques moments à la secte d'Épicure ; il faisait venir deux ou trois favoris, soit lieutenants de son régiment, soit pages, soit heiduques, ou jeunes cadets. On prenait le café. Celui à qui on jetait le mouchoir restait demi-quart d'heure tête à tête. Les choses n'allaient cependant pas jusqu'aux dernières extrémités, attendu que le prince du vivant de son père avait été fort mal traité dans ses amours de passade, et non moins mal guéri. Il ne pouvait jouer le premier rôle, il fallait se contenter des seconds. Ces amusements d'écoliers étant finis, les affaires d'État prenaient la place²⁶.

Voltaire rivalise ici avec Crébillon dans l'art du gazage d'éléments en réalité fort crus, le lecteur étant invité à jouir du plaisir du déchiffrement. D'abord, le prince est rapide en besogne : un « demi-quart d'heure », ce n'est vraiment pas beaucoup, et cette durée assimile la chose à une espèce de « toilette » physique très rudimentaire, où l'on imagine que les « préliminaires » ne sont pas très raffinés et qu'on va vite au fait. À quel fait, au juste ? On croit comprendre à demi-mots que le prince, sans doute victime d'une maladie vénérienne dans sa

²⁶ *Ibid.*, p. 360.

jeunesse, dont il ne s'est pas complètement remis, n'a qu'un usage très amoindri de son propre organe sexuel. Il doit donc se contenter d'un « second rôle » dont la nature n'est pas dévoilée, mais il n'y a pas trente-six possibles : soit il pratique la fellation sur la personne de ses « favoris », soit il se fait sodomiser par eux. L'opposition entre « premier » et « second » rôle suggère que c'est cette dernière piste qui est plus probablement à suivre, dans une espèce de hiérarchisation stéréotypée des fonctions sexuelles dont Voltaire s'amuse. Comment connaît-il ces détails sur ce qui se passe dans le « demi-quart d'heure » ? Mystère. Mais toutes les autres informations données ici, même si elles le sont comme d'habitude « en passant », sont précieuses et significatives : la sexualité du roi est en particulier liée au caractère très peu consistant d'une « philosophie » dont il change comme de chemise selon les occasions. Ensuite, les « favoris » n'ont visiblement pas leur mot à dire ; le mouchoir suffit à leur faire comprendre qui est censé servir ce jour-là, et ils n'ont pas plus de latitude pour discuter que les futures victimes des libertins des *120 journées de Sodome* : le pouvoir, c'est le pouvoir. En échange, ils sont précisément « favoris », de même que notre flûtiste était devenu « chambellan », l'abandon de leur corps étant payé par un peu de pouvoir, évidemment fragile et temporaire, et révoquant à volonté, que leur concède le souverain. Enfin, ils contribuent à son « amusement », d'un genre qui demande moins de temps que ceux que lui fournissent La Mettrie ou Voltaire, qui est un peu moins raffiné aussi, mais qui n'a peut-être pas au fond un statut social si profondément différent. La plaisanterie de ce petit monde, à la mort de La Mettrie, sur le fait que la place d'athée du roi est désormais vacante, est sur ce point on ne peut plus significative.

Le parallèle entre ces petites passades et le grand roman d'amour Voltaire/Frédéric est d'ailleurs explicité au moins une fois : au moment où, après la mort de Mme du Châtelet, Voltaire reprend des fonctions à la cour de Prusse pour un séjour plus durable et plus décisif, Voltaire cite une espèce de lettre de déclaration d'amour de Frédéric à son « protégé », sur laquelle je serai amené à revenir, et ajoute :

Les démonstrations de bouche furent encore plus fortes que celles par écrit. Il était accoutumé à des démonstrations de tendresse singulières, avec des favoris plus jeunes que moi ; et oubliant un moment que je n'étais pas de leur âge, et que je n'avais pas la main belle, il me la prit pour la baiser. Je lui baisai la sienne, et je me fis son esclave²⁷.

Le roi semble avoir, dans un moment d'étourderie, confondu Voltaire avec une des créatures de ses plaisirs, et Voltaire n'est pas dupe : devenu son « esclave »,

²⁷ *Ibid.*, p. 385.

il n'a pas un statut réel plus reluisant que le leur. Si Voltaire voulait écrire un « pamphlet contre le roi de Prusse », voici vraiment une étrange manière de le faire !

Quant au « roman d'amour », il saute aux yeux. J'ai déjà fait allusion à la symétrie des liens rivaux Voltaire/Mme du Châtelet et Voltaire/Frédéric II, sans cesse soulignée par les *Mémoires*. Ensuite, il y a la comparaison filée de Frédéric avec l'Alcine du *Roland furieux*, espèce de double de Calypso retenant les nobles guerriers, dont Voltaire lui-même bien sûr, dans ses amoureux filets : elle revient à plusieurs reprises dans les *Mémoires* et était déjà présente dans le dossier « Pamela ». Tout cela serait largement suffisant, mais il y a aussi la « lettre d'amour » écrite par Frédéric à Voltaire, où il lui promet tout le bonheur possible à ses côtés, et, à son sujet, cette profonde plaisanterie du mémorialiste : « Une maîtresse ne s'explique pas plus tendrement »²⁸. Remarquons au passage qu'« Alcine » ou « maîtresse », Frédéric est officiellement féminisé dans cette histoire, comme il l'est dans les « demi-quarts d'heure » où il joue le « second rôle », et que Voltaire tient à garder un rôle viril jusque dans cette parodie d'échange amoureux.

112

Plus intéressant encore que tout cela, Voltaire est étonnamment lucide sur la nature de sa fascination pour Frédéric, qu'il décrit comme un désir suscité par le prince *en tant que tel*. Voltaire n'a évidemment pas de « désir sexuel » pour Frédéric II, mais sa relation au roi de Prusse n'en est pas moins sous le signe d'une *libido* d'une autre nature, qui n'est pas moins vertigineuse, et qui trouve peut-être son origine au moins partiellement dans le même lieu que le désir sexuel. Particulièrement remarquables de ce point de vue sont les moments où il décrit le trouble qui l'envahit face aux avances initiales du souverain, et dont il faut avouer qu'on ne trouve rien de comparable dans le texte à propos de Mme du Châtelet. Dès le début de leur relation épistolaire, Voltaire se décrit ironiquement dans une espèce d'hystérie d'excitation : à Cirey, il organise des fêtes en l'honneur du prince royal, et ordonne « une belle illumination dont les lumières dessinaient les chiffres et le nom du prince royal, avec cette devise : *L'espérance du genre humain* »²⁹. Juste après, l'amitié tendre avec laquelle Frédéric lui écrit lui fait concevoir ce qu'il appelle des « espérances personnelles »³⁰. Et, après la première rencontre entre les deux hommes, le cœur de Voltaire s'épanouit, enflammé par le caractère de « souverain » de son tendre ami : « Je ne laissais pas de me sentir attaché à lui, car il avait de l'esprit et des grâces, et de plus, il était roi, ce qui fait toujours une grande séduction, attendu la faiblesse

28 *Ibid.*

29 *Ibid.*, p. 329.

30 *Ibid.*

humaine »³¹. L'idée se précise au moment où, Mme du Châtelet morte ayant laissé le terrain libre, Frédéric renouvelle ses avances. C'est ici, peut-être, le passage crucial, car la reprise parodique du langage de l'échange amoureux est immédiatement associée à l'évocation de la fascination de Voltaire pour un roi qui a certes d'autres qualités, mais qui ne brillent autant que parce qu'il est roi : « Le moyen de résister à un roi victorieux, poète, musicien, et philosophe, et qui faisait semblant de m'aimer. Je crus que je l'aimais »³². Tout ici est remarquable, de l'idée d'une « résistance » (féminine ! ici Voltaire, sans s'en rendre compte, a échangé les rôles : c'est la « femme » qui, sous l'Ancien Régime, « résiste » aux avances masculines), à la subtile imbrication de la qualité réelle (« roi ») à des qualités qui feignent d'en être indépendantes mais qui en sont en réalité les satellites et des signaux de cristallisation, « poète », « musicien », « philosophe » étant autant de voiles culturels pour atténuer la violence du désir pour le roi en tant que tel. Enfin et surtout, dire « Je crus que je l'aimais », c'est crier, non une illusion d'amour, mais un amour illusoire et déçu. Voltaire n'a pas « cru » qu'il aimait Frédéric, il l'a aimé véritablement, son cœur a été transporté par l'enthousiasme et l'excitation prodigieuse de cette relation exceptionnelle, et il explique exactement pourquoi : ce que j'ai analysé plus haut comme une érotique du pouvoir, dont le texte ne cache rien, et qui a sans doute suscité quelques-unes des émotions les plus profondes de toute la vie de l'écrivain. Les « potions enchantées » dont s'est servi le souverain, qui ont pour résultat « la tête un peu tournée » (entendons : complètement chamboulée) de Voltaire, n'ont pas d'autre secret magique que sa qualité même de souverain, et la fascination extrême de Voltaire pour cette qualité, justement. Le chemin que nous avons déjà parcouru pour confirmer le parallèle entre l'évocation des « amours masculines » de Frédéric et le « roman » Voltaire/Frédéric trouve ici son point d'aboutissement : la seule raison pour les créatures masculines du roi de Prusse de lui accorder des « demi-quarts d'heure », c'est son pouvoir. Le « mouchoir » est donc une distinction dérisoire, mais, comme toute distinction dans une cour, réelle malgré tout. Et les « favoris » ne désirent pas l'homme Frédéric, mais le roi. Il n'en est pas autrement, malgré ses longues illusions sur le sujet, ses dénégations occasionnelles, et son insistance à lui donner du « Votre Humanité » dans ses lettres de la période heureuse, de Voltaire.

Je conclurai justement sur la question du favori. Patrick Dandrey, dans une communication qu'il a donnée en mars 2013 à Versailles³³, a proposé une analyse remarquable du lien entre Louis XIV et Lauzun, qui lui apparaissent comme

³¹ *Ibid.*, p. 335.

³² *Ibid.*, p. 383.

³³ Patrick Dandrey, « L'«étrange singularité» de M. de Lauzun », *Cahiers Saint-Simon*, n° 41 (2013), p. 37-46.

l'archétype du monarque et de son favori, et comme le lieu idéal d'une réflexion sur la nature de ce rapport. Or, Patrick Dandrey montre précisément comment le prince se constitue pour le courtisan en objet de désir, suscitant dans sa « prinerie » même des passions tout aussi intenses que les plus ardentes passions sexuelles, et que le courtisan brûle de se constituer lui aussi en objet de désir en acquérant le statut à la fois précieux et toujours infiniment fragile et révocable de « favori ». Patrick Dandrey montre à la fois que ce lien n'est pas de nature sexuelle et que, malgré tout, le seul point de comparaison pour le comprendre en profondeur n'en est pas moins la relation amoureuse. Dans le lien Louis XIV/Lauzun se révèle donc pour lui, je le cite, « toute la part d'affectivité profonde et sous-jacente, de sensibilité exacerbée, de passion, en un mot, qui hante les relations de pouvoir, ces étranges relations inégalitaires et complémentaires entre deux hommes qui semblent se dire “parce que c'était lui, parce que c'était moi” ». Et il ajoute un peu plus loin ce remarquable commentaire, qui me semble expliquer le lien Voltaire/Frédéric aussi parfaitement que celui du Roi-Soleil et de son plus célèbre favori :

114

Entière et brutale, épaisse, la propagande qui a soutenu dans tant de bons et beaux esprits le culte moderne de la personnalité au xx^e siècle n'effleure pas même la subtilité, la complexité, la sophistication et la délicatesse que supposait une relation de faveur sous l'Ancien Régime. C'est une fascination réciproque qui n'a que faire d'hypnose, une folie partagée sans lavage de cerveau, une mystique autrement profonde et intériorisée qu'une simple religion de la personne. C'est un arc-en-ciel passionnel qui éclipse de ses bigarrures le monochrome d'une adoration sans trouble dans un ciel sans nuage : parce que tout y est réciproque quoique inégal, convaincu quoique feint, essentiel quoique artificiel, capricieux quoique constant. C'est une séduction sans flirt, une liaison sans sexe, un mariage sans prêtre, une passion sans consommation, mais assez forte pour s'assujettir toutes les autres. C'est un amour exclusif, ombrageux, orageux parfois, intense le plus souvent, traversé de refroidissements, de bouderies, de crises, de dépit, de jalousies, de trahisons, de cruautés, de fureurs et de folies, de retours, de réconciliations, et terminé tantôt en lambeaux, tantôt en déroute, tantôt en divorce, rarement à l'amiable. Le crime passionnel résout aussi ces amours-là³⁴.

Si la pensée théorique de Voltaire sur la question de l'homosexualité, dans ses œuvres alphabétiques, est décevante, pour ne pas dire affligeante, le récit des *Mémoires pour servir à la vie de Monsieur de Voltaire*, sans rien théoriser, est infiniment plus profond et intéressant. Il suggère en effet que la frontière

34 *Ibid.*, p. 44-45.

entre le lien social et le lien amoureux n'est pas claire, qu'il y a du social dans la sexualité, et du désir dans les rapports hiérarchiques, que les sentiments sociaux suscitent autant de plaisir et de souffrance que les relations sexuelles, et qu'ils ne sont pas d'une nature suffisamment différente pour qu'on ne puisse pas au moins partiellement expliquer, au moins métonymiquement, les uns par les autres. Parler d'homosexualité à propos des rapports de Voltaire et de Frédéric tels que les décrivent les *Mémoires* n'a donc strictement aucun sens. Mais en rester à des repères communs comme celui de la simple amitié ou d'un rapport hiérarchique sans ambiguïté est tout autant un leurre. C'est bien d'un *amour* entre les deux hommes qu'il est question, d'une nature que la sociologie et la psychanalyse combinées pourraient sans doute éclaircir, mais que le « pur littéraire » préférera peut-être laisser dans un flou poétique.

LES LIBERTÉS SEXUELLES DE VOLTAIRE :
HÉTÉROSEXUALITÉ, HOMOSEXUALITÉ ET AUTOSEXUALITÉ
DANS LES *QUESTIONS SUR L'ENCYCLOPÉDIE*

Christophe Paillard
Ferney-Voltaire – UMR 5611 (LIRE)

« À propos de [l'article] *Fornication* [de l'*Encyclopédie*], je suis d'autant plus en droit d'approfondir cette matière, que j'y suis malheureusement désintéressé », écrivait Voltaire à D'Alembert le 9 décembre 1755 (D6619). Cette confidence en forme de boutade est doublement révélatrice. Pour reprendre une distinction foucauldienne¹, Voltaire n'a guère pénétré les arcanes de l'*ars erotica* s'il s'est attaché à développer une *scientia sexualis* ou du moins, un discours sur la sexualité cohérent, tout particulièrement exposé dans les *Questions sur l'Encyclopédie*, dont la première édition critique vient d'être achevée sous la direction de Christiane Mervaud et de Nicholas Cronk². Ce discours ne participe pas d'une sexologie, terme impliquant généralement une visée thérapeutique. Il relève plutôt d'une morale de la sexualité dont la cohérence se laisse appréhender à partir de son fil directeur. Voltaire critique le dispositif de normes, de jugements et d'institutions régissant la sexualité du siècle des Lumières en tant que ce dispositif n'est pas fondé en raison mais dérivé de prescriptions religieuses. Le « Voltaire patriarche »³, c'est-à-dire, pour faire court, le Voltaire des vingt dernières années, se définit essentiellement comme l'auteur du slogan « Écrasons l'Infâme » ou comme le philosophe qui a entrepris méthodiquement, par son œuvre critique, de libérer les mœurs, la société civile et les institutions politiques, de la tutelle de l'Église catholique. Cette entreprise de libération est si bien connue qu'elle constitue dans l'opinion commune l'image de marque de Voltaire. Pour autant, un des aspects de ce combat n'a guère retenu l'attention des études voltairiennes : le patriarche s'est

1 Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1976-1983, 3 vol. (t. I, *La Volonté de savoir* ; t. II, *L'Usage des plaisirs* ; t. III, *Le Souci de soi*). Sur cette distinction, voir notamment t. I, p. 76.

2 *Questions sur l'Encyclopédie, OCV*, t. 38-43 (2007-2013). Il reste à publier le premier volume qui fera office d'introduction à la série.

3 Sur le thème, voir *Revue Voltaire*, n° 11 (2011), p. 9-191.

attaché à critiquer la sexualité normative que l'Église catholique avait édictée depuis près de deux millénaires afin d'encadrer les corps et, à travers ceux-ci, les consciences. Sur les questions de l'amour et du désir, du mariage et du divorce, de l'hétérosexualité, de l'homosexualité ou de l'autosexualité, Voltaire développe des positions qui peuvent s'interpréter comme autant de critiques de la doctrine catholique. Il se trouve cependant confronté ici au même dilemme que celui qui affecte son combat contre « l'Infâme » en général : comment réprouver le catholicisme sans faire le lit de l'athéisme, ou, en l'occurrence, comment critiquer les prescriptions sexuelles établies par la religion sans ouvrir la porte à l'immoralisme des libertins, dont on sait qu'ils prétendaient justifier leurs pratiques sexuelles en les appuyant sur la doctrine des philosophes réputés impies⁴ ? Pris entre le Charybde du théisme et le Scylla de l'athéisme, Voltaire ne s'est-il pas efforcé de défendre certaines libertés sexuelles, excluant néanmoins ce qui pouvait alors être considéré comme licence ?

118

LA SEXUALITÉ NORMATIVE : L'ÉGLISE ET LE DROIT

Pour prendre la mesure de la morale sexuelle de Voltaire, il convient de restituer la normativité à laquelle il s'oppose. Jusqu'au xx^e siècle, la sexualité n'est pas considérée comme un aspect fondamental de la personnalité ni même comme une expression intime de l'affectivité dont la jouissance est laissée à la discrétion de chacun dans un cadre légal assurant une grande liberté aux individus : c'est une force corrosive, nécessaire à la reproduction de l'espèce, mais dont le libre jeu menace à tout moment de dissoudre l'ordre social, et dont l'expression doit par conséquent être strictement encadrée. Étant en grande partie passées dans le droit pénal, les prescriptions sexuelles de l'Église s'appuyaient sur la Bible (et tout particulièrement la prédication paulinienne), la littérature patristique, la théologie dogmatique et la casuistique confrontée aux pratiques sexuelles des croyants. Comme dans toute morale sexuelle, ces prescriptions établissent une dichotomie opposant l'expression légitime de la sexualité à ses expressions jugées « contre nature », déviantes ou perverses. La ligne de partage s'appuie sur l'idée de la « nature » créée par Dieu, et donc sur la notion de « loi divine ». On peut ici renvoyer aux travaux de Jean-Louis Flandrin, d'Alain Corbin ou de Georges Vigarello⁵. Les normes sexuelles

4 Voir Jean Deprun, « Quand Sade récrit Fréret, Voltaire et d'Holbach », dans *Roman et Lumières au xviii^e siècle*, Paris, Éditions sociales, 1970, p. 331-340, et Jean Leduc, *Les Sources de l'athéisme et de l'immoralisme du marquis de Sade*, SVEC, n° 68 (1969), p. 7-66.

5 Jean-Louis Flandrin, *Le Sexe et l'Occident. Évolution des attitudes et des comportements*, Paris, Éditions du Seuil, 1981 ; Alain Corbin, *L'Harmonie des plaisirs. Les manières de jouir du siècle des Lumières à l'avènement de la sexologie*, Paris, Flammarion, 2010 ; Georges Vigarello (dir.), *Histoire du corps*, I. *De la Renaissance aux Lumières*, Paris, Éditions du Seuil, 2005.

de l'Église découlent de quatre principes. Le premier et le plus fondamental est que Dieu a subordonné la sexualité à la reproduction. Elle ne constitue pas une fin en soi ni un instrument de plaisir, mais un moyen au service du commandement de la Genèse, la première prescription sexuelle de la Bible, *Croissez et multipliez* (Genèse, II, 28 ; cf. I, 22). Le deuxième principe tient à la différence de nature entre le sexe masculin et le sexe féminin. Si l'Église confère à la femme une incontestable dignité, elle subordonne celle-ci à la prééminence masculine. Dieu n'a-t-il pas créé Ève afin qu'elle serve de compagne à Adam (Genèse, II, 18-23) ? « Femmes, soyez soumises à vos maris », écrira saint Paul (Éphésiens, v, 22-24), dans une injonction parodiée par Voltaire⁶. Le troisième principe est la subordination de la nature à la grâce. La vocation de l'humaine créature est surnaturelle ; l'ordre de la nature, et donc celui du corps, doit être ordonné à cette finalité éminente. Il convient dès lors de discipliner la sexualité afin qu'elle ne détourne pas la créature de sa destination céleste. Ce troisième principe doit être interprété dans le cadre du quatrième, celui du péché originel ayant entraîné la corruption de la nature humaine. Saint Augustin affirme que le serpent de la Genèse symbolise la *sensualitas*, c'est-à-dire la sensibilité en tant qu'elle détourne l'homme de la grâce et qu'elle l'incline au péché⁷. Depuis le péché originel, le corps qui avait été créé pour être le serviteur de l'âme n'est plus que « chair », concept paulinien désignant la nature de l'homme en tant qu'elle se révolte contre Dieu. Viscéralement peccable, la chair, dont les débordements s'expriment au premier chef dans la sexualité, constitue l'une des origines essentielles du mal moral.

Les prescriptions sexuelles formulées par l'Église se laissent déduire de ces quatre principes. L'impératif reproducteur exclut les pratiques solitaires, contraceptives ou homosexuelles, ainsi que tout acte hétérosexuel n'aboutissant pas à un rapport fécondant dans le cadre d'une union matrimoniale consacrée par l'Église. La finalité reproductive doit en effet être entendue en un sens élargi : « croître et multiplier », ce n'est pas seulement engendrer, c'est aussi et surtout assumer l'éducation des enfants auxquels on a donné vie. L'union reproductive doit être stable, le gage de cette stabilité étant assuré par l'indissolubilité du mariage et, bien sûr, la condamnation de l'adultère. Il ne s'ensuit pas que toute relation sexuelle entre époux soit licite, quand bien même elle aurait pour finalité la reproduction : elle doit aussi respecter la prééminence masculine,

6 Voltaire, *Femmes, soyez soumises à vos maris* (1765), M, t. 26, p. 563-566.

7 Saint Augustin, *De Trinitate*, 12 (cité par Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I-II, Q. 74, a. 3, obj. 3, trad. Aimon Marie Roguet, Paris, Éditions du Cerf, 1984-1996, 4 vol., t. II, p. 474), et *De Malo*, Q. 7, a. 6, obj. 1 (*Questions disputées sur le mal – De Malo*, trad. par les moines de Fontgombault, Paris, Nouvelles Éditions latines, 1992, p. 467).

ce qui impose la position aujourd'hui dite *du missionnaire*⁸. Enfin, la sexualité maritale doit rester chaste et peu intense, la théologie estimant qu'aimer son conjoint avec trop d'ardeur revient à commettre l'adultère⁹. La sexualité se trouve ainsi étroitement encadrée quant à son cadre légal (le mariage), son lieu (le lit conjugal) et ses moments, de nombreuses périodes étant interdites aux rapports sexuels, à commencer par celles des fêtes religieuses. Elle est donc considérée comme une forme inférieure de l'existence humaine qu'une authentique spiritualité doit maîtriser, voire dépasser. L'idéal de la vie humaine consiste dans la chasteté, le mariage étant un expédient : « Que s'ils [les êtres humains] sont trop faibles pour garder la continence, qu'ils se marient : car il vaut mieux se marier que brûler » (I Corinthiens, VII, 9, trad. de Lemaître de Sacy). Les formes les plus nobles de l'existence relèvent du célibat : l'ange n'a pas de sexe, encore moins de sexualité, selon la doctrine scolastique¹⁰.

120 Ces prescriptions théologiques étaient passées dans le droit pénal. Selon le célèbre juriste Boucher d'Argis, « les crimes contre elle [la nature] sont de plusieurs espèces : on distingue la Pédérastie ou la sodomie, la masturbation et la bestialité »¹¹. Dans son *Traité de la justice criminelle*, Jousse est plus précis :

Le *péché contre nature*, se fait principalement en trois manières, 1^o. Lorsqu'on tombe dans le crime qu'on appelle de *Mollesse*, nom qui lui est donné par l'Apôtre, *Epist. I, ad Corinth.* cap. 6, n. 10, et que les Latins appellent *Masturbatio*.

La seconde espèce est la Sodomie qui se commet, lorsqu'un mâle *exercet venerem cum masculo, aut cum muliere, sed non in vase debito* ; ou enfin lorsqu'une femme *nubit cum aliâ soeminâ*.

La troisième espèce est lorsqu'un homme, ou une femme *exercet venerem cum animalibus brutis*¹².

8 Voir Jean-Louis Flandrin, « Homme et femme dans le lit conjugal », dans *Le Sexe et l'Occident*, *op. cit.*, p. 129-130.

9 Voir Jean-Louis Flandrin, « La doctrine chrétienne du mariage », *ibid.*, p. 101-102 : d'après cette doctrine, le mariage diffère radicalement de la fornication, « non seulement par son indissolubilité, mais par ses fins : la fornication est recherche du plaisir, le mariage est devoir de procréation. Et toute recherche du plaisir en mariage fait de l'accouplement un adultère ».

10 Voir Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, Q. 51, art. 3, sol. 6, « Les anges exercent-ils les fonctions de la vie dans les corps qu'ils assument ? » (*Somme théologique*, éd. cit., t. I, p. 522).

11 Boucher d'Argis, « Pédérastie », *Répertoire universel et raisonné de jurisprudence civile, criminelle, canonique et bénéficiale*, Paris, J. Dorez [Panckoucke], 1775-1783, 64 vol., t. XIII, p. 60.

12 Daniel Jousse, « De la Sodomie, et des autres Crimes contre nature », dans *Traité de la justice criminelle de France*, Paris, Debure père, 1771, 4 vol., t. IV, p. 118-124, ici p. 118 (« ... la Sodomie qui se commet, lorsqu'un mâle a un rapport sexuel avec un homme, ou avec une femme, mais pas dans le réceptacle qui lui est destiné : ou enfin lorsqu'une femme s'unit à la semence d'autrui. La troisième espèce est lorsqu'un homme, ou une femme a un rapport sexuel avec un animal »).

Les trois catégories de péché contre nature sont donc l'onanisme, la sodomie et la zoophilie. La deuxième est la plus problématique. Depuis le XIX^e siècle, la « sodomie » désigne tout acte de pénétration anale. Si l'évolution vers une telle signification est perceptible au siècle des Lumières, le sens de ce substantif était beaucoup plus vaste, comme le rappelle Jacques Rossiaud : « la sodomie, c'est l'immense domaine des actes sexuels dénués de finalité procréatrice et que dénonce, avec une virulence plus ou moins forte selon les lieux et les époques, l'Église : le *coitus interruptus*, la masturbation, la fellation, le coït anal hétérosexuel ou homosexuel, le *coitus inter femora* [entre les cuisses] », de sorte que « le sexe des partenaires est second par rapport à l'acte et que rien, dans le mot "sodomite", ne permet de distinguer une homosexualité structurelle d'une homosexualité occasionnelle. Ce qui compte et ce qui est condamné, ce sont des actes. C'est donc un concept flou, assez embarrassant pour l'historien »¹³. Le concept de sodomie englobe tout acte sexuel jugé contre nature dès lors qu'il n'est pas solitaire (onanisme) ni commis avec un animal (zoophilie). La définition est confirmée à l'envi par les traités du XVIII^e siècle. Selon l'article « Pédérastie » de Boucher d'Argis, « la Pédérastie ou la sodomie, est le crime de tout homme avec un homme, de toute femme avec une femme ; même d'un homme avec une femme, lorsque, par une débauche inconcevable, ils ne se servent point des voies ordinaires de la génération »¹⁴. Selon le *Grand vocabulaire français*, « on comprend sous le terme de *sodomie*, cette espèce de luxure que les Canonistes appellent *Mollities*, et les Latins *Mastupratio*, qui est le crime que l'on commet sur soi-même »¹⁵. La « sodomie » constitue ainsi une catégorie amalgamant nombre d'actes jugés contre nature ; elle ne vise pas à qualifier une orientation sexuelle particulière ni un acte déterminé, mais à englober dans un même opprobre toutes les sexualités contraires à la norme.

L'HÉTÉROSEXUALITÉ ET LA QUESTION DU LIBERTINAGE

La question est dès lors de savoir quelle position adopte Voltaire face à la sexualité normative de son temps et dans quelle mesure cette position constitue le fil conducteur de son discours sur le sexe. Précisons d'emblée que certains débats ne se trouvent pas dans les *Questions sur l'Encyclopédie*. Bien que, de l'aveu de tous les spécialistes, les pratiques contraceptives aient connu une

13 Jacques Rossiaud, « Comment l'Église a mis les sodomites hors la loi », *L'Histoire*, n° 221 (mai 1998), p. 38-45, ici p. 38. Voir aussi Jeffrey Merrick, « Sodomical inclinations in Early eighteenth-century Paris », *Eighteenth-Century Studies*, n° 30-3 (printemps 1997), p. 289-295.

14 *Répertoire universel et raisonné de jurisprudence civile*, op. cit., t. XIII, p. 60.

15 *Grand vocabulaire français*, Paris, Panckoucke, 1767-1774, 30 vol., t. XXVI, p. 465.

grande diffusion dans la France du siècle des Lumières¹⁶, Voltaire ne les évoque guère (à part un bref passage sur le *coitus interruptus* dans l'article « Onan et Onanisme »¹⁷), que ce soit pour les approuver ou pour les condamner. Il ne dit mot des positions sexuelles jugées légitimes, et il ne semble pas prendre parti quant aux temps et aux moments que l'Église prétendait imposer aux relations légitimes. Nous nous focaliserons ici sur cinq articles des *Questions sur l'Encyclopédie* : « Amour », « Adultère » et « Mariage » pour étudier la question de l'hétérosexualité, « Amour socratique » pour évoquer celle de l'homosexualité, et « Onan et Onanisme » en ce qui concerne l'autosexualité.

122

Le premier enjeu de la question consiste à déterminer les rapports que Voltaire établit entre la sexualité et le sentiment amoureux. Par-delà la critique des normes catholiques, l'arrière-fond de sa position est le « libertinage », entendu comme réduction cynique de l'amour au physique du sexe : le sentiment amoureux ne serait que l'expression des pulsions sexuelles. Diderot assumait clairement cette thèse : « On est, on a été, et peut-être un jour sera-t-on libertin »¹⁸. Dans le conte « L'Amour platonique » des *Bijoux indiscrets*, il défendait le réductionnisme sexuel en faisant poser à Mirzoza cette question rhétorique : « Gageriez-vous [...] que la délicatesse des sentiments est une chimère, et que, sans l'espoir de jouir, il n'y aurait pas un grain d'amour dans le monde ? »¹⁹. L'« amour platonique », le « pur amour » de Fénelon, c'est-à-dire l'idée d'un amour affranchi de toute convoitise, ne seraient qu'une illusion. La sexualité constitue le cœur du sentiment amoureux, comme Diderot le réaffirmera par la suite dans sa *Correspondance* et dans *Jacques le Fataliste* : « Il y a un peu de testicule au fond de nos sentiments les plus sublimes et de notre tendresse la plus épurée »²⁰. Il reste que pour dériver l'amour du sexe, Diderot ne lui faisait pas moins la part belle. Une conception plus radicale condamne ce sentiment, dans la mesure où il empêcherait la sexualité de s'épanouir en raison de l'attachement qu'il suscite.

16 Voir Jean-Louis Flandrin, *Le Sexe et l'Occident*, op. cit., p. 109-126 ; et Philippe Ariès, « Le triomphe de la contraception », *Les Collections de L'Histoire*, n° 5 (juin 1999), p. 78-81. Sur la question de la « fraude conjugale » ou de « l'onanisme conjugal », voir Alain Corbin, *L'Harmonie des plaisirs*, op. cit., p. 225-229.

17 *OCV*, t. 42B (2012), p. 304-310 : « il reste à savoir si c'était dans la copulation avec sa femme qu'il [Onan] trompait ainsi la nature, ou si c'était au moyen de la masturbation qu'il éludait le devoir conjugal » (p. 307).

18 Denis Diderot à Sophie Volland, 7 octobre 1761, dans *Correspondance*, éd. Georges Roth, Paris, Éditions de Minuit, 1955-1970, 16 vol., t. III, p. 331.

19 Denis Diderot, *Les Bijoux indiscrets*, chap. LIII, « L'amour platonique », dans *Contes et romans*, éd. Michel Delon, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2004, p. 213.

20 Denis Diderot à Damilaville, [3 novembre 1760], dans *Correspondance*, éd. cit., t. III, p. 216. Voir la lettre du même à Sophie Volland [2 au 6 ou 8 novembre 1760], *ibid.*, p. 236 : « il est impossible d'analyser les sentiments les plus délicats sans y découvrir un peu de saloperie ». L'anecdote du « chien du meunier » ayant donné lieu à ces réflexions sera reprise dans *Jacques le Fataliste et son maître* (*Contes et romans*, éd. cit., p. 747).

Dans un célèbre passage du *Discours sur les animaux* de l'*Histoire naturelle*, Buffon avait (malgré lui) offert au libertinage sa justification théorique en écrivant : « Amour ! pourquoi fais-tu l'état heureux de tous les êtres et le malheur de l'homme ! C'est qu'il n'y a que le physique de cette passion qui soit bon, c'est que, malgré ce que peuvent en dire les gens épris, le moral ne vaut rien »²¹. Le sentiment amoureux n'est que « vanité », « jalousie » et, en un mot, possessivité. Les animaux sont plus heureux que les hommes dans l'amour en ce qu'ils s'en tiennent à l'instinct sexuel : « ils sentent autant qu'ils jouissent, et ne jouissent qu'autant qu'ils sentent ; l'homme au contraire, en voulant inventer des plaisirs, n'a fait que gâter la Nature [;] en voulant se forcer sur le sentiment il ne fait qu'abuser de son être et creuser dans son cœur un vuide que rien ensuite n'est capable de remplir »²².

L'imaginaire du libertinage est à la fois très proche et très éloigné des conceptions de Voltaire. Proche, en ce que Voltaire considère le sentiment amoureux comme l'expression de la sexualité : ce n'est jamais que la traduction psychologique d'une attirance physique. Les éditeurs de l'article « Amour » du *Dictionnaire philosophique*, repris avec quelques additions dans les *Questions sur l'Encyclopédie*, ont clairement établi que Voltaire fait preuve de plus de radicalité que l'auteur de l'article homonyme de l'*Encyclopédie*, qui affirmait l'authenticité d'un sentiment pur de tout « intérêt des sens » et donc de tout désir. Le début de l'article des *Questions* opère une réduction de l'amour à sa dimension physique. À la question : « veux-tu avoir une idée de l'amour ? », Voltaire répond en donnant l'exemple des animaux qui s'accouplent, le « taureau qu'on amène à la génisse » ou l'étalon que l'on conduit à « la cavale paisible qui l'attend et qui détourne sa queue pour le recevoir »²³. Voltaire prend ainsi clairement position sur la question de « l'amour platonique ». Le chapitre homonyme des *Bijoux indiscrets* s'était, sans le dire, inspiré d'Abélard et d'Héloïse : celle-ci pouvait-elle encore aimer celui-là après sa castration ? La réponse de Voltaire est originale : « consolez-vous, Abélard, vous fûtes aimé ; la racine de l'arbre coupé conserve encore un reste de sève ; l'imagination aide le cœur. On se plaît encore à table quoiqu'on n'y mange plus. Est-ce de l'amour ? est-ce un simple souvenir ? est-ce de l'amitié ? C'est un je ne sais quoi composé de tout cela. [...] Une femme ne

21 Sade s'inspirera de Buffon : « Vous me parlez des liens de l'amour, Eugénie ; puissiez-vous ne jamais les connaître ! Ah ! qu'un tel sentiment pour le bonheur que je vous souhaite, n'approche jamais de votre cœur ! [...] Ô filles voluptueuses, livrez-nous donc vos corps tant que vous le pourrez ! Foutez, divertissez-vous, voilà l'essentiel ; mais fuyez avec soin l'amour. Il n'y a de bon que son physique, disait le naturaliste Buffon, et ce n'était pas sur cela seul qu'il raisonnait en bon philosophe. » (*La Philosophie dans le boudoir ou les Instituteurs immoraux*, éd. Yvon Belaval, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1997, p. 172-173).

22 Buffon, *Histoire naturelle*, Paris, Imprimerie royale, 1749-1789, 36 vol., t. IV, p. 81-82.

23 OCV, t. 38 (2007), p. 250-251.

peut guère se prendre de passion pour un eunuque, mais elle peut conserver sa passion pour son amant devenu eunuque, pourvu qu'il soit encore aimable »²⁴. L'amour ne saurait naître sans une impulsion sexuelle mais il peut subsister après que celle-ci se soit éteinte, en vertu de l'attachement qu'elle a suscité ou du souvenir des plaisirs qu'elle a engendrés. Le sentiment amoureux fait preuve d'une pérennité indépendante de la sexualité.

Voltaire se garde cependant de donner dans le réductionnisme. Si l'amour est l'expression de la sexualité, c'est une expression sublimée, esthétisée par le sentiment qui élève l'homme au-dessus de l'animal. L'article « Amour » emploie une belle formule pour désigner ce sentiment : « C'est l'étoffe de la nature que l'imagination a brodée »²⁵. La sublimation humaine de la sexualité revêt un double aspect, physique et moral. Voltaire dresse un bel éloge de la volupté sexuelle qui, grossière et limitée à « un seul sens » chez « la plupart des animaux », embrase la totalité du corps humain et lui fait éprouver un plaisir intense dont il n'est pas d'exemple dans le règne animal :

124

Aucun animal, hors toi, ne connaît les embrasements ; tout ton corps est sensible ; tes lèvres surtout jouissent d'une volupté que rien ne lasse, et ce plaisir n'appartient qu'à ton espèce ; enfin tu peux dans tous les temps te livrer à l'amour, et les animaux n'ont qu'un temps marqué²⁶.

L'embrasement amoureux des sens relève au premier chef de l'embrasement. Sensuelle, la sublimation sexuelle est aussi d'ordre moral. Elle incite l'individu à se surpasser. On pourrait attendre ici l'idée que le dépassement amoureux vise à rendre l'amant digne de l'aimé – thèse classique exprimée par les interlocuteurs du *Banquet* de Platon. Mais Voltaire affirme que ce perfectionnement a pour fin d'intensifier la jouissance des sens : « Comme les hommes ont reçu le don de perfectionner tout ce que la nature leur accorde, ils ont perfectionné l'amour. La propreté, le soin de soi-même, en rendant la peau plus délicate, augmente le plaisir du tact, et l'attention sur sa santé rend les organes de la volupté plus sensibles »²⁷. C'est dire que les plaisirs de l'amour nous rendent plus humains, certes, mais que ce surcroît d'humanité nous prédispose en retour à mieux jouir des plaisirs amoureux. En évoquant les rapports du sexe et du sentiment, Voltaire se montre ainsi fidèle aux principes constants de son anthropologie : loin de se soumettre au seul donné naturel, l'homme est le seul être qui s'attache à lui donner une vocation morale. L'humanité a su humaniser la sexualité pour la transformer en un sentiment divin qui englobe tous les autres : « L'amour

24 *Ibid.*, p. 253-254.

25 *Ibid.*, p. 250.

26 *Ibid.*, p. 251.

27 *Ibid.*

dans un pays d'athées ferait adorer la Divinité », écrit-il en citant le comte de Rochester, seul libertin mentionné dans cet article²⁸. Ici, le libertinage est clairement un contre-modèle.

Pur de toute référence au discours biblique ou théologique, l'article « Amour » du *Dictionnaire philosophique* et des *Questions sur l'Encyclopédie* livre ainsi un vibrant éloge de la volupté, mais affranchi du cynisme libertin. Tout en dérivant le sentiment amoureux de la pulsion sexuelle, Voltaire se garde de l'y réduire, en montrant combien ce sentiment transforme et transcende ce que le désir comporte d'animal. D'une part, il se démarque du discours chrétien. Le plaisir sexuel est valorisé en tant que tel, indépendamment de toute finalité procréatrice ; il constitue une fin en soi et non pas un simple moyen. D'autre part, Voltaire se garde de justifier le libertinage en affirmant le caractère moral, profondément humain, de ce sentiment qui constitue une des instances par lesquelles l'humanité s'élève au-dessus de l'animalité. Il dénonce en plusieurs lieux des *Questions sur l'Encyclopédie* comme autant de « turpitudes » les pratiques sexuelles qu'Horace désignait par « les expressions honteuses de *crissare fellare irrumare cevere cunni linguis* »²⁹. Sa revendication de liberté exclut en ce sens la licence attachée à un discours sur l'obscénité.

Le problème de l'hétérosexualité appelle naturellement ceux du mariage et de l'adultère, qui constituent autant d'entrées spécifiques des *Questions sur l'Encyclopédie*. L'article « Mariage » est probablement un des rares de cet ouvrage qui ne soit pas l'œuvre de Voltaire : il semble avoir été écrit par son ami, l'avocat Gabriel Christin. Il a cependant été en partie réécrit par Voltaire, sans que l'on puisse déterminer l'importance de cette réécriture. Si cet article célèbre les vertus morales et sociales de l'institution matrimoniale, il constitue fondamentalement une arme de guerre contre « l'Infâme ». Son enjeu est de libérer le mariage, régime normal d'expression de la vie sexuelle au siècle des Lumières, de la tutelle de l'Église. Sa thèse est que le mariage est un acte d'état civil, que cet acte est ce qui lui confère sa légitimité, et que son éventuelle dimension sacramentelle ne saurait avoir d'implications que religieuses et non civiles. Voltaire appuie cette thèse sur le fait que l'Église catholique profitait du monopole qu'elle exerçait sur le mariage pour exclure les protestants de la communauté nationale en leur refusant la reconnaissance légale de leur union et en frappant de bâtardise leurs enfants. Est-il besoin de rappeler que Voltaire se fait ici l'écho d'une opinion publique qui, dans les années 1770, se montrait

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Article « Langues », *OCV*, t. 42B, p. 12 (termes latins obscènes dont certains n'ont pas d'équivalent direct dans les langues modernes et ne peuvent être traduits que par une périphrase). Voir aussi *D'Ovide* (1756), M, t. 20, p. 158-166 : « Horace prodigue tous les termes de la plus infâme prostitution, et le *futuo*, et le *mentula*, et le *cunus* » (p. 160).

scandalisée par ces mesures d'exclusion, et que ses vigoureux plaidoyers pour la laïcisation de l'état civil ont été couronnés de succès, aboutissant le 7 novembre 1787 à l'édit de tolérance de Louis XVI³⁰ ?

L'article « Adultère » abonde dans le même sens. Il se garde de condamner moralement un phénomène dont il constate plaisamment le caractère commun dans la « bonne compagnie » du siècle des Lumières³¹. Le seul reproche qu'il lui adresse tient au caractère illégitime des enfants auxquels l'adultère donne parfois naissance, et qui porte atteinte au droit de propriété : « Le plus grand tort, le plus grand mal est de donner à un pauvre homme des enfants qui ne sont pas à lui, et de le charger d'un fardeau qu'il doit porter »³². Mais le véritable enjeu de cet article est inattendu : Voltaire y porte une charge contre le dogme chrétien de l'indissolubilité du mariage en livrant un plaidoyer pour le divorce. Il s'inspire d'un mémoire que lui avait adressé le magistrat Pierre-Antoine Philibert, victime d'adultère. La « séparation de corps et de biens » qu'autorisait l'Église en cas d'infidélité d'un des conjoints lui semblait inique en ce qu'elle condamnait le conjoint resté fidèle à un célibat de fait en lui interdisant tout remariage : « Quel renversement de l'ordre a donc fait chez les catholiques une vertu de souffrir l'adultère et un devoir de manquer de femme quand on a été indignement outragé par la sienne ? Pourquoi un lien pourri est-il indissoluble [...] ? je ne jouis plus du mariage, et je suis marié. Quelle contradiction ! quel esclavage ! et sous quelles lois avons-nous reçu la naissance ! »³³. Aux extraits de ce mémoire, Voltaire ajoute un texte de son cru pour défendre le droit des femmes au divorce. La question de l'adultère n'importe donc à ses yeux qu'en tant qu'elle justifie une chose impensable aux yeux du catholicisme : le divorce, gage d'une sexualité libre, tant il est vrai qu'il n'est pas d'union sincère sans le droit de se séparer.

126

L'HOMOSEXUALITÉ : PERVERSION MORALE OU ERREUR DE LA NATURE ?

L'étude de la sexualité humaine serait incomplète sans celle de l'homosexualité. Cette question se trouve surdéterminée par des interprétations contradictoires. D'un côté, un Roger Peyrefitte a prétendu embrigader Voltaire dans la cause *gay* en le présentant comme un bisexuel, voire comme un militant de la cause homosexuelle, s'attirant les critiques offusquées, mais en partie justifiées, de René Pomeau, qui prétend que ce philosophe aurait catégoriquement

30 *OCV*, t. 42B, p. 137-147.

31 *OCV*, t. 38, p. 104.

32 *Ibid.*, p. 106.

33 *Ibid.*, p. 109-110.

condamné cette orientation sexuelle³⁴ ; de l'autre, certains philosophes, non hostiles au siècle des Lumières, font de lui un « homophobe », et, pour faire bonne mesure, un philosophe « misogyne » et « antijuif »³⁵. Quel parti adopter dans ce conflit d'interprétations ? On sait que le siècle des Lumières employait l'épithète d'« infâmes » pour désigner les homosexuels³⁶. Faut-il en conclure que Voltaire ne s'est pas contenté de vouloir « Écraser l'Infâme » et qu'il a également voulu *écraser les infâmes* ?

La question de l'homosexualité revêt chez Voltaire une dimension personnelle. Alors qu'il était en Angleterre et qu'il se plaignait déjà d'être malade, la mère du poète Pope lui demanda comment un jeune homme pouvait avoir une santé aussi fragile : « Ah ! répondit-il, ces damnés jésuites, quand j'étais enfant, m'ont sodomisé à tel point que je ne m'en remettrai jamais tant que je vivrai »³⁷. On a cependant vu que le terme de *sodomie* exprimait au siècle des Lumières un concept plus général que l'acte qu'il désigne aujourd'hui. Voltaire a donc sans doute subi des attouchements sexuels de la part de certains de ses professeurs. L'anecdote, en tout cas, est plausible. Selon Patrick Cardon, il existe une « subculture gaie » du siècle des Lumières où « l'empreinte jésuitique est particulièrement importante. Cette réputation de sodomites était imputée aux jésuites au gré de leur (im)popularité »³⁸. Voltaire ne fera pas exception à cette règle : « Jésuite, prononcez comme sodomite, et pas comme jésuite », note-t-il dans ses *Carnets*³⁹. Et n'écrivait-il pas du duc de Villars-Branças :

34 Roger Peyrefitte, *Voltaire, sa jeunesse et son temps*, Paris, Albin Michel, 1985, 2 vol. Voir le compte rendu de ce livre par René Pomeau, « Voltaire, du côté de Sodome ? », *RHLF*, n° 2 (mars-avril 1986), p. 235-247.

35 Roger-Pol Droit, « La face cachée de Voltaire », *Le Point*, n° 2081 (2 août 2012). Ces accusations sont d'autant moins crédibles que l'auteur affirme une sorte de complot destiné à masquer ces positions de Voltaire : « Il faut d'abord s'informer, lire de près, quitte à se froter parfois les yeux, pour prendre la mesure de ce Voltaire méconnu, antipathique, souvent abject. Pour le dénicher, il faut un peu de patience et quelques recherches. Ce n'est pas que ces textes soient marginaux – le pire ne se cache pas dans des fonds de tiroir, dans des opuscules inconnus. On le trouve, au contraire, dans des œuvres centrales, incontestables et célèbres, comme le *Dictionnaire philosophique*, de 1764. Mais les versions actuelles sont prudemment expurgées ! Essayez donc de trouver dans nos librairies les articles “Femme” ou “Juif” – le plus long de tous dans l'édition originale –, ils ont disparu. En allant les lire, on en apprend de belles. » Est-il besoin de préciser que les éditions originales et les rééditions du *Dictionnaire philosophique* au XVIII^e siècle ne comportent aucun article « Femme » ou « Juif », et que les éditions actuelles ne sont aucunement expurgées ? L'auteur confond le *Dictionnaire philosophique* et les *Questions sur l'Encyclopédie*...

36 Paul d'Estrée, *Les Infâmes sous l'Ancien Régime*, Paris, Chez Gougy, 1902, p. 5.

37 Voir André-Michel Rousseau, *L'Angleterre et Voltaire, SVEC*, n° 145-147 (1976), p. 113 ; et *VST*, t. I, p. 27 et 177.

38 Patrick Cardon, Préface à son édition de *L'Ombre de Deschauffours (comédie de 1739), Cahiers Gai Kitsch Camp*, Lille, Éditions GKC (Gai-Kistch-Camp), n° 24 (1994), p. 91-103, ici p. 95.

39 *Notebooks*, éd. Theodore Besterman, *OCV*, t. 82 (1968), p. 602.

Branças vous répondra de moi.
Un rimeur, sorti des jésuites,
Des peuples de l'ancienne loi
Ne connaît que les Sodomites⁴⁰.

Peut-on pour autant parler d'une *homophobie* voltairienne ? La question mérite un article à elle seule⁴¹. Il y a assurément une homophobie sous sa plume, mais qui relève d'un dispositif polémique destiné à incriminer ses ennemis. Il peut critiquer ses adversaires homosexuels avec une certaine modération – c'est le cas de Frédéric II, désigné sous le prénom anagrammatisé de *Luc* –, ou au contraire avec une vigueur ordurière – que l'on songe à ses attaques contre l'abbé Desfontaines et ses « petits ramoneurs de cheminée »⁴²...

128

Voltaire évoque la question de l'homosexualité (essentiellement masculine) dans l'article « Amour nommé socratique » du *Dictionnaire philosophique*, repris et amplifié dans les *Questions sur l'Encyclopédie* sous le titre « Amour socratique »⁴³. Ce texte représente l'état définitif de sa pensée sur le sujet. Il a pu passer pour homophobe en raison d'une longue note dont les éditeurs de Kehl l'ont accommodé afin de dénoncer cette « turpitude » que serait l'homosexualité et de s'excuser auprès des lecteurs d'avoir à traiter « un sujet odieux et dégoûtant, mais qui malheureusement fait partie de l'histoire de l'opinion et des mœurs »⁴⁴. Mais à bien le lire, cet article dénonce-t-il l'homosexualité comme une expression perverse de la sexualité ? Nullement : à nos yeux, il fait preuve d'une grande modération qui apparaît jusque dans son titre. Pour traiter de l'homosexualité, Voltaire ne crée pas une entrée « Sodomie », « Sodomite » ou « Pédérastie », ce qui reviendrait d'emblée à faire tomber cette orientation sexuelle sous le coup de la loi pénale. Il choisit de la qualifier d'« amour socratique » (et non plus seulement « amour nommé socratique »), ce qui a pour conséquence, d'une part, de l'aligner sur le régime de l'hétérosexualité évoquée dans l'entrée « Amour » et, d'autre part, de lui conférer une certaine dignité, l'épithète « socratique » n'ayant assurément rien de péjoratif ni d'infamant. Surtout, cet article considère l'homosexualité comme une expression normale de la sexualité. Sans doute

40 *Au Régent*, M, t. 10, p. 474.

41 Marc Hersant s'y attelle ici même, avec des conclusions différentes et nettement plus sévères que les nôtres : voir « Sodome à Potsdam : les passions entre hommes dans les *Mémoires pour servir à la vie de Monsieur de Voltaire* », p. 101-115.

42 Voir les articles « Abus des mots » et « Amour socratique » des *Questions sur l'Encyclopédie*, OCV, t. 38, p. 71 et p. 264, n. (e). Allusion au célèbre poème satirique contre Desfontaines (voir Voltaire à Thiriôt, 5 juin 1738, D1514).

43 OCV, t. 35 (1994), p. 328-336 ; OCV, t. 38, p. 258-267, respectivement. Voir Claude Courouve, « Voltaire : l'article *L'Amour socratique* du *Dictionnaire philosophique portatif* », *Cahiers Gai-Kitsch-Camp*, n° 24 (1994), p. 79-87.

44 OCV, t. 38, p. 259, n. 1.

Voltaire recourt-il à d'amples précautions oratoires, mais celles-ci sont destinées à introduire une thèse, qui pouvait sembler choquante aux yeux de certains de ses lecteurs, la naturalité de l'homosexualité, qui se trouve disculpée de toute condamnation morale :

Comment s'est-il pu faire qu'un vice destructeur du genre humain s'il était général, qu'un attentat infâme contre la nature, soit pourtant si naturel ? Il paraît être le dernier degré de la corruption réfléchi ; et cependant il est le partage ordinaire de ceux qui n'ont pas encore eu le temps d'être corrompus. Il est entré dans des cœurs tout neufs, qui n'ont connu encore ni l'ambition, ni la fraude, ni la soif des richesses. C'est la jeunesse aveugle qui, par un instinct mal démêlé, se précipite dans ce désordre au sortir de l'enfance, ainsi que dans l'onanisme⁴⁵.

La thèse voltairienne est que l'homosexualité exprime la nature, certes, mais par *méprise* : laquelle consiste, pour un être de sexe masculin, à être attiré par un être de même sexe dans la mesure où « par la fraîcheur de son teint, par l'éclat de ses couleurs, et par la douceur de ses yeux », celui-ci peut ressembler, pendant les primes années de sa jeunesse, « à une belle fille » ; « si on l'aime, c'est parce que la nature se méprend : on rend hommage au sexe, en s'attachant à ce qui en a les beautés, et quand l'âge a fait évanouir cette ressemblance, la méprise cesse »⁴⁶. Explication simpliste, sans doute, qui réduit l'objet du désir homosexuel à l'éphébie, mais qui présente du moins l'avantage de dépenaliser l'homosexualité, notamment par rapport au discours religieux. Elle relèverait, en effet, d'une erreur de la nature et non d'une faute morale impardonnable ou d'une monstruosité. Voltaire ne célèbre-t-il pas l'amour de « Jonathan et David », et ne désigne-t-il pas « Socrate » comme l'« amant honnête d'Alcibiade et d'Agathon »⁴⁷ ? À bien la définir, l'homophobie désigne moins la critique de l'homosexualité qu'une violente aversion à l'égard des homosexuels, attitude caractérisant notamment Rousseau qui écrivait des « chevaliers de la manchette » que « la vue des gens qui passaient pour en être [...] m'a toujours inspiré tant d'horreur que j'avais peine à la cacher »⁴⁸. N'est-il pas significatif que Voltaire ait pu avoir pour amis des homosexuels notoires, à commencer par Frédéric II de Prusse et l'abbé Desfontaines (avant de rompre avec l'un et l'autre pour des raisons n'ayant rien à voir avec leur homosexualité), et le marquis de Villette

45 *Ibid.*, p. 259.

46 *Ibid.*

47 Articles « Amitié » et « Amour », *OCV*, t. 38, p. 248-249 et 250.

48 Jean-Jacques Rousseau, *Les Confessions*, livre II, dans *Œuvres complètes*, éd. dirigée par Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1959-1995, 5 vol., t. I, p. 69. Cf. *Les Confessions*, livre IV, où Rousseau raconte les deux tentatives de séduction homosexuelle qu'il connut à « Lyon » et qui le conduisirent à regarder « cette ville comme celle de l'Europe où règne la plus affreuse corruption » (p. 168).

dont il a accepté l'hospitalité lors de son dernier séjour à Paris ? Aussi l'éditeur contemporain de l'article « Amour socratique » marque-t-il clairement que Voltaire se garde bien « de se montrer trop sévère pour les contemporains » ayant adopté cette orientation sexuelle⁴⁹. On est bien loin de la condamnation « sans appel » de l'homosexualité que René Pomeau croyait déceler chez Voltaire⁵⁰.

L'AUTOSEXUALITÉ EN QUESTION

130

Il reste à évoquer la question de l'auto-érotisme traitée par Voltaire dans l'article « Onan et Onanisme » des *Questions sur l'Encyclopédie*⁵¹. Inspiré par la réflexion des médecins et hygiénistes de son temps, à commencer par le fameux traité de Tissot qui connut un immense succès⁵², Voltaire condamne la pratique de la masturbation qu'il juge capable de causer « souvent une mort prématurée »... Un fait est pourtant frappant : sa condamnation de l'autosexualité s'opère au nom des faits (ou du moins d'une factualité prétendument établie par la science médicale) et jamais de la morale ou du droit. Si Voltaire qualifie l'onanisme de « vice », c'est plus au sens d'une maladie ou d'un « défaut contraire au vœu de la nature » que d'une faute morale impardonnable. Il est loin du discours religieux qui dénonce cette pratique comme un « péché mortel », ou même du discours philosophique qui la stigmatise catégoriquement – Kant n'ira-t-il pas jusqu'à écrire que la masturbation « suscite [...] une telle répugnance que l'on tient même pour immoral d'appeler un tel vice par son nom », dans la mesure où elle « semble surpasser encore le suicide » en termes d'indignité⁵³ ? Voltaire condamne d'autant moins moralement cette pratique qu'il conclut l'article « Onan » en affirmant que les abus de « réplétion » sont aussi nocifs que ceux d'« émission », occasion pour lui de critiquer le célibat sacerdotal et monacal :

49 *OCV*, t. 38, p. 258, n. *.

50 René Pomeau, « Voltaire, du côté de Sodome ? », art. cit., p. 247 : « Voltaire s'est montré tolérant avec les sodomites de sa connaissance [...]. Mais comme moraliste, comme philosophe de la "loi naturelle", il condamne sans appel ».

51 *OCV*, t. 42B, p. 304-310.

52 Samuel Auguste André David Tissot, *L'Onanisme. Dissertation sur les maladies produites par la masturbation*, 5^e éd., Lausanne, Grasset et C^{ie}, 1772. Voltaire possédait cette édition dans sa bibliothèque (BV3312).

53 Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs*, II, 7, dans *Œuvres philosophiques*, éd. dirigée par Ferdinand Alquié, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1980-1986, 3 vol., t. II, p. 709-711 : « Car si tant est que finir par rejeter fièrement sa vie comme un fardeau ne soit pas à tout le moins un lâche abandon à l'attrait de l'animalité, mais exige au contraire de l'homme du courage en lequel le respect pour l'humanité en sa propre personne trouve encore place, en revanche celui qui s'abandonne entièrement au penchant animal fait de l'homme un instrument de jouissance cependant qu'une chose contre nature, c'est-à-dire un objet de dégoût, et il se dépouille ainsi de tout respect pour lui-même ».

Il n'y a point de plus fort argument contre les vœux téméraires de chasteté. Que voulez-vous en effet que devienne une liqueur précieuse, formée par la nature pour la propagation du genre humain ? Si on la prodigue indiscrètement, elle peut vous tuer. Si on la retient, elle peut vous tuer de même. [...] On en a conclu que c'est une énorme folie de se condamner soi-même à ces turpitudes, et que c'est une espèce de sacrilège dans les gens saints de prostituer ainsi le don du Créateur, et de renoncer au mariage, ordonné expressément par Dieu même⁵⁴.

Si l'onanisme est « folie », le célibat chrétien est un véritable « sacrilège » – de manière inattendue, c'est la seule faute morale que condamne l'article « Onan »...

En conclusion, est-on en droit d'interpréter les articles consacrés par Voltaire à la sexualité dans les *Questions sur l'Encyclopédie* comme l'expression d'une entreprise de libération sexuelle dont il aurait été le promoteur ? La réponse doit être nuancée. Il y a chez Voltaire un projet de libération du discours sur la sexualité des catégories, normes et concepts imposés par l'Église. C'est sans doute ce projet qui établit la cohérence d'un tel discours. Les catégories à partir desquelles Voltaire pense la sexualité ne participent pas de la religion ni du droit mais plutôt d'une visée anthropologique et morale.

Faut-il alors présenter Voltaire comme un agent de la libération sexuelle demandée par le siècle des Lumières ? Le XVIII^e siècle fut assurément le siècle d'une telle libération, aboutissant à la Révolution française et à la dépénalisation de la « sodomie », et donc non seulement de l'homosexualité *stricto sensu* mais aussi de diverses pratiques réprouvées par l'Église, ainsi qu'à la laïcisation du mariage et à la légalisation du divorce. Il semble cependant que Voltaire n'ait pas considéré la sexualité comme une activité essentielle à l'homme. On aurait tendance à conclure qu'il a moins voulu libérer la sexualité en tant que telle que la libérer de l'Église afin de desserrer la puissante emprise exercée par la religion sur la vie privée et sociale de l'individu.

54 OCV, t. 42B, p. 309.

VOLTAIRE ET LA RÉPRESSION DES CRIMES ET DÉLITS SEXUELS. LES FEMMES DEVANT LA JUSTICE

Christiane Mervaud
Université de Rouen

Dans son ouvrage, paru en 2009 et intitulé *C'est la faute à Voltaire... Une imposture intellectuelle ?*, Benoît Garnot accuse Voltaire d'être à l'origine d'une « légende noire » sur la justice pénale de son temps, légende que la postérité, paresseuse et conformiste, recopierait aveuglément¹. Il cite à cet effet plusieurs déclarations du patriarche que la critique a eu tort de prendre au pied de la lettre, par exemple celle du 1^{er} septembre 1773 à Jean-François de Saint-Lambert, dont il dénonce l'exagération manifeste : « Il me semble que j'ai combattu toute ma vie pour la vérité. Ma destinée serait-elle de n'être que l'avocat des causes perdues ? » (D18534). De même, son dernier billet a fait rêver des générations de voltairiens. Le 26 mai 1778, Voltaire apprend que la sentence du Parlement condamnant, en 1766, le comte de Lally-Tollendal pour concussion et haute trahison, va être révisée ; il aurait écrit à son fils : « Le mourant ressuscite en apprenant cette grande nouvelle [...] ; il voit que le roi est le défenseur de la justice ; il mourra content » (D21213)². L'image idéalisée de Voltaire en justicier des Lumières, voire a-t-on dit en « procureur des Lumières »³, serait fautive, et la critique se serait lourdement trompée, à la fois sur la justice d'Ancien Régime qu'elle appréhende à travers le prisme des interventions du patriarche de Ferney et sur les compétences et les engagements de ce dernier. Cette mise en cause radicale de la tradition de « l'homme aux Calas » n'est certes pas la première⁴, mais elle mérite réflexion et expertise parce qu'elle porte sur l'interprétation d'une large partie de son œuvre et qu'elle est le fait d'un historien spécialiste

- 1 Benoît Garnot, *C'est la faute à Voltaire... Une imposture intellectuelle ?*, Paris, Belin, 2009.
- 2 Ce billet a été révélé par l'édition de Kehl. Aucun manuscrit ou copie ancienne n'a été retrouvé. Il est sûr que ce billet clôt magnifiquement la correspondance de Voltaire.
- 3 Nous empruntons l'expression à Ghislain Waterlot, *Voltaire. Le procureur des Lumières*, Paris, Michalon, 1996.
- 4 Voir John Renwick, « Voltaire, la tolérance et la justice : de prétendu "observateur" en acteur. Voltaire 1758-1762 : problèmes et paramètres », dans John Renwick (dir.), *Voltaire : la tolérance et la justice*, Louvain, Peeters, 2011, p. 83-96, ici p. 84.

de la justice sous l'Ancien Régime⁵. Elle invite donc à analyser les réactions et réponses de Voltaire aux sanctions prévues par la législation de son temps afin de vérifier s'il est incompétent en matière juridique, si sa pensée « souffre de quatre grands défauts : l'incohérence, le conformisme, la dispersion et le manque de pertinence », et si, en dépit d'une sincère indignation, il n'agit que par passion antireligieuse couplée avec le désir de dessiner de lui-même une image flatteuse pour la postérité⁶.

On se propose donc de confronter quelques-uns des écrits de Voltaire traitant de la répression des « crimes de luxure » à un ouvrage de jurisprudence qui fait référence au XVIII^e siècle, par exemple pour les auteurs de maints articles de l'*Encyclopédie*⁷, ouvrage qui figure dans la bibliothèque de Ferney, les *Institutes au droit criminel, ou Principes généraux sur ces matières, suivant le droit civil, canonique et la jurisprudence du Royaume. Avec un Traité particulier des crimes* (Paris, Le Breton, 1757) de Muyart de Vouglans, avocat au Parlement. Voltaire a lu et annoté ce texte, et tout particulièrement le *Traité des crimes* ; on y détecte même deux couches d'annotations sur le même passage, une note marginale de Voltaire, la même note de la main de Wagnière⁸, ce qui suppose plusieurs consultations du livre. Voltaire cite à plusieurs reprises ce jurisconsulte auquel il se réfère, parfois nommément, comme dans l'article « Inceste » des *Questions sur l'Encyclopédie* : « Quant à l'inceste charnel, lisez l'avocat Vouglans, partie VIII, titre III, chap. IX ; il veut absolument qu'on brûle le cousin et la cousine qui

134

- 5 Sans vouloir faire état d'une bibliographie exhaustive, on renvoie à quelques travaux et ouvrages de Benoît Garnot concernant la justice du XVIII^e siècle : « Justice, infrajustice, parajustice et extrajustice dans la France moderne », *Crime, histoire et sociétés/Crime, history and societies*, n° 1 (2000), p. 103-121 ; *Justice et société en France aux XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Ophrys, 2000 ; « Justice et société dans la France du XVIII^e siècle », *Dix-huitième siècle*, n° 37 (2005), p. 87-100 ; [dir. et coll.], *La Justice et l'histoire. Sources judiciaires à l'époque moderne (XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles)*, Paris, Bréal, 2006 ; *Questions de justice, 1667-1789*, Paris, Belin, 2006 ; [dir.], *Normes juridiques et pratiques judiciaires du Moyen Âge à l'époque contemporaine*, Dijon, EUD, 2007 ; *On n'est point pendu pour être amoureux... La liberté amoureuse au XVIII^e siècle*, Paris, Belin, 2008 ; *Histoire de la justice en France, XVI^e-XXI^e siècle*, Paris, Gallimard, 2009 ; *Voltaire et l'affaire Calas : les faits, les interprétations, les enjeux*, Paris, Hatier, 2013.
- 6 Benoît Garnot, *C'est la faute à Voltaire*, op. cit., p. 132 et 134.
- 7 Boucher d'Argis, le principal collaborateur de l'*Encyclopédie* pour les articles de jurisprudence à partir du tome VIII, s'y réfère à plusieurs reprises.
- 8 *Institutes au droit criminel* (BV2541), CN, t. V, p. 802-806. Voir la double note « inceste » sur le chapitre IX du *Traité des crimes*, CN, t. V, p. 806. Voltaire possède aussi l'*Instruction criminelle suivant les lois et ordonnances du royaume*, Paris, 1762 (BV2542), et la *Réfutation des principes hasardés dans le Traité des délits et des peines*, Paris, 1767 (BV2543), du même auteur, ce dernier texte ayant, sans aucun doute, attiré son attention. Le *Commentaire sur l'édit du mois d'avril 1695, concernant la juridiction ecclésiastique*, t. I-II, Paris, 1764 (BV1755), de l'autre grand juriste du XVIII^e siècle, Daniel Jousse, figure dans sa bibliothèque, mais il n'a pas son *Traité de la justice criminelle*, Paris, Debure père, 1771, 4 vol. Sur Jousse criminaliste, voir Nicole Dyonet, « Daniel Jousse, jurisconsulte et conservateur moderne », dans John Renwick (dir.), *Voltaire : la tolérance et la justice*, op. cit., p. 411-430, ici p. 420-430, et, dans le même ouvrage, Antoine Astaig, « Remarques sur la preuve pénale chez Jousse », p. 431-442.

auront eu un moment de faiblesse. L'avocat Vouglans est rigoureux. Quel terrible Welche ! »⁹. La référence de Voltaire est exacte et s'il parle d'« inceste charnel » à propos de relations sexuelles entre cousins, c'est parce qu'il existe, selon le droit canonique, des empêchements au mariage entre parents jusqu'au quatrième degré, mais avec possibilité de dispense, moyennant finance¹⁰, tout comme entre une marraine et son filleul – c'est le cas de l'Ingénu –, tout comme entre un oncle et sa nièce, et on connaît la remarque provocante de *La Défense de mon oncle* : « J'en connais qui ont couché avec leur nièce à bien meilleur marché »¹¹.

Le *Traité des crimes* classe les crimes sous plusieurs rubriques. Après avoir traité « Des crimes de lèse-majesté divine » (titre I), athéisme, apostasie, hérésie, et « Du crime de lèse-majesté humaine » (titre II) consacré à l'homicide, Muyart de Vouglans aborde, dans son titre III, les « crimes de luxure » et leurs peines. Il traite ces infractions à la morale avec la plus grande sévérité : « Nous n'entrons dans ce détail que pour inspirer, s'il est possible, plus d'horreur par la rigueur des peines que les lois humaines y ont attachées, et dont l'exécution n'est malheureusement que trop rare dans la pratique »¹². Il répertorie onze crimes de luxure, et consacre à chacun d'entre eux un article : art. 1, « De l'adultère » ; art. 2, « De la polygamie » ; art. 3, « Du stupre » ; art. 4, « De la fornication » ; art. 5, « Du concubinage » ; art. 6, « Du maquerelage » ; art. 7, « Du viol » ; art. 8, « Du rapt » ; art. 9, « De l'inceste » ; art. 10, « De la sodomie » ; art. 11, « De la bestialité ». Chacun de ces articles définit le crime, fait état des lois existantes et de la jurisprudence en l'illustrant par des exemples. Voltaire ne répond pas systématiquement à cet ouvrage, mais au fil de ses œuvres, s'y réfère ou dit son mot sur tel ou tel point de la législation en la matière, et c'est dans le *Prix de la justice et de l'humanité*, en 1777, qu'il s'explique le plus longuement et le plus systématiquement sur la répression des « crimes de luxure »¹³. On se limitera ici aux sanctions prévues à l'encontre des femmes, aux réactions de Voltaire à ce sujet, parce que le deuxième sexe fait toujours l'objet de juridictions révélatrices d'un état de société, et parce qu'il reste la pierre de touche d'un esprit plus ou moins réformateur ou plus ou moins conservateur¹⁴.

9 *Questions sur l'Encyclopédie*, éd. sous la direction de Nicholas Cronk et Christiane Mervaud, OCV, t. 42A (2011), p. 404-405.

10 Voir le montant de ces dispenses dans l'édition par José-Michel Moureaux de *La Défense de mon oncle*, OCV, t. 64 (1984), p. 296-297.

11 OCV, t. 64, p. 206.

12 *Traité des crimes*, titre III, *op. cit.*, p. 471.

13 *Prix de la justice et de l'humanité*, éd. Robert Granderoute, OCV, t. 80B (2009), p. 1-206.

14 La grande synthèse de Paul Hoffmann, *La Femme dans la pensée des Lumières* (Genève, Slatkine Reprints, 1995, réimpression de l'édition de Strasbourg, 1977), étudie le statut juridique des femmes, mais pas les sanctions prévues contre les femmes et n'évoque guère les œuvres de Voltaire.

Si la pensée du XVIII^e siècle est riche de théories sur la féminité, dans le domaine juridique, la vision de la femme s'appuie sur un substrat théologique classique. Muyart de Vouglans, comme l'indique le titre de son ouvrage, expose des principes en fonction du droit civil et du droit canonique¹⁵. La norme morale veut que la virginité soit un bien très précieux et que la sexualité ne puisse s'exprimer que dans le cadre du mariage et en vue de la procréation, sans que soient pris en compte le désir ou le plaisir. La vision de la femme reste imprégnée par l'idée de péché et prend sa source dans la Genèse : sa création illustre son infériorité, sa séduction par le serpent, sa fragilité, son incapacité à se gouverner par la raison. D'un point de vue social, sa physiologie est potentiellement dangereuse puisque la légitimité des enfants dépend de sa bonne foi. À son égard, la vigilance s'impose et le législateur voudrait donner les moyens d'un pouvoir de contrôle sur le corps des femmes. Avant d'aborder concrètement quelques sanctions prévues à l'encontre des femmes pour leurs écarts par rapport à cette norme, il faut rappeler que toute tentative d'émancipation de leur part apparaît comme un danger pour la famille, pour la société et pour elle-même. Si dans la section « droit naturel » de l'article « Femme » de l'*Encyclopédie*, le chevalier de Jaucourt déclare que nul ordre naturel ne saurait être légitimement invoqué à l'appui de la discrimination dont souffre la femme, Boucher d'Argis, dans l'entrée concernant la jurisprudence de ce même article, énumère les incapacités juridiques de la femme qui en font une mineure¹⁶. Voltaire remarque avec lucidité que ce sont « les hommes qui ont fait les lois »¹⁷, ce qui explique leur sévérité générale à l'égard des femmes. Nous allons donc étudier ses réactions en ce qui concerne d'abord les droits des femmes lorsqu'elles sont plaignantes, puis ses jugements à l'égard des sanctions prévues lorsqu'elles sont reconnues coupables.

LES DROITS DES PLAIGNANTES

Quelles marges de manœuvre et quel espoir de réparation accorde-t-on à la femme victime ? Plusieurs cas sont à envisager, et d'abord celui du viol. En théorie, le viol est puni de la peine de mort s'il s'agit d'une vierge, du supplice de la roue s'il s'agit d'une fille pas encore nubile ou d'une religieuse, de la peine

15 En fait, il se réfère d'abord au droit canonique. Voir Christiane Mervaud, « Sur le testament judiciaire de Voltaire : le *Prix de la justice et de l'humanité* et le *Traité des crimes* de Pierre-François Muyart de Vouglans », dans John Renwick (dir.), *Voltaire : la tolérance et la justice*, op. cit., p. 389-409, ici p. 396-397 sur la théorie des deux puissances.

16 *Encyclopédie*, art. « Femme », section « Droit naturel » par le chevalier de Jaucourt, t. VI (1756), p. 471a-472a ; section « Jurisprudence » par Boucher d'Argis, p. 475a-476a.

17 *Prix de la justice et de l'humanité*, OCV, t. 808, p. 137.

du feu s'il s'agit d'une parente¹⁸. Mais comment prouver que la plaignante a été victime d'une agression ? Il faut, selon les juges, que la violence soit avérée, que la victime se soit défendue fortement, que sa résistance ait été « persévérante jusqu'à la fin ». On n'écouterait pas une fille prostituée qui se plaindrait d'avoir été violée si elle se trouvait dans un lieu de débauche. C'est en termes semblables que s'expriment Boucher d'Argis dans l'article « Viol, violement, violation » de l'*Encyclopédie*¹⁹ et Muyart de Vouglans dans le *Traité des crimes*. Se méfiant de la malignité des femmes, Boucher d'Argis développe longuement le problème des preuves : il faut que la femme ait fait de grands cris, qu'elle ait ameuté les voisins, qu'il soit resté des traces de violence, des blessures « faites avec des armes offensives ». Le juriste rapporte un piège imaginé par un juge : celui-ci condamne un jeune homme à verser des dommages et intérêts à une femme qui l'accuse²⁰, puis il lui ordonne de reprendre cet argent ; comme la femme oppose une vive résistance, le juge conclut qu'elle aurait pu défendre son honneur si elle l'avait voulu, donc qu'elle n'a pas été violée. Ce cas, dont Boucher d'Argis et Muyart de Vouglans ont eu connaissance dans l'ouvrage de Bruneau²¹, était-il destiné à faire jurisprudence ?

Voltaire fait preuve d'une certaine désinvolture sur ce sujet ; en 1777, il raconte une anecdote libertine insinuant qu'une femme peut défendre son honneur : une reine aurait éludé l'accusation d'une plaignante en prenant un fourreau d'épée, en le remuant toujours et en faisant voir qu'il n'était pas possible de mettre l'épée dans le fourreau²², ce qui conduit les éditeurs de Kehl à protester, et à affirmer que le viol est un véritable crime et qu'il peut être prouvé. Voltaire fut l'héritier, dans ses contes de jeunesse, d'une tradition gauloise et libertine qu'il a illustrée dans *Cosi-Sancta* sur « le petit mal pour un grand bien ». Dans le songe érotique du *Crocheteur borgne*, Mélinade, violée par le crocheteur Mesrou, au lieu de gémir sur son sort, « comme elle était juste », « bénissait sûrement le destin de ce que

18 Muyart de Vouglans, *Traité des crimes*, titre III, art. 7, *op. cit.*, p. 496-498, ici p. 497.

19 *Encyclopédie*, t. XVIII (1765), p. 310a-b. Après la définition des termes par le chevalier de Jaucourt, Boucher d'Argis traite de la section « Gram. et Jurisp. », et renvoie à divers ouvrages dont le *Traité des crimes* de Muyart de Vouglans.

20 Cette condamnation indique que la plaignante est d'une condition inférieure, comme nous le verrons plus loin à propos de la hiérarchie des peines.

21 Antoine Bruneau, avocat au Parlement de Paris, a publié en 1705 des *Observations et maximes sur les matières criminelles*. Ces juristes, qui encouragent les femmes à se défendre vigoureusement, n'ont point prévu les conséquences de ce conseil. Dans les *Causes célèbres et intéressantes, avec les jugements qui les ont décidés* (Paris, 1739-1754), Gayot de Pitaval rapporte dans le tome XVII le procès d'une « Femme qui défend son honneur en mutilant celui qui voulait l'attaquer » : voir Hans-Jürgen Lüsebrink, « Les crimes sexuels dans les *Causes célèbres* », *Dix-huitième siècle*, n° 12 (1980), « Représentations de la vie sexuelle », p. 153-162, ici p. 160.

22 *Prix de la justice et de l'humanité*, OCV, t. 80b, p. 148.

toute infortune porte avec elle sa consolation »²³. Il a fait subir, dans *Candide*, des outrages à la vieille et à Cunégonde, « violée autant qu'on peut l'être »²⁴. Il a abandonné le ton de la plaisanterie sur le « dévouement » des femmes dans *L'Ingénu*, mais il livre encore, dans les *Lettres d'Amabed*, Adaté et sa servante Déra à la concupiscence du père Fa tutto dans les cachots de l'Inquisition. Le thème du viol est récurrent dans ses *Contes*²⁵, mais sans les troubles complaisances et les ambigus jeux entre morale et libertinage de Duclos dans l'*Histoire de Madame de Luz* (1740), faisant subir à la vertueuse baronne des viols à répétition, de préférence pendant des évanouissements, le premier par un magistrat inique, le deuxième par un jeune chevalier incapable de résister à l'occasion, le troisième par son directeur de conscience²⁶. Voltaire, lorsqu'il abandonne les fantasmes de la fiction pour réfléchir au statut des femmes et pour raisonner en matière de justice, se contente d'une réponse elliptique qui reflète son embarras : il lui faudrait dépasser des schémas préconçus, des idées toutes faites, la tradition des gauloiseries qu'il continue à illustrer, par exemple à propos du martyr des « sept vierges de soixante et dix ans » condamnées « à passer par les mains de tous les jeunes gens de la ville d'Ancyre »²⁷. Il méconnaît la tragédie individuelle de la femme violée²⁸. Pourtant, Voltaire a été confronté à une histoire de vol et de viol qui a eu lieu à Ferney le 11 août 1768. Une jeune servante, Jeanne Berthet, a été la victime de Joseph Navatier, un ancien domestique de Voltaire, lequel n'a pas eu à exercer « la haute justice »²⁹. Voltaire ne dit mot de la législation existante selon laquelle une femme devenue grosse à la suite d'un viol sera déboutée « sur le fondement que le concours respectif est nécessaire pour la génération », comme l'affirment certains juristes, exemple patent de l'ignorance médicale aboutissant à l'erreur judiciaire. Répétant sans cesse que la génération reste un grand mystère³⁰, il n'a sans doute pas été en mesure de réfuter cette assertion.

23 Voir les éditions de ces deux contes par Christiane Mervaud, *OCV*, t. 18 (2002), p. 51-97 et p. 101-129.

24 *Candide*, éd. René Pomeau, *OCV*, t. 48 (1980), p. 130.

25 Voir Henri Coulet, « L'érotisme des *Contes* voltairiens », *Travaux de littérature*, n°10 (1997), p. 195-201.

26 Christiane Mervaud, « Charles Pinot Duclos », dans Jean-Pierre de Beaumarchais, Daniel Couty, Alain Rey (dir.), *Dictionnaire des littératures de langue française*, Paris, Bordas, 1984 ; *Histoire de Madame de Luz*, éd. Jacques Brengues, Saint-Brieuc, Presses universitaires de Bretagne, 1972.

27 *Dictionnaire philosophique*, art. « Martyr », éd. sous la direction de Christiane Mervaud, *OCV*, t. 36 (1994), p. 335. Ce n'est, bien évidemment, qu'un exemple parmi bien d'autres.

28 Sauf dans *L'Ingénu*, où il met en scène celle du « dévouement » de Mlle de Saint-Yves, puis de sa mort.

29 Navatier, jugé à Gex, sera pendu pour le vol qu'il a commis. Voir Olivier Guichard, *Ferney, archives ouvertes*, Condeixa-a-Nova, La Ligne d'Ombre, coll. « Mémoires et documents sur Voltaire », n° 2, 2010, p. 166-167.

30 Voir l'article « Génération » des *Questions sur l'Encyclopédie*, *OCV*, t. 42A, p. 9-19, qui reprend largement un récit de *L'Homme aux quarante écus*, *OCV*, t. 66 (1999), p. 348-350.

Voltaire veut surtout éviter les scandales induits par la dénonciation des viols, il protège sans doute le coupable, mais cherche aussi à préserver le domaine du privé du regard inquisiteur des juges, d'où le rapprochement qu'il établit, dans le *Prix de la justice et de l'humanité*, avec les procès pour impuissance en cas de demande de nullité de mariage : « il en est du viol comme de l'impuissance, il est certains cas dont les tribunaux ne doivent jamais connaître »³¹. Dans l'article « Impuissance » des *Questions sur l'Encyclopédie*, il accuse les femmes de manquer de « complaisance », il s'efforce donc de les culpabiliser, puis tente de les faire renoncer à toute plainte. Il dénonce ces procès « honteux pour les femmes, ridicules pour les maris et indignes des juges »³² ; il est scandalisé par la procédure du congrès, c'est-à-dire l'épreuve légale et vérificatrice faite en présence d'experts qui se jugeait devant les présidiaux³³. Dans le *Corpus juris civilis Romani*, il note, à propos des causes du divorce et de la permission, pour les femmes, de se remarier : « 3 ans p[ou]r les impuissants »³⁴, il renvoie à l'ouvrage de Jean Bouhier, *Traité de la dissolution du mariage pour cause d'impuissance avec quelques pièces curieuses sur le même sujet* (1735), raconte longuement l'histoire du marquis de Langey, condamné pour impuissance lors de son premier mariage et qui fit sept enfants à sa seconde épouse³⁵. Il se réfère au *Dictionnaire des cas de conscience* de Jean Pontas qui traite des « empêchements de l'impuissance »³⁶. Voltaire énumère ces canonistes qui « ont fouillé dans les mystères de la jouissance » en dénonçant les indécentes du jésuite espagnol Sanchez. Les femmes, trop hardies, selon Voltaire, « portaient des plaintes qu'elles ne devaient pas proférer »³⁷. Il est choqué que « les femmes eurent la liberté de présenter requête pour être embesognées »³⁸, c'est-à-dire engrossées³⁹, et il méconnaît leur désir de maternité : « Mais voilà un mariage qui ne donnera pas de lignée. Le grand malheur ! Tandis que vous avez dans l'Europe trois cent mille moines et quatre-vingt mille nonnes qui étouffent

31 OCV, t. 80b, p. 148.

32 Voir *Questions sur l'Encyclopédie*, OCV, t. 42A, p. 388-398, et l'article « Testicules », OCV, t. 43 (2013), p. 353-359, ici p. 355.

33 Voir l'article « Congrès (*Jurispr.*) » par Boucher d'Argis dans *l'Encyclopédie*, t. III (1753), p. 869b. Les procès en impuissance se jugeaient devant l'officialité composée de juges ecclésiastiques, le juge royal étant seulement assesseur (voir l'article « Official », *Encyclopédie*, t. XI [1765], p. 421a, et l'article « Privilèges, cas privilégiés » des *Questions sur l'Encyclopédie*, OCV, t. 43, p. 2).

34 BV1756, CN, t. II, p. 762.

35 Dans ses *Carnets*, Voltaire relève des cas d'hommes réputés impuissants et qui ont eu des enfants, OCV, t. 81 (1968), p. 336-337, 370.

36 Jean Pontas, *Dictionnaire des cas de conscience*, Paris, Vve de J. Josse, 1734, BV2791, 3 vol., t. II, col. 218-238. Jean Pontas énumère un certain nombre de cas, tantôt en latin, tantôt en français.

37 OCV, t. 42A, p. 393.

38 *Ibid.*, p. 392.

39 Sur ce mot, voir *ibid.*, p. 392, n. 13.

leur postérité »⁴⁰. Non sans mauvaise foi, il met sur le même plan le choix du célibat et de la chasteté pour raison religieuse et la frustration de ceux et celles qui sont privés de descendance⁴¹. Voltaire préfère dénoncer des indécences, la croyance en des maléfices et une procédure archaïque qu'il voudrait remplacer par le droit au divorce.

En fait, en février 1677, le Parlement de Paris avait déjà décidé la suppression des congrès. Mais Voltaire évoque cette procédure qui n'avait plus cours afin de stigmatiser la justice ecclésiastique. L'officialité se fonde désormais sur la stérilité des mariages et les plaintes des épouses, mais on dispose de peu d'exemples dans les archives judiciaires⁴². Il n'en restait pas moins que les femmes confrontées à ce problème ou à d'autres, comme la violence d'un mari, y compris ses menaces de mort, étaient dans une impasse étant donné l'indissolubilité du mariage : pratiquement, les tribunaux n'accordaient point l'annulation du mariage ; une séparation de corps était possible, mais difficile à obtenir ; il leur restait alors la résignation au célibat ou le choix de l'illégalité. En revanche, une décrétale de Grégoire II, pape de 715 à 731, que Voltaire avait déterrée dans l'*Histoire ecclésiastique* de Claude Fleury, précisait que « si une femme est attaquée d'une maladie qui la rende pour toujours peu propre au devoir conjugal, le mari peut se marier à une autre »⁴³ ; Voltaire cite cette décrétale dans l'article « Femme » des *Questions*, supprimant la précision « pour toujours »⁴⁴. Il l'utilise comme argument prouvant que le mariage est un contrat qui peut être rompu, et que l'Église a pu trouver des accommodements avec sa doctrine, lorsqu'il s'agit d'apporter une solution à un problème lézant des hommes, surtout lorsqu'il s'agit de souverains, mais qu'elle accorde plus difficilement des annulations de mariage lorsque ce sont des femmes qui les demandent.

Voltaire ne s'explique guère en ce qui concerne le rapt par violence ou par séduction auquel Muryat de Vouglans accorde beaucoup d'attention parce qu'il met en cause l'autorité des parents en matière de mariage de leurs enfants. Le droit canonique prévoyait que celui qui avait abusé d'une vierge devait l'épouser ou la doter. Dans le *Prix de la justice et de l'humanité*, Voltaire rappelle que « les ordonnances en France établissent la peine de mort pour le ravisseur »⁴⁵. Effectivement, en théorie, la législation n'avait cessé de se durcir : l'ordonnance

40 *Ibid.*, p. 398.

41 Il s'est créé à Ferney une famille de substitution et ses enfants sont ses œuvres.

42 Benoît Garnot, *On n'est point pendu pour être amoureux*, *op. cit.*, p. 145-146.

43 Claude Fleury, *Histoire ecclésiastique*, livre XLI, Paris, Emery, Saugrain, P. Martin, 1720-1738, 36 vol., t. IX, p. 186. Texte commenté par Voltaire (BV1350, CN, t. III, p. 504). Certains juristes considéraient que l'impuissance ou la stérilité pouvaient déboucher sur l'annulation du mariage : voir Benoît Garnot, *On n'est point pendu pour être amoureux*, *op. cit.*, p. 145.

44 *OCV*, t. 41 (2010), p. 354.

45 *OCV*, t. 80B, p. 152.

de Blois de 1579 condamnait le suborneur « sans espérance de grâce et pardon », sauf s'il réparait sa faute par le mariage ; l'ordonnance de 1670 avait mis ce crime au nombre de ceux qui ne sont pas susceptibles de lettres de grâce ; l'ordonnance du 22 novembre 1730 supprimait l'échappatoire du mariage en guise de réparation. Il s'agissait, pour le législateur, de défendre les droits des pères et mères et leurs stratégies matrimoniales que le rapt par séduction, souvent suivi d'un mariage clandestin, réduisait à néant. Ces ordonnances protégeaient les couches supérieures de la société des mésalliances. Mais pour trouver une solution à maintes situations, éviter des condamnations de suborneurs, petit à petit s'était élaborée une théorie juridique selon laquelle « l'absence du consentement parental forme une présomption irréfragable de séduction qui, assimilée au rapt, entraîne la nullité du mariage »⁴⁶. Ces lois répressives étaient peu adaptées aux mentalités et aux réalités, aussi s'efforçait-on d'éviter les difficultés qu'elles soulevaient. Muyart de Vouglans déplore ces arrangements ou adoucissements. En fait, d'après le juriste Daniel Jousse, les peines sévères prévues contre les séducteurs ne sont guère appliquées dans toute leur rigueur, des présomptions de mauvaise conduite de la femme enlevée sont prises en considération, comme le fait de s'habiller de manière indécente, de se promener à des heures indues, de recevoir chez soi la nuit des jeunes gens, de « faire des parties de bal la nuit », de travailler dans un cabaret⁴⁷. Voltaire s'efforce de limiter le champ d'application de ces lois. Alors que les éditeurs de Kehl exigent des preuves afin qu'un homme ne soit pas la victime d'une fausse accusation, Voltaire n'envisage aucune précaution. Dans le *Prix de la justice et de l'humanité*, il cite l'exemple anglais : le ravisseur ou le séducteur ne sont punis que si la fille se plaint d'avoir été ravie, ce qui est censé lui accorder une marge de liberté⁴⁸. Elle paraît minimale, mais elle va à l'encontre de lois qui accentuent les pouvoirs des parents. Voltaire préfère manifestement des accommodements à l'amiable entre les parties concernées, dans le huis clos des familles, loin des pesanteurs de la justice, loin du regard du public.

En conclusion de ce premier point, Voltaire, craint les effets pervers de la publicité, du voyeurisme, sur ces drames où la femme victime doit apporter la preuve du dommage subi ; il opte pour le silence et pour le secret dans le sein des familles chaque fois qu'il est possible de le dissimuler, l'honneur étant une composante essentielle de la vie sociale. Cette volonté de ne pas ébruiter les scandales est ancrée dans son désir de protection de la vie privée. Le silence et

46 Benoît Garnot, *On n'est point pendu pour être amoureux*, op. cit., p. 50. Benoît Garnot cite Robert-Joseph Pothier dans son *Traité du contrat de mariage* (1768).

47 Daniel Jousse, *Traité de la justice criminelle*, op. cit., t. III, p. 727, cité par Benoît Garnot, *On n'est point pendu pour être amoureux*, op. cit., p. 43.

48 OCV, t. 80B, p. 152.

le secret ménagent un espace de négociation, mais ils confortent les interdits et n'offrent que peu de protection aux victimes. Voltaire a horreur de tout ce qui s'apparente à une civilisation du confessionnal. Un juriste comme Muyart de Vouglans déplore que nombre de crimes cachés, et difficiles à détecter, restent impunis⁴⁹. Le refus voltairien de mettre sur la scène publique des drames ou crimes sexuels pouvait être partagé par certains juges craignant que des pratiques condamnées acquièrent de la visibilité et se propagent dans la société. Voltaire n'appellera à une reconnaissance du statut de victime que pour des injustices flagrantes. Pour d'autres, où il est délicat de statuer, de manière toute pragmatique, il préconise de contourner la législation existante, s'efforçant de limiter le nombre des procès, donc le pouvoir des juges.

142

Cette attitude de méfiance, voire de rejet à l'égard des juges, s'inscrit dans un ensemble de convictions et de critiques sur le fonctionnement de la justice de son temps. Voltaire a dénoncé la procédure inquisitoire de l'ordonnance de 1670 dont le principal instigateur fut Pussort et qui s'appliquait au pénal. Il accuse ce texte d'être, sur plusieurs points, dirigé « à la perte des accusés » et « d'obliger le magistrat à se conduire envers l'accusé plutôt en ennemi qu'en juge »⁵⁰. Le secret de la procédure prive le prévenu de moyens de défense, même si des avocats ont le droit de rédiger des factums, c'est-à-dire des plaidoyers en sa faveur. Mais le magistrat reste en position de force. Voltaire a accueilli avec enthousiasme le *Discours sur l'administration de la justice criminelle* (1767) par Michel Servan, avocat général au parlement du Dauphiné, qui mettait en garde les juges à propos d'« une dangereuse inquisition » sur la vie privée et leur recommandait de ne pas « égarer l'accusé par des interrogatoires captieux »⁵¹. De façon générale, Voltaire également est non seulement sceptique, mais indigné au sujet du système de preuves en usage qui comprenait les demi-preuves et les quarts de preuves⁵². Enfin, il n'a jamais ménagé ses critiques à l'égard du

⁴⁹ Ainsi dans le *Traité des crimes*, titre III, art. 10, p. 510, article consacré à la sodomie, Muyart de Vouglans, après avoir rapporté la condamnation au bûcher, le 5 juin 1750, de Jean Diot et Brunot Lenoir, remarque « que si les exemples de leur punition ne sont pas aussi fréquents que l'est ce crime, on peut dire que c'est moins par l'effet de la négligence des juges, que par l'effet des précautions secrètes qu'ont coutume de prendre ceux qui y tombent, pour en dérober la connaissance au public ». Ce passage a été annoté par Voltaire, *CN*, t. V, p. 806. Pour lui, « le péché contre nature » doit être enseveli « dans les ténèbres de l'oubli » (*OCV*, t. 80B, p. 157).

⁵⁰ Voir le *Commentaire sur le livre Des délits et des peines*, éd. Christophe Cave, *OCV*, t. 61A (2012), p. 154, 161.

⁵¹ Voir Christiane Mervaud, « Voltaire et le Beccaria de Grenoble : Michel-Joseph-Antoine Servan », dans Nicholas Cronk (dir.), *Voltaire and the 1760s. Essays for John Renwick*, *SVEC* 2008:10, p. 171-181, ici p. 178-179.

⁵² Pour apprécier les preuves, un système de calcul s'était établi selon lequel un témoin oculaire irréprochable constituait une demi-preuve ; il fallait donc au moins deux témoins pour condamner un accusé, à cette réserve près que, pour des crimes considérés comme exceptionnels, l'accusé pouvait être condamné sur un seul témoignage considéré comme

recrutement des juges et de leurs compétences, dénonçant fermement la vénalité des charges⁵³. Il a montré combien était désastreux l'arbitraire des jugements rendus en fonction de la juridiction concernée⁵⁴. Si l'on tient compte de ces critiques, les réticences de Voltaire à l'égard de procès intentés par des femmes voulant obtenir réparation s'éclairent, même s'il a tendance à minimiser les droits des plaignantes ; en tant qu'homme, Voltaire semble éprouver une certaine gêne à l'égard de femmes qui, dans une question particulièrement délicate, celle de l'impuissance, se plaindraient haut et fort. En revanche, il est prêt à défendre les droits des coupables injustement punies. Il s'engage nettement en faveur de l'égalité de traitement lorsque femmes et hommes sont également coupables des mêmes infractions. Or telle n'était pas la règle.

L'AGGRAVATION DES PEINES POUR LES FEMMES COUPABLES DES MÊMES DÉLITS QUE LES HOMMES

La gravité de la faute est à géométrie variable en ce qui concerne l'adultère, minimisée pour l'homme, amplifiée pour la femme. L'article « Adultère » de l'*Encyclopédie*, rédigé, pour sa partie « Morale », par l'abbé Yvon, juge que « l'adultère est, après l'homicide, le plus punissable de tous les crimes » ; il évoque les dramatiques conséquences de l'adultère féminin : les bâtards sont pour les femmes « des sujets d'inquiétude ou des reproches d'infidélité » ; les enfants légitimes ont une mère « qui n'a plus de mœurs ». Toussaint, qui s'est chargé de l'aspect juridique, précise que seul le mari est en droit d'accuser sa femme d'adultère, mais que la réciproque est impossible et renvoie à l'article « Mari »⁵⁵. Rédigé par le juriste Antoine-Gaspard Boucher d'Argis et consacré entièrement à la jurisprudence, l'article « Mari » expose les raisons de l'infériorité juridique de la femme. L'homme est « le chef de la femme » par droit divin, comme le montre la Genèse et comme le rappelle saint Paul dans la première Épître aux Corinthiens, « l'homme n'a point été tiré de la femme, mais la femme a été tirée de l'homme », « l'homme n'a pas été créé pour la femme, mais la femme pour

irrécusable. Voltaire a dénoncé ce système à propos du procès de Calas : « Le parlement de Toulouse a un usage bien singulier dans les preuves par témoins. On admet ailleurs des demi-preuves, qui au fond ne sont que des doutes ; car on sait qu'il n'y a point de demi-vérités. Mais à Toulouse on admet des quarts et des huitièmes de preuves. On y peut regarder, par exemple, un oui-dire comme un quart, un autre oui-dire plus vague comme un huitième ; de sorte que huit rumeurs qui ne sont qu'un écho d'un bruit mal fondé, peuvent devenir une preuve complète » (*OCV*, t. 61A, p. 164-165). Sur le système des preuves, voir Antoine Astaing, « Remarques sur la preuve pénale chez Jousse », art. cit., p. 431-442.

53 Voir *Le Monde comme il va*, *OCV*, t. 30B (2004), p. 48 ; *André Destouches à Siam*, *OCV*, t. 62 (1987), p. 121 ; *Précis du siècle de Louis XV*, chap. 42, « Des Lois », *OH*, p. 1565.

54 *Précis du siècle de Louis XV*, chap. 42, *OH*, p. 1564-1565.

55 *Encyclopédie*, t. I (1751), p. 150a-151b.

l'homme »⁵⁶. Elle doit donc être soumise à son mari et lui obéir ; elle est sujette à la correction de son mari et ne peut ester en jugement sans son autorisation, celui-ci peut se dire seigneur des terres qui appartiennent à son épouse et même, en cas de veuvage, n'est pas obligé de porter le deuil de sa femme⁵⁷. Dans son *Traité des crimes*, Muyart de Vouglans rédige l'article « Adultère » dans le même esprit, remarquant que l'homme, suivant le droit canonique, devrait être puni, mais que ce crime a été attribué principalement à la femme mariée qui est responsable du « mélange et de la confusion qu'il répand dans les générations »⁵⁸. Il établit des distinctions sociales en matière de punition des femmes. Ainsi la peine, pour une femme de condition relevée, sera la réclusion dans un monastère, la privation de sa dot, adjugée à ses enfants et, si elle n'est pas mère, à son mari qui doit payer sa pension dans son couvent ; si son mari ne la reprend pas, elle sera tondue et recluse à vie. Pour la femme de condition « vile », elle sera fustigée par les mains de l'exécuteur, et parfois, durant un office religieux, jupes relevées, est-il précisé, sans doute pour l'édification des fidèles⁵⁹. En effet, le peuple grossier est censé n'être accessible qu'à des punitions corporelles et la chair, qui a connu une jouissance interdite, doit la payer par la souffrance.

La sévérité de l'appareil répressif contraste avec la vision parfois fantasmée du XVIII^e siècle libertin, avec celle que véhiculent les romans. Dans les *Questions sur l'Encyclopédie*, Voltaire a consacré un long article à l'adultère. Il fait suivre un ensemble de considérations historiques par un « Mémoire d'un magistrat, écrit vers l'an 1764 », ardent plaidoyer en faveur du divorce tiré du *Cri d'un honnête homme qui se croit fondé en droit naturel et en droit divin à répudier sa femme pour représenter à la nation française les motifs de justice tant ecclésiastique que civile, les vues d'utilité tant morales que politiques, qui militeraient pour la dissolution du mariage*. Puis, par équité, il présente un « Mémoire pour les femmes » où il se montre parfaitement au fait de la législation en vigueur. Une comtesse, sur la sellette, dénonce les humiliations et injustices subies par une femme de sa condition accusée d'adultère : on a coupé ses beaux cheveux, on l'a enfermée chez des religieuses « qui n'ont pas le sens commun », on l'a privée de sa dot et de ses « conventions matrimoniales » qu'on a données à son mari pour l'aider à séduire d'autres femmes. Elle proteste : « en fait de justice, les choses doivent être égales ». Le sort qui lui est fait démontre que « ce sont les cocus qui

⁵⁶ I Corinthiens, xi, 7-8.

⁵⁷ *Encyclopédie*, t. X (1765), p. 101b-103a. Mais les femmes doivent porter le deuil de leur mari pendant un an, ne pas vivre impudiquement pendant ce temps sauf à encourir des sanctions en matière de succession (voir l'article « Deuil » par Boucher d'Argis, *Encyclopédie*, t. IV [1754], p. 910b-911b).

⁵⁸ *Traité des crimes*, titre III, art. 1, *op. cit.*, p. 478.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 482.

ont fait les lois ». Et cette comtesse rappelle la parabole de la femme adultère selon l'Évangile de saint Jean, Jésus empêchant la lapidation de la coupable en disant à ses accusateurs : « Que celui parmi vous qui est sans péché lui jette la première pierre »⁶⁰. Revenant sur la question de l'adultère dans l'article « De la bigamie et de l'adultère » du *Prix de la justice et de l'humanité*, Voltaire rappelle les arguments des juristes : l'adultère des femmes est reconnu comme un crime par tous les peuples de la terre, il introduit des héritiers étrangers dans les familles, mais il fait remarquer que les hommes se sont regardés « comme les propriétaires » de leurs femmes et évoque « la cruauté de la jalousie ». Surtout, il juge ces lois anachroniques et inappropriées pour un crime « que tout le monde est tenté de commettre, que tout le monde favorise quand il est commis, qu'il est si difficile de prouver, et dont on ne peut se plaindre en justice, sans se couvrir de ridicule ». Il préconise la séparation de la loi civile et de la loi ecclésiastique. Le droit canon, qui a fait du mariage un sacrement, a obligé des rois à mentir hautement devant Dieu afin d'obtenir l'annulation de leur mariage par un pape. Voltaire multiplie les exemples historiques et préconise l'instauration du divorce⁶¹. Selon lui, la législation existante est obsolète et doit être révisée⁶².

À l'égard des fautes des femmes, toujours punies plus sévèrement que les hommes, Voltaire est animé par un souci d'équité. De manière générale, ses jugements sont empreints d'indulgence à l'égard de ce que l'Église et la société appellent péchés charnels. Muyart de Vouglans non seulement dénonçait une coupable liberté sexuelle, mais également un désordre social pour les relations sexuelles entre personnes de conditions sociales différentes. Il propose des réductions de peines à propos du rapt par séduction, pour les hommes coupables d'amours ancillaires, selon le schéma traditionnel du maître ou du fils de maître séduisant des servantes, mais il attire l'attention sur la transgression d'un tabou lorsqu'il s'agit d'un valet et de sa maîtresse ou de tout homme « de basse extraction avec une femme de condition distinguée ». Bien entendu, il veut protéger l'écolière de son précepteur ou de son maître à chanter ou à danser, la jeune fille d'un valet entreprenant, et il préconise alors pour ce dernier la

60 OCV, t. 38 (2007), p. 101-118 ; pour le mémoire pour les femmes, voir p. 113-116. Voir Christiane Mervaud, « Voltaire et les pécheresses des Évangiles : la femme adultère et la courtisane repentante », dans Christiane Mervaud et Jean-Marie Seillan (dir.), *Philosophie des Lumières et valeurs chrétiennes. Hommage à Marie-Hélène Cotoni*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 249-262.

61 OCV, t. 80b, p. 136-142. Voir aussi, dans les *Questions sur l'Encyclopédie*, l'article « Divorce », OCV, t. 40 (2009), p. 500-504.

62 Il cite la persistance de lois non conformes au temps, celle du divorce en cas de lèpre dans les « lois consistoriales », celle de l'interdiction, dans l'Ancien Testament, de rapports sexuels lorsque la femme a ses règles. Ces deux cas faisaient l'objet d'articles dans le *Dictionnaire des cas de conscience* de Jean Pontas (voir OCV, t. 80b, p. 142, n. 21 et 23).

peine de mort⁶³. Voltaire n'est pas insensible à cette discrimination sociale, mais de manière ambiguë. Il lui consacre un article du *Prix de la justice et de l'humanité*, « Des femmes qui se prostituent à leurs domestiques ». Mais cet article stigmatise l'empereur Constantin, le débauché, qui condamne les coupables à la mort. Voltaire minimise le scandale du désir bousculant l'ordre social en rapportant un jeu de mots du cardinal de Fleury, ancien Premier ministre de la France, qui appelait les femmes ayant des faiblesses pour leurs valets « des femmes valétudinaires »⁶⁴. Une note des éditeurs de Kehl dénonce avec véhémence l'« insolent mépris pour les hommes » que révèle cette loi. Voltaire s'efforce de dédramatiser ce qui, un siècle plus tard, sera jugé comme sulfureux lorsque Strindberg en 1888 met en scène, dans *Mademoiselle Julie*, la fascination-répulsion d'une aristocrate pour le valet de son père, une nuit de la Saint-Jean, et son suicide parce qu'elle a été souillée par un homme de classe inférieure. La reprise d'un mot d'esprit par Voltaire en appelle à la connivence du lecteur. Il évite aussi toute condamnation morale du saphisme, dans un texte sur une « prêtresse de Vénus », Ninon de Lenclos, dans les *Nouveaux mélanges philosophiques, historiques et critiques* (Genève, 1765). Après force anecdotes libertines sur cette femme qui faisait à Dieu cette prière : « Mon Dieu, faites de moi un honnête homme, et n'en faites jamais une honnête femme », il évoque en ces termes ses relations avec Mme de Maintenon : « Elles couchèrent ensemble quelques mois de suite ; c'était alors une mode dans l'amitié »⁶⁵. Le ton détaché fait place à d'autres registres lorsqu'il aborde les crimes des femmes exploitant le pathétique des situations dans lesquelles elles se trouvent.

LES CRIMES DES FEMMES

Dans l'article « Femme » de l'*Encyclopédie*, le poète Joseph de Corsambleu de Desmahis signait, dans la section « Morale », un vibrant éloge de la vertueuse mère au foyer après des remarques convenues sur l'éternel féminin, sur la coquetterie des jeunes femmes et sur la dévotion des femmes vieillissantes⁶⁶. Ces pages ont suscité de vives critiques de Voltaire, agacé par leur frivolité ou par leur ton moralisant⁶⁷. Aucun éloge de la mère sous sa plume, lui qui a si peu connu

⁶³ *Traité des crimes*, titre III, art. 1, *op. cit.*, p. 481.

⁶⁴ *OCV*, t. 808, p. 151.

⁶⁵ *Sur Mlle de Lenclos*, M, t. 23, p. 507-513, ici p. 509. Ce texte fut envoyé aussi à Formey (voir D4480 et D4802) ; il figure dans la *Correspondance* (D4456). Point de poursuites à l'égard des femmes d'après les archives judiciaires (Benoît Garnot, *On n'est point pendu pour être amoureux*, *op. cit.*, p. 121).

⁶⁶ *Encyclopédie*, t. VI (1756), p. 472a-475a.

⁶⁷ Voir D7035, D7943, D11049.

sa mère (Mme Arouet meurt le 13 juillet 1701), mais une révolte, sensible dans ses écrits, à l'égard des lois d'airain appliquées aux mères célibataires.

Muyart de Vouglans consacre un long article aux mères infanticides. Après avoir rappelé que, dans l'ancien droit romain, les pères avaient droit de vie et de mort sur leurs enfants, et évoqué les sacrifices d'enfants, il expose en détail l'usage actuel. Il est uniquement question de la responsabilité criminelle des femmes, mais point de celle des géniteurs, parfaitement absents de l'argumentation⁶⁸. Il faut surveiller et punir les femmes. Pour l'avortement volontaire, peine de mort, même « si le fœtus n'est pas animé ». Toute femme ou fille ayant caché sa grossesse, et ayant accouché d'un enfant trouvé mort sans avoir été baptisé, est également punie de mort, en vertu de l'édit de Henri II de février 1556. En 1568, afin d'empêcher que les filles et femmes recélant leur grossesse allèguent leur ignorance de la loi, il est fait injonction aux curés de publier cet édit tous les trois mois durant le prône des messes paroissiales. Cette injonction a été renouvelée le 25 février 1707, enregistrée en la cour le 2 mars, les curés étant tenus d'envoyer aux procureurs du roi des baillages et sénéchaussées un certificat de publication de cet édit. La peine de mort est requise pour l'exposition des enfants si elle se fait dans des lieux écartés, des peines de fouet ou de bannissement si elle se fait dans des hôpitaux⁶⁹. Les articles « Exposition d'enfant ou de part » et « Enfant exposé » de Boucher d'Argis dans l'*Encyclopédie*, tout en rappelant la sévérité de la loi, font état de la pratique de l'abandon facilitée par l'accueil des enfants dans les hôpitaux⁷⁰.

Voltaire plaide des circonstances atténuantes en faveur de ces mères accusées d'infanticide. Il sait que la loi s'applique dans toute sa rigueur. Son *Commentaire sur le livre Des délits et des peines* en 1766 s'ouvre sur la malheureuse histoire d'une fille de dix-huit ans « coupable de s'être laissé faire un enfant » et coupable « d'avoir abandonné son fruit », donc condamnée à la potence et exécutée après qu'on eut retrouvé l'enfant mort. C'est « l'occasion de ce commentaire » dans un ouvrage qui veut adoucir « ce qui reste de barbare dans la jurisprudence ». La première faute est attribuée à la faiblesse et mérite une indulgence plénière : cette grossesse non désirée met cette jeune fille en danger, flétrit sa réputation, la condamne à élever seule son enfant. Donc, « c'est au séducteur à réparer le mal qu'il a fait »⁷¹. Dans l'article « Du stupre », consacré à toutes les « copulations illicites », Muyart de Vouglans précise que, pour une simple

68 *Traité des crimes*, titre IV, art. 5, *op. cit.*, p. 528-534. Voir aussi l'article « Infanticide » de l'*Encyclopédie*, par Boucher d'Argis, t. VIII (1765), p. 699a-b.

69 *Ibid.*, p. 528-533.

70 *Encyclopédie*, t. VI, p. 314b, et t. V (1755), p. 655a-b.

71 *OCV*, t. 61A, p. 82. La question des mères infanticides est bien documentée. Voir l'Introduction et les notes dans *OCV*, t. 61A, p. 41-45 et 81-84, les notes dans *OCV*, t. 80B, p. 79-82, et dans l'article « Supplices » des *Questions sur l'Encyclopédie*, *OCV*, t. 43, p. 336-337.

servante engrossée par son maître, il suffit de payer « les frais de ses couches ou gésines », ce qu'attestent plusieurs ouvrages, après quoi la fille mère doit subvenir à ses besoins et à ceux de son enfant⁷². Ni Voltaire ni les éditeurs de Kehl qui commentent cet ouvrage ne relèvent l'inégalité des réparations en fonction de la situation sociale de la victime. Une note marginale, de la main de Wagnière, a pourtant relevé cette pratique⁷³. En effet, le juriste préconisait d'avoir égard « aux circonstances, telles que celles qui résultent de l'inégalité de fortunes, d'âge ou de condition »⁷⁴. Il entendait par là qu'il était plus grave de séduire une fille de qualité qu'une pauvre fille, toujours suspectée d'avoir voulu ainsi se procurer un mari riche. Muyart de Vouglans le dit clairement : en cas de plainte en séduction de la part d'une fille de condition inférieure, on réduit la peine du séducteur à de simples dommages et intérêts⁷⁵. Cette disposition est censée restreindre les troubles dans l'ordre social qu'apporte la sexualité.

Pour le crime d'infanticide, suite à l'abandon de son enfant, Voltaire dans le *Commentaire sur le livre Des délits et des peines*, invite à tenir compte de la honte éprouvée par la coupable, victime des préjugés sociaux, et à réformer cette loi « injuste » qui ne distingue pas entre celle qui tue son enfant et celle qui l'abandonne, cette loi « inhumaine » à l'égard de cette infortunée, et « pernicieuse » pour l'État qu'elle prive d'une citoyenne qui devait lui donner des sujets à une époque d'inquiétude démographique. Selon une perspective utilitariste, Voltaire attire l'attention sur la perte sociale qu'engendre la peine de mort infligée à des femmes en âge de procréer⁷⁶. L'intérêt bien compris peut se conjuguer avec l'humanité. Voltaire préconise la création de maisons pour ces enfants, car « là où la charité manque, la loi est toujours cruelle »⁷⁷.

Dans le *Prix de la justice et de l'humanité*, il attire l'attention sur un vide juridique, le cas de l'enfant mort-né n'étant pas prévu explicitement dans le *Traité des crimes* : Voltaire rappelle que le code de Charles Quint ne condamne la mère au supplice que si l'enfant est venu au monde en vie, et qu'en Angleterre, elle échappe à la condamnation si un témoin dépose que l'enfant

72 *Traité des crimes*, titre III, art. 3, *op. cit.*, p. 486. Voir aussi l'article « Infanticide » de l'*Encyclopédie*, t. VIII, p. 699b.

73 *CN*, t. V, p. 805 : « dommages et intérêts à la fille que l'on a engrossée ».

74 *Traité des crimes*, titre III, art. 8, *op. cit.*, p. 505.

75 *Ibid.*, titre III, art. 3, p. 486. Or, contrairement à toute attente, les dommages et intérêts ont baissé au cours du siècle (Benoît Garnot, *On n'est point pendu pour être amoureux*, *op. cit.*, p. 127).

76 Voir l'excellente analyse de Florence Magnot, « Le calcul des injustices : la question de la réparation à travers la figure de la fille perdue chez Voltaire », dans John Renwick (dir.), *Voltaire : la tolérance et la justice*, *op. cit.*, p. 225-239. Le 11 octobre 1777, Frédéric II, dans une longue lettre à Voltaire, expose l'état de la législation en Prusse sur la question de l'infanticide (D20839).

77 *OCV*, t. 61A, p. 81-84.

était mort-né⁷⁸. Or, en France, les sentences des juges varient. Voltaire en a été témoin. Le 10 avril 1765, il se plaint, auprès d'Antoine Jean Gabriel Le Bault, des « justices subalternes » : « Une pauvre fille de mon voisinage qui n'avait point celé sa grossesse, et qui était accouchée entre les mains de trois femmes, d'un enfant mort en naissant, fut condamnée à être pendue par des juges de village : elle fut amenée par devant votre Tournelle qui la déclara innocente, et trouva la sentence très inique » (D12537). La seule exception à la peine capitale prévue par la loi concerne l'enfant qui n'est pas né à terme, qui n'a point d'ongles ni de cheveux, mais le juriste prescrit que le fœtus, auquel a été consacré dans l'*Encyclopédie* l'article « Avorton », doit être baptisé⁷⁹. En 1765, consacrant pour la première fois un ouvrage entier à la question judiciaire, *André Destouches à Siam*, Voltaire avait énuméré quelques-unes de nos lois « sages et humaines » : « C'est dans cette partie que nous excellons. Par exemple, il y a mille circonstances où une fille étant accouchée d'un enfant mort, nous réparons la perte de l'enfant en faisant pendre la mère : moyennant quoi elle est manifestement hors d'état de faire une fausse couche »⁸⁰.

C'est un sévère avertissement aux juges qui devraient user de circonspection avant d'accuser, ne pas considérer automatiquement comme coupable celle qui est accusée. Dans l'article « Torture » de l'édition de 1769 du *Dictionnaire philosophique, La Raison par alphabet*, Voltaire mettait en garde contre la déshumanisation de tout prévenu dans l'esprit des juges. Il faisait remarquer qu'un « conseiller de la Tournelle » ne regardait point « comme un de ses semblables » « un homme qu'on lui amène hâve, pâle, défait, les yeux mornes, la barbe longue et sale, couvert de la vermine dont il a été rongé dans un cachot »⁸¹. Voltaire, dans l'article « Supplices » des *Questions sur l'Encyclopédie*, en 1774, ajoute une histoire couvrant de ridicule la justice. La scène se serait passée près de Genève ; on trouve un bébé mort, on accuse une fille qui proteste de son innocence et dit, pour sa défense, qu'elle est enceinte. Visite des matrones concluant qu'elle ne l'est pas. Par peur de la torture, elle avoue tout ce que l'on veut ; on la condamne à mort et elle accouche pendant qu'on lui lit sa sentence⁸².

Au terme de cet exposé concernant les réactions et réponses de Voltaire à la législation de son temps en ce qui concerne un certain nombre de délits et crimes sexuels des femmes, faut-il ouvrir un procès en incompétence ? On ne dira pas que ses œuvres donnent une idée exacte de la pratique quotidienne

78 OCV, t. 80b, p. 81. Robert Grandroute cite l'exemple d'une condamnation à mort en 1777 d'une femme « pour avoir celé sa grossesse et avoir homicidé l'enfant dont elle est accouchée ».

79 Voir l'article « Avorton » de l'*Encyclopédie* par Vandenesse, t. I, p. 885a-b.

80 *André Destouches à Siam*, OCV, t. 62, p. 122.

81 OCV, t. 36, p. 570.

82 OCV, t. 43, p. 336-337.

de la justice d'Ancien Régime, seuls des dépouillements d'archives judiciaires peuvent donner des informations précises aux historiens⁸³. Voltaire ne prétend pas passer en revue tous les délits dont les tribunaux ont à juger, ni dresser le tableau précis d'une pratique judiciaire qui variait selon la juridiction, arbitraire qu'il n'a cessé de dénoncer. Il n'aurait pas été en mesure de le faire étant donné que la procédure restait secrète⁸⁴. Il peut avoir comme source d'information la « bibliothèque encyclopédique de la criminalité », ces *Causes célèbres et intéressantes* de Gayot de Pitaval, qui figurent dans sa bibliothèque⁸⁵. Les crimes de luxure représentent 11% du corpus, surtout des viols et des adultères⁸⁶. Le témoignage de Voltaire est celui d'un homme des Lumières qui se scandalise d'injustices patentées qui défrayent l'actualité. On ne peut exiger de lui la sérénité et le détachement que confèrent deux siècles de distance. On a pu vérifier qu'il connaissait l'état de la législation sur le sujet ici traité, même s'il n'a consulté qu'un des nombreux traités juridiques du temps⁸⁷. Il s'en tient à la lettre de la loi ; les historiens, constatant l'écart entre le texte législatif et son application, sont en droit de souligner les exagérations de Voltaire. Mais celui-ci refuse de compter sur l'éventuelle indulgence d'un juge. Il met donc l'accent sur l'inhumanité d'un certain nombre de lois et pourchasse les obscurantismes.

Ses propos ne manquent ni de cohérence, ni de pertinence, comme on l'en accuse. On y relève des constantes. Point ou peu de réprobation de sa part, de façon générale, à l'égard de ces « crimes de luxure » : il ne partage pas la haine du charnel qui inspire tant de lois, il plaide pour l'indulgence, invite à tenir compte, contre toutes les accusations de laxisme, du monde comme il va, préférant le silence à l'exposition de turpitudes ou de faits jugés tels. Parfois, il cherche à aménager les situations existantes, prônant seulement quelques

83 C'est au nom de ces dépouillements d'archives que Benoît Garnot met Voltaire en accusation. Il entend réhabiliter la justice d'Ancien Régime, il fait état de travaux fondés sur les méthodes de l'histoire quantitative, de ceux fondés sur les méthodes de l'histoire qualitative, de ceux qui utilisent conjointement approche quantitative et approche qualitative. Surtout, il veut prouver que « Voltaire avait tort », qu'il faut détruire cette « statue du Commandeur » (*C'est la faute à Voltaire, op. cit.*, « Introduction », p. 5-12).

84 Lors des affaires Calas et La Barre, il s'est efforcé de collecter des informations à la source, d'avoir accès aux pièces de la procédure.

85 Gayot de Pitaval, *Causes célèbres et intéressantes, avec les jugements qui les ont décidées*, nouv. éd. rev., corr., et augm. de plusieurs pièces importantes qu'on a recouvrées, *op. cit.*, BV1754, CN, t. IV, p. 72-80.

86 Voir Hans-Jürgen Lüsebrink, « Les crimes sexuels dans les *Causes célèbres* », art. cit., p. 154-155.

87 Benoît Garnot prétend que « le droit ne l'intéresse guère, comme le prouvent le contenu de sa bibliothèque et les thèmes de sa correspondance » (*C'est la faute à Voltaire, op. cit.*, p. 13). Ce critique a pourtant relevé trente-neuf ouvrages juridiques dans la bibliothèque de Ferney, dont seize sont pourvus de traces de lecture. Bien évidemment, la bibliothèque de Voltaire n'est pas spécialisée dans les questions juridiques, tant d'autres domaines y sont représentés. Il n'hésitait d'ailleurs pas à s'informer auprès d'hommes de loi. Il a souvent fait appel à Christin.

améliorations ; parfois, il préconise un bouleversement total. Ainsi il demande vigoureusement la laïcisation de la loi, appelle à distinguer les lois civiles et les lois ecclésiastiques, et s'inscrit dans la longue lignée de ceux qui ont milité pour le divorce. Sur ce point, il faut souligner une incompatibilité fondamentale avec Muyart de Vouglans qui proclame l'union intrinsèque du trône et de l'autel dans son *Instruction criminelle*, parue en 1762, que Voltaire a consultée⁸⁸. Pour ce juriste, les crimes de luxure sont d'abord des péchés qui doivent être expiés ; pour Voltaire, ce sont des fautes et la peine ne doit pas nuire à la société.

Pour autant, va-t-on transformer Voltaire en champion des opprimés, ici des femmes ? L'honnête homme se révolte contre la cruauté des lois à leur égard, il préconise des réformes de l'appareil répressif pour la punition de l'adultère et surtout plaide en faveur de la mère célibataire. Il veut faire passer un message d'indulgence et de justice pour les délits qui se trouvent le plus souvent d'actualité, ceux dont les tribunaux ont le plus souvent à connaître. Mais Voltaire n'envisage pour les femmes que des possibilités limitées de revendication de leurs droits. Son message est parfois brouillé par l'ambiguïté de mots d'esprit tenant lieu de réponse. De plus, dans cette œuvre immense, il faut distinguer des stratégies textuelles car il pratique des registres différents : pour des raisons polémiques, il exploite avec complaisance les scandales sexuels de l'Ancien Testament, commentant les épisodes les plus scabreux afin de mettre les rieurs de son côté, mais si l'on en juge par l'ensemble de son œuvre, la sexualité des femmes ne doit plus être un tabou. Il affirme que la vision de la femme n'a pas à dépendre de schémas religieux et qu'il faut prendre des mesures civiles pour rendre sa condition moins malheureuse. En réalité, bien éloigné de mériter dénigrement ou mythification, Voltaire réclame un peu plus d'équité et d'humanité. Il préconise un changement des mentalités qui doit se traduire concrètement par quelques réformes indispensables et donner ainsi des garanties aux futures prévenues. La révolution dans les esprits qu'il préconise n'a de sens que si elle s'inscrit dans la législation.

⁸⁸ *Instruction criminelle*, op. cit. ; CN, t. V, p. 807-809. Voir Christiane Mervaud, « Sur le testament judiciaire de Voltaire », art. cit., p. 397.

FEMMES PHILOSOPHES :
DES QUESTIONS SUR L'ENCYCLOPÉDIE
AUX LETTRES PHILOSOPHIQUES

Brigitte Weltman-Aron
The University of Florida

La position de Voltaire sur les femmes n'est pas univoque. L'admiration bien connue qu'il éprouva pour des femmes d'exception dont il fut proche, comme Mme du Châtelet, ne lui a pourtant pas toujours permis de dépasser l'étroitesse de vue de certaines conceptions sur le genre partagées avec ses contemporains. De fait, l'examen de quelques-unes de ces positions contemporaines montre bien que les deux postures (admiration pour les capacités d'une femme en particulier, mais évaluation d'une médiocrité féminine globale) sont tout à fait conciliables, et d'une grande fréquence. Pour Diderot, par exemple, une femme comme Mme Helvétius « s'est fait un caractère qui l'a affranchie au milieu de ses semblables, toutes esclaves »¹. Cette affirmation d'une invisibilité générale de la femme, ou de sa condition massivement asservie, est encore plus accusée lorsque Diderot examine la question de la postérité. Dans une lettre fameuse à Falconet du 15 février 1766, on lit ainsi : « Les femmes en général, ainsi que bien des hommes, ne laissent rien à la postérité. Quand elles ne sont plus, c'est *omnino* »². Quand il admire une femme d'envergure, comme Catherine II, c'est nécessairement pour Diderot qu'elle s'est « élevée au-dessus de son sexe »³ ; ou, conséquence ultime de cette logique, dans une lettre à sa fille (23 octobre 1773), il fait référence à la même Catherine II comme à « la plus grande et à la meilleure des souverains. Je dis *souverains*, parce que c'est un homme, et un très grand homme »⁴.

Voltaire n'est donc certainement pas le seul à avoir tenu à son époque un discours à tonalité misogynne, quoique sans acrimonie, ce qui fait écrire à David James

1 Lettre à Sophie Volland, 30 septembre 1760, dans *Correspondance*, éd. Georges Roth, Paris, Éditions de Minuit, 1955-1970, 16 vol., t. III, p. 105.

2 *Ibid.*, t. VI, p. 61.

3 Fragment inutilisé du *Salon de 1767* ; voir *Correspondance*, éd. cit., t. IX, p. 14.

4 *Ibid.*, t. XIII, p. 76. Voltaire fait également référence à Mme du Châtelet comme à « un grand homme » dans une lettre à d'Argental du 15 juin 1743 (D2772), citée par David James Adams, *La Femme dans les contes et les romans de Voltaire*, Paris, Nizet, 1974, p. 22.

Adams : « Voltaire peut critiquer le sexe en général sans cesser d'estimer les femmes comme individus »⁵. Dans ses contes philosophiques, par exemple, le sarcasme affecte assez fréquemment les entreprises comme les intentions des personnages féminins (mais il est juste d'ajouter qu'il ne se limite pas à ces seuls personnages). L'intérêt de l'article « Femme » des *Questions sur l'Encyclopédie* tient à ce que Voltaire cherche alors à définir le terme dans sa généralité (l'article commence d'ailleurs par les mots « En général »⁶), alors même que, comme Diderot et d'autres contemporains, il a déjà tendance à penser que les femmes relèvent d'une nature commune qui les astreint presque inévitablement à des comportements qu'il attribue aux femmes dans leur ensemble. Il est par exemple d'avis que la plus grande faiblesse physique de la femme relativement à l'homme influence son emploi et son caractère, puisque « le physique gouverne toujours le moral »⁷. Autrement dit, la femme peut d'autant mieux être définie dans sa généralité qu'il y a très peu d'exemples, dans cet article, de femmes qui font exception à la règle.

154

Il y en a bien tout de même, comme celui des Amazones⁸, exemple qui, reconnaissons-le, ne pouvait pas forcément apparaître aux contemporaines de Voltaire comme particulièrement utile. Par ailleurs, lorsqu'il propose des arguments plus efficaces, Voltaire ne se contente pas d'abstraire des femmes exceptionnelles (réelles, ou fictives, comme Zaïre) de leur soi-disant condition générale ; il écrit aussi, en marge de son exemplaire du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* de Rousseau, un « Pourquoi ? » lorsque Rousseau évoque les femmes comme le sexe qui domine au lieu d'obéir⁹. Dans ce cas, il se défie d'une restriction à un rôle social ou intellectuel déterminé, applicable aux femmes dans leur ensemble. C'est à *elles toutes* qu'il rend alors justice, et non pas à telle ou telle de leurs représentantes. J'opposerai donc Voltaire à lui-même, en rappelant brièvement, dans un premier temps, sa démarche dans l'article « Femme » des *Questions*, avant d'analyser sa réflexion sur la femme dans les *Lettres philosophiques*. Dans ce dernier texte, à partir de cas singuliers de femmes influentes, il élargit sa perspective en indiquant en filigrane des potentialités actualisables par toutes les femmes.

5 David James Adams, *La Femme dans les contes et les romans de Voltaire*, op. cit., p. 21. En revanche, D. J. Adams fait sourire lorsqu'il déclare qu'on ne peut soutenir que Voltaire ait été misogyne puisqu'il avait eu « au moins huit maîtresses » entre 1713 et 1747 (p. 23).

6 *Questions sur l'Encyclopédie*, éd. sous la direction de Nicholas Cronk et Christiane Mervaud, OCV, t. 41 (2010), p. 343.

7 *Ibid.*, p. 346. Voir le commentaire de Jean-Jacques Rousseau au sujet de « l'empire des femmes » dans *Émile, ou de l'Éducation* : « Voyez comment le physique nous amène insensiblement au moral » (éd. Pierre Burgelin, dans *Œuvres complètes*, éd. dirigée par Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1959-1995, 5 vol., t. IV, p. 697).

8 OCV, t. 41, p. 346.

9 Voir George R. Havens, *Voltaire's Marginalia on the Pages of Rousseau*, Columbus (Ohio), The Ohio State University, 1933. p. 12.

Voltaire s'est plaint à plusieurs reprises auprès des directeurs de l'*Encyclopédie* des « déclamations » de ce dictionnaire, selon lui impropres à son objet, à savoir la définition de termes¹⁰. De même, il s'est insurgé contre ce qu'il ridiculise comme les « exclamations à la Jean-Jacques » de l'*Encyclopédie*¹¹. Il ne semble pas, en effet, être tombé dans ce travers dans les articles qu'il a fournis à l'*Encyclopédie*¹², mais il n'est pas sûr qu'il s'en soit entièrement abstenu dans le *Dictionnaire philosophique* ou les *Questions sur l'Encyclopédie*¹³. D'autre part, ce qu'il admirait dans l'*Encyclopédie*, à savoir, comme se le proposait Diderot, l'ambition de « changer la manière commune de penser », ne devait pas manquer d'impliquer, par exemple dans l'article « Femme », de contester certains des « préjugés » qui informaient jusque-là sa définition. Les *Mémoires secrets* dits « de Bachaumont » parlent à ce titre de l'*Encyclopédie* comme de « ce célèbre ouvrage, dépôt éternel des connaissances et des délires de l'esprit humain »¹⁴. En vue de contrecarrer de tels « délires », Jaucourt souligne par exemple, dans sa contribution à l'article « Femme », l'objectif contestataire de l'*Encyclopédie*. Ayant énuméré lois et prescriptions qui consacrent historiquement et socialement la soumission de la femme, il ajoute ainsi : « Cependant les raisons qu'on vient d'alléguer pour le pouvoir marital, ne sont pas sans réplique, humainement parlant ; et le caractère de cet ouvrage nous permet de le dire hardiment »¹⁵.

Dans sa correspondance avec Diderot, Voltaire épingle particulièrement l'article « Femme » de l'*Encyclopédie* dans une lettre du 16 novembre 1758 : « Je me flatte que vous ne souffrirez plus des articles tels que celui de *femme*, de *fat* [par Desmahis], etc. ni tant de vaines déclamations, ni tant de puérilités et de lieux communs sans principes, sans définitions, sans instructions »¹⁶. Son propre article « Femme » des *Questions sur l'Encyclopédie* devait donc, de son point de vue, répondre à l'objection de l'emphase et de la platitude, et réparer

10 Lorsque le projet de réédition de l'*Encyclopédie* par Charles Joseph Panckoucke se dessine en 1768, il revient à la charge en écrivant à Panckoucke en octobre/novembre : « Un dictionnaire doit être un monument de vérité et de goût, et non pas un magasin de fantaisies. Songez surtout qu'il faut plutôt retrancher qu'ajouter à cette Encyclopédie. Il y a des articles qui ne sont qu'une déclamation insupportable » (D15280).

11 *Ibid.*

12 Voir l'édition, sous la direction de Jerom Vercauteren, de ces contributions, *OCV*, t. 33 (1987).

13 Par exemple, il écrit dans l'article « Femme » : « Soyons justes, aimons le vrai, ne nous laissons pas séduire, jugeons par les choses et non par les noms » (*OCV*, t. 41, p. 356). Voltaire pense qu'il est bon qu'une définition s'accompagne d'exemples (comme il en fait la remarque à Diderot dans une lettre de décembre 1760 [D9454]), mais les deux dictionnaires qu'il a composés ne se maintiennent que rarement dans les limites de ces deux composantes.

14 Livraison du 20 janvier 1769, citée dans Diderot, *Correspondance*, éd. cit., t. IX, p. 20.

15 *Encyclopédie*, t. VI (1756), p. 471a.

16 D 7943. Voltaire ne cite pas de passages incriminés chez Desmahis, mais il pense peut-être à des envolées de cet ordre : « Qui peut définir les *femmes* ? Tout à la vérité parle en elles, mais un langage équivoque » (*Encyclopédie*, t. VI, p. 472a). Cependant, il serait injuste de réduire l'article de Desmahis à de tels passages, comme nous le verrons.

cette faute¹⁷. Comme nombre d'articles de l'*Encyclopédie*, l'article « Femme » a plusieurs auteurs, dont Desmahis, et rattache la définition à diverses rubriques : Anthropologie, Droit naturel, Morale, Jurisprudence et Médecine. Les questions abordées se recoupent cependant parfois d'une partie à l'autre. Les points communs que l'on peut relever entre l'article (ou les articles) « Femme » de l'*Encyclopédie* et celui des *Questions* permettent au lecteur de notre époque d'appréhender une *doxa* sur la femme ; pourtant, comme tous leurs auteurs ne reprennent pas toujours les mêmes préjugés antérieurs, le lecteur peut également noter la singularité idéologique informant l'approche philosophique de chacun d'eux. Par exemple, Voltaire pose le principe de certaines différences irréductibles et universelles entre l'homme et la femme, mais il refuse, pour défendre cette position, de s'appuyer sur une physique jugée archaïque ou fantaisiste, comme celle de Plutarque, laquelle, bien qu'invoquant aussi une différence (dans la capacité de s'enivrer), a selon lui l'inconvénient majeur d'expliquer ce qui n'est pas par des causes inexistantes¹⁸. Dans cet article, contrairement à plusieurs auteurs de l'article « Femme » de l'*Encyclopédie* dont l'objet est de modifier la naturalisation de la position sociale et juridique de la femme, Voltaire se tient dans l'ensemble dans ce registre pseudo-scientifique où il déclare séparer le « fait vrai » de « l'abominable impertinence », reprendre les « méprises » et corriger « les erreurs » d'observation ou d'interprétation de ses prédécesseurs¹⁹. De même, il constate la subordination de la loi au pouvoir en place, mais il l'affirme comme s'il s'agissait d'une donnée constante impossible à modifier et ne s'en indigne pas, comme il peut le faire dans certains articles du *Dictionnaire philosophique* ou des *Questions* dénonçant d'autres types de rapports de forces²⁰.

17 Dans l'introduction aux *Questions sur l'Encyclopédie*, Voltaire n'est pas aussi explicite, et se garde de critiquer l'*Encyclopédie*, en particulier « les hommes de génie » qui y ont participé. Il présente ainsi plus modestement son entreprise : « nous avons cru devoir présenter aux amateurs de la littérature un essai de quelques articles omis dans le grand dictionnaire, ou qui peuvent souffrir quelques additions, ou qui ayant été insérés par des mains étrangères, n'ont pas été traités selon les vues des directeurs de cette entreprise immense » (*OCV*, t. 38 [2007], p. 10-11).

18 « Cette physique est tout à fait digne des anciens » (*OCV*, t. 41, p. 344). La suite immédiate de l'article reprend à l'inverse avec approbation une donnée que Voltaire estime scientifiquement établie, à savoir la différence entre l'espérance de vie des hommes et celle des femmes.

19 *Ibid.*

20 « Il semble que le pouvoir et non la convention ait fait toutes les lois » (*ibid.*, p. 356). En revanche, dans le *Dictionnaire philosophique* par exemple, Voltaire indique souvent la manière de résoudre un problème qu'il dénonce, comme dans l'article « Tolérance » : « la discorde est le grand mal du genre humain, et la tolérance en est le seul remède » (éd. sous la direction de Christiane Mervaud, *OCV*, t. 36 [1994], p. 562) – ou dans l'article « Religion » : la religion théologique, « source de toutes les sottises, et de tous les troubles imaginables », est opposée à la « religion de l'État », qui « ne peut en aucun temps causer aucun trouble » (p. 488). Autrement dit, lorsque Voltaire s'attaque à un usage qu'il déplore, il ne manque pas le cas échéant d'en proposer un autre qu'il trouve plus adapté et susceptible de concourir à l'harmonie sociale. Telle n'a pas été sa démarche dans l'article « Femme ».

Notons à ce titre la différence d'accentuation d'un argument abordé à la fois dans l'*Encyclopédie* et par Voltaire : comme les auteurs de l'*Encyclopédie*, Voltaire pose, comme nous l'avons dit, le principe d'une plus grande faiblesse physique chez la femme, mais Jaucourt remarque que cet argument n'est pas incontestable et que « l'homme n'a pas toujours plus de force de corps [...] que la femme »²¹. Toute la question est ensuite pour les auteurs de déterminer ce que l'on peut extrapoler des différences physiques entre hommes et femmes, et surtout s'il est légitime d'en déduire une infériorité de capacités intellectuelles et morales chez la femme. Comme l'indique Jaucourt, c'est en grande partie à cause de sa plus grande force présumée qu'on a accordé l'autorité à l'homme. Reprenant un *topos* galant, Desmahis insiste davantage sur une différence qui n'est pas une infériorité en tous points. Par exemple, la femme est « supérieure en agréments » à l'homme, ou encore : « Distingués par des inégalités, les deux sexes ont des avantages presque égaux »²². Suit alors une argumentation qui n'est pas éloignée de celle de Rousseau, insistant d'une part sur le fait que les différences de la nature « [doivent] en mettre dans l'éducation », et d'autre part sur le fait que, par le désir qu'elles inspirent, les femmes trouvent le moyen de s'affranchir de leur subordination²³, et plus encore, ont pour but l'autorité : « l'amour qu'elles donnent les y conduit »²⁴. Desmahis met également l'accent sur l'éducation, en notant en particulier qu'alors que les hommes sont formés en fonction de l'état auquel ils sont destinés, ce qui implique une diversité et une spécialisation dans leurs études, l'éducation que reçoivent les femmes est générale, ce qui signifie qu'elle est indifférenciée²⁵. Si l'éducation modifie les dispositions naturelles de la femme, c'est, pour Desmahis, dans un mauvais sens, en leur enseignant la dissimulation et l'art de plaire²⁶. Et pourtant, le premier auteur de l'article « Femme » de l'*Encyclopédie*, Barthez, note au sujet de l'éducation des femmes qu'alors que tous les pays policés l'ont toujours négligée, il est remarquable qu'il se soit trouvé dans tous les temps des femmes qui ont su s'illustrer « par leur érudition et leurs ouvrages ». Il ajoute par ailleurs que si, pour les anatomistes comme pour certains philosophes, la femme est « un homme manqué », cette position relève de préjugés « produits par les coutumes des anciens peuples, les systèmes de politique et les religions qu'ils ont modifiés à leur tour »²⁷. Jaucourt insiste de même sur le fait que l'inégalité entre hommes et femmes est d'institution humaine : c'est une question de droit civil qui ne

21 *Encyclopédie*, t. VI, p. 471a.

22 *Ibid.*, p. 472a, 472b.

23 *Ibid.*

24 *Ibid.*, p. 473a.

25 *Ibid.*, p. 472b.

26 *Ibid.*, p. 472b-473a.

27 *Ibid.*, p. 469a-b.

dérive pas de la loi naturelle²⁸. L'autorité ne vient donc pas pour lui en dernier ressort de la nature. Le dernier auteur, Boucher d'Argis, illustre d'ailleurs bien toute la casuistique de l'explication naturelle pour justifier l'état civil actuel des femmes : « les hommes, par la prérogative de leur sexe et par la force de leur tempérament, sont *naturellement* capables de toutes sortes d'emplois et d'engagements ; au lieu que les femmes [...] sont *exclues* de plusieurs fonctions, et *incapables* de certains engagements »²⁹. Ce passage induit évidemment la question de savoir en quoi consiste la prérogative masculine et surtout si elle est naturelle, de même que l'exclusion des femmes ne peut être seulement imputée à une incapacité naturelle, puisqu'elle doit aussi être instituée par diverses mesures sociales. Desmahis notait également que les hommes ont eu recours aux lois pour « augmenter leur puissance naturelle », les femmes faisant l'inverse, en se servant de leur beauté naturelle pour circonvenir les lois qui les subordonnent : argument qu'on peut citer, ce qui ne veut pas dire qu'il est incontestable³⁰.

158

Comment Voltaire s'inscrit-il dans ce type d'argumentation ? Ayant très vite souligné l'interdépendance du physique et du moral, il reconnaît toutefois des exceptions, mais ce sont ce qu'il appelle des « exemples rares ». L'important est tout de même que ces exceptions relèvent également pour lui de la nature : « On a vu dans tous les temps et presque dans tous les pays, des femmes à qui la nature donna un courage et des forces extraordinaires, qui combattirent avec les hommes, qui soutinrent de prodigieux travaux »³¹. Dans ce schéma, la nature, qui attribue presque universellement la faiblesse aux femmes, peut donc également leur donner la force. L'invocation de la nature pour rendre compte d'observations empiriques n'est pas déterminante, puisque les caractéristiques naturelles ne sont pas invariables. D'autre part, en ce qui concerne la subordination sociale et juridique des femmes, Voltaire attribue à plusieurs reprises la suprématie masculine à une cause bien différente d'un rapport entre le physique et le moral, fondée plutôt sur le droit et la raison du plus fort : « Il n'est pas étonnant qu'en tout pays l'homme se soit rendu le maître de la femme, tout étant fondé sur la force »³². Ce qui peut alors surprendre chez Voltaire, qu'on sait prêt dans d'autres circonstances à s'opposer à l'évidence présumée et surtout aux conséquences de telles propositions, c'est qu'il ne cherche pas, dans cet article, à récuser la situation constatée et sa logique, alors que, lorsqu'il évalue un témoignage historique ou celui d'un voyageur à l'aune de la raison, il réfute parfois sa plausibilité si ce témoignage contredit sa

28 *Ibid.*, p. 471a.

29 *Ibid.*, p. 475a-b (je souligne).

30 *Ibid.*, p. 473a.

31 *OCV*, t. 41, p. 346 (je souligne).

32 *Ibid.*, p. 348.

conviction que le pouvoir fait les lois ou en est à l'origine. Ainsi, la polygamie se comprend comme abus de pouvoir (il place tout de même dans la bouche d'un vizir du sultan un argument nataliste avec lequel il est d'accord³³), mais Voltaire trouve improbable que les lois permettent parfois aux femmes d'avoir plusieurs maris, car, déclare-t-il, « les hommes qui partout ont fait les lois, sont nés avec trop d'amour-propre, sont trop jaloux de leur autorité, ont communément un tempérament trop ardent en comparaison de celui des femmes, pour avoir imaginé une telle jurisprudence ». Ici l'argument du droit du plus fort concorde avec la règle de la nature : « Ce qui n'est pas conforme au train ordinaire de la nature est rarement vrai »³⁴. Le droit du plus fort ne veut bien sûr pas dire pour Voltaire qu'il soit toujours justifié par la raison : comme le dit finement Jaucourt, « de cela seul que l'on est propre à commander, il ne s'ensuit pas qu'on en ait actuellement le droit »³⁵. Jaucourt comme Voltaire notent également la capacité des femmes à gouverner, en tirant tous deux des exemples de l'Angleterre et de la Russie³⁶. Quoi qu'il en soit, l'examen de l'article « Femme » des *Questions* permet de dire que Voltaire constate l'infériorité sociale de la majorité des femmes et même qu'il la légitime, mais seulement dans une certaine mesure (en faisant d'un côté référence à la nature ou à l'essence de la femme, ou en montrant d'un autre point de vue que le privilège dépend inévitablement de la force). Par ailleurs, il ne propose pas de solution à cette infériorité dans son article « Femme », soit parce qu'il estime que cela échapperait à la pertinence encyclopédique qu'il a en vue, soit parce que l'égalité entre hommes et femmes ne lui paraît pas une notion qu'il est opportun ou urgent de promouvoir.

33 S'adressant au chrétien, il dit : « Quel bien fais-tu au monde en passant plus d'heures à table que je n'en passe au lit ? Je peux donner quatre enfants chaque année pour le service de mon auguste maître ; à peine en peux-tu fournir un » (*ibid.*, p. 357).

34 *Ibid.*, p. 355. On sait que Rousseau n'est pas d'accord avec Voltaire sur la question du « tempérament » des hommes et des femmes ; il pense au contraire que les femmes sont insatiables sexuellement et que, la *libido* masculine étant pratiquement inexistante, les femmes conduiraient les hommes à la mort sans les règles sociales qui les contiennent : « Avec la facilité qu'ont les femmes d'émouvoir les sens des hommes, et d'aller réveiller au fond de leurs cœurs les restes d'un tempérament presque éteint [...] tyrannisés par elles, ils seroient enfin leurs victimes, et se verroient tous traîner à la mort sans qu'ils pussent jamais s'en deffendre » (*Émile*, éd. cit., p. 694).

35 *Encyclopédie*, t. VI, p. 471a.

36 « L'exemple de l'Angleterre et de la Moscovie fait bien voir que les *femmes* peuvent réussir également, et dans le gouvernement modéré, et dans le gouvernement despotique ; et s'il n'est pas contre la raison et contre la nature qu'elles régissent un empire, il semble qu'il n'est pas plus contradictoire qu'elles soient maîtresses dans une famille » (*ibid.*, p. 471b) ; « On prétend que le cardinal Mazarin avouait que plusieurs femmes étaient dignes de régir un royaume, et qu'il ajoutait, qu'il était toujours à craindre qu'elles ne se laissassent subjuguier par des amants incapables de gouverner douze poules. Cependant Isabelle en Castille, Élisabeth en Angleterre, Marie-Thérèse en Hongrie, ont bien démenti ce prétendu bon mot attribué au cardinal Mazarin. Et aujourd'hui nous voyons dans le Nord une législatrice aussi respectée que le souverain de la Grèce, de l'Asie Mineure, de la Syrie et de l'Égypte, est peu estimé » (*OCV*, t. 41, p. 349).

Sa perspective est bien différente dans les *Lettres philosophiques*, texte antérieur qui s'appuie sur la comparaison d'usages et de croyances que lui permet le personnage de l'étranger incarné par le narrateur (le Français en Angleterre, et surtout à Londres). Dans cet essai, la différence d'institutions ou de coutumes des deux pays permet à Voltaire de rapporter chacune d'entre elles à une philosophie. Dans cette configuration, le narrateur est à la fois représentant de la culture française dont il est nourri (mais qu'il peut cependant critiquer indirectement en faisant l'éloge d'institutions anglaises), et arbitre de signes culturels autres qu'il n'interprète pas seulement en tant que Français, mais aussi à l'aune de la raison ou d'une philosophie supranationale, malgré toutes les difficultés reconnues à cette position³⁷. En apparence, la place de la femme dans ce texte semble très réduite, marquée par l'amusement, du type : même les femmes parlent chez les Quakers ! Voltaire fait ainsi dire au Quaker que le narrateur dit avoir rencontré : « nous permettons même aux femmes de parler. Deux ou trois de nos dévotes se trouvent souvent inspirées à la fois, et c'est alors qu'il se fait un beau bruit dans la maison du Seigneur »³⁸. Cependant à d'autres reprises, comme dans la onzième Lettre sur l'insertion de la petite vérole, tout le discours est profondément orienté par les femmes³⁹. Comme l'indique John Leigh, les contradictions que Voltaire remarque en Angleterre ont pu servir de révélateur aux siennes propres⁴⁰. Dans ce texte, il ne s'agit pas pour Voltaire d'élaborer une définition générale de la femme, ni non plus d'évoquer la femme anglaise, comme le veut la tradition du caractère national, mais d'examiner ce que des exemples uniques de femmes révèlent d'une capacité de la femme qui n'est pas encore reconnue socialement de façon universelle, ou qui reste à venir⁴¹.

37 André-Michel Rousseau montre ce que la philosophie de Voltaire doit à son séjour en Angleterre et à l'apprentissage de l'anglais (*L'Angleterre et Voltaire, SVEC*, n° 179 [1979]).

38 *Lettres philosophiques*, éd. René Pomeau, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 26 (seconde Lettre).

39 Rappelons que l'inoculation a passionné les contemporains de Voltaire. Dans une lettre à Sophie Volland du 28 septembre 1761, Diderot indique que D'Alembert vient de publier deux mémoires sur l'inoculation, parus dans les *Opuscules mathématiques (Correspondance, éd. cit., t. III, p. 319)*. Voir également l'ouvrage de Catriona Seth sur les réactions à l'immunisation contre la variole au XVIII^e siècle, ainsi que sa discussion du rôle des femmes dans ce débat : *Les rois aussi en mouraient. Les Lumières en lutte contre la petite vérole*, Paris, Desjonquères, coll. « L'esprit des lettres », 2008.

40 « *England's own contradictions and idiosyncrasies reveal, or perhaps elicit, different facets of Voltaire's thought* » (John Leigh, « Voltaire and the myth of England », dans Nicholas Cronk [dir.], *The Cambridge Companion to Voltaire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 77-91, ici p. 79).

41 John Leigh est précisément d'avis que Voltaire considère la culture anglaise comme « hardiment individualiste » (« *boldly individualistic* » [*ibid.*, p. 86]), et que, dans les *Lettres philosophiques*, l'Anglais typique n'existe pas (p. 84). Cette position explique sans doute pourquoi les exemples de femmes mentionnés dans ce texte ne se rattachent pas facilement à un ensemble qu'ils seraient chargés de représenter.

Dans sa préface de 1770 aux *Questions*, Voltaire note au sujet de l'inoculation que, comme l'*Encyclopédie*, il s'agit d'une vérité neuve, qui est à ce titre « condamné[e] d'abord, et reçu[e] ensuite avec la reconnaissance tardive du public »⁴². Les femmes sont indirectement mentionnées au sujet de l'insertion de la petite vérole, lorsque Voltaire explique, dans la onzième Lettre, que c'est pour conserver « la vie et la beauté » des jeunes Circassiennes destinées à la prostitution, dans un geste où la tendresse parentale s'allie à l'intérêt bien compris (« une cause commune à toute la terre », selon Voltaire), que l'inoculation a été pratiquée dans certains pays⁴³. D'où une réflexion très commune chez Voltaire sur la disproportion, parfois burlesque, entre la cause de l'événement et les effets qu'il inaugure, dont tous ne sont pas d'emblée prévisibles. Mais la lettre concerne plus directement les femmes lorsqu'il est question de l'intervention de personnes influentes comme Mme de Wortley-Montagu et la princesse de Galles, dont le talent d'observation, le goût scientifique de l'expérience et l'affirmation de la vie relèvent d'une entreprise que Voltaire appelle *philosophique*. Voltaire rapporte que Mme de Wortley-Montagu, « une des femmes d'Angleterre qui a le plus d'esprit et le plus de force dans l'esprit », a fait inoculer son fils après avoir observé cette forme de vaccination et ses résultats bénéfiques au cours de ses voyages⁴⁴. La princesse de Galles, devenue reine depuis, convaincue par le témoignage de Mme de Wortley-Montagu, l'a imitée en faisant également inoculer ses enfants, après en avoir tenté l'expérience sur des condamnés à mort qui, selon Voltaire, ont ensuite été doublement redevables de la vie à la princesse, en échappant d'une part à leur sentence en échange de l'inoculation, et d'autre part en ne risquant plus de mourir de la petite vérole⁴⁵. La princesse de Galles, par l'échange qu'elle instaure entre la condamnation à mort et la vie, par sa résolution en faveur de méthodes inédites, mais vérifiées, de conservation et de santé publique, est qualifiée par Voltaire de « philosophe aimable sur le trône »⁴⁶. La question du sexe chez Voltaire, telle qu'elle est présentée dans les *Lettres philosophiques*, remarque les lieux où opère la femme, son incision du corps social auquel elle insuffle un nouveau rapport éthique à la vie, comprise comme survie de l'autre. Ceci ne concerne pas seulement les femmes influentes :

Les femmes de Circassie sont, de temps immémorial, dans l'usage de donner la petite vérole à leurs enfants, même à l'âge de six mois, en leur faisant une pustule qu'elles ont soigneusement enlevée du corps d'un autre enfant. Cette pustule fait, dans le bras où elle est insinuée, l'effet du levain dans un morceau

⁴² *OCV*, t. 38, p. 10.

⁴³ *Lettres philosophiques*, éd. cit., p. 72, 71.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 72.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 73.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 72.

de pâte ; elle y fermente, et répand dans la masse du sang les qualités dont elle est empreinte⁴⁷.

Dans la lutte de la science contre les préjugés, la femme s'inscrit exemplairement : comme le montre bien la onzième Lettre, qu'elle soit considérée comme objet sexuel ou comme femme supérieure, visitant d'autres pays ou à la tête de la nation, la femme dément la sédentarité – dont l'article « Femme » des *Questions* fait son apanage⁴⁸ – et refuse l'immobilisme. Sur la question de l'inoculation, elle est à l'avant-garde scientifique et médicale en Europe, et dénonce les réflexes frileux de tous les corporatismes.

162

La discussion de l'intervention de la femme dans une question de santé publique permet aussi à Voltaire de réfléchir sur des questions subsidiaires comme le rôle du citoyen ou celui du dirigeant éclairé dans l'espace public, contre le rôle méconnu, mais cependant actif, d'une minorité qui forme le levain du reste de sa communauté. La femme a ici un rôle innovateur à jouer, contredisant quelque peu l'assertion de Voltaire dans l'article « Femme », selon laquelle il y a eu « des femmes très savantes comme il en fut de guerrières ; mais il n'y en a jamais eu d'inventrice »⁴⁹. S'inscrivant dans le domaine public, la femme a peut-être une autre dimension à faire valoir que le rôle limité qui lui est reconnu dans les *Questions*, à savoir « adoucir les mœurs des hommes »⁵⁰. C'est en ce sens que la vingt-troisième Lettre des *Lettres philosophiques*, intitulée « Sur la considération qu'on doit aux gens de lettres », glorifie la comédienne, aux côtés de l'homme de lettres. De façon inattendue, le pendant de l'homme de lettres n'est pas ici la femme qui écrit mais celle qui s'avance sur scène et parle devant tous. Il faut se rappeler l'indignation que suscite toujours chez Voltaire ce qu'il appelle, dans une lettre à Diderot accusant réception du *Fils naturel*, « le plus impertinent de tous les abus, [c'est-à-dire] l'excommunication et l'infamie attachées au talent de débiter en public des sentiments vertueux »⁵¹. Sa manière de s'attaquer au préjugé qui affecte les comédiens, mais surtout les comédiennes⁵², est d'insister au contraire sur l'influence morale de la récitation

47 *Ibid.*, p. 70.

48 « Menant une vie plus sédentaire, elles doivent avoir plus de douceur dans le caractère que la race masculine » (*OCV*, t. 41, p. 347).

49 *Ibid.*, p. 348.

50 *Ibid.*

51 Lettre du 28 février 1757 (D7175). Dans une autre lettre à Diderot de décembre 1760 (D9454), en réponse aux critiques choisies que formule Diderot sur *Tançrède*, il exprime à nouveau son indignation devant le préjugé dont sont victimes les comédiens, proposant une conséquence inattendue du peu de considération sociale où ils sont tenus : « Mais où trouver des pères, où trouver des entrailles et des yeux qui sachent pleurer ? Sera-ce dans un métier avili par un cruel préjugé et parmi des mercenaires qui même sont honteux de leur profession ? ».

52 Préjugé assez illustré par Rousseau dans la *Lettre à D'Alembert*.

de l'actrice sur ses auditeurs, qui glorifie la nation, comme la comédienne elle-même s'élève par la représentation. Voltaire rêve ici d'une reconnaissance citoyenne des bienfaits du théâtre, patriotique dans la mesure où auteurs dramatiques comme comédiens contribuent à la renommée de leur pays : « [les Anglais] sont bien loin d'attacher l'infamie à l'art des Sophocle et des Euripide, et de retrancher du corps de leurs citoyens ceux qui se dévouent à réciter devant eux des ouvrages dont leur nation se glorifie », écrit-il dans les *Lettres philosophiques*⁵³.

De même, alors qu'il met au même rang l'homme de lettres et la comédienne, Voltaire note que les Anglais protègent et honorent les hommes de sciences comme de théâtre, ce qui est une occasion de revenir sur la figure féminine. En effet, remarque-t-il, ils ont enterré à Westminster « la célèbre comédienne Mlle Oldfield à peu près avec les mêmes honneurs qu'on a rendus à M. Newton. Quelques-uns ont même prétendu qu'ils avaient affecté d'honorer à ce point la mémoire de cette actrice, afin de nous faire sentir davantage la barbare et lâche injustice qu'ils nous reprochent, d'avoir jeté à la voirie le corps de Mlle Lecouvreur »⁵⁴. Voltaire souligne toujours la contradiction qu'il y a en France dans le fait « qu'on ose marquer de tant d'infamie un art autorisé par les lois, récompensé par les souverains, cultivé par les grands hommes et admiré des nations ; et qu'on trouve chez le même libraire la déclamation du père Le Brun contre nos spectacles, à côté des ouvrages immortels des Racine, des Corneille, des Molière, etc. »⁵⁵. Malgré le manque de courage politique des autorités françaises, dont les représentants laissent se perpétuer une réprobation

53 *Lettres philosophiques*, éd. cit., p. 149. Russell Goulbourne rappelle que Voltaire garde du siècle précédent l'adage de l'instruction par le théâtre, qu'il infléchit en même temps selon l'axe des Lumières. Il cite, par exemple, la *Lettre à un premier commis* (1733), presque contemporaine des *Lettres philosophiques*, dans laquelle Voltaire écrit : « Je regarde la tragédie et la comédie comme des leçons de vertu, de raison et de bienséance » (« Voltaire's masks: theatre and theatricality », dans Nicholas Cronk [dir.], *The Cambridge Companion to Voltaire*, op. cit., p. 93-108, ici p. 97).

54 *Lettres philosophiques*, éd. cit., p. 149. Quant à l'actrice Mlle Clairon, interprète de plusieurs de ses rôles féminins, Voltaire écrit ceci le 10 décembre 1760 (D9454), toujours à l'adresse de Diderot, qui avait loué le jeu de la comédienne dans *Tancredé* : « Il n'y a qu'une Clairon au monde. Tous les grands talents sont rares, ils sont presque uniques. Ce qui m'étonne c'est que mademoiselle Clairon ne soit pas persécutée. Vous l'avez été bien cruellement ».

55 *Lettres philosophiques*, éd. cit., p. 151. Sur l'unité dans la philosophie de Voltaire, et sa tendance à rejeter le dualisme comme la contradiction, voir l'article de Jean Dagen, « De la contradiction selon Voltaire », dans Michel Delon et Catriona Seth (dir.), *Voltaire en Europe. Hommage à Christiane Mervaud*, Oxford, Voltaire Foundation, 2000, p. 273-281. J. Dagen explique par exemple : « Ou bien la contradiction désigne l'état dans lequel se trouve le plus communément la pensée humaine : Voltaire ne peut alors que le décrire, le déplorer, en faire, dans le registre du cynique ou de l'ironiste, le thème de sa littérature. Ou bien la contradiction désigne l'opposition irréductible de deux notions ou de deux thèses : Voltaire alors refuse de penser la dualité en tant que telle, de raisonner sur les contradictoires, de supposer, au moins implicitement, qu'il pourrait exister quelque chose comme des idées ou des substances antinomiques » (p. 273).

publique qu'ils n'approuvent sans doute pas en privé quand ils sont éclairés, le théâtre reste instructif à plus d'un titre. Voltaire est convaincu qu'il forme le goût et présente habilement des dilemmes de conduite morale qu'il apprend à confronter et à résoudre ; mais, dans les *Lettres philosophiques*, l'exemple de la comédienne (et non du comédien) se superpose à cet argument. Il est utile parce qu'il démontre que, en dépit du préjugé qui les dénigre injustement, les femmes qui se consacrent à ce métier ont un rôle social d'une forte visibilité qui les conduit à s'affirmer et à prendre publiquement la parole.

164

Tout en parlant d'événements contemporains, les *Lettres philosophiques* sont dans ce sens également une anticipation de l'avenir de la femme, déjà décelable pour qui sait bien observer, même si l'analyse ne concerne ouvertement que quelques femmes exceptionnelles : la philosophie est ouverte à la femme, elle en a la capacité, et elle ne doit pas craindre de s'exposer, comme le fait l'actrice au théâtre. Quelque dix ans plus tard, dans la dédicace en vers et l'avant-propos en prose aux *Éléments de la philosophie de Newton* adressés à Mme du Châtelet, qu'il qualifie de « disciple de Neuton, et de la vérité », Voltaire indique encore plus nettement que « la philosophie est de tout état et de tout sexe [...] Elle est certainement du ressort des femmes lorsqu'elles ont su mêler aux amusements de leur sexe, cette application constante, qui est peut-être le don de l'esprit le plus rare. Qui jamais a mieux prouvé que vous, Madame, cette vérité ? »⁵⁶. En écrivant les *Lettres philosophiques*, Voltaire s'intéresse donc à une considération d'ores et déjà acquise, ou qui devrait en tout cas être due en toute justice à la femme, et à une autre encore à venir, qu'il annonce en prenant ses distances avec la question de la nature ou l'essence des femmes, dont il montrera (peut-être à son insu) dans les *Questions* qu'elles peuvent ne pas être probantes parce qu'elles fournissent des données contradictoires. À la place, il propose dans les *Lettres philosophiques* de réfléchir sur le devenir de tout être humain comme volonté agissante. La liberté que Voltaire dit avoir exemplairement décelée en Angleterre encourage sa pensée à isoler des comportements qui ne se laissent plus dériver d'une biologie aux effets immuables, de telle ou telle communauté, ou d'une nation donnée. C'est ici qu'il y a une chance pour la femme de se dégager de la gangue de présuppositions qui entravent son devenir. On peut penser d'une part que Voltaire a cherché à remettre en question ces préjugés en s'attachant à des femmes, dont l'exemple tranche sur la condition

56 *Éléments de la philosophie de Newton*, éd. Robert L. Walters et William H. Barber, OCV, t. 15 (1992), p. 186, 192. Sur la façon dont le discours voltairien construit l'identité philosophique de Mme du Châtelet, voir ici même l'article de Christophe Cave, qui se penche plus spécifiquement sur la correspondance : « Les philosophes ont-ils un sexe ? Émilie du Châtelet et la marquise du Deffand dans la correspondance de Voltaire », p. 167-184.

générale, afin de constituer un modèle généralisable. Mais il faut aussi noter que s'il s'attarde sur des comportements singuliers ou des découvertes uniques, qu'ils soient ceux de Newton ou de la princesse de Galles, d'un Quaker ou d'une de ses coreligionnaires, c'est parce qu'il y relève une faculté humaine fondamentale. Dans les *Lettres philosophiques*, il n'envisage pas d'exclure les femmes de sa réflexion sur cette faculté, ce qui a pour conséquence la possibilité d'évaluer philosophiquement leurs contributions spécifiques à l'histoire de l'humanité⁵⁷.

57 Jean Dagen écrit que, pour Voltaire, l'enjeu de la philosophie se situe « du côté de l'unité rationnelle, du côté de la morale et de la politique, du côté de l'histoire des hommes » (« De la contradiction selon Voltaire », art. cit., p. 278).

LES PHILOSOPHES ONT-ILS UN SEXE ?
ÉMILIE DU CHÂTELET ET LA MARQUISE DU DEFFAND
DANS LA CORRESPONDANCE DE VOLTAIRE

Christophe Cave
Université Stendhal – Grenoble 3, UMR LIRE

J'entendrai ici surtout (mais non exclusivement) le terme *sexe* du point de vue de la différence sexuelle – biologique ou genre – plutôt que de la sexualité. Je privilégierai des échanges avec des femmes philosophes ou dites telles, et plus spécifiquement les correspondances très différentes avec Mme du Deffand ou autour d'Émilie du Châtelet, en m'interrogeant sur la possibilité des femmes philosophes, et sur les modalités de leurs représentations¹.

Voltaire a-t-il posé la question de la sexualisation de la pensée d'un point de vue théorique, interrogé l'usage sexué de la raison ? Je ne suis pas certain. Voltaire n'est pas Diderot qui figure ses idées (et leur « libertinage ») par la formule du *Neveu de Rameau* : « mes pensées, ce sont mes catins »² ; rien de tel à ma connaissance dans son œuvre théorique pour définir le philosophe ou métaphoriser l'acte de pensée au féminin (ou au masculin). Dans ses œuvres de fiction, les figures féminines n'incarnent pas davantage la pensée – ce qui ne veut pas dire que les femmes ne jouent pas d'une autre manière un rôle dans l'apprentissage de la sagesse du philosophe, par exemple dans *L'Ingénu* (Mlle de Saint-Yves y contribue en incarnant la sensibilité, le dévouement amoureux, le sens du sacrifice). Lorsqu'il est question de définir la spécificité féminine, dans l'article « Femme » des *Questions sur l'Encyclopédie*, il rejoint Diderot et Rousseau comme l'*Encyclopédie* pour dire qu'il existe une différence de nature qui fonde une supériorité masculine, à la fois pour ce qui est de la force et du génie. Une femme peut avoir de nombreux talents, on convient qu'elle est victime de la loi salique et de la société, mais elle ne peut être inventrice³.

- 1 N'avait pas encore paru lors de la rédaction de cet article l'ouvrage de Florence Lotterie, *Le Genre des Lumières. Femme et philosophe au XVIII^e siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2013.
- 2 Diderot, *Le Neveu de Rameau*, éd. Roger Lewinter, Paris, Le Club français du Livre, 1971, p. 300.
- 3 « Il n'est pas étonnant qu'en tout pays l'homme se soit rendu le maître de la femme, tout étant fondé sur la force. Il a d'ordinaire beaucoup de supériorité par celle du corps et même de l'esprit. / On a vu des femmes très savantes comme il en fut de guerrières ; mais il n'y en a jamais eu d'inventrice. / L'esprit de société et d'agrément est communément leur partage.

Il me semble pourtant que ses textes historiques et l'exemple même de sa vie commune avec Émilie du Châtelet, la manière de la mettre en scène comme intellectuelle, ainsi que les nombreuses correspondances avec des femmes dites « philosophes », tendraient à infirmer des silences ou des affirmations péremptives qui peuvent facilement paraître aussi définitivement misogynes⁴.

Je commence par quelques remarques sur la question sexuelle. Sans croire à une saisie naïve et directe du scripteur, la correspondance nous donnerait-elle un accès privilégié à des représentations sexualisées du sujet et de son identité intellectuelle ? On observe assez peu de choses, à l'exception des lettres à sa nièce Mme Denis. Comme l'écrit Chantal Thomas à propos de la correspondance avec Mme du Deffand, la cartographie des amours est difficile car le cadre épistolaire posant une relation entre absents, il reste peu de traces de la présence ; les correspondances amoureuses sont finalement assez rares⁵. Les textes autobiographiques de Voltaire ne nous donnent pas davantage, moins encore⁶.

168

Les philosophes sont-ils des êtres sexualisés, et peuvent-ils se reproduire ? Voltaire pose cette question à quelques rares moments de sa correspondance. S'il encourage son ami D'Alembert à faire son bonheur en se mariant, et à faire des petits D'Alembert, il le présente avec humour comme une lutte contre l'ennemi anti-philosophe qui se reproduit⁷. La sexualité et la reproduction relèvent ainsi de la philosophie ou plutôt de sa représentation. Voltaire restera sans enfants, tout comme D'Alembert qui est présenté par Diderot dans son traité sur les femmes, en réponse à celui de Thomas l'homme vierge, comme un homme resté

Il semble généralement parlant qu'elles soient faites pour adoucir les mœurs des hommes » (*Questions sur l'Encyclopédie*, éd. sous la direction de Nicholas Cronk et Christiane Mervaud, OCV, t. 41 [2010], p. 348).

- 4 Voir l'article de Roger-Pol Droit, publié le 2 août 2012 sur le site du journal *Le Point*, sur Voltaire misogyne, antisémite, etc., qui correspond à une certaine vulgate contemporaine (qui peut être de droite ou d'extrême droite, ou encore d'extrême gauche), dans le droit fil d'une tradition du XIX^e siècle : « La face cachée de Voltaire », https://www.lepoint.fr/livres/la-face-cachee-de-voltaire-02-08-2012-1494397_37.php. Le bilan établi par l'historienne Éliane Viennot de l'image de la femme construite à l'Âge classique, en particulier pendant les Lumières, repose en grande partie sur le même principe de citations prises comme preuves en soi plutôt que comme élément textuel à interroger ; il n'en reste pas moins que le bilan de cette enquête historique passionnante est accablant : voir Éliane Viennot, *La France, les femmes et le pouvoir*, II. *Les résistances de la société (XVII^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Perrin, 2008.
- 5 Chantal Thomas, préface aux *Lettres de Madame du Deffand, 1742-1780*, Paris, Mercure de France, coll. « Le temps retrouvé », 2002, p. 12.
- 6 Il s'agit des *Mémoires pour servir à la vie de M. de Voltaire écrits par lui-même* (posthume, écrit vers 1759), et du *Commentaire historique sur les œuvres de l'auteur de La Henriade* (1776).
- 7 Voltaire à D'Alembert, 12 mars 1766 (D13205) : « mais de façon ou d'autre, faites nous des d'Alembert. C'est une chose infâme que les Fréron pullulent, et que les aigles n'aient point de petits ».

trop sage envers les femmes⁸. Pour Voltaire, écrire « mes enfants », ce sera dire toujours « mes livres »⁹. À l'occasion de l'annonce de l'accouchement imminent de Mme du Châtelet, Voltaire qui ne le sait pas encore tragique écrit sur le mode d'une distance maximale¹⁰. Cependant, on pourrait objecter que dans son théâtre, qui tout entier représente de vibrantes passions familiales, et de puissants sentiments filiaux ou parentaux, Voltaire trouve un moyen de figurer une sublimation de la reproduction (ou de son absence) particulièrement efficace. On pourrait ajouter que les familles de Voltaire sont substitutives, qu'elles soient figurées dans sa correspondance et dans son œuvre par un jeu de chaînes familiales pseudonymiques ou bel et bien réalisées à Ferney par de composites rassemblements humains autour de lui – à commencer par sa propre nièce, jusqu'au père Adam, au petit Calas, ou à la petite-nièce de Corneille qu'il fera tout pour marier à un honnête garçon.

La correspondance livre des écarts. La question se pose nettement lors de la période de Cirey, où Voltaire amoureux et admiratif ne cesse de célébrer Émilie, dont il partage la vie, dans des lettres (semi-)privées ou des textes publics, tandis qu'au même moment ou presque, les lettres d'Émilie du Châtelet au duc de Richelieu ou surtout à Maupertuis parlent un tout autre langage, celui de la passion, de l'absence de l'être aimé, du corps¹¹. Les échanges avec Maupertuis (on sait qu'Émilie a hésité entre lui et Voltaire) usent de codes sexuels à double entente – je les lis ainsi – tout à fait spirituels et ingénieux. Émilie écrit un traité sur le bonheur dans lequel la passion est l'élément central, qu'il s'agisse de

- 8 A. L. Thomas, *Essai sur le caractère, les mœurs et l'esprit des femmes dans les différents siècles* ; Diderot, dans sa réaction au texte de Thomas en 1772 (publié avec le texte de Thomas et intitulé *Sur les femmes*, dans l'édition d'Élisabeth Badinter, *Qu'est-ce qu'une femme ?*, Paris, POL, 1989), dit que Thomas « a voulu que son livre ne soit d'aucun sexe, et il a réussi », puis le qualifie d'« hermaphrodite qui n'a ni le nerf de l'homme ni la mollesse de la femme » (p. 166).
- 9 « *A genoux, mes enfants doit faire un grand effet* » (D15203). Florilège, à partir de tragédies ou de personnages : « On éstrapie tous mes enfants ; cela fait saigner le cœur » (D6215) ; « Mettez moy au fait je vous en supplie de mes enfants bâtards qu'on expose ainsi dans les rues » (D6621) ; « Je sens que je suis un mauvais père, et tout le contraire des bons vieillards. Je me détache de mes enfants à mesure que j'avance en âge, et que mes souffrances augmentent » (D18690).
- 10 Voltaire à Darget, 28 juin 1749 (D3951) : « De ma part je vous certifie / Que le devoir & l'amitié, / Qui, depuis vingt ans, m'ont lié, / Me retiennent près d'Émilie. / Cette Émilie incessamment / Doit accoucher d'un gros enfant / Et d'un bien plus gros commentaire ; / Je veux voir cette double affaire ; / Je les entends très faiblement : / Mais, messieurs, ne voit on donc faire / Que les choses que l'on entend ? ». Les interprétations de cette distance peuvent être très différentes, de la protection de l'espace privé à l'extériorité à laquelle le contraint cet enfant de Saint-Lambert, etc.
- 11 Mme du Châtelet à Maupertuis, 23 octobre 1734 (D797), au moment où Voltaire est à Cirey : « le fais arranger mon hermitage dans la douce espérance d'y passer avec v[ou]s des années philosophiques ».

l'amour, avec tout ce qu'il comporte, de l'activité intellectuelle, ou du jeu¹². Le bonheur d'Émilie est excessif, répond à la tyrannie de la pulsion. Il n'est pas du tout exclu qu'il en ait été de même pour Voltaire, mais les représentations qui vont nous intéresser ne livrent pas de telles images.

Dans le cadre de sa relation avec Émilie, puis plus tard dans la période militante du « parti » des philosophes, se pose la question de la possibilité d'avoir des femmes philosophes. Pour Voltaire, ces femmes philosophes seraient Mme d'Épinay, Mme du Deffand, mais aussi Mme Choiseul, ou Catherine II, à qui Voltaire décerne ce que l'on pourrait appeler des « brevets de philosophie »¹³. Ces brevets ne sont pas destinés seulement aux femmes, mais leur proportion n'est pas négligeable.

170

Louise d'Épinay est en relation épistolaire avec Voltaire à partir de 1755-1757, date de sa présence à Genève. Elle y vient avec Grimm, le « prophète » (pour avorter ?). Plus de soixante-dix lettres et billets de Voltaire sont conservés (une seule lettre de Mme d'Épinay). Les *Contre-Confessions* de Mme d'Épinay parleront du désir impatient de Voltaire de la voir, tandis qu'elle se présente inversement comme dilatrice, beaucoup moins proche que les billets et les lettres ne le laissent en fait entendre. Sans doute gagne-t-elle à un tel déni de proximité une forme de gloire personnelle, qu'il faudrait analyser en propre¹⁴. Voltaire, quant à lui, fait d'elle un bon exemple de « belle philosophe », formule récurrente qui la désigne à la fois en tant que femme et philosophe. Elle doit une telle appellation à ses qualités propres, comme à son appartenance au réseau philosophique parisien autour de Diderot, Grimm, d'Holbach entre autres. Les lettres montrent une admiration constante pour ses talents, et lui confient un rôle de critique ou d'intercesseur à l'égal de celui des amis philosophes. Cela va presque sans dire, si ne revenait la mention explicite de son identité sexuée, ainsi que toute une série de formules ou de scénarios de séduction homme/femme.

Dans le premier cas, la mention explicite de son identité sexuée relève d'une nécessité épistolaire d'adaptation à son correspondant. Dans le second, au-delà de la séduction réelle qu'a pu éprouver Voltaire, il faut y voir la pratique « courtoise » recodée par la mondanité, mais ici pratiquée avec suffisamment d'impertinence par rapport à la norme de bienséance qu'elle en devient un hommage supplémentaire. La question du genre ne se pose ici que par rapport à des usages du langage dont la correspondance de Voltaire

12 Mme du Châtelet, *Discours sur le bonheur*, Paris, Payot et Rivages, coll. « Rivages poche », 1997.

13 Voir Christophe Cave, *La Représentation de soi dans la correspondance de Voltaire*, thèse de doctorat, Université Lumière – Lyon 2, 1995, p. 155.

14 Voir Patricia Ménissier, *Les Amies de Voltaire dans la correspondance (1749-1778)*, Paris, H. Champion, 2007.

fait état, même *via* des décalages, et une grande habilité contextuelle. Deux exemples suffisent :

Si vous êtes chèvre, Madame, il n'y a personne qui ne veuille devenir bouc ; mais vous m'avouerez que de vieux singes devenus tigres sont une horrible espèce¹⁵.

Ma conscience même serait allarmée de contribuer au débit de ces œuvres de Sathan. Mais comme il est très doux de se damner pour vous, Madame, et surtout avec vous, il n'y a rien que je ne fasse pour vôtre service¹⁶.

On voit que de telles formules valent pour une correspondante idéologiquement et socialement proche, non pour des princesses du Nord ou pour Catherine II par exemple. Mais il me semble que l'indication sexuée du genre devient presque ici un sous-thème que l'on décline pour faire ressortir le thème, à savoir les animaux que l'on combat, les livres diaboliques que l'on écrit contre l'Infâme.

Il faut dépasser la codification sexuée lisible dans l'échange épistolaire sexué (codification rendue nécessaire par la prise en compte de la nature du destinataire), pour y voir une forme de neutre, un état philosophique, la même possibilité d'incarner un combat ou une sagesse, une remise en cause des préjugés au nom de la vérité, pour les femmes comme pour les hommes. Dans le cadre d'un échange sexué, ces brevets, greffés sur une pratique « courtoise », sont avant tout performatifs : faire de l'autre ce que l'on voudrait qu'il devienne, porteur de la sagesse philosophique redéfinie par le mouvement des Lumières. En cela la femme est un homme comme un autre...

Si tel est pour l'essentiel l'axe de mon propos, il doit au passage prendre en compte les représentations diversifiées de la différence sexuelle, et en particulier du point de vue de la philosophie des femmes, qui est l'angle sous lequel j'aborderai la question.

Deux figures de femmes se détachent lorsqu'on envisage cette question des femmes philosophes, engagées dans la relation épistolaire de manière différente. Envisagé du point de vue de la logique de l'échange épistolaire voltairien, le rapprochement est extrêmement arbitraire ; mais sous l'angle de la possibilité d'une femme philosophe, le rapprochement nous instruit par ses différences fortes.

Mme du Deffand fait l'objet d'un échange assez nourri, en particulier à partir de 1759, et si cette vieille connaissance (pas si proche) est une salonnière qui

¹⁵ Voltaire à la marquise d'Épinay, 26 septembre 1766 (D13590).

¹⁶ Voltaire à la marquise d'Épinay, 25 septembre 1764 (D12102).

n'est pas une philosophe « professionnelle » comme l'est Émilie, le contenu de sa correspondance avec Voltaire relève en partie d'un échange philosophique. Inversement, si Émilie est une philosophe qui a partagé la vie de Voltaire, très peu de lettres de l'une à l'autre sont conservées. Dans ce cas, la figure de la femme philosophe se construit dans un corpus de lettres tierces, écrites par Voltaire pendant la période de Cirey, mais aussi dans des épîtres, parfois intégrées aux lettres, ou des préfaces par lesquelles il construit plus publiquement l'image de Mme du Châtelet comme « femme philosophe »¹⁷.

172

Entre Mme du Deffand et Émilie du Châtelet, il y aurait deux manières de philosopher très différentes : pour la première, on pourrait entendre la part philosophique de sa correspondance avec Voltaire comme une réflexion sur le sens de la vie, elle relèverait d'une interrogation « métaphysique » ou d'une pratique de la sagesse. Dans le cadre de cette pratique, la question sexuée *a priori* n'est pas pertinente, elle n'est d'ailleurs pas souvent envisagée comme telle dans ces échanges, qui sont loin de constituer la totalité du contenu de la correspondance. Émilie du Châtelet, quant à elle, est une exception dont la nature sexuée est mise en scène.

Comme l'historienne Éliane Viennot l'expose, la *querelle du savoir* touche les femmes depuis longtemps¹⁸. La notion de « femmes savantes » hante les représentations sociales du savoir féminin encore lorsque Mme du Châtelet prétend faire œuvre de science publiquement, tandis que la marquise du Deffand, habitée par cette image qui doit régler sa pratique intellectuelle de salonnière, réduit ses prétentions à l'écriture de pensée à l'espace (soi-disant) intime de la lettre (même si l'on peut tout de suite ajouter que c'est symétriquement à Voltaire, qui escompte de cette correspondance certains avantages stratégiques dans sa logique d'occupation des divers espaces publics). Les choses ne sont pas si simples, car pour une salonnière, comme le montrent Antoine Lilti ou Éliane Viennot, l'exercice public de la conversation est une activité intellectuelle de pensée à part entière dont la manifestation publique expose les femmes¹⁹. Le syndrome des femmes savantes opère également dans ce cadre, et les rétorsions critiques sont nombreuses, particulièrement lorsqu'une femme de salon devient auteure. De ce point de vue-là, Mme du Deffand a bien intégré la contrainte

17 Il faudrait même dédoubler le corpus en examinant les lettres écrites par Émilie aux mêmes correspondants, ou les lettres qu'Émilie écrit à des philosophes comme Maupertuis. Voir la correspondance électronique sur le site lié à la Voltaire Foundation, Electronic Enlightenment www.e-enlightenment.com.

18 Éliane Viennot, *La France, les femmes et le pouvoir. II. Les résistances de la société (xvii^e-xviii^e siècles)*, op. cit., « La querelle du savoir », p. 71 et suiv.

19 Antoine Lilti, *Le Monde des salons. Sociabilité et mondanité à Paris au xviii^e siècle*, Paris, Fayard, 2005 ; Éliane Viennot, *La France, les femmes et le pouvoir. II. Les résistances de la société (xvii^e-xviii^e siècles)*, op. cit., p. 314 et suiv.

sociale générique qui impose un silence public à ses désirs d'auteur, ou du moins la contraint à une position d'écriture qui avance toujours en affichant la conscience des limites qu'elle n'entend pas franchir pour ne pas se soumettre au ridicule public. C'est cette même du Deffand qui dressera de Mme du Châtelet un portrait en ridicule (genre codé pratiqué dans les salons en particulier, et hérité des pratiques mondaines dignes du *Misanthrope*), qui assume toute la tradition de la critique sociale de la femme intellectuelle²⁰.

ÉMILIE DU CHÂTELET

Voltaire rencontre Émilie du Châtelet, doublement noble par sa naissance et son mariage, en 1733, et la terre de Cirey devient comme on sait un refuge pendant la vilaine affaire des *Lettres philosophiques* puis de tant d'autres (*Le Mondain* en particulier)²¹. Émilie, qui a reçu dans sa jeunesse des leçons particulières diversifiées à l'égal de ses frères, prend à ce moment des leçons avec Maupertuis, tandis que Voltaire, célèbre et célébré déjà en plusieurs genres, médite la place à donner à Newton dans ses *Lettres anglaises*, bientôt *philosophiques*. La rencontre est amoureuse (partiellement dissymétrique, mais qui évolue vers plus d'intensité de la part d'Émilie dans les premières années) et intellectuelle (un grand nombre de témoignages confirment les exceptionnelles capacités intellectuelles d'Émilie, dans les sciences abstraites comme dans les langues vivantes).

Deux figures dominant : la « divine Émilie » construite dans la sphère privée ou semi-publique (sphère des proches), puis la Newtonienne, femme de sciences qui en impose au public.

La « divine Émilie »

Cette image de la femme parfaite, complète, étonnante, qui est très fréquente dans les premières années émiliennes, est plus souvent chantée que dite. Voltaire loue d'ailleurs en elle la multiplicité des talents que l'on peut retrouver en lui :

Je suis toujours un peu malade, Mon cher amy. Madame La marquise du Chatelet lisoit hier au chevet de mon Lit les Tusculannes de Cicéron dans la langue de cet illustre Bavard. Ensuite, elle lut la quatrième épître de Pope

²⁰ Voir ce portrait dans Benedetta Craveri, *Mme du Deffand et son monde*, Paris, Éditions du Seuil, 2007, p. 48-49.

²¹ Sur Gabrielle Émilie Le Tonnelier de Breteuil, marquise du Châtelet-Lomont, lire, sous la direction de René Pomeau, *Voltaire en son temps*, t. II, *Avec Mme du Châtelet*, par René Vaillot, Oxford, Voltaire Foundation, 1988 ; René Vaillot, *Madame du Châtelet*, Paris, Albin Michel, 1978 ; Élisabeth Badinter, *Émilie, Émilie : l'ambition féminine au XVIII^e siècle*, Paris, Flammarion, 1983 ; *Madame du Châtelet : la femme des Lumières*, Catalogue de l'exposition de la BnF, Paris, BnF, 2006.

sur le bonheur. Si vous connoissez quelque femme à Paris qui en fasse autant mandez le moy²².

La correspondance avec les amis proches, mais aussi avec de moins proches, use du vers, du portrait, de l'ode, se fait épître pour louer Émilie. En voici un exemple :

Qui est donc, me direz vous, cette divinité ? est ce quelque madame de la Rivaudaye ? est ce une personne en l'air ? Non, mon cher Cideville,

Je vais sans vous dire son nom
Satisfaire un peu votre envie.
Voicy ce que c'est qu'Emilie.
Elle est belle, et sait être amie,
Elle a l'imagination
Toujours juste et toujours fleurie.
Sa vive et sublime raison
Quelquefois a trop de saillie.
Elle a chassé de sa maison
Certain enfant tendre et fripon,
Mais retient la coqueterie ;
Elle a je vous jure un génie
Digne d'Horace et de Neuton
Et n'en passe pas moins sa vie
Avec le monde qui l'ennuye,
Et des banquiers de Pharaon.

Je vais luy montrer ce portrait là et je vous répons qu'il est si vray qu'elle est la seule qui ne s'y reconnoitra pas. Pour moy je luy suis attaché à proportion de son mérite, ce qui veut dire infiniment²³.

Dans ce portrait, elle est à la fois du côté d'Horace et de Newton, de l'étude et du monde, de l'amante et de l'amie. De nombreuses lettres jouent de ces oppositions complémentaires pour montrer l'envergure de cette femme d'exception²⁴.

Émilie, dans la sphère des intimes, est bien *d'abord femme*. Certaines images troublent pourtant parfois l'identité sexuelle, en prétendant à une possible substitution d'un sexe par l'autre : « Adieu. Vous êtes Emilie en homme, et

22 Voltaire à Nicolas Claude Thieriot, 9 février 1736 (D1006).

23 Voltaire à Pierre Robert Le Cornier de Cideville, 14 août 1733 (D645).

24 Telle cette lettre à Frédéric II, du 15 janvier 1738 (D1436) : « Madame du Châtelet, qui jusqu'à présent n'a été que philosophe, va devenir poète pour vous répondre ».

elle est Cideville en femme »²⁵, mais sont à considérer dans le cadre d'échanges épistolaires triangulaires dans lesquels l'ami Cideville (ou Thieriot, ou Formont parfois) écrit à un co-destinataire (Voltaire *et* Émilie), tandis que les lettres de Voltaire sont en grande partie co-écrites par Voltaire *et* Émilie (l'un ajoutant un mot à la lettre de l'autre, ou bien manifestant que la lettre est écrite sous le regard de l'autre), la relation épistolaire amicale devenant pendant cette période systématiquement médiatisée par l'élément tiers qu'est l'amante *et* la femme de lettres Émilie.

On peut ainsi observer toutes les formes de la *triangulation*, qui relie les figures de l'ami et de l'amante, par laquelle est construite l'image idéalisée de l'une par l'autre. La triangulation prend pour objet les personnes ou bien les productions textuelles, puisque Cideville aussi écrit des poésies. La lettre véhicule d'ailleurs toute une activité de poésie fugitive de circonstance, essentiellement du fait de Voltaire ou de Cideville. Émilie en devient le tiers commun, destinatrice, lectrice (des lettres) et inspiratrice. La « divine Émilie » est donc déesse, muse, selon les cas et les besoins.

On peut rappeler que le contexte est critique : c'est le moment du fameux portrait anonyme de Voltaire qui fait de lui un protégé sans ami, et par ailleurs c'est l'affaire des *Lettres philosophiques*, qui le contraignent à l'exil, et font de lui un homme sans assise. L'activité épistolaire privée ou publique construit donc des *images compensatoires* pour soi et éventuellement pour le public (puisque certaines sont conçues pour devenir – possiblement – publiques). Voltaire chante aussi Cirey en chantant Émilie, une petite utopie domestique, comme le deviendra par la suite son jardin des Délices à Genève puis celui de Ferney, dont l'effet compensatoire est d'abord à usage personnel mais qui est aussi l'élément d'une propagande idéologique qui fait la promotion des valeurs de l'intelligence dépourvue de préjugés. La scientifique Émilie s'insère parfaitement dans une certaine cohérence voltairienne fondée sur le cumul polygraphique.

De ce point de vue, Émilie pourrait apparaître comme un faire-valoir. Mais Voltaire lui apporte aussi une *légitimation* publique qui accélère sa qualification en tant qu'intellectuelle (visible), quoiqu'à double tranchant (tant cet homme est polémique et scandaleux). Quel statut de femme de lettres ? professionnelle de la pensée, femme de sciences (rôle de l'Académie) ? Voltaire tente de jouer un rôle de légitimation, de diverses manières, de toutes les manières en fait : par les écrits, les discours privés, ou des lettres destinées à dicter leur conduite à ses interlocuteurs (le journaliste d'Argens par exemple), auprès des relais d'opinion, ou bien encore par le moyen des poésies, des préfaces, des dédicaces, etc.

²⁵ Voltaire à Cideville, 14 août 1733 (D645).

C'est une *figure publique* que le discours de Voltaire légitime paradoxalement par son sexe. C'est l'exception de son sexe qui est ici au cœur de la publicité pour la philosophe-scientifique du Châtelet, attaquant les tourbillons de Descartes pour rendre accessible la pensée de Newton. Ici, Voltaire et Émilie avancent en parallèle, mais Émilie, comme le répète Voltaire, avance plus vite que lui, forte des leçons de différents scientifiques de premier plan qu'elle assimile rapidement.

Dans le cas du « Mémoire sur la nature du feu » (devenu la *Dissertation sur la nature et la propagation du feu*, publiée en 1744), Voltaire intervient auprès de Maupertuis pour que le mémoire d'Émilie, présenté à l'Académie en même temps que le sien, et refusé également, soit publié avec la mention du sexe de son auteur :

176

Ne seroit il point de l'honneur de L'académie autant que de celuy d'un sexe à qui nous devons tous nos hommages, d'imprimer le mémoire, en avertissant qu'il est d'une dame ? [...] Peutêtre croirez vous que j'auray pu gêter le mémoire de madame du Chastelet en y mêlant du mien, mais tout est d'elle. Les fautes sont en petit nombre, et les bautez me paraissent grandes²⁶.

Émilie envoie de son côté une lettre dans le même sens. Mais lorsque l'Académie acceptera la publication et la mention du sexe de l'auteur, elle y ajoutera le nom de Mme du Châtelet, qui refusera par bienséance, expliquant qu'elle sait « devoir au public » le silence sur le nom d'auteure. La publication seule et la mention « ayant concourru » à l'Académie la comble, comme marque d'une égalité reconnue, sans doute. Lorsqu'il envoie le texte à Frédéric II, Voltaire regrette le choix de l'Académie qui, s'il eût été inverse, « eût fait l'honneur de son sexe et de ses juges », en reliant la philosophie nouvelle (celle de Newton) à la fin des préjugés sexistes : « L'académie rougira un jour de s'être rendue si tard à la vérité, et il demeurera constant qu'une jeune dame osoit embrasser la bonne philosophie, quand la plus part de ses juges l'étudioient faiblement pour la combattre opiniâtement »²⁷.

Au moment de la préface de Newton, Voltaire continue de jouer le rôle d'attaché de presse qui loue les qualités des œuvres d'une femme exceptionnelle. Les arguments sont doubles, consistant à la fois à louer en elle un écrivain comme un autre (par son « génie »), c'est-à-dire sans prendre en compte la question du partage des sexes, et d'autre part consistant inversement à souligner l'exception, en revendiquant l'identité sexuelle (une femme, qui fait honneur

²⁶ Voltaire à Pierre Louis Moreau de Maupertuis, 25 mai 1738 (D1510).

²⁷ Voltaire à Frédéric II, 5 décembre 1738 (D1676).

à son sexe) et en l'inscrivant dans un contexte polémique (les caillettes et les ricaneurs, qui figurent les résistances masculines et féminines à la possibilité d'une philosophie ou d'une science féminine) :

Madame du Chastellet pense comme moy. Elle vous fait mille compliments. Elle vient d'achever une préface de Neuton qui est un chef d'œuvre et qui fait honneur à son sexe et à la France. Elle a résisté avec courage aux impertinences des cailletes, et passera dans la postérité pour un génie respectable. Si elle n'avoit pas méprisé les mauvaises plaisanteries elle n'auroit pas fait des choses admirables que les ricaneurs n'entendront pas²⁸.

Dans la sphère publique comme plus tard dans son activité newtonienne, la représentation d'Émilie se détache donc du mode de la louange envers la muse universelle (qui provoquait des sarcasmes même chez les amis) pour articuler le sexe avec une logique de genre : à travers le paradoxe selon lequel, par son exception même, elle représente son sexe ; autrement dit, toutes les femmes, en tant qu'elles sont ordinairement exclues de telles positions intellectuelles, d'une telle visibilité, et échappent à de telles critiques. La rareté d'une telle femme philosophe, intellectuelle complète, mais plus encore spécialiste rare (scientifique en prise sur le contemporain), est construite par Voltaire en rapport avec la postérité, qui fonde ce second paradoxe d'une femme philosophe (rareté) qui prend la défense d'un penseur d'avant-garde contesté à peu près par tous les scientifiques du temps, et qui redouble ainsi la dose de critiques qu'elle pouvait légitimement attendre de son époque...

Voltaire a su se faire l'agent modeste (même si intéressé) d'une carrière scientifique et intellectuelle construite comme exceptionnelle, ce qu'elle était. Prenant ainsi acte à la fois d'un possible et d'une norme.

Les ambiguïtés du discours sur le sexe

La poésie est d'abord un vecteur qui autorise un discours sur le genre (une femme géniale) tout en renforçant les stéréotypes (on ne saurait parler du génie d'une femme qu'en en faisant une muse). Dans une épître de 1736, Voltaire chante Émilie en tant que muse appelant le poète vers la science. Divinisée, elle est cependant un « génie » possiblement humain :

A madame la marquise du Châtelet

Tu m'appelles à toi, vaste et puissant génie,
Minerve de la France, immortelle Emilie ;

²⁸ Voltaire à Charles Jean François Hénault, 15 janvier 1749 (D3847).

je m'éveille à ta voix, je marche à ta clarté,
sur les pas des vertus et de la vérité.
Je quitte Melpomène et les jeux du théâtre,
ces combats, ces lauriers, dont je fus idolâtre ;
de ces triomphes vains mon cœur n'est plus touché²⁹.

Mais une telle rhétorique n'est-elle pas une manière de « faire passer » le rôle *leader* d'une femme dans un couple d'intellectuels, et sa place « hors norme » comme philosophe ? Une lettre à Thieriot irait dans ce sens :

Comptez, mon cher ami, qu'il fallait une dédicace d'une honnête étendue. J'ose assurer que c'est la première chose adroite que j'aie faite de ma vie. Toutes les femmes qui se piquent de science et d'esprit seront pour nous ; les autres s'intéresseront au moins à la gloire de leur sexe. Les académiciens des sciences seront flattés, les amateurs de l'antiquité retrouveront avec plaisir des traits de Cicéron et de Lucrèce³⁰.

178

Voltaire, qui souligne l'effet attendu sur le public féminin, montre ici qu'il a pleinement conscience des discours audibles sur cette question, et que sa marge de manœuvre passe par une rhétorique qui prenne en compte la diversité des préjugés. Sa poésie y est au service de la science et d'Émilie. Pourtant lorsqu'Émilie devient trop scientifique, et veut détourner Voltaire de la poésie ou de l'histoire, celui-ci se rebiffe, et reprend sa liberté et sa polygraphie, tandis qu'Émilie devient sous sa plume une « spécialiste ». Toute une série de lettres qui prennent de la distance avec la science d'Émilie, qui se moquent de l'algèbre et lui préfèrent la poésie, sont sans doute à interpréter d'abord dans le cadre d'une dynamique identitaire propre à Voltaire qui, après l'épisode newtonien, cherche sa place d'auteur ailleurs et autrement. Il n'en reste pas moins que les moyens de cette distance réactivent des poncifs amusants mais stigmatisants : « Cependant Emilie fait de l'algèbre, ce qui lui sera d'un grand secours dans le cours de sa vie, & d'un grand agrément dans la société. Moi, chétif, je ne suis encore rien »³¹.

Or, dans le même temps, Mme du Châtelet, qui ne peut plus être un objet de chant pour Voltaire, ne le veut plus. Qu'Émilie désire que cesse la poésie de Voltaire n'est pas à envisager comme un acte de pure tyrannie (dans

²⁹ C'est sans doute l'épître qu'il envoie à Thieriot, le 27 octobre 1736 (D1179). Elle figure dans une version modifiée au début des *Éléments de la philosophie de Newton*, éd. Robert L. Walters et William H. Barber, *OCV*, t. 15 (1992), p. 186 et suiv. Les éditeurs citent encore une autre version publiée en 1737, Appendix I, p. 544-546. Les *Éléments* sont encore précédés d'un avant-propos (revu en 1741) dédié à la marquise, présentée comme un « exemple », et commençant par : « la philosophie est de tout état et de tout sexe » (p. 192-193).

³⁰ Voltaire à Nicolas Claude Thieriot, 4 mars 1736 (D1029).

³¹ Voltaire à Anne Antoinette Françoise de Champonin, 16 juin 1739 (D2027).

l'esprit des anecdotes véhiculées par Mme de Graffigny), mais plutôt dans la perspective d'une autre conception de l'homme (de la femme) de lettres ou de sciences, caractérisée par l'abandon de la polygraphie au profit d'une pratique professionnelle « spécialisée ». Un tel refus peut surtout signifier le rejet de ce qui peut apparaître comme un *art de plaire* lié au féminin.

La question du *plaire* est complexe, car on pourrait l'envisager positivement comme une manière d'introduire une alternative à la femme savante, alternative qui est tantôt incarnée par Voltaire (poète face à la femme de sciences, homme de lettres poète malgré Émilie) et tantôt par Émilie elle-même, en qui se dédouble la nature (femme plaisante *et* savante) :

Vous voyez mon aimable Cideville qu'on fait ce qu'on peut pour vous amuser. Tenez m'en compte car je suis entre Neuton et Emilie. Ce sont deux grands hommes, mais Emilie est bien au dessus de l'autre. Neuton ne savoit pas plaire. Vous qui entendez si bien ce métier là comptez que vous devriez venir à Cirey, nous quitterions pour vous, les triangles et les courbes, nous ferions des vers, nous parlerions d'Horace, de Tibulle, et de vous³².

Mais cette dialectique du plaire et du savoir est assez vite minée : on pourrait trouver des traces de compromis (quelles qu'en soient les fins, et toujours à considérer dans le cadre d'une interaction, et pas nécessairement au premier degré) qui ne voit pas comment construire une formulation positive du Genre (une femme philosophe remarquable) autrement qu'en en assénant la négation sur le mode : « la femme est un homme comme un autre ». Telle cette formule à Frédéric II, qui fait d'Émilie un « grand homme », avec les grâces féminines en plus³³. De tels usages, s'ils sont pédagogiques et prennent en compte le point de vue du destinataire (et à travers lui de toute l'époque), peuvent apparaître néanmoins décevants. Mais c'est, je crois, l'état typique du débat en faveur des femmes pendant les Lumières.

Ce n'est pourtant pas le dernier mot de Voltaire car, symétriquement, Mme du Châtelet comme Voltaire entendent bien faire progresser la question en supprimant la marque sexuée de la pensée, lorsqu'il est question de vulgarisation en particulier. Ainsi, lorsqu'Émilie semble considérer les exercices poétiques et toute la logique du « plaire » comme un code charriant des représentations « féminisantes » (mais peu féministes) qui tendent à faire oublier la compétence de celle qui pense, c'est de la même manière que Voltaire et Émilie discuteront d'un œil très critique la pertinence d'une vulgarisation de Newton « pour les

³² Voltaire à Cideville, 5 août 1736 (D1122).

³³ Voltaire à Frédéric II, 27 mai 1737 (D1331) : « Madame du Châtelet, qui, je vous assure, a toutes les vertus d'un grand homme, avec les grâces de son sexe, n'est pas indigne de sa visite, et elle le recevra comme l'ami du prince Frédéric ».

dames » (par leur ami Algarotti), c'est-à-dire d'un recours à la métaphore et à la fiction pour dire la science à la manière de Fontenelle. Ainsi Voltaire commence l'Avant-propos de ses *Éléments de la philosophie de Newton* par ces mots : « Ce n'est point icy une marquise ny une philosophe imaginaire »³⁴. Peut-être le meilleur hommage à Émilie ? À coup sûr, autre chose qu'un poncif réducteur ou qu'une sous-estimation de la question sexuelle en tant qu'elle détermine le statut social de la pensée.

LA MARQUISE DU DEFFAND

180

Pour finir, j'aimerais établir une comparaison rapide avec une autre grande correspondance, qui nous permet de souligner une fois encore en quoi les modalités de l'échange épistolaire conditionnent les représentations, mais aussi de quelle manière ce que représente la marquise du Deffand est l'envers de ce qu'incarnait Émilie du Châtelet³⁵.

Cette belle correspondance est tout sauf naïve, authentique, purement amicale : elle « rapporte » à chacun des correspondants. Cet échange est pour Voltaire l'une des zones de visibilité de l'image de soi dans le salon et la sphère d'influence de la marquise. Pour Mme du Deffand, elle est un instrument de valorisation personnelle et collective, toujours dans le cadre de son salon, c'est-à-dire au-delà de son destinataire premier.

La correspondance joue le jeu d'un échange philosophique, puisqu'on dit y philosopher, et qu'une partie du contenu manifeste de cet échange repose sur la recherche de la vérité et de la sagesse, en particulier devant la douleur et la tentation du néant. En cela, les rôles sont dissymétriques puisque Voltaire est dans le rôle du philosophe (patenté) consolateur, Mme du Deffand dans celui du sujet inconsolable à consoler, sujet presque privé si elle n'était pas salonnière.

Si l'on tente de relever les marques de genre ou d'identité sexuelle dans les positions discursives de cet échange, il est d'abord certain que l'explicitation

34 *Éléments de la philosophie de Newton*, Appendix II, *OCV*, t. 15, p. 547 ; il s'agissait de la première version de l'avant-propos (1738). Voir Mme du Châtelet et Voltaire au comte Francesco Algarotti, 12 mai 1738 (D1500) : « Permettez qu'un Emilien qui est aussi un des plus tendres argalotiens mêle icy ses petits hommages aux marques de souvenir d'Emilia Neutonia. Vous la retrouverez bien digne de votre livre. Vous avez bau suposer une marquise italienne. Croyez moy la française voux entendra peutêtre encor mieux que le cartésien à qui vous dédiez Neuton. J'ay une bonne tracasserie avec luy pour avoir commencé mon petit essay de catéchisme neutonien par ces mots, Ce n'est point icy une marquise ny une philosophe imaginaire. Je ne luy en voulois pas, car assurément je ne sçais point attaquer ce que vous encensez ».

35 Sur Mme du Deffand, lire Mona Ozouf, *Les Mots des femmes. Essai sur la singularité française*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1999, « Mme du Deffand », p. 29-51 ; Benedetta Craveri, *Mme du Deffand et son monde*, *op. cit.* ; Chantal Thomas, préface aux *Lettres de Madame du Deffand*, *op. cit.*

superficielle des identités sexuelles n'est pas l'essentiel dans ces débats. Il est alors possible de faire l'hypothèse que les positions seraient plus profondément situées dans des modes de discours constituant les genres, définis ainsi dans leur rapport à des modes de recherche de la « vérité », de la sagesse, du savoir. On pourrait alors être tenté d'opposer d'un côté le « territoire du féminin », qui se dit par le repli de l'écriture dans la sphère du privé, ici caractérisée par l'épistolarité (la chose a beaucoup été analysée dans les études sur l'épistolaire et son histoire³⁶), mais surtout par une capacité à dire le sujet par ce qui le nie, le déconstruit. Pour le formuler dans les termes de l'époque, on pourrait parler de « vapeurs » ou du « spleen » anglais naissant ; en termes d'aujourd'hui, de nihilisme ou de dépression suicidaire, de rien, de vide. Cette écoute de soi mènerait dans des zones que la pensée organisée néglige, refuse d'entendre, tente de rationaliser, et qui est à l'occasion mise en contradiction avec elle-même lorsqu'elle est menée sur ce terrain : c'est le cas de Voltaire, qui est obligé d'entendre Mme du Deffand répéter inlassablement qu'elle est inconsolable et que le néant vaut mieux que la vie, et qui y est d'autant plus contraint que sa démonstration consolante consistait à prouver que les hommes sont des machines qui ne choisissent pas leur mécanisme³⁷. De l'autre côté donc, il y aurait la revendication « masculine » d'une philosophie positive et faite « pour agir », selon le slogan voltairien, d'un refus du laisser-aller aux états d'âme – où l'on retrouverait le Voltaire autobiographe en qui l'on a regretté souvent le lisse apparat qui se refuse à toute prise psychologique profonde³⁸. Un des moments les plus caractéristiques de cette opposition serait le refus par Voltaire de « parler pour parler », lorsqu'il réclame « un sujet » de conversation, un « thème », comme le bonheur ; sinon, comme il le dit, on « s'ennuie » et « c'est mâcher à vide »³⁹... De là à conclure qu'il y aurait du côté de Voltaire une incarnation masculine d'un « positivisme » qui s'opposerait à une autre manière d'envisager

36 Voir, entre autres, sous la direction de Christine Planté, *L'Épistolaire, un genre féminin ?*, Paris, H. Champion, 1998.

37 Voltaire à Mme du Deffand, 22 mai 1764 (D11883).

38 Je n'adhère pas à ce poncif, bien entendu, l'écriture autobiographique voltairienne mérite mieux ; il n'en reste pas moins que Voltaire ne veut pas prendre cette écriture de soi au sérieux, sans écart ni jeu. Sur la question, voir par exemple Jean Goldzink, dans la préface à Voltaire, *Écrits autobiographiques*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2006, ou dans « La comédie des mémoires : du comique en autobiographie », dans Christophe Cave et Simon Davies (dir.), *Les Vies de Voltaire : discours et représentations biographiques, XVIII^e-XXI^e siècles*, SVEC 2008:04, p. 145-153.

39 Voltaire à Mme du Deffand, 4 juin 1764 (D11904) : « J'écris avec grand plaisir, Madame, quand j'ai un sujet ; écrire vaguement et sans avoir rien à se dire, c'est mâcher à vide, c'est parler pour parler, et les deux correspondants s'ennuient mutuellement et cessent de s'écrire ». Sur l'exigence de « thème », voir aussi D11899 (29 mai 1764), D11932 (17 juin 1764), D14897 (30 mars 1768), D15139 (13 juillet 1768), D15163 (30 juillet 1768), D15155 (23 juillet 1768) ; sur celle de « sujet », voir les lettres D15155 (23 juillet 1768), D14897 (30 mars 1768), D15139 (13 juillet 1768).

le rapport à la pensée et au philosophique, il n'y a qu'un pas. Si l'on ne fait pas de cette opposition un fait de nature – à la manière de Duras, opposant l'homme cet « imbécile théorique » à l'essence féminine (caractérisée pour elle par la perception intérieure et évidente de la totalité d'un sens qui par ailleurs se refuse) – ni quelque chose qui dépend du sexe biologique, elle relèverait alors d'une position de genre constituée par la culture.

182 Mais à cette hypothèse de lecture on peut objecter que la *structure de destination* de leur échange n'est pas sans compliquer ce qui pourrait sembler un clair état des forces – clarté qui est le produit d'une histoire de la construction des genres. La prise en compte de ce facteur me paraît conduire à ne pas réduire ce dialogue exceptionnel entre une femme ordinaire (l'est-elle ?) qui écrit de plain-pied avec un philosophe patenté qui incarnera son siècle – c'est Mme du Deffand qui, la première, le lui prédit – à un échange transparent entre deux subjectivités. Mais elle peut plutôt nous conduire à observer qu'outre l'opacification induite par la destination, l'opposition que l'on a soulignée entre eux est aussi *construite* par eux, et particulièrement par Voltaire. Et il me semble que sont inacceptables pour lui les présupposés sociaux de cet échange, qui vont à l'encontre de sa philosophie, de ses combats, de ses choix existentiels.

Car si Voltaire refuse la discussion répétitive sur le sentiment du vide intérieur, c'est par le sens qu'il donne à la philosophie ainsi qu'à tout acte de communication, sens selon lequel les idées peuvent changer le monde. Mme du Deffand renvoie un tel idéal à sa dimension utopique, à de nombreuses reprises, en ne réclamant alors de Voltaire que style et esprit, et en affirmant que personne ne change⁴⁰. Elle tiendra d'ailleurs des propos similaires avec Horace Walpole, un autre de ses correspondants privilégiés. Mais il faut ici souligner que la vraie réponse de Voltaire à Mme du Deffand, c'est l'analyse constante qu'il opère des substrats sociaux des discours. Et pour lui, ce qui définit le discours de Mme du Deffand serait ici moins le vague à l'âme du « sujet » que l'ennui propre à la sphère de la mondanité à laquelle elle appartient. Tel passage de *L'Ingénu* confirmerait, comme toute cette correspondance à couteaux tirés, ce que Voltaire traque ici sous les discours : les positions sociales incarnées par la « bonne compagnie » – à qui il s'adresse pourtant ici –, que l'on peut caractériser par ses bons mots, ses anecdotes du jour, son rythme de vie fondé sur l'oisiveté et le néant idéologique, ses rituels mondains (à l'occasion des morts en particulier), toutes choses auxquelles Voltaire se refuse autant qu'il le peut tandis que Mme du Deffand fait tout pour l'y amener et l'y réduire. Elle-même pourtant s'en plaint, mais son hyper-lucidité critique ne saurait lui faire choisir une alternative, ni la faire adhérer à une quelconque « cause ».

40 Mme du Deffand à Voltaire, 28 décembre 1765 (D13070) ; 14 janvier 1766 (D13111).

Le spectacle est réjouissant. Mais si l'on adopte le point de vue de Voltaire, la question n'est donc pas qu'une femme puisse philosopher autrement qu'un homme, mais plutôt qu'une certaine pratique sociale conduise à philosopher d'une certaine manière, ou à refuser une certaine philosophie. La nécessité pour Voltaire d'avoir un sujet ou de ne pas « mâcher à vide » s'explique alors par le soin – qui pourrait trouver une extension féministe – apporté à de ne pas réduire les femmes à l'oisiveté mondaine qui ne leur permet pas d'être autre chose que les sujets de leurs vapeurs. Je m'entends ici délibérément ce que cette correspondance a à nous dire d'autre, en propre, et de manière assez fascinante (une anticipation possible de Cioran et de Stig Dagerman), pour n'en faire ressortir que les attentes de Voltaire : placer Mme du Deffand dans la position de porte-voix de la philosophie nouvelle et militante au sein de cercles conservateurs proches du pouvoir (ou du moins en minimiser l'effet dévastateur et scandaleux), précisément parce qu'ils représentent les valeurs à combattre et qu'ils ont un pouvoir de transformation des esprits. En assumant un tel rôle, que toutes ses analyses et toutes ses remarques font paraître illusoire, elle rejoindrait le destin de femmes telles qu'Émilie du Châtelet⁴¹...

Le portrait moqueur que Mme du Deffand fit d'Émilie, que j'évoquais au début, en prouvant qu'elle avait fait partie des ricaneurs et des caillettes, l'oppose à cet autre possible féminin qui se caractérise par le fait d'avoir tout *réalisé* en même temps (comme Mme d'Épinay), la vie sexuée (« belle » femme), sexuelle (sexualité amoureuse et enfants) et intellectuelle, sans contradiction ni hiatus entre ces termes. L'accomplissement de cette vraie femme savante est sans doute pour Voltaire un modèle persistant et sous-jacent qui détermine grandement pour lui toutes les constructions possibles d'une identité de femme « philosophe ». Que Mme du Deffand soit une vraie interlocutrice, et partage certaines des idées de Voltaire ou certains de ses préjugés, qu'elle pense avec lui, il n'y a pas de doute ; mais ses valeurs sont aux antipodes de celles que la carrière d'intellectuel(le) des Lumières promeut. Si Émilie avait pu reprocher à Voltaire de se laisser aller à faire des vers au lieu de s'adonner pleinement à la science, la question du *plaire* était pourtant posée pour lui avant tout comme un élément destiné à se combiner avec des représentations de la savante pour en construire une image hyperbolique et synthétique, tandis que le *plaire* avait pu être éliminé des projets de vulgarisation de la science par le couple unanime. Inversement,

41 Et lorsque Mme d'Épinay réagit au discours de Thomas sur les femmes, elle répond que la nature des femmes n'est point d'être « inquiète » comme il le prétend, et que les hommes « privés d'occupations sérieuses » deviendraient comme elles ; le premier principe est donc d'occuper les femmes et de leur faire une vraie place dans la société (Élisabeth Badinter, *Qu'est-ce qu'une femme ?*, op. cit., p. 192).

Voltaire reprochera à la sphère sociale et intellectuelle de Mme du Deffand, par l'intermédiaire des lettres destinées au-delà d'elle à son salon, son étroitesse mondaine qui se résume à l'art de plaire.

Ces deux exemples montrent qu'une définition du sens de l'écriture et de l'engagement, en faveur de la recherche de la vérité (plus ou moins militante et polémique), est à l'œuvre dans les représentations sexuées de la pensée ou dans ses incarnations sexuées. La représentation magnifiée de la femme savante Émilie ou le rappel constant de son sexe dans des enjeux de pouvoir social ou symbolique font de son exemple exceptionnel un modèle à ne pas oublier. De manière fort différente, le sexe de son interlocutrice salonnière Mme du Deffand n'est jamais en cause, ni le fond du débat, qui se situe au-delà d'elle. Leur échange place une femme « publique » de plain-pied avec un philosophe « médiatique », mais leurs débats, loin de n'être que philosophiques, montrent un hiatus dans leurs conceptions respectives de l'échange et de la philosophie : penser pour transformer, penser au nom d'un parti, voilà qui ne correspond pas nécessairement aux désirs de la marquise et du milieu qu'elle incarne. Plus largement, leur désaccord reflète toutes les tensions de la sphère publique aux prises avec la question des valeurs de la philosophie nouvelle ou du sérieux de la pensée et des idées face à une société encore par endroits régie par l'ancien art de plaire mondain – que certains se plaisaient à dire féminin.

184

On pourrait tout de même suggérer que, dans les deux cas, par delà la fixité et la normativité des positions sociales usuellement attachées au sexe, Voltaire propose des redéfinitions plus égalitaires et plus ouvertes, et contribue à esquisser (avec bien d'autres) une nouvelle anthropologie de la pensée. Le propre de la correspondance est peut-être de rebattre les cartes du jeu social tout en y prenant part, et de bouleverser les stéréotypes en faisant parfois mine d'y consentir : c'est de l'intérieur des codes partagés et du maniement des préjugés que naissent de nouvelles représentations.

DU SEXE À LA CHAISE PERCÉE DANS LE CONTE VOLTAIRIEN

Pierre Cambou

DAM, Université Toulouse II ; IAE, Université Toulouse I Capitole

Le sexe, sous la plume de Voltaire – et je pense, allez savoir pourquoi, au pinceau de Fragonard et au panache d'une petite chienne au giron de sa dame –, le sexe est chose variable et malléable, ou, pour parler en termes plus relevés, un syntagme de grande amplitude. Pourquoi ? sans doute parce qu'il n'est jamais prononcé, du moins dans les contes, qu'il participe par conséquent d'un non-dit, évidemment, ou d'un demi-dit, « autrement dit » de la polyphonie voltairienne qui lève ou baisse le voile sur son objet, selon que l'exige la grivoiserie, mais aussi la pointe assassine ou encore, et ce sera notre propos final, un manque qui sape l'énergie vitale, non seulement la *vis comica* mais aussi la puissance philosophique de l'écriture. Le sexe voltairien, d'ailleurs, n'était-il pas « à la neige », selon Émilie¹ ?

On sacrifiera donc d'abord au lieu commun de la grivoiserie voltairienne en l'articulant, comme il se doit, avec la fonction subversive du conte qui, selon l'auteur lui-même dans *Le Taureau blanc*, lève le voile sur quelque vérité cachée, pour le plaisir subtil d'une herméneutique philosophique : « Je voudrais surtout que sous le voile de la fable [le conte] laissât entrevoir aux yeux exercés quelque vérité fine qui échappe au vulgaire », dit Amaside, mais à condition « qu'il n'ait rien de trivial ni d'extravagant »², ce qui est à mettre au compte de la prétention, ou à relativiser, vu son goût pour les beaux taureaux. Parler de sexe relève de la suggestion, du propos allusif et biaisé qui est celui de la polémique sous régime de censure, mais aussi du désir. Voltaire use donc de ce syntagme tournant pour dire l'interdit, intime ou social, l'effleurer, l'affecter, et peut-être est-ce la raison

1 Il s'agit de Suzanne-Catherine Gravet de Corsembleu de Livry que le jeune Arouet « connut » plus ou moins au château de Sully et qui se consola aussitôt avec l'ami de son amant, Génomville. La rancune de la victime, à supposer qu'elle existât, « fondit » aussi vite que le reste, si tolérantes étaient les mœurs, et souple la morale sexuelle de l'intéressé. Au-delà de l'anecdote, c'est en elle que nous voyons un signe avant-coureur, à la Janus, de relativité philosophique mais aussi de problématique labilité. Voir, entre autres, Jean Orioux, *Voltaire ou la Royauté de l'esprit*, Paris, Flammarion, 1966, p. 101.

2 *Contes en vers et en prose*, éd. Sylvain Menant, Paris, Bordas, coll. « Classiques Garnier », 1992, 2 vol., t. I, p. 384.

pour laquelle il met dans la bouche d'une femme la définition du conte comme voile ou gaze qu'on lève ou déchire. En Amaside en tout cas se rejoignent ces deux versants de la thématique sexuelle, puisque les contes qui l'ennuient sont ceux du serpent, de la religion pour simplifier, et, concomitamment, le péché. De sorte qu'elle se console avec un beau taureau qui renvoie au mythe crétois, plutôt qu'avec un serpent qui renvoie au mythe chrétien.

Sexe et philosophie s'épousent bien, mais sans trop de trivialité, car si Voltaire sait jouer les satyres bondissants et grimaçants, c'est dans un salon, pour amuser la galerie. Le taureau, puisque taureau il y a, n'est-il pas aussi blanc que la dame, et tendre comme un agneau ? D'ailleurs, ce n'est pas une bête, mais un homme, un roi même, légendaire de surcroît. La zoophilie est en somme galante et relève d'un imaginaire humain qui joue de ses représentations les plus intimes, mais à des fins iconoclastes.

186

Ce rapport entre mise en scène à la croisée de l'érotique, du pornographique et de la polémique, est très net dans un autre conte, *Les Lettres d'Amabed*, qui s'achève en pointillés sur un tourbillon échangiste, dans lequel des jésuites de Goa entraînent de nouveau convertis. Ici encore les apparences sont respectées, car le voile prend la forme du masque, celui de fêtes galantes ou de *commedia dell'arte*. Mais ce masque n'est qu'un accident de langage, une alternative au signifiant de fond, générique, qui est le sexe et le sexe débridé puisqu'il s'agit de dénoncer un penchant dénaturé pour les jeunes gens, presque des enfants, le vice ecclésiastique majeur pour Voltaire.

Ce que l'on nommait grivoiserie relève donc d'un mode d'expression à double entente ou à double entrée, pour le moins, que l'on rebaptisera licence³, à cause du large champ d'application que le sexe ouvre devant le polémiste et dont il s'« autorise » pour mener sa guérilla. C'est de cette marge de manœuvre, aux contours nécessairement imprécis mais soumis au régime « subtil », dirait Amaside, de la permissivité, que relève le commentaire embarrassé de la victime qui ne sait trop comment formuler la scène de débauche : « je vais essayer de m'en tirer », s'excuse-t-il, alors que tout vient d'être dit par la forte connotation pornographique et/ou la porosité du voile interposé. La licence, en l'occurrence, tient de la figure rhétorique de la prétérition, qui formule l'infamie et porte son coup, tout en détournant l'attention du lecteur vers une question de bienséance morale.

Pareils détournements et élargissements du spectre langagier sont une constante des contes et apparaissent d'emblée, dès *Le Crocheteur borgne*, où le sexe, sous la forme provocatrice du viol, s'entoure d'autres voiles beaucoup plus

3 Nous renvoyons à notre étude, *Le Traitement voltairien du conte*, Paris, H. Champion, 2000, p. 553-587.

déliçats : Mélinade est sauvée par le pauvre Mesroul qui abuse d'elle, et elle de lui, mais en silence et sous couvert de multiples pâmouisons... de sorte que le viol est tout sauf un abus mais sert à dire le libertinage de mœurs, l'hypocrisie féminine, le mépris de caste... mais aussi, puisqu'il s'agit d'un conte à clés, les plaisirs de Sceaux, la coquetterie de la duchesse du Maine, le triste jansénisme du duc...

Ce pouvoir de suggestion et de diffraction du sens ressort bien de la comparaison avec le chaton mille fois retourné d'un Diderot, l'abattage de la Margot d'un Fougere de Monbron, ou les atermoiements d'un Crébillon pour lequel, dans *Le Hasard du coin du feu* ou *La Nuit et le moment*, ce n'est jamais le moment, justement, d'aimer : l'implicite est toujours le même, quelle que soit la variété des situations ou des voies empruntées.

Le rythme en souffre, ce qui distingue aussi Voltaire. Le sexe chez lui apparaît par accès et par excès. Il est de l'ordre du trait, de la saillie aussi vigoureuse qu'éphémère. L'Ingénu en est la preuve, qui pénètre avec fougue dans la chambre de sa fiancée et l'épouse ou l'épouserait plutôt, n'étaient les tantes, oncles, servantes... et l'auteur lui-même, qui retire son agent philosophique pour un débat sur les lois de nature et de convention, lequel se ressent fortement de l'appétence sexuelle du héros, puisque sa thèse est aussi excessive que son entrée en matière : le consentement immédiat de la femme n'est-il pas une preuve d'amour et un gage de vertu ? Ce qui renverse quelque peu l'usage, tout autant que la belle Saint-Yves (c'est le nom de l'heureuse élue) qui était sur le point de l'être, et le désirait d'ailleurs. Chacun aura compris que le sexe relève du coup d'essai théorique, mais d'une remarquable puissance, puisque la morale actuelle elle-même a du mal à s'en remettre. Amaside et son taureau blanc, eux aussi, ne malmenaient-ils pas la morale, en retremant le désir aux sources troubles de l'attrance et de la répulsion ?

Le sexe voltairien active l'heuristique et l'herméneutique à l'œuvre dans la fantaisie du conte, c'est-à-dire, étymologiquement, en libérant ou émancipant l'imaginaire. *Les Oreilles du comte de Chesterfield*, un conte de vieillesse, permettent d'apprécier *a contrario* la provocation voltairienne. S'il y fait des concessions à la montre dionysiaque : « Les premiers Indiens [...] révérent le lingam, symbole de la génération ; les anciens Égyptiens [...] portaient en procession le phallus ; les Grecs [...] érigèrent des temples à Priape »⁴, en revanche le dénudement y est une donnée du mythe, puisque deux êtres s'épousent au vu et au su de tous, en un spectacle sans surprise, dans lequel le sexe est d'une importance et d'une évidence telle qu'il force le respect et interdit le rire. La licence n'entrerait pas dans la poétique de l'utopie.

4 *Les Oreilles du comte de Chesterfield*, dans *Contes en vers et en prose*, éd. cit., t. II, p. 434.

Dans l'*Histoire de Jenni*, en revanche, la recherche de l'effet l'emporte et la contemplation respectueuse le cède à un voyeurisme exubérant, qui est plus proche d'une transe à l'antique. Ce sont d'ailleurs des ménades modernes qui donnent le ton, des courtisanes de surcroît, rompues aux choses du sexe (l'une est maîtresse de l'inquisiteur, ce qui n'est pas peu dire chez Voltaire) et terriblement objectivées par leur nom, Las Nalgas et Boca Vermeja, Jambes et Bouche vermeille, qui les réduisent à des fondamentaux de sexualité masculine. Situons la scène : les Anglais vont prendre Barcelone, bien que le père inquisiteur eût lancé contre eux une excommunication majeure ; le héros, Jenni, a été blessé et fait prisonnier ; il va prendre un bain et c'est l'occasion pour les filles de vérifier, sur pièce, si le portrait que l'inquisiteur a brossé des *English*, munis de queues de singes, de pattes d'ours et de têtes de perroquets⁵, est conforme à la vérité.

188

La description est confiée à Dona Las Nalgas, et le point de vue passe par le regard de son amie, Boca Vermeja, la maîtresse de l'inquisiteur : « Il ôta, dit-elle, un petit bonnet sous lequel étaient renoués ses cheveux blonds, qui descendirent en grosses boucles sur la plus belle chute de reins que j'aie jamais vue », et elle est tellement « extasiée de surprise et d'enchantement » qu'il s'en fallut de peu « qu'elle ne tombât à la renverse »⁶. La scène classique de voyeurisme est ici doublement focalisée et sexuellement très connotée, par le statut des dames, leur âge, leur nom, leurs points de vue concordants... et par un éclatant objet de désir qui prend la place... de la queue de singe que l'inquisiteur voulait qu'on y voie, et qui venait en droite ligne du bestiaire moyenâgeux. Autrement dit, le dévoilement dont Amaside faisait la fonction du conte, en devenant voyeurisme, met à nu un préjugé et un mensonge, mais en les surdéterminant pour mieux les stigmatiser, la beauté d'Adonis de Jenni, d'esthétique antique, servant de contrepoint au bestiaire, chrétiennement marqué. En tout cas, il fonctionne comme réajustement de la représentation, en recourant à un en-deçà du langage (joué, bien sûr), une culbute au vu d'une chute de reins, conforme, exagération mise à part, à ce que Voltaire lui-même, dans l'article « Antitrinitaire » du *Dictionnaire philosophique*, exige de la bonne fable (celle de Vénus anadyomène, qui expliquerait peut-être la pose quelque peu efféminée de Jenni), non « des mots pour des choses »⁷, mais « dans la nature » un « être réel représentatif ».

5 *Histoire de Jenni*, dans *Contes en vers et en prose*, éd. cit., t. II, p. 449.

6 *Ibid.*, p. 450.

7 *Dictionnaire philosophique*, art. « Antitrinitaires », éd. sous la direction de Christiane Mervaud, *OCV*, t. 35 (1994), p. 354. C'est aussi le cas des *Dialogues d'Évhémère* : « Nous avons la faculté de donner ainsi des noms généraux et abstraits aux choses que nous ne pouvons définir ». Raymond Naves ajoute que Voltaire est « franchement nominaliste » (*Dialogues et anecdotes philosophiques*, « Troisième dialogue », éd. Raymond Naves, Paris, Garnier, coll. « Classiques Garnier », 1939, p. 409 et n. 297, p. 526).

Le correctif est d'autant plus efficace qu'il puise dans la sexualité une énergie, disons vitale, qui tient à son caractère refoulé, ou marginal, voire asocial, et qu'il prend une dimension orgiaque, grâce au choix des filles, de leurs pandiculations, de la *furor* contagieuse, grâce aussi à l'éclectisme de l'auteur qui va chercher dans le fonds antique l'image et la notion du « monstre » – car « Boca Vermeja fut bientôt éprise du plus violent amour pour le monstre hérétique »⁸, monstre qu'il convient de prendre au sens étymologique de montre : le sexe en s'exhibant outrepassa non plus la honte mais le mensonge. La scène de voyeurisme est bien, *mutatis mutandis*, une scène de révélation philosophique, au sens des Lumières.

De ce point de vue fonctionnel, le sexe voltairien ignore les complaisances de l'ordinaire pornographie. Il est intellectuellement orienté, instrumentalisé et relève de la même problématique que celle du sauvage dont les mœurs décentrées, ici excentriques, interpellent et questionnent le lecteur.

Il participe en effet de l'énigme, dont la résolution est expéditive avec l'Ingénu, dont on connaît non plus la monstruosité, mais l'énormité (c'est le terme) du procédé et qui tirait de son fonds culturel, et du nom équivoqué de son épouse défunte, Abacaba, des règles de morale aussi renversantes que la chute de rein de Jenni. Le même type d'énigme se trouve dans l'épisode des Oreillonnes de *Candide*, mais sous la forme d'un quiproquo : on sait le goût des sauvageonnes pour les singes, et leurs coups de dents dans le tendre des fesses. Candide, en homme courtois, fait feu... et s'attire les foudres des dames. La zoophilie comme galanterie, féminine de surcroît, participe d'un déphasage général, d'une montre ironique généralisée qui pousse par ailleurs Candide à prendre des galets pour de l'or, et des cabarets pour des palais, parce qu'il reste tributaire d'une idée déplacée du pouvoir et de l'économie. Appliquée aux Oreillonnes, l'énigme est beaucoup plus parlante, parce qu'elle a partie liée avec le bas, et que l'infraction morale de surface surprend davantage. Inconvenance et incongruité y vont de pair et se confortent l'une l'autre.

Ce faisant, le sexe entre dans un réseau analogique plus général qui embrasse de proche en proche de nombreux interdits sociaux, le meurtre et l'anthropophagie en particulier, dans la suite et la dérive de l'épisode des Oreillonnes. En effet, le plaisir alimentaire qu'elles offrent a pour pendant celui qu'offrirait Candide dans l'épisode de la marmite. Mais Candide ne connaîtra pas ce plaisir, car il a tué un jésuite, comme le crient à l'envi les sauvages assemblés. Logiquement, tuer un jésuite vient en compensation d'une atteinte aux bonnes mœurs oreillonnes, et à leur conception du plaisir, ce dont Candide se félicite rétrospectivement : « Si je n'avais pas eu le bonheur de donner un grand coup d'épée au travers du corps

8 *Histoire de Jenni*, éd. cit., t. II, p. 450.

du frère de mademoiselle Cunégonde, j'étais mangé sans rémission »⁹, de sorte qu'il trouve un sens à son histoire, une providence de remplacement, en somme. Analogiquement, la consommation sexuelle vaut consommation de l'infâme, ce que comprennent très bien les sauvages qui exultent à l'idée de manger du jésuite¹⁰, comme les singes à manger des Oreillonnes et les Oreillonnes à se faire mordiller...

190 Voltaire explore donc ces confins du désir dans l'optique d'une surenchère sexuelle et de ses effets philosophiques sur la codification morale. Ce qui expliquerait que le viol de Mesrour sur Mélinade n'indigne guère, ni le lecteur, ni la victime, et qu'on plaigne le malheureux de ne pas l'avoir réellement perpétré... Étrange réticence du jugement moral, qui interpelle le lecteur et que motiveraient peut-être la revanche du roturier, réduit au rang de nègre (le conte était un gage qu'une noble demandait au jeune Arouet d'écrire) ou, à l'inverse, un exercice de libertinage très abouti, ou une gageure littéraire sur le thème on ne peut plus limité du borgne... La question reste pendante et participe de l'équivoque interprétative que nourrit le conte et, tout particulièrement, l'émancipation du désir. Car on peut étendre le paradoxe d'un Mesrour pitoyable : si *Cosi-sancta* est canonisée pour s'être prostituée, une lecture attentive apprend qu'elle le fait pour un mari violent qui tua son amant qu'elle ne sut dissimuler. Quant à la belle Saint-Yves, n'aurait-elle pas évité le martyre en faisant Abacaba ? Cunégonde, bien sûr, interpelle plus que toute autre, elle qu'en un raffinement quasi-sadique Voltaire éventre et viole à longueur de récit.

Ce conte, en la matière, est d'une remarquable insistance, proche de l'acharnement, puisque les histoires enchâssées de la vieille redoublent celles de l'héroïne, en une mise en abîme vertigineuse de viols et de prostitutions, le tempérament de feu des Africains, préjugé aidant, même chez Voltaire, mettant le comble à la maltraitance. Mais la violence sexuelle y donne plus qu'ailleurs à penser car, par sa fréquence, elle participe de la structure cumulative des contes, de la fameuse scie voltairienne : elle est le pendant infiniment et obsessionnellement développé des coups de pieds et de trique au cul, et de leur corollaire, la privation de la femme désirée, qu'aggrave encore le spectacle entrevu d'un Pangloss inculquant sa leçon, derrière un buisson, à l'accorte Paquette... Sans omettre le mépris du noble, le leurre leibnizien... tout un malentendu et un mensonge qui font de l'objet traditionnel de la quête une sorte de souffre-douleur. La maltraitance voltairienne comme réparation... comment imaginer pire parodie du conte et de la morale optimiste dont il

9 *Candide*, dans *Contes en vers et en prose*, éd. cit., t. I, p. 268.

10 « C'est un jésuite, c'est un jésuite nous serons vengés, et nous ferons bonne chère ; mangeons du jésuite, mangeons du jésuite » (*ibid.*, t. I, p. 267).

est habituellement porteur ? Surtout si l'on ajoute le corollaire de la violence, à savoir l'inappétence, puisque Candide épouse Cunégonde sans désir, et l'absurdité, puisque sa quête n'était pas amoureuse, mais philosophique, et qu'il ne l'a pas compris.

La chair peut donc être triste chez Voltaire, et la violence iconoclaste se retourner contre elle-même, et se dégrader en ressassement, que l'on ne saurait attribuer qu'au vieillissement.

Il faut revenir à l'Ingénu, mais au second Ingénu (puisque le traitement du conte voltairien est à deux coups), faisant prison commune avec le janséniste Gordon, de peu stimulante compagnie, pour une formation et une érudition de bon aloi, prétendument philosophique... Mais il faut se méfier et l'apprécier à la lumière rémanente du premier Ingénu qui débattait comme on se bat, et inculquait à sa belle des vérités si bien senties. N'y avait-il pas, dans cette exubérance jaculatoire, une impossibilité philosophique que le conte faisait miroiter, idéalement mais aussi fugacement ?

Le sexe voltairien, en effet, pourrait avoir ses états d'âme, et serait révélateur de ce que Christiane Mervaud appelle par ailleurs « dramaturgie des Lumières »¹¹. Il serait compromis avec une vie intime par trop neigeuse, qui présente en tout cas un envers et un endroit, un pour et un contre, en une alternative maniaque qui s'étend au recueil et articule la plupart des contes : Mesroul le paria ou le roturier triomphe bien de la noble vertu d'une duchesse, mais grâce au vin du peuple ; Zadig est un philosophe à la droite du prince, mais, dans l'appendice du conte, il trouve plus difficile de le servir en amour qu'en finance et, au bout du compte, préfère fuir « car, disait-il, si je reste dans Serendib, les bonzes me feront empaler », et il ajoute ces mots qui en disent long sur les apories du conte voltairien : « Mais où aller ? »¹². Et l'on pourrait multiplier les exemples, de Candide qui épouse, non sans dégoût, sa pâtissière, dans la terne Propontide, à Bababec, dans la *Lettre d'un Turc*, qui, après avoir tâté un peu de philosophie des Lumières, revient à ses clous, dans le derrière évidemment, pour retrouver son crédit auprès du peuple, et des femmes, ce qui relève du paradoxe, ou de l'oxymore en matière de sexualité.

Scarmentado, quant à lui, exulte et entonne dans l'amour avec sa belle musulmane « Alla, Illa, Alla... »¹³ ce qu'il croit un chant d'hyménée, et qui n'est que paroles sacramentales des Turcs. De sorte qu'un iman vient sans tarder le circoncrire, aussitôt relayé, comme il fait « quelque difficulté », par un cadî qui lui propose de l'empaler. Castration et sodomisation cernent littéralement

11 Christiane Mervaud, *Voltaire et Frédéric II. Une dramaturgie des Lumières*, SVEC, n° 234 (1985).

12 *Zadig*, dans *Contes en vers et en prose*, éd. cit., t. I, p. 178.

13 *Histoire des voyages de Scarmentado*, dans *Contes en vers et en prose*, éd. cit., t. I, p. 208.

le héros, qui doit fuir comme le Zadig de l'appendice. Et si l'on reprend la mise en abîme, dans la narration principale de *Candide*, des vicissitudes sexuelles subies par la vieille, on constate qu'elles sont l'exact pendant de la pire des histoires possibles que le héros met en concours afin de trouver un compagnon pour son retour en Europe : « La séance dura jusqu'à quatre heures du matin. Candide en écoutant toutes leurs aventures, se ressouvenait de ce que lui avait dit la vieille en allant à Buenos-Ayres, et de la gageure qu'elle lui avait faite, qu'il n'y avait personne sur le vaisseau à qui il ne fût arrivé de très grands malheurs. Il songeait à Pangloss à chaque aventure qu'on lui contait... »¹⁴. Si les malheurs de la vieille et ceux des compagnons d'infortune de Candide sont un déni de l'optimisme leibnizien, le voyage du héros est aussi l'histoire d'un déni, en tout cas de la difficulté de trouver un optimisme de remplacement, la petite société de Propontide n'étant que le pâle reflet du superbe Eldorado, comme le second Ingénu l'est du premier.

192

Emblématique de cette ambivalence philosophique est le conte *Les Oreilles du comte de Chesterfield*, qui multiplie les signes de variabilité autour des vicissitudes sexuelles, et en rapport étroit avec la parodie voltairienne du conte qui affecte en particulier le schéma réparateur, propre au conte littéraire et au registre merveilleux, selon Raymonde Robert¹⁵. Ce schéma est ici clairement ébauché avec la promesse d'établissement et d'épouse que fait le protecteur du héros nommé Goudman, lequel est en manque de cure et d'amour. Mais le généreux mandateur est affligé d'une telle surdité – ostensiblement mise en titre – que la destinée de Goudman tient à un fil, qui se casse. Cette rupture du pacte narratif est d'importance, car elle dépend d'un malentendu sexuel, le milord croyant que le mal du héros se situe du côté de la vessie, qu'il se propose soit de sonder, soit de « tailler », c'est son terme¹⁶, un risque et une phobie qui rappellent les amputations promises à Scarmentado ou Zadig, et, côté féminin, les éventrements des unes et les fesses coupées ou mordues des autres. La rupture du pacte est explicitement mise en rapport avec « l'annonce explicite de réparation », selon l'expression de Raymonde Robert¹⁷, par le narrateur qui déclare : « Le comte ayant appris mon désastre et sa méprise, me promit de tout réparer. Mais il mourut deux jours après »¹⁸.

Mais Voltaire va plus loin dans la parodie, car il joue sur ce motif du conte en reportant la réparation à la fin, où le héros récupère la cure et la fille perdues,

14 *Candide*, éd. cit., t. I, p. 81.

15 Raymonde Robert, *Le Conte de fées littéraire en France, de la fin du XVII^e à la fin du XVIII^e siècle*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1981, p. 35-37.

16 *Les Oreilles du comte de Chesterfield*, éd. cit., t. II, p. 421.

17 Raymonde Robert, *Le Conte de fées littéraire en France, op. cit.*, p. 35-37.

18 *Les Oreilles du comte de Chesterfield*, éd. cit., t. II, p. 422.

cette dernière comme maîtresse et non plus comme épouse, et au prix d'un marchandage digne de la pire des vénalités, la syphilis en prime. Rappelons l'histoire : l'intendant du feu comte de Chesterfield retrouve Goudman et lui dit : « Je suis amoureux et intrépide. Cédez-moi miss Fidler [c'est l'objet de la quête], et je vous fais avoir la cure » et ses cent cinquante guinées de revenus. Ce qu'accepte le héros, concluant avec ses amis « philosophes » qu'avec cette somme « il aurait toutes les filles de sa paroisse, et encore miss Fidler par-dessus le marché »¹⁹. La surenchère, qui capitalise le plus de déconvenues ou de déviances sexuelles possibles, auxquelles met le comble un droit de cuissage que s'arrogerait le clergé, ravale la réparation au rang du cynisme le plus sauvage. En comparaison, la superbe de l'Ingénu a quelque chose de solaire, et l'on comprend que la belle Saint-Yves ait été sensible à son ardeur.

Mais la particularité de ce conte est que le dysfonctionnement se répète, comme si la mécanique était grippée, en tout cas de façon quasi-démonstrative. Avant que Goudman ne récupère miss Fidler de la manière que l'on sait, les personnages se mettent à deviser, chose fréquente dans le conte voltairien. Ce dialogue est une quête de substitution, une réparation de la réparation, la quête philosophique prenant le relais de la quête amoureuse traditionnelle. Or, elle échoue elle aussi, en achoppant sur la même question que la première, l'amour, pire, l'amour vécu comme religion, censé réunir non seulement deux êtres, mais aussi tout un peuple. Le docteur Grou, grand voyageur, en fait l'éloge en racontant les noces publiques d'Otaïti. La reine Obéira assure le ministère, dans le cadre utopique, mais réel, de l'île, sans qu'aucun marin ne ricane, ce qui dit assez la force de la scène, du thème et du progrès de civilisation qu'on pourrait en attendre.

Rien n'est plus beau, ni pur, commente le philosophe Goudman : « Cette fête sacrée ne m'étonne pas [...]. Je suis persuadé que c'est la première fête que les hommes aient jamais célébrée »²⁰. Mais l'échec de la quête principale est si présent que l'amertume du héros vient corrompre l'utopique évocation : « Et plutôt à Dieu [dit-il] que je puisse sacrifier avec miss Fidler devant la reine Obéira en tout bien et en tout honneur ! Ce serait assurément le plus beau jour et la plus belle action de ma vie »²¹. Tous les défauts que le dialogue était censé éviter reviennent en force, en une sorte d'accès qui n'a d'égal que la frustration laissée par le manque initial. Le lecteur se souvient qu'au chapitre 2, Goudman était attendri jusqu'aux larmes par le « beau miracle continu » qui voulait « qu'un rossignol fasse un rossignolet à sa rossignole [...] »²², et qu'au

19 *Ibid.*, p. 439.

20 *Ibid.*, p. 434.

21 *Ibid.*, p. 434-435.

22 *Ibid.*, p. 423.

chapitre 5, il faisait une timide objection à Dieu : « Il est vrai qu'il pouvait me rendre heureux »²³... Tout se passe comme si le dialogue retombait sur la question pratique du devenir personnel, et le réintérait, le mariage otaitien, par comparaison, la réactivant et l'aggravant.

Mais Voltaire force encore la note, et la situation se dégrade franchement lorsque Sidrac abonde dans le sens du disciple et présente l'objection majeure : « Est-il vrai, M. Grou, que le capitaine Wallis, qui mouilla dans cette île avant vous, y porta les deux plus horribles fléaux de la terre, les deux véroles ? »²⁴. Choisie comme le pire des fléaux, car contraire à la vie, et redoublée de surcroît, la vérole surclasse la surdité du comte de Chesterfield, en une surenchère ironique qui n'est pas sans rapport avec l'émulation de la vieille et de Cunégonde en matière de viols. Elle figure le hasard, dans ce qu'il a de plus arbitraire, puisqu'elle succède, dans l'ordre du récit, au mariage otaitien, au bonheur le plus grand dont elle compromettait déjà la qualité, sans qu'on le sût, la reine en étant infectée lorsqu'il s'accomplissait. Le culte d'Otaïti est foncièrement ironique ; il dit le pour et le contre, confirmant en cela le doute que soulevait la formule inaugurale du conte : « La fatalité gouverne irrémisiblement toutes les choses de ce monde »²⁵. Quelle fatalité ? Il semble qu'il s'agisse de l'irrationnel à l'œuvre déjà dans le malentendu initial, apparemment corrigé par l'effort de régulation du dialogue, mais remis à l'ordre du jour par l'intrusion de la vérole et la destruction du modèle otaitien. Elle impose sa loi même au maître à penser, en dépit de ses protestations vertueuses : « Je dois à cette vérole la plus grande partie de ma fortune ; mais je ne la déteste pas moins [...] »²⁶.

Ainsi Goudman entre cyniquement dans la logique paradoxale qui, au début, présidait à sa vie de candidat à la prêtrise, lorsque son protecteur, croyant faire son bien, le remettait entre les mains d'un chirurgien pour le sonder ou le tailler. À la fin du chapitre 6, *tout conte fait*, Goudman renoue de lui-même avec ce projet incongru : « En tout cas, M. Sidrac, vous m'avez promis votre aide dans tout ce qui concernait ma vessie [...] »²⁷, dit-il, non sans raison, puisqu'il aura besoin de lui pour réparer les dégâts occasionnés par la vérole de miss Fidler que la destinée lui rendra enfin comme simple maîtresse. Ironie du sort dont les voies insondables, elles, passent par quelques coups de sonde opportuns. Des deux propositions qui sous-tendaient l'ensemble de la narration, hasard ou destin, c'est bien la mineure qui l'emporte, au mépris du dialogue philosophique.

23 *Ibid.*, p. 429.

24 *Ibid.*, p. 435.

25 *Ibid.*, p. 421.

26 *Ibid.*, p. 435.

27 *Ibid.*, p. 436.

D'où le mouvement dépressif qui fait basculer le dialogue de l'éloge otaïcien dans celui de la chaise percée, ultime avatar sexuel qui ajoute à la hantise de la castration celle de la régression, et accomplit la conversion radicale de l'endroit et de l'envers. De même que le destin suppose le hasard, et la jouissance la vérole, de même le sexe appelle son contraire, en une réversibilité qu'emblématisaient les débuts de Candide, amoureux mais botté et fessé. De même en Otaïti : la sublimation et l'abjection sont déjà comprises dans la terrible équivoque qui faisait de l'amour et de la vérole l'endroit et l'envers de la scène du mariage. C'est ce jeu des contraires, et des limites, qui radicalise désormais le dialogue et l'enferme dans une argumentation schématique, placée sous le signe de l'alternative obsessionnelle du désir et de la maladie, de la normalité et de l'anormalité.

Lecture faite, la reine Obéira était, sous les ors insulaires, l'ordonnatrice d'une thèse qui brillait de tous les feux que Goudman ne connaîtrait jamais. Elle figurait l'envers lumineux d'une vie terne et solitaire, et c'est la raison pour laquelle elle appelait sa propre antithèse, celle de la chaise percée qui explique par la seule défécation, laborieuse ou aisée, les décours de l'histoire, et qui capitalise en un sommaire hallucinant toutes les phobies voltairiennes, celles de la vérole, des affections prostatiques, de la vie commençante cachée « dans une membrane puante entre de l'urine et des excréments »²⁸, de la sodomie.

L'éloge de la chaise fait, *a contrario*, mais avec la même outrance, ressortir la violence intellectuelle du dogme, même philosophique, dont l'excès de simplification est au raisonnement ce que l'objectivation des corps, et leur instrumentalisation, est à l'amour. Cette vulgarité au sens d'expéditive vulgarisation, de réduction au slogan, est une indécence pour l'esprit, dont Pangloss est puni comme il se doit, c'est-à-dire, *mutatis mutandis*, par où il a péché. Cet abus n'était-il pas inscrit au fronton du dialogue : « Quel est le premier mobile de toutes les actions des hommes ? »²⁹. Autant dire un Sésame. Quant au mobile de « la chaise percée », sur laquelle on se rabat en désespoir de cause, il ajoute à la généralisation abusive la pire des réductions argumentatives, un paradoxe intellectuel qui donne le plus grand effet à la plus petite cause possible, et qu'aggrave la complaisance suspecte dans le stercoraire, en une stupéfiante régression vers la phase anale.

S'ajoute une forme d'astuce, plus que d'habileté : Sidrac, après un rapide tour d'horizon, profite de l'effet produit par l'incongruité de son idée pour s'emparer de la parole et la monopoliser. Aux seuls mots de « chaise percée », « les deux

²⁸ *Ibid.*, p. 427.

²⁹ *Ibid.*, p. 436.

convives demeurèrent tout étonnés »³⁰. Le paradoxe est, à lui seul, un argument. La surprise qu'il provoque – avant même tout raisonnement – permet un coup de force argumentatif qui prélude au paralogisme qui suit, généralisation et réductions abusives, ellipses argumentatives, systématisation, raisonnement déductif sous couvert d'induction expérimentale... Un pot-pourri en lieu et place de pensée discursive qui sombre dans le stercoraire, mais un stercoraire décliné, déprimé en constipation, elle-même dramatisée à outrance, jusqu'au tragique : Cromwell défèque laborieusement ; Henri III, en revanche, « avec une difficulté extrême » et, l'hiver aidant, ainsi que le vent de nord-est, perd la tête et tue les Guise ; quant à Charles IX, c'était « l'homme le plus constipé du royaume » au point « qu'à la fin son sang jaillit par ses pores »³¹, ce qui causa la Saint-Barthélemy. On comprend que la plus grande régression philosophique possible soit au bout de la régression sexuelle, et le pire est que la licence argumentative de Sidrac subvertisse la libre et inventive licence voltairienne.

196

Le sexe, dans le conte voltairien et comme le conte lui-même, est au service d'un jeu sur les conventions sociales et morales, parce qu'il compose avec l'interdit et vit sous le double régime de la dissimulation et du dénudement, en ouvrant, dans le meilleur des cas, des échappées vers des ailleurs non seulement charnels, mais aussi philosophiques. Car le sexe est métaphore d'un manque et mirage d'un comblement. D'où son utilisation comme révélateur, soit dans la saillie provocatrice qui rompt avec le *continuum* narratif et réoriente la représentation, soit dans l'énigme, soit dans la gageure ou l'incongruité démystificatrice.

Telles sont les grandes heures voltairiennes d'un libertinage d'esprit qui sublime l'érotisme et le pornographique d'usage. Mais il y a aussi, si forte et douloureuse est la contention voltairienne, l'envers des ors otâitiens, la tristesse de la chair, tous les livres lus, ce « fatras »³² qu'évoque le poète au moment de se jeter dans les bras du néant – autre acte d'amour, mais désespéré – à l'heure de la fin, dans *Le Songe creux*. Sous cet angle, le sexe relève encore du conte et de sa puissance fabulatrice, si désireuse d'épouser l'histoire mais incapable de le faire, en grippant le processus réparateur ou en vidant de sa substance la quête, en corrompant jusqu'à son objet, pour apparaître enfin telle qu'en elle-même, déshabillée non seulement par le désir, mais aussi, par l'esprit et par l'âme.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, p. 437.

³² *Le Songe creux*, dans *Contes en vers et en prose*, éd. cit., t. II, p. 522. L'œuvre d'une vie se défait ainsi et le poète s'écrie : « Eh bien ! mon roi, je me jette en tes bras. / Puisqu'en ton sein tout l'univers se plonge, / Tiens, prends mes vers, ma personne et mon songe [...] ». Parlera-t-on, pour reprendre la formule célèbre, d'œuvre à la neige ?

II

Inédits

AN UNPUBLISHED LETTER FROM THE MARQUIS
D'ARGENSON TO VOLTAIRE (1 MAY 1739, D1998a)

Andrew Jainchill
Queen's University (Canada)

D1998a

René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, à Voltaire

1 May [1739]

Paris, 1^{er} mai [1739],

Vous avez très bien fait Monsieur de prendre un relais d'amis accrédités auprès de M. Hérault¹ pour obtenir le changement approuvable que vous m'apprenez à sa décision,² il est vrai que je ne savais que répliquer quand il me disait [que] vous y avez consenti, on vous a accordé ce que vous vouliez. De plus l'agrément de faire paraître le désaveu de L.D.F.³ dans sa première feuille,⁴ et la déclaration cavalière et véritable que vous donnez sur le préservatif dans le premier ouvrage que vous donnerez (avec privilège sans doute) cela vous remet où vous voudrez et à votre place cela me remettrait tout au plus loin et tant que le traité⁵ serait oublié et tombé en péremption. Je n'ai jamais osé bien dire ce que

- 1 René Hérault (1691-1740), *lieutenant général de police* from 1725 to 1739.
- 2 D'Argenson refers here to what appears to be a lost letter in which Voltaire reported on the resolution of the Desfontaines affair. L'abbé Desfontaines had published in 1738 *La Voltairomanie* in response to Voltaire's libelous *Préservatif* (1738). Voltaire then published a riposte, *Mémoire du sieur de Voltaire*, in early 1739. A resolution by which both Voltaire and Desfontaines would sign disavowals of their respective texts, and then publish those disavowals, was reached through the intervention of Hérault. The signed disavowals are reproduced in the commentaries to D1972 and D1994. Voltaire had written to d'Argenson asking for "support" in this affair, which d'Argenson readily agreed to provide; see the commentary below. On this episode, see *Mémoire du sieur de Voltaire*, critical edition by Olivier Ferret, *OCV*, vol.20A (2003), pp.13-29; John Bennett Shank, *The Newton Wars and the Beginning of the French Enlightenment* (Chicago: University of Chicago Press, 2008), pp.390-402.
- 3 L'abbé Desfontaines; see preceding note.
- 4 "Feuille" here refers to the *Observations sur les écrits modernes*, in which Desfontaines was to publish his disavowal. However, the disavowal was in fact published in the *Gazette d'Amsterdam* on 19 May 1739.
- 5 "Le traité" d'Argenson refers to is Desfontaines's *La Voltairomanie*.

je pensais de toute contre-déclaration j'ai été gêné entre vous, M. Hérault mon consentement avancé étourdiment,⁶ et mon désir de finir pour vous redonner repos et santé mais en vérité cela m'a toujours tout autant déplu qu'à Mme Du Châtelet.⁷ Il est vrai que vous ne dites que la vérité mais pourquoi exige-t-on que vous la disiez et que vous disiez quelque chose quand c'est vous qui avez à demander justice et à l'obtenir, tout cela est une des belles injustices qui se soit commise dans ce siècle-ci: mais enfin vous obtenez une chose bien difficile par l'état où j'ai vu cette affaire, et vous vous êtes adressé à quelqu'un qui a grand appui à la Police pour avoir obtenu de réformer votre déclaration et que L.D.F. ne changeât rien à son désaveu. Je suis toujours choqué de la concurrence que l'affaire soit en compromis, que cela ait traîné si longtemps et que la victoire quoique si louable soit si petite qu'on propose l'espèce à tout le monde qui vous êtes, quel est votre adversaire son ingratitude d'un côté vos bienfaits et votre patience de l'autre, sans avoir eu part évidemment à aucune injure contre lui voilà ce qui fait question aujourd'hui, bientôt on mettra en délibération s'il convient d'éteindre le feu et de s'opposer aux débordements, car ces éléments-là ont leurs droits et doivent avoir leur crédit. C'est ce qui fait que j'aurais toujours mieux aimé de ne pas plaider davantage au *tribunal d'expédient*⁸ de m'en tenir à la copie de satisfaction que j'avais, de m'en congratuler, d'en remercier, et de le publier insensiblement à la dérobée, ainsi que le mémoire et dissertation sur la satire.⁹ Je trouvais cette chute plus noble et j'en aimais jusqu'à l'effronterie, et comme je crois connaître mon terrain je vous assurais qu'il n'en eût pas été grand chose du côté des supérieurs, puisque vous ne publiez en cela, 1^o, que comme trahi par vos amis. 2^o que deux choses honnêtes en elles-mêmes.

Par votre nouvel arrangement, gardez-vous bien de rien publier davantage, et rengainez votre *mémoire*¹⁰ comme vous devez paraître à présent content en tout il serait messéant qu'il échappât aucune ligne de mécontentement en rien et vous ne pouvez plus faire justice à vous-même par le moindre acte.

6 D'Argenson presumably refers here to his having consented to intervene on Voltaire's behalf in the Desfontaines affair; see the commentary below.

7 It is not clear what d'Argenson bases this claim on; the available correspondence suggests that Mme Du Châtelet had supported Voltaire's response to Desfontaines. See Ferret's introduction to the *Mémoire du sieur de Voltaire*, cited above.

8 D'Argenson uses this term to designate a negotiated solution. "Expédient" is defined in the *Dictionnaire de l'Académie française* (ed. 1694) as "Moyen, invention de terminer une affaire," and in Littré's *Dictionnaire de la langue française* as "Ancien terme de pratique. Sorte de conciliation dans laquelle les parties se concertaient d'avance sur la décision que le juge devait rendre. Jugement d'expédient, jugement rendu sur l'accord des parties."

9 D'Argenson refers here to a work Voltaire was writing at the time but was only published after Voltaire's death, his *Mémoire sur la satire*. See Voltaire, *Mémoire sur la satire*, ed. Olivier Ferret, *OCV*, vol. 20A, pp. 121-87.

10 Voltaire's *Mémoire sur la satire*. See n.9, above.

J'ai déjà exécuté les deux choses que vous me dites¹¹ j'ai envoyé à l. Moussinot¹² la lettre du Pr[ince] Fréd[éric]¹³ et le *mémoire*. Ce que vous m'en dites me met en peine n'auriez-vous pas reçu ma dernière lettre¹⁴ je vous y écrivais quelques Imprudences légères. C'est une bonne chose que d'accuser la réception des lettres.

Je vois que je ne partirai qu'à la fin de juin à cause de tous mes embarquements maritimes.¹⁵

Vous m'apprenez une bien agréable nouvelle qui est que je vous verrai avant mon départ Je m'imagine que M^r. et Mad^e. du Châtelet viennent voir leur belle acquisition, et que d'ici ils iront à Bruxelles. Obtenez-moi une chose c'est qu'ils me feront l'honneur de venir dîner chez moi ou souper à votre choix pendant leur petit séjour à Paris, le jour de l'arrivée si vous voulez pourvu que j'en sois averti, et nous causerons bien de tout ce que nous avons tant écrit.

Je suis auteur, j'ai fait un livre il y a deux ans,¹⁶ je voulais vous prier de le lire, j'ai oublié ce que je m'étais proposé qui était de le donner à M^r. du Châtelet et qui me l'aurait rapporté. Vous m'auriez critiqué, mais avant tout vous m'eussiez bien entendu, et le peu de gens qui l'ont lu ne m'ont pas donné toute l'attention que je méritais c'est un mauvais préjugé pour la pièce.

C'est de la Politique. On est très peu avancé aujourd'hui dans cette science, la Philosophie Politique dont Platon se mêlait tant, dont l'abbé de Saint-Pierre¹⁷ entend les objets à se proposer mais en traite les moyens en capucin ou en maîtresse des novices, proposant de mettre sur les habits une lettre qui signifierait *désobéissant*, ou *assidu*, des prix, de différents degrés, qui croit remédier aux abus des élections en faisant jurer qu'on ne cabalera pas.¹⁸ Des philosophes indigents logés à des cinquièmes étages font des systèmes politiques pour obtenir un emploi et avoir deux louis à compte, des Sidney¹⁹, des Bodin²⁰ font des recueils d'érudition Politique et citent les anciens comme des oracles,

11 D'Argenson refers here to a lost letter, perhaps the same as in n.2, above.

12 The abbé Bonaventure Moussinot.

13 Crown Prince Frederick of Prussia (1712-1786), who became King Frederick II of Prussia in 1740.

14 D'Argenson refers here to another lost letter.

15 D'Argenson had been named Ambassador to Portugal but never filled the post.

16 D'Argenson here introduces Voltaire to his manuscript "Jusqu'où la démocratie peut être admise dans le gouvernement monarchique" which would be posthumously published in 1764 under the title *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France* (Amsterdam: Marc Michel Rey, 1764).

17 Charles-Irénée Castel de Saint-Pierre (1658-1743) was a political reformer and writer best known for his *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* (1713).

18 D'Argenson is referring to Saint-Pierre's *Nouveau Plan de gouvernement des États souverains* (Rotterdam, 1738).

19 Algernon Sidney (1622-1683), author of *Discourses Concerning Government* (1698).

20 Jean Bodin (1529/30-1596), author most importantly of *Les Six Livres de la République* (1576).

les uns n'imaginent pas jusqu'où va la perversité du cœur, les autres le faux de l'esprit, il faudrait gouverner les hommes par leurs faibles, leur grand faible c'est l'intérêt, il n'y aura jamais de bonnes lois que celles dont les assujettis à la loi en deviendront eux-mêmes sollicitateurs.

Ce principe va bien bien loin pour les conséquences je m'y suis appliqué souvent, et tous ce que je vois de misères et d'abus m'irrite à y penser encore, vous demeurez à la campagne les objets ne vous manquent pas pour vous émouvoir, et où est-ce que votre esprit ne s'est pas promené, convenez que cette Etude si elle rapportait jamais quelques fruits vaut bien celle de la Physique et des calculs que je puis postposer sans manquer à l'estimer.

Les rois auront beau se chercher des modèles, ils n'en trouveront jamais de meilleur que Dieu. Celui-ci gouverne, maintient, punit, récompense, mais il laisse agir, il a inspiré ce qu'il fallait aux causes secondes puis il les voit agir, et les laisse faire, il leur laisse pleine liberté, cela est de foi, quand ils ont fini leur carrière, il leur en dit deux mots, quand ils font très mal on suppose qu'il les arrête, j'ai vu cependant laisser assassiner Henri IV. pour le remplacer par le mar[échal] d'Ancre²¹ cela me fit de la peine pour la providence mais nos péchés d'alors le voulaient ainsi, passons cela.

Les Rois veulent tout faire et de plus en plus ce sont des médecins qui se chargent de toutes les fonctions de leurs malades, par leurs officiers Royaux ils font remettre un pavé, par des arrêts du conseil on tond les prés avant la St. Jean, une communauté ne saurait boursiller²² entre elle pour rétablir leur nef qu'il n'y ait avis, procès-verbal et arrêt, on les gêne par 100. mille lois mal exécutées, sous prétexte *de protection* on ôte toute *liberté* au commerce qui demande l'un et l'autre mais qui opérerait plutôt pour la plénitude du second en remerciant du premier. Les officiers Royaux sont naturellement et seront toujours des animaux négligents et infidèles à leur devoir, ils s'arrogeront toujours la partie d'orgueil, qui leur revient, la tyrannie et le profit et mettront le tout en patrimonialité tant qu'ils pourront depuis l'usurpation des fiefs, jusqu'aux survivances des places des fermiers généraux tout a couru en France cette carrière d'usurpation.

21 Concino Concini, maréchal d'Ancre, was the favorite of Marie de Médicis and wielded great power when she was Regent between the assassination of Henry IV on 14 May 1610 and the assassination of Concini himself on 24 April 1617, which ended the Regency and marked the beginning of Louis XIII's rule.

22 "Boursiller" is defined in the *Dictionnaire de l'Académie française* (ed. 1694) as "Contribuer chacun d'une petite somme pour quelque despense."

Pourquoi n'entend-on plus parler d'*officiers du peuple* et du droit de commune²³ au milieu de cette foule d'officiers à fonctions pour Justice police et finance. La commune assemblée pour ses Intérêts serait-elle incapable de rien voir, de rien proposer, de rien exécuter pour le bien public. Mais il lui faudrait liberté et même autorisation. Dans les pays d'états on voit encore quelque chose de cela, mais cela scandalise et menace véritablement l'autorité monarchique. Vous avez raison; ne l'effarouchez pas cette puissance publique mettez-la en sûreté, augmentez-la même.

Mais ne prenez pas un mal pour le remède, ne mettez pas tout *en officiers royaux* pour augmenter l'autorité Royale qui bientôt régnera sur le néant. Les dangers et le remède qui en préserve ont leurs bornes, passé cela c'est terreur panique. Au lieu des états généraux où la nation stipule pour elle-même, vous tolérez encore des états provinciaux, morcelez ces Etats-là, qu'ils ne soient que des Etats de canton, ou même de paroisse, mais que dans chaque petite sphère d'autorité les habitants assemblés et leurs Elus soient bien maîtres, laissez-les agir, prenez ce rôle de Dieu, soyez Inspecteur et non acteur, protégez récompensez, punissez les grosses fautes, arrêtez bien à propos limitez le temps des magistratures que vos lois portent sur la mission de ces agents mais non sur leur agence, et alors tout ira bien, cela est incompréhensible jusqu'où ira le florissant de notre joli Royaume, Je m'y plais en Idée plus que dans les Jardins de Marly et même d'Éden. Toutes ces petites républiques sous la protection d'un grand Roi imprimeraient-elles aucunes craintes à ce grand Roi que m'objectera-t-on si j'ai mis la puissance publique bien en sûreté et même si j'ai augmenté sa toute puissance, en diminuant sa toute-tyrannie, et les abus de ses satrapes. Quand un Roi voudra abuser de son pouvoir il le pourra encore il n'aura de frein que les mœurs, et de peine que la misère de ses sujets, que voulez-vous de plus, mais son règne passera, et un successeur reprendra la bonne route s'il veut. Tout ce livre-là qui est un petit in 4° a pour titre *Jusqu'où la démocratie peut être admise dans le gouvernement monarchique?* Il y a 8 chapitres: définitions; principes; des effets de l'aristocratie et de la démocratie chez les nations de l'Europe; ancien gouvernement féodal de France; Progrès de la démocratie en France selon notre histoire; Dispositions à étendre aujourd'hui la démocratie en France; Plan proposé; Effets, objections, conclusion.

23 D'Argenson seems to invoke here the practice of communal self-governance that had been undermined and then eliminated as the monarchy consolidated sovereignty. "Commune" is defined in the *Dictionnaire de l'Académie française* (ed. 1932-35) as "On appelait autrefois ainsi le Corps des bourgeois d'une ville ou des habitants d'un bourg, d'un village qui avaient reçu par une charte le droit de s'administrer eux-mêmes."

The letter presented here is a transcription of the original, in d’Argenson’s hand, found in box P12 of the Archives d’Argenson of the Bibliothèque universitaire de Poitiers.²⁴ Alongside the letter is a typescript prepared by the former director of the Fonds ancien de la Bibliothèque, Mr. Bernard Delhaume. The manuscript has been transcribed exactly and verified against the typescript prepared by Mr. Delhaume. The original punctuation is preserved, but spelling has been modernized, capital letters have been added at the beginning of sentences, and names have been spelled according to accepted convention; further editorial interventions are placed in square brackets.

204

René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d’Argenson (1694-1757), was known during his lifetime as a maladroit politician whose career never equaled that of his father or younger brother.²⁵ Normally referred to simply as “the marquis d’Argenson,” he held a series of positions, including conseiller au Parlement, intendant de Hainaut-Cambrésis, conseiller d’État, and finally Minister of Foreign Affairs from November 1744 until his dismissal in January 1747.²⁶ At court, he was known as “la bête” and floundered at creating the patronage network needed to advance one’s career.²⁷ He retired from politics in 1747 and devoted himself entirely to reading and writing. Posterity has been much kinder to d’Argenson, however, and he is now seen as an important thinker as well as an essential chronicler of his era. He was an early and enduring member of the Club d’Entresol (and his journal remains the principal source for our knowledge of the Club), he wrote on a wide range of subjects, and his 9-volume *Journal et mémoires* remains one of the most important sources for France’s intellectual and political history from this time.²⁸ Already in the eighteenth century, Rousseau praised him as “un homme illustre et respectable, qui avoit conservé jusque dans le Ministère le cœur d’un vrai citoyen, et des vues

24 The “Archives d’Argenson,” previously held at the Château des Ormes, were given to the Bibliothèque universitaire de Poitiers in 1976 by the d’Argenson family.

25 His father was Marc-René de Voyer de Paulmy, marquis d’Argenson (1652-1721), *lieutenant général de police de Paris* from 1697 to 1718 and then *garde des Sceaux* from 1718 to 1720. His younger brother was Marc-Pierre de Voyer de Paulmy, comte d’Argenson (1696-1764), who held a series of posts, including *secrétaire d’État de la Guerre* from 1743 to 1757. See Yves Combeau, *Le Comte d’Argenson (1696-1764) : ministre de Louis XV* (Paris: École des chartes, 1999).

26 Michel Antoine, *Le Gouvernement et l’administration sous Louis XV : dictionnaire biographique* (Paris: Éditions du CNRS, 1978), p.248.

27 Guy Chaussinand-Nogaret, *La Noblesse au XVIII^e siècle : de la Féodalité aux Lumières* (Paris: Hachette, 1976), p.33. On the politics of court at this time, see Peter Robert Campbell, *Power and Politics in Old Regime France: 1720-1745* (London, New York: Routledge, 1996).

28 *Journal et mémoires du marquis d’Argenson*, ed. E. J. B. Rathery, 9 vols. (Paris: Vve de J. Renouard, 1859-67).

droites et saines sur le gouvernement de son pays”.²⁹ By the nineteenth century Sainte-Beuve emphasized his love of “la réflexion, l’étude, le vrai pour le vrai, le bien pour le bien; il avait un sentiment de justice, de droiture, de cordialité que rien n’altéra.”³⁰

D’Argenson and Voltaire were old friends who had studied together at Louis-le-Grand. Upon d’Argenson’s death in 1757, Voltaire wrote to Pierre Robert Le Cornier de Cideville: “J’ay tendrement regretté le marquis Dargenson, notre vieux camarade. Il était philosophe et on l’appellait à Versailles d’Argenson la bête” (D7152). There are, including the letter presented here, 103 letters between them, 93 from Voltaire and 10 from d’Argenson. The current letter fills an important gap in an intense exchange between the two in 1739, the first such back-and-forth in their correspondence. While there is a letter from Voltaire to d’Argenson in 1730 (D385, sending him a copy of *La Henriade*), the second letter in their correspondence is from d’Argenson to Voltaire on 7 February 1739, which appears to be a response to a request from Voltaire for “protection” in the Desfontaines affair; d’Argenson concludes this letter with the question “pourquoi allez vous parler de protection et de respect à un ancien ami et qui le sera toujours?” (D1860). The letter introduced here continues their discussion of the Desfontaines affair, addressing its resolution, and then introduces a new topic that they would continue to correspond about over the course of the summer, a manuscript d’Argenson had completed two years earlier titled “Jusqu’où la démocratie peut être admise dans le gouvernement monarchique?” which would be posthumously published in 1764 as his *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*.³¹

The Desfontaines affair turned on Voltaire and Desfontaines having published libelous pamphlets against one another.³² The letters preceding this one show d’Argenson pledging his support to Voltaire, and Voltaire, in turn, taking great care to preserve this support. In the aforementioned letter of 7 February, d’Argenson reassured Voltaire: “N’appréhendez pas de n’avoir pas les puissances pour vous. [...] de tous les [chanceliers] le plus prévenu contre votre ennemi c’est mon frère. [...] Je vous assure que cela sera bien mené” (D1860).³³ Then, on 7 March, Voltaire referred to d’Argenson as his “ange gardien” (D1924), and on 16 April wrote the marquis that he was “le meilleur protecteur que j’aye à Paris”

29 Rousseau, *Du contrat social* (1762), in *Œuvres complètes*, ed. B. Gagnebin and M. Raymond, 5 vols. (Paris: Gallimard, 1959-1995), vol. 3, p. 468.

30 Charles-Augustin Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, 15 vols. (Paris: Garnier frères, 1852-1876), vol. 12, p. 98.

31 See n. 16, above.

32 See n. 2, above.

33 Hérault wrote to Voltaire on 17 February that he had “parlé de votre affaire à m’ d’Argenson” – which d’Argenson he does not indicate – and that Voltaire could count on his support (D1887).

as well as composing an “ode” of gratitude (D1982) (see also D1999). The full correspondence from 1739 further shows that the “protection” of d’Argenson and his brother extended beyond the Desfontaines affair. On 4 June 1739 Henri Du Sauzet wrote to Voltaire that he had spoken to d’Argenson about Voltaire’s *Histoire du siècle de Louis XIV* and that d’Argenson had replied: “Je suis fort au fait, *me dit-il*, de ce qui regarde l’Histoire du siècle de Louis XIV par Mr. de Voltaire, l’Auteur étant de nos anciens amis à mon frère & à moi. [...] Vous pouvez compter que tout ce qui se pourra faire par raport à son ouvrage trouvera ici des amis zèlez.” Du Sauzet was quick to add that “Cela s’appelle parler cordialement & non en Ministre ; je suis fort charmé que Mrs d’Argenson soient vos amis. Leur bonne volonté pourra être utile” (D2025). D’Argenson’s, and his brother’s, role as Voltaire’s “protector” is evident in this letter and throughout their correspondence from 1739.

206

The bulk of the letter presented here is taken up by d’Argenson describing “Jusqu’où la démocratie peut être admise dans le gouvernement monarchique ?” He also seems to have included an extract with this letter before sending the rest of the manuscript later in the summer (D2013, D2028). The letter provides an enlightening portrait of how d’Argenson viewed his project – of great interest to d’Argenson scholars – and provides the missing first part of a discussion of the manuscript they would continue for the rest of the summer (D2008, D2013, D2035, D2041, D2054, D2064).

Voltaire replied immediately to d’Argenson’s letter, writing on 8 May that the “extrait que vous voulez bien nous faire d’un ouvrage dont on doit dire à plus juste titre que de Télémaque, que Le bonheur du genre humain naitroit de ce livre, si un livre pouvoit le faire naître”³⁴ before adding that “je trouve toutes mes idées dans votre ouvrage.” The manuscript was in the spirit of both Fénelon and Saint-Pierre, Voltaire continued, but “C’est icy quelque chose de très réel, et que L’expérience prouve de la manière la plus éclatante” (D2008). Voltaire wrote again on 21 June, presumably after receiving and reading the full text of the manuscript, and heaped more praise on d’Argenson’s text, concluding with the thought that “tout se réduira à regarder l’auteur comme un excellent serviteur du roy, et comme l’amy de tous les citoyens. [...] vous vous êtes dépouillé du préjugé le plus cher aux hommes en faveur du public” (D2035). He praised the treatise again on 28 July (D2054) and on 17 August added that d’Argenson’s work “tient tout ce que les Titres de l’abbé de S’ Pierre promettent” (D2064).

Certain Voltaire scholars have assigned d’Argenson’s manuscript an outsized influence on Voltaire’s political thought. Ira Wade claimed that “Voltaire’s ideas,

³⁴ This is apparently a reference to a comment made by Terrasson about Fénelon’s *Télémaque*. See D2008, n.4.

even his later ideas on politics, can be considered clarified if they are examined in the light of d'Argenson's work. In the meantime, the *Considérations*, as well as Frederick's treatise, offered to the poet a kind of textbook for study."³⁵ And John Bennett Shank adds that the text "quickly became Voltaire's political bible."³⁶ Even if hyperbolic, such claims point to the importance of d'Argenson's text for Voltaire's political thought.

The letters they exchanged about the manuscript highlight not only their shared political ideas, but several interesting differences. In the letter presented here d'Argenson pleads for the importance of politics as a field of study, suggesting that politics is more important than physics: "Convenez que cette étude, si elle rapportait jamais quelques fruits vaut bien celle de la physique et des calculs, que je puis postposer sans manquer à l'estimer." This comment of course refers to Voltaire's recent work in and publications on Newtonian physics, but also seems to be a response to something said by Voltaire in a presumably lost letter after d'Argenson had urged Voltaire on 7 February to return to poetry after physics: "Avec quelque clarté, quelque beauté, quelque dignité que vous ayez entendu et rendu le système philosophique anglais, ne méprisez pas pour cela les poèmes, les tragédies et les épîtres en vers ; nous serons toujours éclairés et nourris dans la science physique, mais nous ne lirons bientôt plus pour nous amuser, et nous n'irons plus à la comédie faite de bons auteurs en vers et en prose" (D1860). The theme of the relative standing of these different fields of inquiry came up again on 7 July when d'Argenson referred to a disagreement they had once had over whether the beaux arts or politics were more important: "Je me souviens que nous disputâmes une fois chez la baronne sur la prééminence de s'appliquer aux beaux arts ou à la Politique, j'entends de la véritable politique qui iroit à faire bien nourrir et bien vêtir le païsan, et non celle qui va à tromper un ministère sur la petite clause d'un petit traité pour une frivole garantie. Je vous soutins et je vous soutiendray plus que jamais que la pierre et la charpente du bastiment marchent devant la sculpture des appartemens" (D2041).

A further intriguing difference was revealed when Voltaire requested permission to send a copy of the manuscript to Frederick, Crown Prince of Prussia, which d'Argenson stridently refused. "Faire connaître cet ouvrage à ce prince," Voltaire had suggested, "ce seroit luy rendre un très grand service. Je m' imagine que je contribuerois par là au bonheur de tout un peuple" (D2035). D'Argenson responded on 7 July that "S'il étoit assez bon pour être suivi pourquoy le donnerions nous à nos voisins plus que le secret de la poudre à

35 Ira Owen Wade, *The Intellectual Development of Voltaire* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969), p.317.

36 Shank, *The Newton Wars and the Beginning of the French Enlightenment*, p.257.

canon, quoy qu'il vise à de meilleurs avantages ? Notre vertu n'est pas assez avancée, et ne le sera de longtems assez pour n'être jaloux de rien et pour ce parfait cosmopolisme qui rechercheroit également le bonheur de tout le monde. C'est bien assez que nous nous désabusions de chercher notre grandeur dans la rüine de nos voisins" (D2041). D'Argenson's flat rejection of Voltaire's request on the grounds that this would help another power – equivalent to giving it gun powder! – and his explicit rejection of cosmopolitanism as an ideal, speak volumes about a vital difference between the two: While Voltaire was a citizen of the republic of letters, as clichéd as that phrase may be, d'Argenson was on the contrary a patriot who could only ever be a citizen of France.

The letter presented here thus fills a gap in this important exchange of letters, sheds light on the Desfontaines affair, and opens a revealing window on a discussion of political principles between d'Argenson and Voltaire. How many other such letters still sit in libraries and archives unfound?³⁷

APPENDIX. CALENDAR OF VOLTAIRE – D'ARGENSON CORRESPONDENCE

- 1 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 10 December 1730. D385.
- 2 René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, to Voltaire [François Marie Arouet], 7 February 1739. D1860.
- 3 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 7 March 1739. D1924.
- 4 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 7 March 1739. D1925.
- 5 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 24 March 1739. D1952.
- 6 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 16 April 1739. D1982.
- 7 René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, to Voltaire [François Marie Arouet], 1 May 1739. D1998a.
- 8 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 2 May 1739. D1999.
- 9 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 8 May 1739. D2008.

³⁷ I would like to thank Nicholas Cronk and Olivier Ferret for their very helpful comments on this piece; Bernard Delhaume, former director of the Fonds ancien de la Bibliothèque universitaire de Poitiers, for discussing the manuscript with me; Anne-Sophie Traineau, current director of the Fonds ancien de la Bibliothèque universitaire de Poitiers, for facilitating my research there; and the Institut d'études avancées de Paris.

- 10 René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, to Voltaire [François Marie Arouet], 13 May 1739. D2013.
- 11 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 4 June 1739. D2024.
- 12 René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, to Voltaire [François Marie Arouet], 20 June 1739. D2032.
- 13 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 21 June 1739. D2035.
- 14 René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, to Voltaire [François Marie Arouet], 7 July 1739. D2041.
- 15 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 28 July 1739. D2054.
- 16 René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, to Voltaire [François Marie Arouet], 1 August 1739. D2057.
- 17 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 17 August 1739. D2064.
- 18 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 28 September 1739. D2081.
- 19 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 8 January 1740. D2135.
- 20 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 26 January 1740. D2148.
- 21 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 30 March 1740. D2192.
- 22 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 21 May 1740. D2210.
- 23 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 18 June 1740. D2239.
- 24 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 6 July 1740. D2260.
- 25 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 8 January 1741. D2400.
- 26 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 9 August 1741. D2523.
- 27 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 17 November 1741. D2567.
- 28 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 17 November 1741. D2568.
- 29 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 10 January 1742. D2580.

- 30 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 25 April 1742. D2604.
- 31 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 10 September 1742. D2654.
- 32 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 7 December 1742. D2696.
- 33 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 11 December 1742. D2698.
- 34 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 8 August 1743. D2802.
- 35 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 15 April 1744. D2956.
- 36 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 8/9 August 1744. D3011.
- 37 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 16 November 1744. D3045.
- 38 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 19 November 1744. D3046.
- 39 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 7 December 1744. D3051.
- 40 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 19/18 December 1744. D3055.
- 41 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 26 December 1744. D3057.
- 42 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 1 January 1745. D3060.
- 43 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 8 February 1745. D3074.
- 44 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 5 March 1745. D3081.
- 45 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 20 March 1745. D3087.
- 46 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 16 April 1745. D3103.
- 47 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 29 April 1745. D3106.
- 48 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 3 May 1745. D3111.
- 49 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 9 May 1745. D3115.

- 50 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 13 May 1745. D3117.
- 51 René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, to Voltaire [François Marie Arouet], 15 May 1745. D3118.
- 52 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 20 May 1745. D3121.
- 53 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 26 May 1745. D3124.
- 54 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 29 May 1745. D3127.
- 55 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 30 May 1745. D3128.
- 56 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, *c.*1 June 1745. D3133.
- 57 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 2 June 1745. D3134.
- 58 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 16 June 1745. D3147.
- 59 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 25 June 1745. D3157.
- 60 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 28 June 1745. D3161.
- 61 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 4 July 1745. D3168.
- 62 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, *c.*16 July 1745. D3176.
- 63 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 10 August 1745. D3183.
- 64 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 15 August 1745. D3185.
- 65 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 17 August 1745. D3191.
- 66 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 19 August 1745. D3198.
- 67 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 3 September 1745. D3207.
- 68 René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, to Voltaire [François Marie Arouet], 27 September 1745. D3220.
- 69 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 27 September 1745. D3221.

- 70 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 28 September 1745. D3223.
- 71 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 30 September 1745. D3224.
- 72 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 20 October 1745. D3243.
- 73 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 20 October 1745. D3244.
- 74 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 21 October 1745. D3245.
- 75 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 23 October 1745. D3249.
- 76 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 6 November 1745. D3252.
- 77 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 8 January 1746. D3307.
- 78 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 14 January 1746. D3310.
- 79 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 19 January 1746. D3312.
- 80 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 25 January 1746. D3314.
- 81 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 17 February 1746. D3328.
- 82 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 24 February 1746. D3329.
- 83 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 11 March 1746. D3337.
- 84 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 4 April 1746. D3349.
- 85 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 14 April 1746. D3355.
- 86 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 14 April 1746. D3356.
- 87 René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, to Voltaire [François Marie Arouet], 16 April 1746. D3361.
- 88 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 19 April 1746. D3363.
- 89 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 16 May 1746. D3390.

- 90 René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, to Voltaire [François Marie Arouet], 19 May 1746. D3393.
- 91 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 10 June 1746. D3412.
- 92 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 23 June 1746. D3421.
- 93 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 22 July 1746. D3442.
- 94 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 12 June 1747. D3526.
- 95 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 19 July 1748. D3723.
- 96 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 22 November 1748. D3810.
- 97 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 18 March 1749. D3895.
- 98 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 4 September 1749. D4005.
- 99 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 11 September 1749. D4017.
- 100 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 15 February 1750. D4113.
- 101 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 10 March 1750. D4121.
- 102 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 13 March 1750. D4122.
- 103 Voltaire [François Marie Arouet] to René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson, 9 May 1750. D4140.

VOLTAIRE ET LA QUESTION DU MARIAGE DES
PROTESTANTS : UNE LETTRE INÉDITE (D16708a)*

Nicholas Cronk
Voltaire Foundation, Université d'Oxford

D16708a

Voltaire à Jean-Étienne-Marie Portalis

[Ferney, c. 17 octobre 1770]

Si les avocats sont assez courageux pour signer cette dissertation qui nest pas assurément une consultation, si les juges sont assez sages et assez hardis pour faire une loy nouvelle, je me fais porter en litiere tout mourant que je suis et je vais les remercier[.] Je leur dirai nunc dimittis servum tuum dominé¹.

Mon cher philosophe ne vous permettes vous pas des esperances trop flatteuses ? Les hommes seraient ils devenus raisonnables ? M^r dalembert sera bientot en provence, il pourrait beaucoup servir[.]

Par dieu je voudrais bien voir la sottte revocation de l'édit de nante bernée².

Bonsoir mon tres cher philosophe[.]

Manuscrit

« Lettre autographe, sans lieu ni date, 1 page in-12, écrite à l'encre noire sur papier filigrané. Cette lettre accompagnait le manuscrit annoté par Voltaire, lorsque celui-ci le retourna à Portalis par l'intermédiaire de Moulou après l'avoir annoté. Elle a été jointe ensuite au manuscrit et collée à la cire noire au dos de la page de titre. Au dos de cette lettre, se trouvent deux mentions

* Pour leur aide dans la préparation de cette édition, je remercie vivement Anne Simonin ainsi que le personnel de la maison de vente Leclere à Marseille.

1 « C'est maintenant, Seigneur, que vous laisserez mourir en paix votre serviteur » (Luc, II, 29, traduction de Lemaître de Sacy). Voltaire cite le latin de la Vulgate.

2 Portalis se réfère à l'édit de Nantes à plusieurs reprises dans sa *Consultation sur la validité des mariages des protestants de France* (s.l., 1771), où il explique que l'édit de 1685 ne traitait pas directement la question des mariages des protestants. C'est l'édit de 1697, qui « ordonne à tous les sujets du Roi de se marier *en face de l'Église* » (p. 7), qui est à l'origine de l'ambiguïté juridique en ce qui concerne les mariages des protestants.

autographes : “à Monsieur” sans que soient indiqués le nom et l’adresse du destinataire et “Monsieur de Moultoy” »³. La transcription a été faite à partir d’une photographie de la lettre⁴.

Principes d’édition

La transcription du manuscrit est littérale, à cette nuance près que des majuscules ont été introduites systématiquement en début de phrase. Pour faciliter la lisibilité du texte, quelques signes de ponctuation ont été introduits et mis entre crochets. Cette lettre est numérotée d’après les principes mis en place pour la révision de l’édition de Theodore Besterman⁵.

Historique

216

Cette lettre, connue et citée dans les années 1850, a été perdue de vue par la suite. L’existence de cette lettre est d’abord signalée en 1855 par Jules Ferry, alors avocat à la cour impériale de Paris. Il prononça devant le barreau de Paris un discours qui porte le titre *De l’influence des idées philosophiques sur le barreau, au dix-huitième siècle*, dans lequel il cite l’exemple de Portalis qui, dans sa *Consultation sur la validité des mariages des protestants*, sut donner un solide fondement juridique aux questions de tolérance et de liberté de conscience. Et Ferry de commenter : « Tout est en germe dans ces puissantes formules : l’affranchissement de la société laïque, le Code civil, l’âge moderne tout entier ! »⁶. C’est évidemment le futur ministre de la Troisième République qui parle. Ferry ajoute que le travail du jeune avocat fut soumis au vieux Voltaire, et il cite une seule phrase de la lettre du patriarche, celle qui commence par « Si les avocats sont assez courageux... » et qui finit avec le *Nunc dimittis*. Dans une note en bas de page, Jules Ferry précise la source de son scoop littéraire : « Cette lettre de Voltaire à Portalis est entièrement inédite. Nous devons cette précieuse communication à la bienveillance de M. le premier président Portalis, le digne héritier de ce beau nom, qui conserve dans sa bibliothèque le manuscrit original de la *Consultation*, avec les notes marginales dont Voltaire l’avait enrichie »⁷.

3 Jean-Étienne-Marie Portalis (1746-1807), catalogue pour la vente chez Leclere (Marseille) du samedi 24 novembre 2012, p. 34.

4 *Ibid.*, p. 34. Une autre photographie dans le même catalogue (p. 32) montre l’emplacement exact de la lettre, collée en haut à gauche, sur le verso d’une page in-folio, face à la première page du manuscrit.

5 Voir Nicholas Cronk, « La correspondance de Voltaire : la première mise à jour (2011) de l’édition de Th. Besterman », *Revue Voltaire*, n° 11 (2011), p. 195-196.

6 Jules Ferry, *De l’influence des idées philosophiques sur le barreau, au dix-huitième siècle. Discours prononcé dans la séance de rentrée de la conférence des avocats, le 13 décembre 1855*, Paris, Thunot, 1855, p. 22.

7 *Ibid.*, p. 24, n. 2.

Quelques années plus tard, en 1859, un ancien magistrat, Auguste-Aimé Boullée, fait allusion à cette même lettre dans une étude sur Portalis. Il note que « le manuscrit de Portalis, ainsi annoté, est demeuré au pouvoir de sa famille » ; donc lui aussi, comme Ferry, a dû avoir accès aux archives familiales. « Ces annotations sont précédées de quelques lignes de préambule que je transcris littéralement : “Si les avocats sont assez courageux pour signer cette Dissertation, si les juges sont assez sages et assez hardis pour faire une loi nouvelle, je me fais porter en litière, tout mourant que je suis, et je vais les remercier ; je leur dirais : *Nunc dimittis*, etc. Les hommes seraient-ils devenus raisonnables ? Par Dieu, je voudrais bien voir la sotte révocation de l’édit de Nante [*sic*] bernée” »⁸. Comme nous le voyons ici, il abrège la lettre originale (sans le dire), et en parlant de « quelques lignes de préambule », néglige le statut même du texte.

Bengesco, dans le deuxième tome de sa *Bibliographie*, fait allusion à la publication de Jules Ferry, en parlant d’« un fragment d’une lettre inédite »⁹ ; mais il ignore la publication, plus obscure, de Boullée. De toute façon ce deuxième tome de la *Bibliographie* de Bengesco, publié en 1885, paraît trop tard pour que Louis Moland puisse l’utiliser. La lettre de Voltaire à Portalis est ainsi absente de l’édition Moland comme de l’édition Besterman.

Avec toutes les autres archives de Jean-Étienne-Marie Portalis, cette lettre est restée dans la possession de sa famille. Ce n’est qu’en novembre 2012 que ces archives de famille sont passées en vente pour la première fois, et le beau catalogue produit à cette occasion, auquel nous nous référons ici, contient de précieux renseignements.

Datation

L’indication « M. D’Alembert sera bientôt en Provence » nous aide à dater la lettre. C’est dans une lettre datée du 4 août 1770 que D’Alembert annonce à Voltaire qu’il espère lui rendre visite : « J’ai une autre nouvelle à vous apprendre, c’est que vraisemblablement j’aurai bientôt le plaisir de vous embrasser. Tous mes amis me conseillent le voyage d’Italie pour rétablir ma tête, j’y suis comme résolu, et ce voyage me fera, comme vous croyez bien, passer par Ferney, soit en allant, soit en revenant, soit en allant et en revenant » (D16562). D’Alembert, accompagné de Condorcet, arrive à Ferney autour du 23 septembre¹⁰, et ils

8 Auguste-Aimé Boullée, *Essai sur la vie, le caractère et les ouvrages de J.-É.-M. Portalis*, Paris, Didier, 1859, p. 10.

9 Bengesco, t. II, p. 433, n. 1.

10 Voir Anne-Marie Chouillet et Pierre Crépel, « Un voyage d’Italie manqué ou trois encyclopédistes réunis (D’Alembert et Condorcet chez Voltaire) », *Recherches sur Diderot et sur l’Encyclopédie*, n° 17 (1994), p. 9-53, ici p. 26.

repartent probablement le 9 octobre¹¹, pour continuer leur voyage vers Lyon, Nîmes, Montpellier, Aix et Marseille. C'est seulement au cours de son séjour au château de Ferney que D'Alembert renonce au voyage en Italie, et il parle pour la première fois de partir en Provence dans une lettre à Suard, le 3 octobre¹². Il semble donc peu probable que Voltaire ait pu écrire que « M. D'Alembert sera bientôt en Provence » avant le début du mois d'octobre 1770.

Voltaire écrit à Moulou le 17 octobre pour dire qu'il a répondu à Portalis (D16708). Nous ne trouvons aucune trace du nom de Portalis dans les échanges de lettres entre Voltaire et D'Alembert, et, d'après les informations que nous avons, son nom n'a pas figuré dans les discussions entre Voltaire, D'Alembert et Condorcet, même s'ils se sont intéressés aux questions juridiques¹³. Il semble probable que Voltaire a lu et annoté le mémoire de Portalis après le départ de ses amis, sinon il aurait écrit à Moulou plus tôt. Le 12 octobre, Voltaire écrit à un autre correspondant : « M. D'Alembert est actuellement à Lyon et s'achemine tout doucement en Provence » (D16700). Étant donné que Portalis ne s'est pas adressé directement à Voltaire, et que « Monsieur de Moulou » est écrit au dos de la lettre, il semble fort probable que le manuscrit annoté, accompagné de la lettre de Voltaire à Portalis, a été envoyé à Moulou avec sa lettre du 17 octobre (D16708 ; voir ci-dessous).

Jean-Étienne-Marie Portalis (1746-1807) est né dans un village provençal, Le Beausset, dans une famille de la haute bourgeoisie établie depuis longtemps en Provence¹⁴. Avocat par profession, il était destiné à une brillante carrière. Après les tribulations de la Révolution, ce fut sous Napoléon qu'il acquit d'importantes fonctions. Nommé ministre des Cultes en 1804, il mit en pratique une politique de tolérance religieuse, et son nom reste associé à deux œuvres marquantes, le Code civil et le Concordat¹⁵. En 1770, à peine âgé de 24 ans, le jeune avocat aixois fut consulté par le duc de Choiseul, qui avait l'intention d'instituer la tolérance civile dans la ville nouvelle de Versoix, et cherchait une solution au problème du statut juridique des mariages entre protestants qui

11 C'est la date que D'Alembert annonce à Suard, le 3 octobre (lettre citée dans D16683, n. 1) ; le 10 octobre, Voltaire dit à Grimm toute sa tristesse que D'Alembert et Condorcet soient partis (D16693).

12 Citée dans D16683, n. 1. Il repart de l'un voyage en Provence à Frisi, le 6 octobre, et à Frédéric II, le 12 octobre (lettre citée par Anne-Marie Chouillet et Pierre Crépel, « Un voyage d'Italie manqué », art. cit., p. 33-34).

13 Voir Anne-Marie Chouillet et Pierre Crépel, « Un voyage d'Italie manqué », art. cit., p. 27-31.

14 Sur le personnage de Portalis, voir Marceau Long et Jean-Claude Monier, *Portalis : l'esprit de justice*, Paris, Michalon, 1997 ; Jean-Luc A. Chartier, *Portalis : le père du Code civil*, Paris, Fayard, 2004 ; Joël-Benoît d'Onorio, *Portalis : l'esprit des siècles*, Paris, Dalloz, 2005.

15 Voir Franck Bouscau, « Portalis et les cultes », dans Joël-Benoît d'Onorio (dir.), *Portalis le Juste*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2004, p. 123-147.

n'avaient pas d'état civil. La question était fort disputée à l'époque¹⁶, et peu avant, en 1767, l'avocat-général Servan s'était élevé contre l'état contemporain des choses¹⁷. Dans un plaidoyer de 1772, un autre avocat-général parle ainsi :

Je ne toucherai point ici à cette question si délicate, si intéressante, et tout à la fois si redoutable, à ce que l'on a cru du moins, de l'état des protestants en France. La politique s'étonne de la trouver encore indécise. La religion éclairée ne s'opposerait peut-être point à ce qu'on décidât : la raison, la justice, l'humanité l'exigent, et il semble qu'il ne serait pas impossible de trouver des tempéraments qui conciliasent dans cette grande affaire la dignité du culte dominant, le respect dû aux lois qui le rendent exclusif, et l'intérêt particulier, avec la paix et la sûreté commune¹⁸.

Choiseul demanda à Portalis un avis motivé sur cette question apparemment insoluble, et ce dernier répondit par un long texte bien argumenté, dans lequel il démontrait qu'aucune loi n'obligeait les protestants à se conformer aux institutions catholiques sur le mariage, et que la bonne foi constatée des conjoints suffisait pour faire déclarer la validité de leurs liens : au nom de la morale comme de l'ordre public, la loi devrait protéger un mariage « conclu de bonne foi et publiquement contracté ». Portalis s'exprime avec une parfaite orthodoxie – « Dieu, maître de l'univers, n'a pas besoin d'hommages forcés »¹⁹, écrit-il – et son conformisme catholique va de pair avec un ton infailliblement érudit, tolérant, raisonnable. Cet essai fut publié en 1771, sous le titre de *Consultation sur la validité des mariages des protestants de France*²⁰.

« La *Consultation* eut un retentissement considérable dès sa publication », écrit Jean-Luc A. Chartier. « Ce succès justifia plusieurs éditions à Paris, Genève et La Haye, et les journaux littéraires en citèrent des extraits, notamment en Allemagne sous la plume de Ersch. [...] La reconnaissance suprême fut décernée à la *Consultation* seize ans plus tard par Malesherbes, qui s'inspira des mots de Portalis dans le préambule de l'édit de Versailles accordant l'état civil aux

16 Voir Ernest Bonifas, *Le Mariage des protestants depuis la Réforme jusqu'à 1789 : étude historique et juridique* [1901], Nîmes, Lacour, 1997.

17 Voir l'article de Christiane Mervaud, « Voltaire et le Beccaria de Grenoble : Michel-Joseph-Antoine Servan », dans Nicholas Cronk (dir.), *Voltaire and the 1760s: Essays for John Renwick*, SVEC 2008:10, p. 171-181.

18 *Plaidoyer pour Demoiselle Antoinette-Louise-Angélique-Charlotte de Bombelles [...] contre Charles-Frédéric vicomte de Bombelles [...], signé à la fin par De Vauresson, avocat général ; Linguet, avocat ; et Moynat, avocat du Parlement*, [Paris], Cellot, 1772, p. 27-28.

19 [Jean-Étienne-Marie Portalis], *Consultation sur la validité des mariages des protestants de France*, *op. cit.*, p. 47.

20 La brochure de 107 pages ne porte pas de nom d'auteur sur la page de titre, mais à la fin du livre, on lit « Délibéré à Aix, le 20 octobre 1770. Portalis. Pazery » (*ibid.*, p. 107), Pazery étant le nom d'un autre avocat qui l'aurait aidé.

protestants (28 novembre 1787) »²¹. Nous ne savons pas quelle fut la réaction de Choiseul, mais Linguet fait allusion à l'œuvre en 1771. En expliquant les ambiguïtés juridiques créées par l'édit de 1685, Linguet écrit dans une note en bas de page : « Voyez à ce sujet un petit écrit, intitulé : *Consultation sur la validité des mariages des protestants de France*. Cet ouvrage, signé de deux avocats célèbres du parlement d'Aix, est plein d'éloquence et de solidité »²².

Portalis ne connaît pas Voltaire, et c'est Paul Claude Moulto, le pasteur genevois, qui demande au patriarche de lire le petit traité (cette lettre ne nous est pas parvenue). Les circonstances précises de l'envoi de ce texte à Voltaire sont éclaircies par le fils de Jean-Étienne-Marie Portalis, Joseph-Marie :

Dans le mois d'octobre 1770, mon père fit imprimer une *Consultation sur la validité des mariages des protestants de France*. On en a donné plusieurs éditions in-12 et in-8 à Paris, à La Haye et à Genève, elles sont mentionnées dans la *France littéraire* de Ersch. Cette pièce est signée de l'auteur et du savant Pazery, son ami (comme il est d'usage pour les Consultations). Elle avait été rédigée sur la question abstraite à l'invitation du duc de Choiseul, alors ministre dont l'intention était en établissant la tolérance civile dans la nouvelle ville de Versoix, de donner à la République de Genève une rivale qui put disputer avec elle de son commerce et son industrie. Linguet qui n'aimait pas les avocats et qui prodiguait peu les louanges, a dit dans son mémoire pour Mme de Bombelles, que cet ouvrage est plein d'éloquence et de solidité. Le manuscrit en avait été mis sous les yeux de Voltaire, par Moulto, de Genève, à qui mon père l'avait communiqué. Voltaire le chargea de notes marginales. *Les principes de cet ouvrage étaient ceux d'une tolérance éclairée et non d'une irrégulière indifférence. Voltaire aurait voulu davantage, il aurait désiré que loin de soutenir que les lois en vigueur n'annuleraient pas les mariages protestants, on établit qu'elles étaient absurdes et barbares*. Quoiqu'il en soit, pensé avec sagesse, écrit avec mesure et d'un style qui réunit la correction à l'élégance et à la chaleur, il contribua puissamment au changement de jurisprudence, qui amena enfin l'édit de 1787²³.

Les biographes de Portalis, lorsqu'ils veulent démontrer l'enthousiasme de Voltaire pour le traité du jeune avocat, aiment citer cette phrase, que Voltaire aurait écrite en marge du manuscrit : « Ce n'est pas une consultation, c'est un

²¹ Jean-Luc A. Chartier, *Portalis : le père du Code civil*, op. cit., p. 30-31. Le *Mémoire sur le mariage des protestants* de Malesherbes date de 1785 ; son *Second mémoire* de 1786.

²² [Simon-Nicolas-Henri Linguet], *Mémoire à consulter et Consultation sur la validité d'un mariage contracté en France suivant les usages des protestants*, Paris, Cellot, 1771, p. 46-47.

²³ Joseph-Marie Portalis, *Souvenirs de ma vie* (manuscrit, ca 1860), p. 9-10 ; cité dans *Jean-Étienne-Marie Portalis*, op. cit., p. 33 ; voir aussi p. 243-245. C'est moi qui souligne.

traité de philosophie, de législation et de morale »²⁴. Il est difficile de décrire avec précision l'opinion de Voltaire, car pour le moment ses notes marginales sur le manuscrit de Portalis restent toujours inédites²⁵, mais les remarques du comte Joseph-Marie Portalis montrent clairement la déception de Voltaire, qui « aurait voulu davantage ». Il le dit clairement lorsqu'il répond à Moultoeu le 17 octobre, dans la lettre qui semble avoir accompagné le renvoi du manuscrit marginé (D16708) :

J'ai obéi à vos ordres, j'ai fait des remarques à mesure, croyant qu'il s'agissait d'un procès. Mais, mon cher philosophe, après avoir tout lu j'ai vu que c'était une dissertation pour prouver que nos lois ont tort. Rien n'est plus manifeste ; mais il est manifeste aussi que ces lois existent. Je souhaite que le parlement d'Aix les casse. Je n'y manquerais pas si j'avais la voix prépondérante ; mais je doute fort qu'il prenne cette petite liberté. [...]

Je suis très fâché que vous ne soyez point venu dîner avec nous quand M. D'Alembert était à Ferney.

Quant à l'auteur de la dissertation sur les mariages, vous pouvez l'assurer qu'on se mariera à Versoix et à Ferney tant qu'on voudra, et qu'il pourra venir danser à la noce. Si le parlement de Provence veut en attendant déroger aux édits et valider vos mariages, je lui en ferai mon compliment.

Même si, dans son commentaire écrit en marge du manuscrit de la *Consultation*, Voltaire émet certaines réserves, il ne souhaite pas décourager ce jeune avocat si bien intentionné. La lettre que le patriarche adresse à Portalis est brève, mais enthousiaste et pleine d'humour ; elle est ainsi conçue pour faire contrepoids aux critiques exprimées dans son commentaire sur le manuscrit.

Dans sa lettre à Portalis, Voltaire écrit que « M^r dalembert sera bientôt en provence, il pourrait beaucoup servir » ; mais en réalité il semble n'avoir rien fait pour faciliter une telle rencontre. Le 20 octobre, Voltaire écrit à D'Alembert, toujours en voyage : « Si vous pouvez vous arracher de Montpellier où il y a tant d'esprit et de connaissances ; si vous allez à Aix comme c'était votre intention, on vous recommandera une affaire auprès de M. de Castillon qui pense comme M. Dupaty, et qui cependant n'habitera point, à ce que j'espère, le château de Pierre-en-Cyse [...]. Bien des respects et des regrets à votre très aimable compagnon de voyage, autant à M. Duché, à M. Venel, et à quiconque pense » (D16713). Il ne prononce même pas le nom du jeune avocat aixois.

24 Écrit en marge du manuscrit, d'après Ernest Bonifas, *Le Mariage des protestants...*, op. cit., p. 128, n. 1.

25 Une partie de ces notes marginales sont reproduites et illustrées dans Jean-Étienne-Marie Portalis, op. cit., p. 35-41.

Voltaire n'est pas seul à avoir eu des réticences au sujet de la *Consultation* : son ennemi juré, le protestant La Beaumelle, écrit à de Végobre à peu près au même moment : « M. de la G. m'a envoyé ces jours passés un *factum* pour un protestant, qui est bien mais qui pouvait être mieux. Il devait se borner, comme je le lui avais dit la veille de mon départ pour Paris, à prouver, que le mariage d'un protestant contracté devant notaire était conforme aux lois de l'État. Il a voulu ne rien perdre de ce qu'il avait écrit d'abord ; et il a affaibli sa preuve » (5 octobre 1770, D16688).

222

Pendant que Voltaire lisait le travail de Portalis, sans doute dans le courant du mois d'octobre, son ami Charles Christin, avocat à Saint-Claude, était en train de rédiger ou d'esquisser un article « Mariage » pour les *Questions sur l'Encyclopédie*²⁶. Le 31 octobre 1770, Voltaire écrit à Christin : « Mon cher petit philosophe à qui tout Ferney fait les plus tendres compliments, a fait un très bon article sur le mariage » (D16732). Cet article, qui devait paraître fin 1771 dans le huitième tome des *Questions sur l'Encyclopédie*, semble donc être, au moins pour l'essentiel, le travail de Christin, même si Voltaire a pu y apporter des compléments et des révisions. La « Section troisième » traite justement la question des mariages protestants, mais on n'y trouve aucune référence à Portalis ni aux arguments de sa brochure. Là où Portalis pèse les arguments juridiques, l'article des *Questions* prend des exemples précis pour démontrer l'absurdité des lois en vigueur. Voltaire ne semble pas avoir senti la nécessité d'y faire des ajouts après avoir lu la *Consultation* de Portalis, et ne semble pas non plus avoir parlé de ce petit traité avec Christin, du moins dans les lettres que nous connaissons.

Il semble probable que Portalis a répondu à la lettre de Voltaire, mais malheureusement aucune lettre de lui adressée au patriarche ne nous est parvenue. Avec ce petit billet, un nouveau correspondant entre dans la *Correspondance* de Voltaire. Ce dernier n'a apprécié que moyennement le texte de Portalis, mais le patriarche se tient toujours prêt à encourager ceux qui veulent décrier l'intolérance. La disponibilité de Voltaire dans son combat contre l'Infâme reste sans bornes, son sens du pragmatisme aussi. S'il n'a pas dû entièrement goûter le ton orthodoxe de Portalis, c'est sans doute pour lui faire plaisir qu'il prononce les mots du Cantique de Siméon, *Nunc dimittis*. Et c'est ainsi, avec la prière qui figure dans l'office de complies, celle dite en fin de journée avant d'aller s'endormir, que Voltaire annonce qu'une fois cette réforme appliquée, il se retirerait, satisfait du devoir accompli.

26 Les deux hommes collaborent à partir de 1764 ; voir Nicholas Cronk, « La correspondance de Voltaire : deux nouvelles lettres sur le début de l'affaire des serfs de Saint-Claude », *Revue Voltaire*, n° 13 (2013), p. 219-224. Voltaire possède un volume de Christin (BV765 ; CN, t. II, p. 621-622).

III

Varia

M. V. LOMONOSSOV ET LE PREMIER ENVOI
DE MANUSCRITS SUR L'HISTOIRE RUSSE À VOLTAIRE*

N. A. Kopanev

*Conservateur de la Bibliothèque de Voltaire,
Bibliothèque nationale de Russie (Saint-Pétersbourg)*

N. P. Kopaneva

*Musée M. V. Lomonossov, Musée Pierre le Grand d'anthropologie et d'ethnographie
Académie des sciences de Russie*

225

REVUE VOLTAIRE N° 14 • PUPS • 2014

Le travail de Voltaire sur l'*Histoire de l'empire de Russie sous Pierre le Grand* commença en février 1757 sur l'ordre de l'impératrice Élisabeth Petrovna, transmis au philosophe par I. I. Chouvalov. Le travail, dont le Français avait « rêvé depuis 30 ans »¹, avança si vite dès le début que les huit premiers chapitres de l'*Histoire*, composés d'après des sources occidentales, furent envoyés en Russie dès l'été 1757. I. I. Chouvalov s'adressa aussitôt à M. V. Lomonossov et à G. F. Müller pour avoir leur avis « sur la première esquisse » de l'œuvre de l'écrivain des Lumières. La réponse de Lomonossov ne se fit pas attendre. Le 2 septembre 1757, il écrivait :

Monsieur Ivan Ivanovitch,

J'ai lu avec joie la lettre bienveillante de Votre Excellence et j'ai appris que vous ne manquez pas de tout faire pour glorifier dans des langues étrangères les actions immortelles de notre souverain d'heureuse mémoire l'empereur Pierre le Grand. Personne, à la vérité, ne peut être plus capable de cela que M. Voltaire. Mais on doit songer un peu à deux circonstances. Premièrement, c'est un homme dangereux, et il a donné de mauvais exemples de son caractère dans ses jugements sur de hauts personnages. Deuxièmement, bien qu'il puisse recevoir de nous suffisamment d'écrits, leur traduction dans une langue qu'il connaît demande beaucoup de travail et de temps. Pour ce qu'il faut faire, je

* Une version russe de cet article est parue dans les actes du département de littérature russe du XVIII^e siècle de l'Institut Pouchkine, *Tchtenia otdela rousskoï literatoury XVIII v, SPb [Saint-Pétersbourg]*, n° 7 (2013), p. 83-94 (NDLR).

1 *Histoire de l'empire de Russie sous Pierre le Grand*, édition critique par Michel Mervaud, OCV, t. 46-47 (1999).

prends la liberté de proposer ce qui suit. En premier lieu, il doit se faire un plan succinct, qui peut être rédigé à partir d'une description abrégée des affaires de l'État, que je possède, et pour lequel il peut aussi utiliser non sans profit un panégyrique que j'ai composé, si on le traduit en français. Le professeur Strube² en a déjà traduit une grande partie, mais je n'ai pas pu obtenir qu'il en termine la traduction, et je n'ai pas le pouvoir de le commander. Pour rédiger le plan et pour l'adresser ici, je pense que le mieux est de lui envoyer les traductions des écrits par parties, en suivant l'ordre du plan, et non tout d'un seul coup. Et pendant qu'il se mettra à rédiger le début, la traduction suivante aura le temps d'être faite, et ainsi la rédaction commencera plus tôt et ira à son terme. Il faut absolument accélérer cette affaire en raison du grand âge de Voltaire.

Tous les écrits que je possède sur les travaux de notre grand monarque sont prêts pour cette entreprise. Sur l'état de la Russie pendant le règne du tsar Mikhaïl Fedorovitch il faut faire un court extrait à partir de nos annales, ce à quoi je peux employer quelque temps. Au début de cet ouvrage, les anecdotes ne sont pas tellement nécessaires, et d'ailleurs il n'y a plus personne qui se souvienne des années d'enfance du souverain ; cependant, je m'efforcerai de savoir par d'autres ce qu'elles ont entendu dire [...].

Le serviteur très obéissant de Votre Excellence, Mikhaïlo Lomonossov³.

À la différence de G. F. Müller, qui n'a pratiquement rien fait à la demande de I. I. Chouvalov jusqu'à l'automne 1759, ce dont témoigne éloquemment la correspondance publiée par Michel Mervaud⁴, Lomonossov se mit tout de suite à l'ouvrage, et c'est à lui, et aussi à I. Taubert, que revient le mérite d'avoir préparé la première partie des sources russes pour le travail de Voltaire.

On sait que le principal fonds de documents envoyés à Voltaire pendant la période de son travail d'historiographe russe est conservé actuellement dans la Bibliothèque de Voltaire, à la Bibliothèque nationale de Russie (BnR). L'histoire de l'entrée de ces tomes et leur contenu sont bien connus. Le premier catalogue de cette collection fut fait dès le XIX^e siècle par R. Minzloff⁵. La description de

2 Le juriste allemand Frédéric-Henri Strube de Piermont (1704-1790), auteur des *Lettres russiennes* (1760). En fait, ce fut le baron Théodore Henri de Tschoudy (1720-1769), fondateur à Saint-Petersbourg du *Caméléon littéraire*, qui traduisit complètement en français le *Panégyrique* de Lomonossov. Sa traduction parut en 1759. Mais, dans une note manuscrite en français, Lomonossov la considéra comme très mauvaise et « contre les protestations de l'auteur » [*Note du traducteur*].

3 M. V. Lomonossov, *Polnoe Sobranie Sotchinenii* [*Œuvres complètes*], Moscou-Leningrad, 1949-1959, t. X, p. 524-526.

4 OCV, t. 46, p. 121 ; t. 47, p. 1255-1261.

5 R. Minzloff, *Catalogue raisonné des Russica de la Bibliothèque Impériale publique de Saint-Petersbourg*. I. *Pierre le Grand dans la littérature étrangère [...] d'après les notes de Monsieur le comte de Korff*, Saint-Petersbourg, 1872.

cinq tomes de manuscrits « russes » de Voltaire est donnée dans l'*Inventaire des manuscrits de la Bibliothèque de Voltaire* de Fernand Caussy⁶. Récemment, l'historien français Michel Mervaud a également décrit ces tomes de documents de la Bibliothèque de Voltaire⁷. D'autres savants éminents du xx^e siècle (L. L. Albina⁸, G. N. Moisseeva⁹, et tout récemment M. B. Sverdlov¹⁰) se sont eux aussi livrés à l'étude des manuscrits de Voltaire concernant l'histoire russe. Tous ces travaux ont considérablement augmenté nos connaissances sur les méthodes de travail de Voltaire historiographe. Les chercheurs sus-nommés ont fait des descriptions annotées des documents de ces tomes, en tenant compte de toutes les marques figurant sur le papier et en relevant exactement tous les numéros inscrits depuis deux cents ans sur les pages des manuscrits. En même temps, dans tous les cas, les manuscrits ont été décrits dans l'ordre dans lequel ils avaient été reliés après leur arrivée à Saint-Petersbourg, c'est-à-dire dans l'ordre établi par le secrétaire de Voltaire, Jean-Louis Wagnière. Wagnière, le dernier secrétaire de Voltaire, était indubitablement une personnalité remarquable, qui connaissait mieux que quiconque toutes les spécificités de l'œuvre des dernières années de la vie de Voltaire. Mais pour constituer les tomes de l'histoire russe, il procéda de manière formelle : dans un premier temps, les manuscrits furent regroupés selon leur format, et l'ordre de leur entrée dans la bibliothèque de Voltaire ne fut pas respecté. Or, dans ces cas-là, la chronologie est justement le fil conducteur qui permet de comprendre toutes les intrications du travail de l'historien, et donc l'œuvre historique elle-même.

Ce n'est pas par hasard que Michel Mervaud, dans son remarquable travail sur l'*Histoire de l'empire de Russie sous Pierre le Grand*, a consacré un développement particulier au sujet du premier envoi de documents historiques russes au philosophe français : « C'est dans l'été 1758 que Voltaire reçoit à Strasbourg, par le courrier de Vienne, le premier paquet de documents de Pétersbourg. L'envoi prochain en avait été annoncé par deux lettres de Chouvalov du 8/19 mai et du 2/13 juin. Voltaire en accuse réception le 17 juillet [...] ». Cependant, Michel Mervaud remarque que « le contenu de ce paquet est difficile à déterminer. On

6 Fernand Caussy, *Inventaire des manuscrits de la Bibliothèque de Voltaire* [Paris, 1913].

7 Voir *OCV*, t. 46 et 47.

8 L. L. Albina, « Istotchniki Istorii Rossijskoi imperii pri Petre Velikom Vol'tera v ego biblioteke » [« Les sources de l'Histoire de l'empire de Russie sous Pierre le Grand dans la bibliothèque de Voltaire »], dans *Problemy istotchnikovedtcheskogo izoutchenia roukopisnykh i staropetchatnykh fondov* [Problèmes de l'étude des sources : fonds manuscrits et fonds de livres anciens], 2, Leningrad, 1980, p. 153-170.

9 G. N. Moisseeva, « Iz arkhivnykh razyskaniï o Lomonosove (sokrachtchennoe opisanie del gosoudaria Petra I) » [« Recherches d'archives sur Lomonossov (description abrégée des actions de l'empereur Pierre I^{er}) »], *Rousskaïa Literatoura*, n° 3 (1979), p. 123-138.

10 M. B. Sverdlov, *M. V. Lomonosov i stanovlenie istoritcheskoi nauki v Rossii* [M. V. Lomonossov et la formation de la science historique en Russie], Saint-Petersbourg, 2011.

ne peut en préciser qu'une partie »¹¹. Analysant tout le complexe d'informations dont on dispose, Michel Mervaud supposa que dans ce premier paquet de documents il pouvait y avoir les « Tables chronologiques des Faits Mémorables appartenants à l'histoire de l'Empereur Pierre le Grand », un « Mémoire abrégé sur les Samoiedes et les Lapons », et les mémoires de Lomonossov sur les révoltes des streltsy et sur la régence de la princesse Sophie, transmis à Chouvalov le 10 octobre 1757¹².

228

Nous avons réussi à établir de manière authentique quels sont les manuscrits qui firent partie du premier paquet de documents envoyés à Voltaire, envoi préparé pour l'essentiel par Lomonossov. Maintes fois, en revenant aux tomes des manuscrits de Voltaire, nous avons remarqué qu'une grande partie d'entre eux comporte le même signe archéographique : exactement la même numérotation particulière, avec l'indication (« n° »), de la même écriture, effectuée probablement en Russie avant l'envoi de ces documents à Voltaire. Dans la liste que nous avons établie, le premier numéro est justement celui des « Tables Chronologiques des Faits Mémorables, appartenants à l'histoire de l'Empereur Pierre le Grand ». Le manuscrit sur les Samoyèdes (n° 4) et le manuscrit sur les révoltes des streltsy (n° 7) sont pourvus de la même numérotation, de la même écriture. Le manuscrit « Description abrégée de la Russie » comporte, exactement de la même écriture, le « n° 3 ». Par ailleurs, il existe une preuve tout à fait claire que c'est précisément par le numéro « 3 » que ce manuscrit était désigné dans le premier paquet envoyé à Voltaire. Dans l'une de ses notes, Voltaire remarque que « le mémoire numero 3, envoyé par mr de Shouvaloff compte 2 170 lieües de France »¹³. Ainsi, nous avons identifié les manuscrits « 1 », « 3 », « 4 », « 7 », qui se trouvaient dans le premier paquet préparé par Lomonossov. Il ne nous restait qu'à examiner méthodiquement tout le complexe de documents et à découvrir d'autres manuscrits pourvus du même signe archéographique. Ces manuscrits se sont révélés au nombre de dix-huit,

11 OCV, t. 46, p. 106.

12 « Monsieur Ivan Ivanovitch, j'ai l'honneur de remettre dans cette lettre à Votre Excellence la description abrégée des imposteurs et des révoltes des streltsy, que j'ai recopiée. Vous pouvez remarquer vous-même que vous ne jugerez pas que c'est un bien de traduire en français. Je m'efforcerai d'achever de la même manière l'abrégé de la vie des tsars Mikhaïl, Alexei et Feodor. Je vous prie très humblement de ne pas considérer comme une idée préconçue les propos ci-joints sur mes témoignages et mes travaux. Ce n'est pas pour me vanter que j'ai pris la liberté de le faire, mais pour me défendre de ceux qui me méprisent et m'injurient et "me mettent à bas des hauteurs du Parnasse". Mes soucis domestiques lorsque je songe à la construction de la fabrique, etc., sont en train de prendre fin, et j'espère en fait démontrer par de grands arguments que ces paroles sont du vent. Dans l'attente du portrait promis, bien qu'impatiemment, je reste comme toujours, avec un très profond respect, le serviteur très humble et très obéissant de Votre Excellence, Mikhaïlo Lomonossov », 10 octobre 1757 (Lomonossov, *Œuvres complètes*, éd. cit., t. X, p. 527).

13 OCV, t. 47, p. 1215.

avec des numéros de 1 à 23 : les manuscrits de cette liste avec les numéros « 2 », « 6 », « 8 », « 9 », « 12 » manquent dans la Bibliothèque de Voltaire. Voici la liste des dix-huit manuscrits présents, en suivant l'ordre des numéros¹⁴.

- N° 1. Tables Chronologiques des Faits Mémemorables, appartenants à l'histoire de l'Empereur Pierre le Grand¹⁵.
- N° 3. Description abregée de la Russie¹⁶.
- N° 4. Mémoire abregé sur les Samoiedes et les Lapons¹⁷.
- N° 5. Description de S. Petersbourg et de ses environs¹⁸.
- N° 7. Mémoire sur la premiere revolte des Srélitz en 1682¹⁹.
- N° 10. Récit abregé de l'Origine de la Marine en Russie²⁰.
- N° 11. Établissement d'une Flote sur la Mer noire²¹.
- N° 13. Demandes de Mr. de Voltaire²².
- N° 14. État de tous les Revenûs de la Couronne, et de leur Emploi de l'année 1725²³.
- N° 15. État abregé du Nombre des Males, dans les differens Gouvernemens, Provinces et Villes de l'Empire de Russie, qui payent la Capitation, suivant le dernier Denombrement qui en fut fait en 1744-1747²⁴.
- N° 16. État abregé de l'Armée Rusienne dans l'Année 1725²⁵.
- N° 17. Repartition des Regimens dans les Gouvernemens et provinces qui sont obligés de fournir à leur entretien par la Capitation etablie²⁶.
- N° 18. État des Généraux de l'Armée suivant la table imprimée en l'année 1720²⁷.
- N° 19. État de l'Artillerie de Campagne et de Garnison en l'année 1725²⁸.
- N° 20. État de la Marine de Russie dans l'année 1725²⁹.

14 Il faut observer que, sur les dix-huit manuscrits répertoriés par N. Kopanev, quinze sont pourvus de deux numéros : 7 sans précision, 8 avec la mention « note moderne » pour distinguer ces notes de l'annotation supposée ancienne. Dans trois cas, on a la mention « note ancienne » exclusive [*Note du traducteur*].

15 BnR, Bibliothèque de Voltaire, Manuscrits, n° 5-242, t. I, f. 312-320v.

16 N° 5-242, t. VI, f. 367-372v.

17 N° 5-242, t. VI, f. 373-376A.

18 N° 5-242, t. VI, f. 377-381.

19 N° 5-242, t. VI, f. 384-391.

20 N° 5-242, t. V, f. 21-30.

21 N° 5-242, t. V, f. 31-35v.

22 N° 5-242, t. I, f. 325-348.

23 N° 5-242, t. V, f. 36-39.

24 N° 5-242, t. V, f. 42-48.

25 N° 5-242, t. VI, f. 359-360.

26 N° 5-242, t. VI, f. 361-363v.

27 N° 5-242, t. V, f. 51-52.

28 N° 5-242, t. V, f. 59-60.

29 N° 5-242, t. V, f. 61-62v.

- N° 21. Règlement pour fixer le nombre des Officiers et de l'Équipage de chaque vaisseau suivant son Rang³⁰.
- N° 22. Denombrement des Diocèses selon leur Rang, ainsi que des Couvents, Eglises, Villes et Bourgs compris dans chacun des Diocèses³¹.
- N° 23. Denombrement des Males appartenants aux Maisons du Saint Synode, des Evêques et Couvents tant dependants qu'indépendants des Diocèses selon la dernière Revision³².

230

Les titres des cinq manuscrits manquants peuvent être rétablis en partie d'après la correspondance de Lomonossov avec Chouvalov. Le numéro « 2 » était probablement l'« Abrégé du “Bref annaliste” de Lomonossov »³³ ; la description de Moscou, avec le numéro « 6 », suivait peut-être la description de Pétersbourg. Le numéro « 7 », nous l'avons vu, est le récit de la première révolte des streltsy ; les manuscrits avec les numéros « 8 » et « 9 » pouvaient être le récit de la seconde révolte et la brève histoire de la régence de la princesse Sophie. Le « premier paquet » envoyé à Voltaire contenait peut-être aussi le « Panégyrique de Pierre le Grand » traduit en français, à propos duquel Lomonossov écrivait à Chouvalov : « [...] il [Voltaire] doit faire un plan succinct, qui peut être rédigé à partir de la description abrégée des affaires de l'État que je possède, et il peut aussi utiliser non sans profit le panégyrique que j'ai composé, si on le traduit en français »³⁴.

Il faut remarquer que les thèmes des manuscrits énumérés coïncident avec les thèmes qu'avait traités et élucidés Lomonossov dans ses autres travaux liés à la glorification des actions de Pierre. Ce sont le *Dit à la louange de Pierre le Grand*, déjà mentionné, et un autre travail du savant, la création d'un projet de toiles mosaïques pour la cathédrale Saint-Pierre et Saint-Paul à Pétersbourg. Chronologiquement, la rédaction des textes adressés à Voltaire coïncide avec l'élaboration du projet grandiose de mosaïque de Lomonossov : à la fin de janvier 1758, il rencontra P. I. Chouvalov³⁵ pour discuter de ses intentions de créer des toiles mosaïques comme monument à Pierre le Grand destiné à la cathédrale Saint-Pierre et Saint-Paul³⁶, et dès le 7 avril, sur décision du Sénat, il présenta le projet de décoration de la cathédrale³⁷. Parmi les thèmes des mosaïques de

30 N° 5-242, t. VI, f. 365.

31 N° 5-242, t. V, f. 65-66.

32 N° 5-242, t. V, f. 67-68.

33 Ce manuscrit en français est conservé à la BnF.

34 Lomonossov, *Œuvres complètes*, éd. cit., t. X, p. 525.

35 Piotr Ivanovitch Chouvalov, ministre d'Élisabeth, à ne pas confondre avec Ivan Ivanovitch, le favori [Note du traducteur].

36 *Letopis' jizni i tvortchestva M. V. Lomonosova [Chronique de la vie et de l'œuvre de M. V. Lomonossov]*, Moscou-Leningrad, 1961.

37 Lomonossov, *Œuvres complètes*, éd. cit., t. IX, p. 123-136.

Lomonossov, figurent : « [la Russie] libérée des streltsy », « l'Histoire du début de la création d'une flotte », « la Prise d'Azov », « La Conception et la construction de Saint-Pétersbourg, de Cronstadt et de Peterhof », etc.³⁸. Il est peu probable que de telles coïncidences textuelles et chronologiques des travaux historiques et des travaux de mosaïques de Lomonossov avec les manuscrits envoyés à Voltaire puissent être considérées comme le fruit du hasard.

Ainsi, nous avons réussi à détecter un fonds de manuscrits qui ont été préparés d'après le projet de Lomonossov. Il n'est pas difficile de remarquer que jusqu'au numéro « 13 » nous avons affaire à des textes qui sont pour l'essentiel de Lomonossov lui-même, et dont une partie a été incluse dans les *Œuvres complètes* du savant³⁹. Les autres numéros contiennent des tableaux statistiques, probablement réunis par I. Taubert selon le plan de Lomonossov exposé dans les réponses aux questions de Voltaire (document numéro « 13 » de notre liste, qui a été publié intégralement par Michel Mervaud sans indiquer que l'auteur en était Lomonossov⁴⁰). Dans ces réponses de Lomonossov aux questions de Voltaire, le savant russe conseille, pour les questions statistiques, de « s'informer dans le Haut Sénat dirigent »⁴¹ [*sic*], et, dans un autre cas, il écrit : « Pour savoir le nombre des troupes, que Pierre I. a entretenu, et celui, que la Russie entretient à présent, on n'a qu'à s'adresser là-dessus au Collège de Guerre »⁴². Il est hors de doute que ces recommandations dans les réponses de Lomonossov n'étaient pas destinées à Voltaire, mais à Chouvalov, bien qu'elles fussent envoyées par ce dernier à Voltaire. Incontestablement, c'est justement sur la base de ces recommandations de Lomonossov qu'ont été composés les manuscrits du numéro « 14 » au numéro « 23 ». Si on en juge par la correspondance de G. F. Müller avec I. I. Chouvalov et le baron Tschoudy⁴³, c'est I. Taubert qui se chargeait d'obtenir ces informations et ces documents des institutions gouvernementales.

Ainsi, le signe que nous avons remarqué a permis de mettre en évidence le premier ensemble de manuscrits envoyés à Voltaire pour son travail sur l'*Histoire*

38 *Ibid.*

39 Lomonossov, [*Récit des révoltes des streltsy et de la régence de la princesse Sophie*], dans *Œuvres complètes*, éd. cit., t. VI, p. 97-161.

40 *OCV*, t. 47, p. 1165-1177. Actuellement, ce travail de Lomonossov est celui qui a le plus de valeur dans l'héritage inédit du savant russe. Nous préparons pour l'impression en français et en russe tous les manuscrits de la Bibliothèque de Voltaire que nous avons attribués à Lomonossov.

41 *Ibid.*, p. 1166.

42 *Ibid.*, p. 1168. Le « collège de guerre » était le ministère de la Guerre (*note du traducteur*).

43 *Ibid.*, p. 1258 ; voir aussi Michel Mervaud, « Des matériaux pour Voltaire : une lettre du baron Théodore Henri de Tschoudy à Gerhard Friedrich Müller (septembre 1759) », dans Georges Dulac et Sergueï Karp (dir.) *Les Archives de l'Est et la France des Lumières. Guide des archives et inédits*, II. *Inédits*, Ferney-Voltaire, Centre international d'étude du XVIII^e siècle, 2007, p. 422-432 [*Note du traducteur*].

de l'empire de Russie sous Pierre le Grand, ensemble dans lequel pratiquement tous les documents étaient de la plume de Lomonossov ou avaient été créés « sous sa surveillance », ou bien encore avaient été composés par les collègues gouvernementaux [les ministères] sur sa proposition et à sa requête. Ce qui apparaît aussi, c'est le dessein général du grand savant russe, qui s'efforçait de donner à l'historien français des outils pour comprendre l'histoire vraie du grand monarque réformateur. Tous les manuscrits énumérés sont pénétrés de l'idée de patriotisme, de la négation de la contradiction inventée entre l'ancienne et la nouvelle Russie, de l'aspiration à montrer la force militaire et l'abondance économique de l'État russe. Voltaire, en recevant ces documents, éprouva un certain embarras. En premier lieu, les historiens occidentaux écrivaient rarement que la Russie était un État prospère et abondant. Dans ses lettres à Chouvalov, Voltaire demandait même (et maintes fois) s'il souhaitait réellement une telle histoire, car dans cette histoire il est plus question d'un pays prospère (de l'état florissant de l'empire russe) que de l'empereur. En même temps, le Français remarquait avec insistance que s'il disait trop de bien de la Russie d'avant Pierre le Grand, il ne pourrait mettre en relief la figure de l'empereur réformateur. Voltaire ne pouvait aucunement croire que les terres de la Dvina du Nord, de la Carélie et de la Viatka étaient plus fertiles que celles de la Livonie, et bien entendu il ne fut pas peu étonné de la remarque de Lomonossov, disant qu'il était tout à fait impossible de comparer le développement de l'agriculture en Angleterre et en Russie, puisque, en Russie, les terres étaient de beaucoup plus fertiles et que, pour obtenir une bonne récolte, il n'y avait pas besoin de les cultiver autant qu'en Angleterre.

L'analyse du manuscrit n° 3, « Description abrégée de la Russie », montre aussi une autre différence essentielle entre la position de Lomonossov, patriote russe, et Voltaire, homme des Lumières européen du XVIII^e siècle. La « Description » de Lomonossov est composée moins comme un texte géographique que comme un texte historico-géographique. Le gouvernement de Moscou est montré comme le centre de la Russie ; ensuite viennent les gouvernements de Novgorod, d'Arkhangelsk, de Smolensk, de Kiev, de Belgorod, etc., dans l'ordre de leur rattachement historique successif à Moscou. Dans cette logique, la brève description du gouvernement de Pétersbourg arrivait à la treizième place, celle du gouvernement de Vyborg à la quatorzième, et celle du gouvernement de Riga à la seizième et dernière. Ainsi était soulignée la centralisation, l'unité de l'État russe. Chez Voltaire, la description des gouvernements russes était soumise à un principe strictement géographique : elle commençait par la Livonie et se terminait par le Kamtchatka. Et une telle différence n'était pas du tout fortuite. Pour les hommes des Lumières européens, même pour les plus bienveillants et les plus perspicaces, la Russie restait un concept géographique, la *tabula rasa* de

Leibniz, un espace peu peuplé et même non peuplé, une voie de transit originale vers les pays d'Orient.

Dans ses remarques sur la première variante du manuscrit de l'*Histoire de l'empire de Russie* de Voltaire, Lomonossov observa que « la description de la Russie [...] telle qu'elle est [chez Voltaire] est plus malhonnête et dénigrante pour la Russie qu'elle ne peut être à sa gloire. M. Voltaire décrit la Laponie, les Samoyèdes, mais où sont les principautés et provinces peuplées, fertiles et pleines de villes : celles de Iaroslav, de Tver, de Vladimir, de Nijni (Novgorod) et la grande multitude de villes autour de l'Oka et d'autres grandes rivières ? »⁴⁴. À l'opposé de Voltaire, la « Description abrégée de la Russie » de Lomonossov ne commence même pas par Moscou, mais par Pereslavl-Zalesski, Vladimir et Souzdal, les villes les plus anciennes de la Russie, à partir desquelles commence le titre des tsars russes, en tant que princes de Vladimir et même de Moscou, de Novgorod, etc. Ces remarques de Lomonossov, ainsi que beaucoup d'autres, n'ont pas été prises en compte par Voltaire : la description de la Russie commence chez lui par la Livonie, Revel, Pétersbourg et Vïborg. « L'homme des Lumières » ne mentionne même pas Pereslavl et Vladimir, et il n'évoque Souzdal que dans le second tome comme lieu de réclusion dans un monastère pour Eudoxie Lopoukhine.

Ainsi, l'analyse à laquelle nous avons procédé a permis de mettre au jour un vaste complexe de traductions françaises des œuvres historiques de Lomonossov, y compris des travaux qui auparavant n'étaient pas liés à son nom. Parmi eux, ceux qui présentent le plus grand intérêt sont les manuscrits qui ne figurent pas dans les *Œuvres complètes* de M. V. Lomonossov : la « Description abrégée de la Russie » (numéro « 3 » de la liste), la « Description de Saint-Pétersbourg et de ses environs » (numéro « 5 »), le « Récit abrégé de l'origine de la marine en Russie » (numéro « 10 »), l'« Établissement d'une flotte sur la mer Noire » (numéro « 11 »), et les réponses de Lomonossov aux questions de Voltaire sur l'histoire russe (numéro « 13 »). Cette découverte fixe la tâche de les traduire en russe, de les publier et de les introduire dans le monde savant.

Traduit du russe par Michel Mervaud

⁴⁴ Lomonossov, *Œuvres complètes*, éd. cit., t. VI, p. 92.

ANNEXE

Description de S. Petersbourg et de ses environs

S^t. Petersbourg est la nouvelle Capitale de l'Empire de Russie. Cette ville est bâtie à l'embouchure de la Neva. Son étendue et la magnificence de ses bâtimens la mettent à juste titre au rang des plus grandes et des plus belles villes de l'Europe. Elle doit son commencement et ses progrès à son fondateur Pierre le Grand, de qui elle tire aussi son nom. Ce Prince immortel choisit en 1703 le terrain pour y asseoir cette ville, après la prise du fort, nommé Nienschantz enlevé aux Suedois. La guerre et le trop grand éloignement de Moscou, ancienne Capitale des Souverains de Russie, furent cause que du commencement la plus part des maisons ne furent bâties que de bois, mais toutes ces maisons de bois se sont changées dans la suite des tems en des Palais et des Hôtels magnifiques.

234

Voici comme on divise cette ville : 1. L'Isle de la forteresse. 2. L'Isle de S. Petersbourg. 3. L'Isle appelée Wasili-Ostrow. 4. Le Quartier de l'Amirauté. 5. Le Quartier de Moscou. 6. Le Quartier de la fonderie. 7. Le côte de Vibourg. 8. Ce qui est aux environs de cette derniere partie.

1. L'Isle de la forteresse.

Elle n'est separée de l'Isle de S. Petersbourg, que par un petit bras de la grande Neva, qui lui sert de fossé de ce côté là. La forme de cette forteresse est un hexagone régulier. Elle renferme la belle Cathédrale dédiée aux SS. Pierre et Paul, ou il y a une tour avec un fort beau Carillon, et une flèche dorée d'une hauteur considérable. C'est dans cette Eglise, que sont les tombeaux de Pierre le Grand, de son Epouse l'Impératrice Cathérine, de l'Impératrice Anne et ceux de plusieurs Princes ou Princesses de la Maison Impériale. Il n'y a d'autres bâtimens dans la forteresse que la maison du Commandant, l'hôtel des monnoyes, et quelques Magazins. Les Casernes sont employées depuis longtems au même usage que la Bastille à Paris.

2.

L'Isle de st. Petersbourg

fut lors de la fondation de la Ville bâtie la première ; mais comme dans quelques saisons de l'année le passage de la Neva est impraticable, la principale noblesse s'est retirée de la partie du cote de l'Amirauté partie a Wasili Ostrow. On voit encore à peu de distance de la forteresse la petite maison de bois que Pierre le Grand fit bâtir pour lui, et qu'il habita, lorsqu'il commença à faire jetter les fondemens de sa nouvelle ville. Pour conserver ce monument et pour le defendre des injures du temps, on y a fait une espece d'enveloppe, en construisant des piliers de pierres, qui soutiennent un toit pour lui servir d'abri.

Les Maisons de cette Isle a l'excéption de quelques Palais construits sur le bord de la grande Neva, sont toutes de bois. Elles sont habitées en partie par des employés dans les différents bureaux, par des marchands et par des artisans, et en partie par des régimens de la garnison, qui y ont chacun leurs casernes particulières. L'on y voit de côté et d'autre des jardins assés spacieux appartenants à des particuliers.

Ce qu'on appelle l'Isle de l'Apothicaierie n'est séparé de celle de S. Petersbourg que par un ruisseau. C'est dans cette Isle qu'est le jardin de Botanique fourni abondamment de toutes sortes de plantes medicinales.

3.

Wasili-Ostrow

Cette Isle est arrosée d'un côté par la grande Neva, et de l'autre par la petite, qui n'est qu'un bras de la grande ; le Golfe la baigne au couchant. Elle est bâtie très régulièrement. Il y a deux rues principales nommées perspectives, dont une, savoir la grande perspective, va jusqu'au bord de la mer. Ces deux rues principales sont traversées par d'autres qu'on nomme lignes et qui sont au nombre de 25. La plus grande partie des maisons dans l'interieur de l'Isle ne sont que de bois, mais joliment batis. Les maisons le long de la Neva, ainsi que dans quelques lignes, sont toutes de briques. Vis à vis de la forteresse on distingue les beaux bâtimens de l'Académie Impériale des Sciences et des arts, de même que la Bibliotheque Impériale et le Cabinet des curiosités naturelles de l'Observatoire.

La Douane, la Bourse et les Magazins très amples batis en forme de chateau sont sur la petite Neva. Le chanvre, le lin, l'huile et autres marchandises faciles à s'enflammer sont renfermées dans des Magazins particuliers, que pour plus grande sûreté on a bâtis sur pilotis au milieu de la petite Neva.

Au couchant de l'Académie et de la Bourse on aperçoit un long bâtiment de briques à trois etages qui renferme douze grands Corps de logis contigus les uns aux autres. C'est là dedans, que le Senat, le Synode et les autres Dicasteres de l'Empire tiennent leurs seances.

Un peu plus loin est l'Hôtel du Corps de Cadets, habité par 360 jeunes gentilhommes avec leurs officiers et maitres. C'est le Prince Menzikow qui l'a fait bâtir. Il est d'une si grande etendue, qu'outre ce prince lui même, toute la Cour de l'Empereur Pierre y étoit logée en 1727. Le beau jardin, appartenant à cet hotel, sert aux promenades publiques. Il y a sur les bords de la Neva jusqu'à presque la pointe de l'Isle de très belles Maisons, entre les quelles se distingue l'Hôtel des Cadets de Marine, ou l'on élève également pour le service de la Flotte 360 cadets.

A l'extrémité de l'Isle est le port et le chantier ou l'on construit les galères. Ce qu'il y a de plus remarquable c'est que toutes les galères y sont conservées à sec et qu'on peut les mettre à l'eau à tout moment. Les officiers et autres gens qui

ont quelque emploi dans le Chantier y ont bâti des maisons en sorte que cela a assés l'air d'une petite ville.

4.

Le Quartier de l'Amirauté

C'est la plus belle partie de la Ville. Elle est entourée de la grande Neva et de la Fontanka au milieu coule la Moika.

Dans la partie, qui est entre la Neva et la Moika on ne trouve pas un seul bâtiment de bois, mais au de là de la Moika il y en a encor quelques uns, dont le nombre diminue à mesure qu'on en élève d'autres de briques, en sorte que dans peu de tems on n'en verra plus aucun de bois.

Les principales rues sont la Millionnaja, la Lougovaya, la grande perspective, la grande Morskaia, la petite Morskaja et la rue conduisant au vieux Chantier des Galères. Il n'y a dans toutes ces rues non plus que dans celles qui les avoisinent, que des maisons de briques. C'est dans ce quartier de la Ville qu'est l'Amirauté.

236

Dans le milieu de cette forteresse est le chantier des Vaisseaux de Guerre, sur le quel on peut construire à la fois onze à douze vaisseaux en ligne, l'un à côté de l'autre.

L'Amirauté a des Magazins très étendus, qui forment l'Enceinte interieure de la forteresse. Elle est entourée de remparts avec un double fossé et un glavir. Au dessus de l'entrée principale il y a une tour, avec une fleche dorée, qui ne sert pas d'un petit ornement à la ville.

Derriere la rue qui conduit au chantier des galères est la corderie, ainsi que les Magazins de bois et autres munitions appartenantes à l'Amirauté. Cette isle formée par des canaux est appelée la nouvelle Hollande.

Près de l'Amirauté sur le bord de la Neva est le nouveau Chateau Impérial, que l'on bâtit en place de l'ancien Palais d'Hiver abbatu depuis quelques années jusqu'aux fondemens. Il ne tardera point a être achevé entièrement et il ne cederà alors à aucun Palais de Souverains en Europe par sa magnificence, son étendue, le bon gout de sa distributions et les ornemens, dont il doit être revêtu.

Près de la grande perspective sur la Moika est le Palais d'Hiver bâti de bois en sept mois de temps, sur des fondemens de pierre, ou S. M. I. loge en attendant, que le nouveau chateau soit achevé. Il n'est que d'un etage, mais il est si vaste, qu'on y compte pres de deux cent chambres, outre plusieurs grandes salles.

Le Palais d'Été est bâti sur la Fontanka au milieu du jardin Impérial. Il n'est que de bois, appuyé sur des voutes de briques. Le bâtiment est non seulement beau en lui même, mais sa situation le rend extrêmement agréable pour un séjour d'Été. La Grotte du jardin est d'une beauté singuliere et ornée de quantité de statues antiques, l'orangerie est bien entretenue et les jets d'eaux font le plus

bel effet. Il y a dans le jardin un grand nombre de statues de marbre et d'un ouvrage bien fini.

L'Apothicaire Impériale est dans la rue des Millions. Les Drogues que l'on conserve communément dans des pots de fayence, ou de terre, sont ici dans des pots de Porcellaine. Elle est si bien fournie de toutes sortes de médicaments qu'il y a peu d'Apothicaireies pareilles à celle ci.

L'ancien Palais d'Hiver est aussi dans la rue des Millions à l'entrée du canal de la Moïka dans la Neva. C'est Pierre le Grand qui l'a fait bâtir et c'est dans ce Palais ou il a fini sa glorieuse carrière. Il est habité aujourd'hui par la Compagnie des Gardes du Corps de Sa Majesté. Au delà de la Moïka près du jardin sont les écuries de la Cour, c'est un bâtiment carré et d'une grande étendue. Les maisons destinées à loger tous ceux qui sont attachés aux écuries sont toutes bâties en pierre sur deux lignes et s'étendent presque jusqu'à la grande perspective.

Les Boutiques sont dans la grande perspective. On va les bâtir en pierre, suivant le beau plan qui en a été dressé. Ce qu'il y a de plus particulier, et qui ne se pratique point ailleurs, c'est que chaque sorte de marchandise a ses boutiques particulières, placées sur un même alignement, et contigues les unes aux autres. Telles sont les boutiques des orfèvres, des marchands drapiers, des pelletiers, des épiciers. Par là ceux, qui veulent faire des emplettes, sont à portée d'entrer chez plusieurs marchands et de se procurer les meilleures marchandises, sans être obligés de faire de longues courses.

Derrière les boutiques sur la Fontanka est le Palais d'Anitschky avec son jardin. C'est un des plus beaux bâtiments de la ville.

5.

Le Quartier de Moscou

Comprend une partie de la ville derrière la Fontanka jusqu'à la perspective, qui va au Monastere de S. Alexandre Newski. On y a beau coup bâti depuis plusieurs années, et cela continue encor. Il s'étend jusqu'à la Yamskoi faubourg ou demeurent les voituriers. Les Gardes de Semenowsky et d'Ismailoff ont leurs casernes dans cette partie de la ville. Le long de la Fontanka il n'y a que des maisons appartenantes à des Seigneurs qui y ont des beaux jardins. Près de la Yamskoi est la menagerie, ou l'on voit plusieurs Elefants et autres bêtes feroces.

6.

Le Quartier de la fonderie

Il s'étend le long des bords de la Neva, et depuis la Fontanka jusqu'à la perspective. Les batimens publics, qui se trouvent dans ce quartier, sont la fonderie des canons, le chantier des yachs, chaloupes et autres petits batimens,

le laboratoire des artificiers, le jardin Italien, et les Magazins des provisions pour la Cour. Les Gardes Preobraschensky et les gardes à cheval ont leurs casernes derriere ce quartier.

Près des Gardes à cheval est le nouveau Monastere des filles. C'est un bâtiment quarré d'une vaste étendue. Il y a une grande Eglise dans le milieu de la cour, et quatres plus petites à chaque coin du bâtiment. Il a deja couté près d'un million de roubles, et peut être en faudra-t-il encor autant pour l'achever entierement.

7.

Le côté de Wibourg

238

Est une riviere droite de la grande Neva et de la petite Nevska autre bras de la même riviere. On y voit les deux grands Hôpitaux des troupes de terre et de mer ; la Brasserie Hollandoise ; Ockta, bourg qui n'est habité que par des charpentiers et le fort de Nienschantz aujourd'hui demoli. A l'embouchure de la petite Nevska est l'Isle appelée Kamennoi Ostrow. La beauté de ses environs, et les depenses que l'on y a faites pour l'agrement du public, font que cette Isle est extremement frequentée pendant l'été.

8.

On compte encor dans les dependances de la ville le Monastere de S. Alexandre Nevski distant de la forteresse de Petersbourg de 5 westres. Pierre le Grand l'à bâti, et il n'y a que la principale Eglise, qui n'est point achevée. On garde dans ce monastere les reliques de S. Alexandre Nevski. L'Imperatrice Elisabeth glorieusement regnante a fait faire à ce Saint un monument d'argent d'un travail exquis. L'argent employé a été tiré de la mine d'argent de Sibérie découverte depuis quelque temps à Kolywano-Woskresensky.

A la droite de la ville sur le chemin de Peterhoff il y a une maison de plaisance, nommée Catherinenhoff, et plus loin celles d'Annenhoff et d'Elisabethhoff. Ce sont des lieux qui dans la belle saison servent à la promenade des habitans de Petersbourg.

En général on voit dans la ville nombre de beaux Hôtels. Indépendamment de ceux, dont nous avons déjà fait mention, on peut mettre au rang des plus beaux celui du jardin Italien, ceux des Comtes Schérémetow et Woronzow Vice Chancelier, celui de Mons. de Schouwalow, Lieutenant Général et Chambelan de Sa Majesté ou le Prince Charles de Pologne à logé pendant son sejour en cette Ville, celui du Baron Stroganow, du Comte Pierre Schouwalow, General en Chef et grand Maitre d'artillerie, du Prince Cantimir, de Mons. Narischkin, Grand Veneur, de Mr. Schepelow Grand Marechal de la Cour, du feu Prince Tscherkaski, et au coin de la rue qui conduit au vieux chantier de Galères celui du cy devant Chancelier Bestuchef, ainsi que beaucoup d'autres.

On compte à Petersbourg plus de quarante Eglises Russes, dont les principales sont celle de S. Pierre et S. Paul dans la forteresse, celle d'Isaac de Notre Dame de Casan, de l'Ascension de NP [Notre Père] et de la Marine dans le quartier de l'Amirauté, celle de Simon et de la transfiguration dans le quartier de la fonderie. Cette dernière est affectée aux Gardes Preobraschenski. Elle a cinq tours dorées avec une belle horloge.

Les autres religions ont aussi leurs Eglises. Les Lathénens en ont cinq, dont quatre sont Allemandes, et la 5^{me} celle des Suedois et des Finnois. Les Reformés ont une Angloise, une Hollandoise et une Allemande, dans la quelle on preche alternativement en françois. Les Catholiques ont de même un couvent et une église.

Il y a à St. Petersbourg plusieurs sortes de fabriques. Les plus considerables sont : 1. La Manufacture Impériale de tapisserie, ou l'on travaille en haute lice. 2. la Manufacture de glace et de Miroirs. 3. les raffineries de Sucre. 4. les corderies. 5. les fabriques pour les Galons d'Or et d'Argent. 6. la fabrique de chapeaux. 7. les fabriques de cuirs etc.

Hors de la Ville près du Monastere de S. Alexandre Nevski il y a de deux côtés de la Neva plusieurs grandes briqueteries. A Sisterbeok, pas loin de St. Petersbourg, est la grande fabrique d'Armes et sur le chemin de Narwa, à Duderhoff sont les papeteries et les fabriques des toiles peintes.

La Ville de Petersbourg se presente très avantageusement à ceux, qui arrivent de Cronstadt par la grande Neva, parce que cette riviere est bordée de part et d'autre par de très beaux bâtimens, et qu'elle presente à chaque instant aux yeux un nouvel Amphitheatre.

Aux environs de Petersbourg se trouvent plusieurs Chateaux ou maisons de plaisance appartenans à Sa Majesté Impériale.

Sarskoje Selo est du nombre et l'emporte par la magnificence du bâtiment sur tous les autres. Il est éloigné de Petersbourg de 25 westres. Tout ce que l'Art a pu inventer jusqu'à present de beau a été employé dans ce chateau. On peut se former une idée de la richesse, qui regne dans l'interieur des appartemens par l'Or prodigué sur la façade et les decorations exterieures. L'Hermitage, qui est au milieu du jardin, n'a point d'egale en magnificence. La maison de Chasse élevée au milieu du parc merite d'etre vue à cause des belles peintures qui y sont faites par une très habile main et qui representent toutes sortes d'animaux. On est sur le point d'y faire des aqueducs pour fournir aux jets d'eaux qui manquent encor dans les jardins.

Strelina Mysa, autre Chateau avec un beau jardin du côté de la mer à 21 westres de Petersbourg, a été bâti par Pierre le Grand. Sa mort prématurée l'avoit empêché d'achever cet ouvrage. Sa Majesté Impériale regnante y fait mettre à present la dernière main.

Peterhoff, est encor un Chateau bâti par Pierre le grand à 30 westres de Petersbourg. L'Art n'a rien épargné jusqu'à présent pour porter à un point de perfection un lieu déjà orné par la nature. Le Chateau est situé sur une éminence d'environ 60 pieds de hauteur. Devant et derriere le chateau il y a de très beaux jardins ornés d'une quantité prodigieuse de jets d'eaux Cascades et d'une magnifique Grotte. Les jets élevent l'eau à une si grande hauteur et avec tant de Volume, qu'ils surpassent de beaucoup ceux de Versailles et de Saint Cloud. Ce qu'il y a d'incomparable, c'est que l'on peut les faire jouer tout l'été sans craindre de manquer d'eau. La vue de ce chateau est des plus agréables ; elle donne sur Petersbourg, sur Cronstadt et sur la mer.

240

Du nombre des bâtimens, qui sont dans les jardins, l'Hermitage, Marly et mon Plaisir meritent d'être vûs ; sur tout le dernier, à cause de la belle collection des peintures. C'étoit le sejour favori de Pierre, quand il se trouvoit à Peterhoff. Il y a deux parcs près de Peterhoff. Tout le chemin depuis Petersbourg jusques là est bordé de maisons de Campagne, qui se surpassent les unes les autres en beauté.

Oranienbaum, est un chateau bâti en forme d'Amphitheatre par le Prince Menschikow vis à vis de Cronstadt. Il appartient aujourd'hui à S. A. I. Monseigneur le Grand Duc, qui y a fait faire des Embellissemens et des augmentations considerables.

Cronstadt est une ville fortifiée, située sur une Isle du Golfe de Finlande, distante de 30 werstes de Petersbourg. Ce fut Pierre le grand, qui en jetta les fondemens en 1703. La Ville est fort étendue, mais presque toutes ses maisons sont de bois ; il n'y a que la partie, qui regarde la mer, qui soit bâtie de briques. Vis à vis de Cronstadt est le fort de Cronschloss, et à quelque distance de là la Citadelle ; l'un et l'autre sont construits de façon, qu'il est impossible à des Vaisseaux ennemis d'y passer. Cette ville a 3 ports, l'un pour les Vaisseaux de Guerre ; le port du milieu sert pour les Vaisseaux de moindre grandeur, et le troisième est pour les bâtimens marchands. Ce qu'il y a de plus remarquable est le grand Canal. Cet ouvrage a couté des Millions, aussi n'a-t-il pas son semblable dans le monde. Le Canal est long de plus de deux werstes, et on peut le remplir d'eaux, en 24 heures et le vuidier en moins de temps. La largeur du Canal au dessus du niveau de l'eau est de 100 pieds, et la profondeur en a 67 ; les murailles sont faites de grandes pierres de taille. Le but de ce Canal a été de pouvoir y faire reparer ou carener plusieurs Vaisseaux de guerre à la fois et même d'y construire des nouveaux, comme on le fait actuellement.

C'est Pierre le Grand, qui a commencé ce grand ouvrage, et l'Impératrice Elisabeth l'a amenée à son point de perfection en l'année 1752.

« S'IL A ICY UN AMI, JE PUIS ME FLATTER QUE C'EST MOI » :
VOLTAIRE ET DOM BENOÎT SINSART, ABBÉ DE MUNSTER

Gilles Banderier
Bâle

« M. de Voltaire est un auteur qui n'est pas suspect quand il dit du bien des Moines »¹.

Voltaire, on le sait, n'eut rien d'un écrivain cloîtré (même s'il confessait un certain goût pour la réclusion²). Au long de ses quatre-vingt-quatre années de présence sur terre, il croisa le chemin de milliers de personnes qui, parfois, éprouvèrent le besoin d'en conserver le souvenir. La présente note est consacrée à l'une de ces personnes, dom Benoît Sinsart, qui présida aux destinées de l'abbaye de Munster.

Contrairement à son maître dom Calmet³, dom Sinsart n'est mentionné nulle part dans l'œuvre de Voltaire. De même, la vaste correspondance de l'écrivain ne contient aucune lettre écrite à l'abbé de Munster ou reçue de lui. On lit toutefois quelques lignes ambiguës dans une missive à la comtesse de Lutzelbourg : « Je n'ai vu qu'en passant l'abbé de Munster, il est occupé à Colmar, il m'a paru fort aimable. Il a tué du monde, il a fait l'amour, il est poli, il a de l'esprit, il est riche, il ne lui manque rien » (24 octobre 1753 [D5554])⁴. Ces remarques

- 1 Dom Benoît Sinsart, *Question politique, où l'on examine si les religieux rentés sont utiles ou nuisibles à l'État*, [s.l.n.e.], 1762, p. 134. L'attribution de cet ouvrage à un certain « Benoît Gouget » par le catalogue de la BnF (notice FRBNF30526989) est manifestement erronée.
- 2 René Pomeau a rassemblé plusieurs textes dans *La Religion de Voltaire*, Paris, Nizet, 1956, p. 261-262. Voir les lettres à la margravine de Bayreuth (« Frère Voltaire, mort au monde, amoureux de sa cellule et de son couvent dont il n'est sorti depuis huit mois, rompt enfin son silence pour Votre Altesse Royale » [24 octobre 1752, D3331] ; à Polier de Bottens (« Il y a six mois que je garde la chambre à Colmar : mon âge et mon goût demandent la solitude » [19 mars 1754, D5738]) et à Mme Denis (« à Colmar 28 mai [1754] dans ma même chambre dont je ne suis pas sorti depuis 8 mois » [D5829]).
- 3 Sur les rapports de Voltaire avec l'abbé de Senones, on consultera en dernier lieu Gilles Banderier, « Le Diable et l'Ermite ? Quand Voltaire rencontra dom Calmet à Senones », dans *Dom Calmet, un bénédictin vosgien au siècle des Lumières, Mémoire des Vosges*, hors-série n° 6 (2010), p. 13-22 ; et « Un cas particulier de "tolérance" : Voltaire et dom Calmet », dans John Renwick (dir.), *Voltaire : la tolérance et la justice*, Louvain, Peeters, 2011, p. 35-63.
- 4 Citation tronquée dans l'article d'Anne-Marie Tible, « Portrait de Voltaire par dom Benoît Sinsart », *Annuaire de la Société d'histoire du val et de la ville de Munster*, n° 32 (1978), p. 88. Theodore Besterman, dans ses notes de la correspondance, n'a pas identifié cet « abbé de Munster ».

appellent un commentaire, à la lumière de la biographie de dom Sinsart, afin de distinguer ce qui est avéré et ce qui ressortit à la malveillance pure.

Jean-François Sinsart⁵ naquit le 29 juillet 1695 et, selon l'usage, fut baptisé le même jour dans la paroisse Saint-Charles de Sedan⁶ (diocèse de Reims). Son père, François de Sinsart, capitaine au régiment de Picardie, dirigeait les fortifications de la cité ardennaise. Jean-François choisit dans un premier temps de suivre la voie paternelle et servit en Hollande comme ingénieur militaire⁷. Dans la notice de la *Bibliothèque lorraine*, dom Calmet écrivait qu'il « avoit suivi la profession des armes pendant quelques années, avant que de se consacrer à Dieu »⁸. On ne peut donc exclure que le futur abbé de Munster ait « tué » – ou fait tuer – « du monde » dans l'exercice de sa profession⁹. On ignore pourquoi il abandonna cette carrière pour entrer en religion. Le 7 septembre 1716, il prononça ses vœux à l'abbaye de Senones¹⁰. Il devint professeur dans une autre abbaye, celle de Munster, enseignant la philosophie, la théologie, les mathématiques et la musique, et fut ordonné des mains du prince-évêque de Bâle (17 octobre 1719)¹¹. Il signa le formulaire condamnant les cinq propositions de Jansenius, lors du chapitre général de la Congrégation de Saint-Vanne et Saint-Hydulphe tenu en l'abbaye de Luxeuil, le 11 avril 1723¹². Professeur de théologie à Senones, il approuva le *Traité théologique sur l'autorité et l'infaillibilité des Papes* de dom Mathieu Petitdidier (1724). De retour à l'abbaye de Munster, dom Sinsart devint,

5 Il est mentionné sur certains actes (ainsi Archives départementales du Haut-Rhin, 1 H 37) comme B. de Sinsart, mais a toujours signé B. Sinsart, sans particule.

6 Archives départementales du Haut-Rhin, 1 H 39, carton 10, n° 3.

7 Dans son *Dictionnaire des ingénieurs militaires, 1691-1791* (Montpellier, Centre d'histoire militaire de l'université Paul Valéry, 1981, p. 698^b), Anne Blanchard mentionne, d'après les archives du Génie (Service historique de la Défense, Bibliothèque de l'inspection du Génie, manuscrit in-folio 208^b, pièces 3 et 4), un certain Sinsart (prénom inconnu), ingénieur en premier à Phalsbourg (1689), ingénieur en chef à Sedan (1698), puis affecté à la campagne du Rhin en 1703 et tué en service à Landau le 22 octobre 1703. Il s'agit indéniablement du père du futur abbé de Munster. La même historienne signale un autre Sinsart, ingénieur ordinaire en 1709, disparu des contrôles avant 1714.

8 *Bibliothèque lorraine ou histoire des hommes illustres qui ont fleuri en Lorraine*, Nancy, A. Leseure, 1751 ; Genève, Slatkine, 1971, col. 900.

9 D'autres membres de sa famille embrassèrent-ils la carrière des armes ? Il existe à la Bibliothèque nationale de France (Département des cartes et plans, cote GE CC-1280 [56]) une *Carte des Expéditions de Guerre en Bohême dans la quelle se voit le plan de l'attaque et de la défense de Prag, l'an 1742*, Nuremberg, chez les héritiers d'Homan, 1743. Dessinée par Perizot, « maître des desseins du Roi », elle contient en annexe un petit *Plan de l'armée française campée sous Prague* « dessiné par Sinsart ingénieur français ».

10 Bibliothèque municipale de Saint-Dié, manuscrit 11, registre des professions de l'abbaye, f. 39r : « ego frater Benedictus Sinsart de Sedano et diocesi Remensi, promitto stabilitatem meam et conversionem morum meorum, et obedientiam secundum regulam Santi Patri Benedicti » (« moi, frère Benoît Sinsart, né à Sedan, diocèse de Reims, je promets la stabilité, la conversion des mœurs et l'obéissance selon la Règle de saint Benoît »).

11 Archives de l'Ancien Évêché de Bâle (Porrentruy), A 56/1, 4^e liasse.

12 Archives départementales du Haut-Rhin, 1 H 41, cartons 18-19, n° 9.

le 9 janvier 1743, coadjuteur de l'abbé Gabriel de Rutant¹³, puis, à la mort de ce dernier, abbé, le 1^{er} mars 1745. Il prêta serment le 27 septembre 1745 et s'imposa comme l'un des grands abbés de Munster. Si dom Sinsart fut riche, comme l'affirmait Voltaire, ce n'était pas au sens où il eût disposé d'une fortune personnelle : son abbaye pouvait être riche, mais pas lui. De 1746 à 1776, il siégea en qualité de syndic de la Chambre ecclésiastique de la Haute-Alsace¹⁴. Il fut un théologien d'une parfaite orthodoxie doctrinale¹⁵, le plus « romain » des théologiens vannistes¹⁶. Malade depuis plusieurs années, il mourut le 22 juin 1776, sans doute à Colmar, dans la maison qui appartenait à l'abbaye, rue des Marchands.

Comment Voltaire fit-il la connaissance de dom Sinsart ? L'écrivain était arrivé à Colmar le 2 octobre 1753¹⁷. Peu de temps après, il s'était rendu à Luttenbach (dans la vallée de Munster), où il demeura du 13 au 28 octobre, dans un bâtiment attenant à l'imprimerie de Jean Frédéric Schöpflin¹⁸. Ce fut sans doute dans cette « chartreuse »¹⁹ qu'il entendit parler pour la première fois de dom Sinsart, comme le rapporte sa lettre du 24 octobre 1753, déjà citée.

-
- 13 Bulles de nomination aux Archives départementales du Haut-Rhin, fonds du Conseil souverain, 1 B 957, p. 401-407.
- 14 Sur cette institution, voir Antoine Guth, *Le Don gratuit du clergé d'Alsace sous l'Ancien Régime*, Strasbourg, Société d'histoire de l'église d'Alsace, 1961, p. 51-125 et, sur les fonctions de syndic, p. 85-89.
- 15 Et non « rigoriste », comme le qualifie dom Bornert dans la notice du *Nouveau dictionnaire de biographie alsacienne*, Strasbourg, Fédération des Sociétés d'histoire et d'archéologie d'Alsace, n° 35 (2000), p. 3656^b.
- 16 Dom Patrice Cousin, *Précis d'histoire monastique*, Paris, Bloud et Gay, 1956, p. 426 (qui toutefois fait mourir dom Sinsart en 1746).
- 17 Eugène Kieffer, « De la vie et de la "mort" de Monsieur de Voltaire à Colmar », *Annuaire de la Société historique et littéraire de Colmar*, n° 3 (1953), p. 85-115 ; Louis Châtellier, « Voltaire, Colmar, les Jésuites et l'histoire », *Revue d'Alsace*, n° 106 (1980), p. 69-82, repris dans son recueil d'articles, *Religion et piété en Alsace et Lorraine (XVII^e-XVIII^e siècles)*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 2003, p. 221-234 ; Gilles Banderier, « "Sans l'entendre parler on croiroit qu'il est mort" : Voltaire au miroir de la correspondance de Johann Rudolf Iselin », *Revue Voltaire*, n° 10 (2010), p. 211-220.
- 18 Voir la lettre de Jean Frédéric Schöpflin à Johann Rudolf Iselin, Colmar, 12 octobre 1753 : « Je pars pour Münster à la papeterie en compagnie de Mr. de Voltaire, qui veut y venir pour prendre l'air de la campagne, il pourroit bien passer l'hiver à Colmar pour arranger des affaires qu'il a avec la maison de Wirtemberg, je vous fais part de ceci, afin qu'en nous venant voir comme je l'espere vous puissiez faire connoissance avec cet Apollon de nôtre siecle » (Johann Daniel Schöpflin, *Wissenschaftliche und diplomatische Korrespondenz*, éd. Jürgen Voss, Stuttgart, Thorbecke, 2002, lettre n° 194, p. 242).
- 19 « Je ne retournerai à Strasbourg que quand il fera bien froid, et en attendant je resterai dans une solitude, dans une chartreuse à quelques lieues de Colmar chez le frère de ce M^r Shoefling, professeur à Strasbourg en histoire. On dit que c'est un endroit très sain. Ce monsieur Shoefling y a raccommoé sa santé. Peut-être y pourrai-je trouver le même avantage. Je sais bien qu'une solitude dans des montagnes n'est pas Paris, mais ce séjour est assez conforme à mon humeur et à mon état » (Voltaire à Marie-Louise Denis, Colmar, 9 octobre 1753 [D5541]).

Voltaire avait envisagé, semble-t-il, de se rendre à l'abbaye de Munster²⁰. Mais, par la suite, de retour à Colmar, il s'installa rue des Juifs, à un jet de pierre de la maison que l'abbaye de Munster possédait dans la ville. L'écrivain et le bénédictin étaient désormais voisins.

Cependant, avant même de faire sa connaissance, dom Sinsart comptait au nombre des lecteurs de Voltaire. Dès 1748, dans sa *Défense du dogme catholique sur l'éternité des peines*, il alléguait, pour le critiquer, un passage de *La Henriade* (livre VII)²¹, « ouvrage où il y a de grandes beautés », dû à l'« un de nos meilleurs poètes », « auteur que tout le monde a en main, et qui se fait lire avec tant de plaisir »²². Six ans plus tard, il rencontra personnellement le philosophe. Dom Sinsart ne tenait pas, semble-t-il, de journal, mais sa correspondance avec dom Fangé, neveu, coadjuteur, successeur et biographe de dom Calmet, bruisse des échos de cette rencontre. Même si ces textes sont déjà connus²³, il n'est pas inutile de les remettre sous les yeux des lecteurs, pour apprécier le changement de ton survenu avec le temps :

244

Voltaire qui est icy presentement et que je vois souvent parce qu'il est agréable et par-dessus cela mon voisin²⁴, a passé quelque temps dans nôtre vallée. Il travaille et fait imprimer une histoire de l'Empire, si j'y trouvois occasion de lui faire enchasser quelqu'unes de vos remarques, avec vôtre permission, il vous en

20 « M^r. de Voltaire est arrivé à Colmar, il se propose d'aller passer quelque tems à l'abbaye de Münster » (Johann Rudolf Iselin à Werdmüller, Bâle, 9 octobre 1753 ; cité dans G. Banderier, « "Sans l'entendre parler on croiroit qu'il est mort" », art. cit., p. 214). « Il y a près de quinze jours que M^r. de Voltaire habite notre vallée. Il est logé à la papeterie chez M^r. Schoepflin, et doit quitter dimanche prochain pour aller à Colmar. Il fuit les visites, et a passé à Münster sans y entrer. C'est ce qui a fait que personne d'icy n'est allé luy rendre ses hommages. Il a, dit on, écrit à M^r. Basck [Pierre Basque (1677-1764), receveur des Domaines royaux] que l'air de Munster, et les prieres des moines ne luy faisoient pas de bien. Je n'en suis pas surpris, car il n'a pas encore pris notre air. Il est continuellement enfermé dans sa chambre. Il n'a pas été plus curieux de venir prendre part à nos prieres. Je tacheray cependant de le voir avant son départ » (dom François George à dom Fangé, Munster, 26 octobre 1753 ; voir *Annuaire de la Société d'histoire du val et de la ville de Munster*, n° 65 [2011], p. 41-42).

21 Il s'agit du passage où saint Louis s'adresse à Henri IV.

22 Dom Sinsart, *Défense du dogme catholique sur l'éternité des peines*, Strasbourg, Jean-François Leroux, 1748, p. 3-4. Sur cet ouvrage, voir Gilles Banderier, « Combien de temps reste-t-on en Enfer ? Dom Benoît Sinsart, abbé de Munster, entre Voltaire et Rousseau », *Annuaire de la Société d'histoire du val et de la ville de Munster*, n° 63 (2009), p. 19-29 ; et « L'abbaye de Munster et les Anti-Lumières », dans *L'Abbaye bénédictine Saint-Grégoire de Munster. Pouvoir et savoir*, Strasbourg, Éditions du Signe, 2012, p. 219-229.

23 On peut les trouver dans l'article de l'abbé Guillaume, « Documents inédits sur les correspondances de dom Calmet et de dom Fangé », *Mémoires de la Société d'archéologie lorraine*, 1873, p. 143-147 ; ainsi que dans la « Correspondance des bénédictins de Munster : contribution à l'histoire intellectuelle de l'abbaye », en cours de publication dans l'*Annuaire de la Société d'histoire du val et de la ville de Munster* (années 2010 et suivantes).

24 La demeure dans laquelle résidait Voltaire à Colmar, rue des Juifs (aujourd'hui rue Berthe-Molly), est à quelques dizaines de mètres de la maison appartenant à l'abbaye de Munster (rue des Marchands), où dom Sinsart se trouvait souvent.

feroit honneur. Il ne connoit point l'Autriche, cela lui seroit utile. Son plan est un composé du *Siècle de Loüis XIV* et de la méthode du Président Hénault²⁵. (Munster, 8 novembre 1753)

Monsieur Voltaire est toujours à Colmar, il doit aller à Strasbourg occuper l'hôtel de Monsieur de Coigny que ce seigneur lui a offert, et compte aller à Plombières prendre les eaux. Je le vois souvent, il est à deux pas de chés moi. S'il a icy un ami, je puis me flatter que c'est moi, par des façons charmantes qu'il me témoigne. J'admire toujours sa mémoire prodigieuse mais plus encor l'élévation de son esprit. Il a des pensées sublimes, et c'est à mon gré un grand philosophe. Que ne sait-il pas ? Il n'a rien oublié. C'est l'homme du monde le plus modeste, et qui prendroit des leçons d'un enfant. Son abrégé de l'histoire de l'Empire est fini, il m'en a fait present. Fontaine nôtre libraire en a fait passer des exemplaires à Nancy, où vous le trouverés. Je suis trompé si vous n'y trouvés des traits bien hardis, j'aurois voulu qu'il en supprimât plusieurs ; mais, selon lui, un historien ne peut sans crime taire la vérité. Je souhaite que cela ne lui attire point de tracasseries ; il a bien des jaloux, et partant des ennemis. Il s'est confessé à un Capucin et a fait ses Pâques. J'en ai vû le billet testimonial²⁶. Bien des gens l'épioient sur cette démarche, qui leur a arraché les dents. (Colmar, 19 avril 1754)

Monsieur Voltaire doit aller incessamment à Plombières, il passera chés vous²⁷ pour rendre ses devoirs à vôtre cher oncle, qu'il honnore infiniment. Persuadé qu'il lui offrira son histoire de l'Empire, je ne vous en ai point fait l'emplette. Il est très partisan des Benedictins, c'est le seul ordre qu'il aime, parce que nous étudions et que nous laissons le monde comme il est, sans nous mêler d'intrigues. Il me disoit, il y a peu de tems, que si nous mangions gras, et qu'il y eut un peu moins de moinerie chés nous, qu'il deviendroit nôtre confrère. Ce ne seroit pas la nécessité qui le feroit nôtre prosélite puis qu'il a plus de 80 000 livres de rente. Vous serés enchanté de voir tant de savoir et un aussi rare esprit avec beaucoup de modestie. (Colmar, 27 mai 1754)

Il faut que vous ayés été absent, puis que de deux lettres que j'ai eu l'honneur de vous écrire je n'ai point reçu de réponse. [...] Dans ma seconde il étoit question d'une idée de Monsieur Voltaire, il n'en est plus question ; sa nièce l'a debauché

25 Charles-Jean-François Hénault (1685-1770), auteur d'un *Abrégé chronologique de l'histoire de France*, paru pour la première fois en 1744 (voir, ci-dessous, n. 37).

26 « Attestation par laquelle un prêtre certifie qu'il a entendu quelqu'un en confession » (Litré).

27 Voltaire arrivera à l'abbaye de Senones le 10 juin 1754.

pour aller trouver le Duc de Richelieu. Il est parti d'icy avec elle pour Marseille. On compte néanmoins qu'il reviendra. (Colmar, 24 novembre 1754)

Nous parlons de vous avec Monsieur de Voltaire, qui ne cesse de se louer des bontés qu'on a eues pour lui à Senones. Il chante vos loüanges et celles de vôtre cher oncle, que j'assure de mon respect ; c'est selon lui le premier savant de l'Europe, le jugement d'un homme d'un aussi grand esprit, vaut seul tout ce qu'on peut dire. Pour vous, Monsieur, il vous honnore beaucoup. Si j'étois, me disoit-il, un an avec le Coadjuteur, je deviendrois bientôt savant, il a toute sa bibliothèque dans sa tête. Je n'avois qu'à lui demander quelque chose, il le trouvoit à l'instant. Il m'a dit qu'il avoit fait remettre chez De Bure ses livres anglois pour qu'il vous les envoiât, il souhaiteroit savoir si vous les avés reçus²⁸. Si je n'avois que vôtre âge, j'apprendrois cette langue. Un de mes amis ayant plus de soixante ans s'est livré à l'anglois, en moins d'un an, il l'a entendu parfaitement. C'est une autre chose quand on veut le parler, il faut vivre avec ceux à qui il est naturel ; mais ce dernier n'est pas fort utile. J'ai appris d'un savant que les pensées les plus saillantes et les plus neuves, qu'on lit dans Voltaire, sont toutes prises des Anglois. Ce sont des penseurs qui exercent plus que nous les facultés de l'ame. Le françois a trop de feu pour réfléchir autant qu'il faudroit. Nous n'avons que deux hommes qui ayent médité, Descartes et Malbranche. (Colmar, 30 novembre 1754)

J'ai entierement rompu commerce avec M. Voltaire ; je sai seulement qu'il est toujours près de Genève, où il vit avec ses deux nièces. Son secretaire l'a quitté très mécontent, il fait une vie de ce poëte dans laquelle il y aura bien des traits

²⁸ Deux jours après son arrivée à Senones, Voltaire écrit à sa nièce, Marie-Louise Denis : « Je me suis fait bénédictin en attendant que vous me rendiez au monde, ou plutôt à vous, car du monde, je n'en fais pas grand cas. Je m'occupe à l'histoire dans une bibliothèque immense. Les moines me cherchent les pages, les lignes, les citations que je demande. Dom Calmet, à l'âge de quatre-vingt-trois ans, monte au haut d'une échelle qui fait trembler, et qui tremble. Et il me déterre de vieux bouquins. Je veux lui faire un petit présent digne de sa bibliothèque. J'ai quelques livres de théologie anglaise, tous écrits en latin et en anglais. [...] Je vous prie de les faire emballer et de les envoyer quai des Augustins chez le libraire de Bure l'aîné, avec cette adresse sur le ballot : à m^r l'abbé de Sénone » (12 juin 1754 [D5843]). Ces consignes sont à nouveau détaillées dans le *post scriptum*. Dom Fangé, dans une lettre adressée à Voltaire, accusera réception des volumes le 25 avril 1757 : « Nous avons reçu en leur temps les livres anglais dont il vous a plu d'enrichir notre bibliothèque. Je crois vous en avoir accusé la réception et vous en avoir marqué ma juste reconnaissance. Le défaut de connaissance de cette langue et de maître pour m'en instruire ne m'a pas encore permis de les lire. Votre retour à Senones, dont nous nous étions flatté, me faisait espérer ce double avantage. Mais confiné, comme vous êtes, Monsieur, dans votre belle et délicieuse campagne, il n'y a guères plus lieu d'attendre ce secours et le bonheur de vous voir » (D7246).

qui ne lui seront pas honorables, et par malheur pour lui, ils ne sont que trop véritables. (Colmar, 22 novembre 1755)

Dom Sinsart avait-il effectivement « rompu commerce » avec Voltaire ? Au point de vue des rapports humains, la chose paraît certaine : aucun document n'a été retrouvé, indiquant que l'abbé de Munster ait continué à entretenir des relations épistolaires avec l'ermite de Ferney. Mais, ainsi que nous l'avons vu, le nom de Voltaire était apparu pour la première fois, sous la plume de dom Sinsart, dans un livre – et ce nom se retrouvera dans d'autres livres encore.

L'abbé de Munster a en effet composé une œuvre philosophique et théologique qui n'est pas dénuée d'intérêt²⁹ et fait de lui un apologiste mineur ; pas assez important, toutefois, pour avoir retenu l'attention d'Albert Monod ou de Didier Masseur³⁰. En l'absence d'une étude d'ensemble, le plus simple est de lire les ouvrages de dom Sinsart suivant l'ordre où ils ont paru.

Nous avons déjà cité ce qui semble être le premier livre publié par dom Sinsart, la *Défense du dogme catholique sur l'éternité des peines* (1748), où mention est faite de Voltaire. Nous pouvons donc passer au deuxième, le *Recueil de pensées diverses sur l'immatérialité de l'âme, son immortalité, sa liberté, et sa distinction d'avec le corps, ou réfutation du matérialisme. Avec une réponse aux objections de Mr. Cuentz, et de Lucrece le philosophe*³¹. Relativement à la question de l'âme matérielle, de la matière pensante, dom Sinsart réfute longuement les positions adoptées par Voltaire (dans la treizième des *Lettres philosophiques*, « Sur M. Locke »)³², dont il cite plus loin (sans le nommer directement³³ :

29 Outre les titres précédemment cités ou mentionnés ci-dessous, on peut également consulter *La Vérité de la religion catholique démontrée contre les Protestants* (Strasbourg, Le Roux, 1746) et *l'Essai sur l'accord de la foi et de la raison touchant l'Eucharistie* (Cologne, [s.e.], 1748). Notices et bibliographies lui attribuent régulièrement un ouvrage, *Les Chrétiens anciens et modernes, ou Abrégé des points les plus intéressants de l'histoire ecclésiastique* (Londres, 1754), qui ne peut être de sa plume. Dans sa correspondance, dom Sinsart mentionne encore d'autres travaux en cours, dont on ne sait s'ils ont ou non été publiés.

30 Albert Monod, *De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802*, Paris, Alcan, 1916 ; Didier Masseur, *Les Ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris, Albin Michel, 2000.

31 Colmar, Imprimerie royale, 1756. On en trouvera une analyse succincte dans la monographie de John W. Yolton, *Locke and French Materialism*, Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 84, n. 2, et p. 147. Caspar Cuenz (ou Künz) était un magistrat de Saint-Gall, retiré à Neuchâtel, qui publia un *Essai d'un système nouveau, concernant la nature des esprits spirituels, fondé en partie sur les principes du célèbre Mr. Locke* (Neuchâtel, de l'imprimerie des éditeurs du *Journal helvétique*, 1742).

32 *Recueil de pensées diverses...*, *op. cit.*, p. 129-132.

33 Procédé usuel sous la plume de dom Sinsart : « Que l'auteur des *Lettres philosophiques* rougisse d'avoir osé mettre en parallèle le témoignage de Proculus Julius, qui affirma que Romulus étoit monté au ciel, avec le grand nombre de témoins de la résurrection et de l'ascension de Jésus Christ. Quelle comparaison ! » (*Examen du Christianisme*, Colmar, Imprimerie royale, 1758, chap. CXIX, p. 337).

l'abbé de Munster parle seulement d'un « poète moderne » les vers à propos de l'homme-machine de La Mettrie :

Est-ce là ce rayon de l'essence suprême,
Que l'on nous peint si lumineux ?
Est-ce là cet esprit survivant à nous-même ?
Il naît avec les sens, croît, s'affoiblit comme eux
Hélas ! il périra de même³⁴.

La réfutation de Lucrèce fut entreprise sur les conseils de Sébastien Dupont³⁵ (que Voltaire connaissait, appréciait³⁶ et en faveur de qui il s'entremet³⁷), « un homme de beaucoup d'esprit, et profond métaphysicien », selon dom Sinsart³⁸. L'abbé de Munster gratifie son lecteur d'une remarque spirituelle, où il s'appuie sur le délabrement physique de Voltaire (abondamment évoqué, on le sait, dans sa correspondance) pour en tirer un argument contre le matérialisme : si l'esprit était, au même titre que le corps, de la matière, alors la décrépitude corporelle devrait produire un affaiblissement des facultés intellectuelles.

248

Lucrèce prétend que le dépérissement du corps, entraîne celui de l'ame, et que son extinction totale doit aussi causer celle de l'ame. Cette assertion est contredite par l'expérience. Prenons un exemple. Mr. de Voltaire qui n'a qu'un souffle de vie, dans un corps presque desséché, devrait donc avoir un esprit aussi exténué. Qui ne sait au contraire, qu'il a toutes les facultés de son ame aussi fortes et aussi vives, que l'homme du monde le plus vigoureux. J'ai vu cet homme rare souffrir violemment, et pour ainsi dire, prêt à expirer, malgré cela penser et s'exprimer comme un génie sublime³⁹.

34 *Recueil de pensées diverses...*, *op. cit.*, p. 294.

35 Sébastien Dupont (ca 1712-1782), avocat auprès du Conseil souverain d'Alsace, homme de confiance du duc de Wurtemberg. Voir Eugène Kieffer, « De la vie et de la "mort" de Monsieur de Voltaire à Colmar », art. cit., p. 96-97.

36 « Mon cher Dupont, je vous plains bien d'être où vous êtes, vous avez trop d'esprit pour être heureux à Colmar. Que n'êtes-vous à la place des sots dont Paris abonde ! Vous nous en déferiez » (Voltaire à Sébastien Dupont, aux Délices, 15 février 1762 [D10330]).

37 « Voici le fait monsieur, je prends la liberté d'écrire à m' le comte d'Argenson en faveur d'un avocat de Colmar, et je suis comme le petit suisse du comte de Grammont, je demande pardon de la liberté grande. Une recommandation d'un Suisse en faveur d'un Alsacien n'a pas un grand poids, mais si vous connaissiez mon Alsacien, vous le protégerez. C'est un homme qui sait par cœur votre histoire de France, c'est le seul homme de lettres du pays, c'est le meilleur avocat, et le moins à son aise ; chargé de six enfants. Il s'agit d'une place dans une petite ville affreuse nommée Munster. Il s'agit de rendre heureux mon ami intime. Il s'appelle Dupont. Il demande d'être prévôt de Munster, et il est assurément très indifférent à monsieur D'Argenson que ce soit Dupont ou un autre qui soit prévôt de ce village appelé ville impériale » (Voltaire à Charles Jean François Hénault, Prangins, 3 janvier 1755 [D6065]).

38 *Recueil de pensées diverses...*, *op. cit.*, p. 353.

39 *Ibid.*, p. 357-358.

Le seul titre du troisième livre publié par dom Sinsart souligne qu'il est en partie dirigé contre Voltaire : *l'Examen du Christianisme, auquel on joint la réfutation du Sermon des Cinquante*. *L'Examen* est un ouvrage apologétique, dans lequel l'abbé de Munster se propose de montrer la supériorité du christianisme sur les autres religions. Ce traité est adressé à un « ami » de dom Sinsart, sans que l'on sache s'il s'agit d'une personnalité réelle ou d'un interlocuteur fictif. L'« ami » en question a subi l'influence des idées du temps et dom Sinsart s'efforce de le ramener dans la voie droite : « Vous réclamés les noms de certains savans qui pensent comme vous faites. Mais devez-vous sensément en croire un mathématicien, un poète célèbre, préférablement à toute l'Église qui subsiste depuis plus de dix-sept siècles ? Newton a commenté l'Apocalypse et il a trouvé que le Pape étoit l'Antéchrist ; V... s'est donné bien de la peine pour découvrir dans quel siècle Jésus Christ a été reconnu Dieu, tandis qu'il n'y a qu'à ouvrir le Nouveau Testament pour lire cette vérité à chaque page. Que dire de pareilles gens ? Ils ignorent les premiers principes des choses qu'ils veulent combattre ». Plus loin, un long passage mérite d'être reproduit en entier :

Qui ne connaît le célèbre auteur de *l'Épître à Uranie*, et de tant d'autres écrits marqués au coin le plus frappé du Déisme ? Si ce système avoit pû être défendu et tenir contre la force du Christianisme, ce génie supérieur l'auroit soutenu envers et contre tous. Après avoir ramassé tout ce que l'incrédulité avoit de plus fortes difficultés, il a été contraint de reconnoître la supériorité de la Révélation, et sur la religion naturelle et sur toutes les autres. Cette conversion ne vous frappe-t-elle pas ? Qui l'oblige à rétracter ses anciennes erreurs, sinon la force de la vérité et les remords de sa conscience ? Riche, et dans un pays libre où il pouvoit persister dans les sentimens d'un âge exposé aux passions les plus vives et les plus flatteuses, l'ambition de passer pour le premier homme de son siècle par la singularité de ses opinions, la séduction et l'attrait du commerce des femmes de France les plus aimables, par les graces et par l'esprit, n'étoient que trop capables de l'entraîner dans l'irréligion. Qui n'auroit pas été séduit par la Le Couvreur et ses graces admirables, qui auroit résisté à l'esprit d'une Marquise du Châtelet, avec laquelle il a vécu tant de temps ; tout cela en auroit perverti bien d'autres que lui. Enfin revenu de l'illusion des passions et rendu à ses réflexions, tout le venin qu'il avoit sucé en Angleterre et dans sa propre patrie, n'a pas empêché qu'il n'ait abjuré solennellement les erreurs du Déisme. Il est Chrétien aujourd'hui, parce qu'il n'est plus jeune et que ses passions sont amorties.

Un exemple aussi fameux ne vous touchera-t-il pas ? Vous n'avez pas souvent autant d'esprit et de savoir, que ce grand Poète, vous ne raisonnés pas aussi fortement ; serez-vous donc assez vain pour vouloir tenir dans un poste abandonné par l'Achille des incrédules ? Songez que le retour de ce génie

supérieur, ne peut être que l'effet de la vérité de la Religion chrétienne, contre laquelle il n'a pû résister. Son changement doit vous tenir lieu des plus fortes preuves. Peut-être n'en êtes-vous pas informé : je vais vous transcrire avec plaisir ce que je lis dans sa lettre à ses éditeurs de Genève⁴⁰. Je suis né François et Catholique ; et c'est principalement dans un païs protestant que je dois vous marquer mon zèle pour ma patrie, et mon profond respect pour la religion dans laquelle je suis né, et pour ceux qui sont à la tête de cette religion⁴¹. Voilà une profession de foi qui contenteroit l'Inquisiteur le plus difficile ; puissiez-vous en faire une pareille avec sincérité. Il vaudroit bien mieux pour vous que ce soit maintenant que d'attendre un âge plus avancé, où peut-être n'arriveriez-vous pas. Dans un *Poème sur le désastre de Lisbonne*, il reconnoit nettement la nécessité de la Révélation. Il combat d'abord ce mot fameux de Pope ; tout est bien : qui entraîne des conséquences facheuses contre la religion, puis il dit :

Quelque parti qu'on prenne, on doit frémir sans doute :
 Il n'est rien qu'on connoisse, et rien qu'on ne redoute.
 La nature est muette, on l'interroge en vain.
 On a besoin de Dieu, qui parle au genre humain.
 Il n'appartient qu'à lui d'expliquer son ouvrage,
 De consoler le foible, et d'éclairer le sage⁴².

Et dans une note au bas de la page, il ajoute : la Révélation seule peut enseigner ce que l'esprit humain ne saurait comprendre⁴³.

Nous avons vu précédemment que, durant le séjour de Voltaire à Colmar, dom Sinsart s'était fait montrer le « billet testimonial » qui avait été remis au philosophe après qu'il eut fait ses Pâques. L'*Examen du Christianisme* a paru en 1758, mais l'abbé de Munster paraît à ce moment-là en être resté à cette idée : Voltaire, le libertin, est revenu à la religion.

Une part non négligeable de l'*Examen* est consacrée au judaïsme, dans ses rapports avec la religion chrétienne. Dom Sinsart mentionne le fait que l'empereur Julien avait incité les juifs à rebâtir le Temple de Jérusalem, mais que l'entreprise fut interrompue par un tremblement de terre :

⁴⁰ Les frères Cramer.

⁴¹ « À l'égard de quelques écrits plus sérieux, tout ce que j'ai à vous dire, c'est que je suis né français et catholique ; et c'est principalement dans un pays protestant que je dois vous marquer mon zèle pour ma patrie et mon profond respect pour la religion dans laquelle je suis né, et pour ceux qui sont à la tête de cette religion. Je ne crois pas que dans aucun de mes ouvrages il y ait un seul mot qui démente ces sentiments » (lettre-préface aux frères Cramer, en tête de la *Collection complète des œuvres de M. de Voltaire*, 1756 ; voir D.app.153).

⁴² *Poème sur le désastre de Lisbonne*, dans Voltaire, *Mélanges*, éd. J. van den Heuvel, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1961, p. 308.

⁴³ *Examen du Christianisme*, chap. LXIV, *op. cit.*, p. 191-193.

Je n'ai pas été peu surpris quand j'ai vû un fait aussi-bien constaté, rejeté comme une absurdité par un écrivain fameux. Voici comment M. de Voltaire s'exprime dans ses réflexions sur l'Empereur Julien : On ne peut concevoir que de l'indignation contre Théodoret, qui seul de tous les historiens rapporte qu'il sacrifia une femme dans le Temple de la lune à Carrès. Ce conte infâme doit être mis avec ce conte absurde d'Ammien, que le génie de l'Empereur apparut à Julien avant sa mort ; et avec cet autre conte non moins ridicule, que quand Julien vouloit faire rebâtir le Temple de Jérusalem, il sortit de terre des globes de feu qui consumèrent les ouvrages et les ouvriers⁴⁴.

Si quelqu'un racontoit tout ce qui s'est passé dans le desastre de Lisbonne, qui offre bien des circonstances pareilles à ce qui s'est passé à Jérusalem, auroit-on raison de soutenir que c'est un conte ridicule ; celui qui prendroit ce parti ne le seroit-il pas lui-même ? Quelle impossibilité peut-on trouver dans ce fait ? Est-il permis de nier, sans en apporter aucune raison, ce qui est attesté par des écrivains irréprochables ? Or le prodige qui s'est fait voir lorsque Julien vouloit qu'on rétablît le Temple des juifs, est attesté par Ammien Marcellin, officier de distinction, très-attaché à Julien et payen comme lui. Joignés à ceci le témoignage exprès de saint Ambroise et de saint Chrysostome. On doit les regarder à cet égard comme trois auteurs originaux, puisqu'ils vivoient dans ce tems-là : ils racontent tous unanimement ce même fait avec des circonstances encore plus particulières. M^r. de Voltaire philosophe s'est chargé de faire l'éloge d'un empereur philosophe ; rien de plus naturel : de toutes les belles choses qu'il dit de son héros, il n'y en a pas une appuyée sur des témoignages aussi forts que ceux que nous produisons pour prouver le fait rapporté par Ammien. Pourquoi rejeter celui-ci, et adopter les autres ? Il y a en cela une partialité trop marquée : et pour dire ce que j'en pense, c'est que cela a été écrit dans le temps qu'on haïssoit le Christianisme. Ce morceau ne se liroit plus dans la dernière édition de Genève, si elle avoit été examinée par l'auteur. Il n'ignore pas que les tremblemens de terre occasionnent souvent des éruptions de feux souterrains, pourquoi traiter de conte ridicule la relation d'un fait semblable ? C'est que les circonstances favorisent une religion qu'on n'aimoit pas, et contre laquelle on se déchainoit en toute occasion⁴⁵.

44 Voir l'article « Julien » du *Dictionnaire philosophique*, fin de la section 2.

45 *Examen du Christianisme*, chap. LXXIX, *op. cit.*, p. 237-242.

L'*Examen du Christianisme* est suivi d'une *Réfutation du Sermon des Cinquante*, qui possède une pagination propre et fut rééditée en 1771, sans nom d'auteur⁴⁶. Dom Sinsart y justifie ainsi sa manière d'écrire : « Cette brochure ne contenant que des pensées détachées et sans liaison, on ne pouvoit y répondre solidement qu'en suivant sa méthode. C'est ainsi qu'un homme célèbre a prétendu faire voir le faux de quelques pensées de Pascal ; quel meilleur modèle pourroit-on choisir, que ce fameux écrivain ? [...] Au reste ceux qui sauront apprécier au juste le Sermon qui a fait tant de bruit, n'y verront que quelques maximes philosophiques dont on abuse par des équivoques, et par des conséquences mal tirées »⁴⁷. Si les philosophes dans leur ensemble ont droit à un coup de griffe⁴⁸, la cible principale est évidemment Voltaire.

Quatre ans plus tard, dom Sinsart publia une *Question politique, où l'on examine si les Religieux rentés sont utiles ou nuisibles à l'État*⁴⁹ : il s'agissait de justifier l'utilité sociale des moines, face aux critiques dont ils font l'objet. Les allusions à Voltaire courent à travers le livre comme le filigrane à travers le papier. Lorsque l'abbé de Munster remarque que plusieurs écrivains ont été reçus dans des monastères, pense-t-il à Voltaire et à son séjour à Senones ? Dom Sinsart cite un passage de l'*Épître à Mme Denis* de Voltaire, « l'homme du monde le plus prévenu contre les Moines »⁵⁰, et critique plusieurs passages de l'*Essai sur les mœurs*⁵¹ :

252

46 BnF, Z. Beuchot 1712 ; Bibliothèque municipale de Nancy, 262.582 ; Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg, CD.121.153. Voir Jerom Vercruysse, *Les Voltairiens, 2^e série : Voltaire jugé par les siens*, Millwood, Kraus International Publications, 1983, n° 471, qui ne signale pas qu'il s'agit d'une réédition.

47 *Examen du Christianisme*, op. cit., p. 2-3.

48 « [...] les prophètes comme moi, ne sont pas admis aux mystères des Philosophes modernes, car les incrédules se décorent de ce beau titre, aussi justement employé que lorsque le Roi d'Angleterre se dit Roi de France » (*ibid.*, p. 8).

49 On pourra comparer le livre de dom Sinsart à celui publié neuf ans plus tôt par un bénédictin allemand, dom Anselm Desing, et intitulé *Opes sacerdotii num reipublicae noxiae ?* (Ratisbonne, J. Gastl, 1753), qui avance des arguments similaires : « [...] *monachi olim extirparunt horrentes Germaniae sylvas, exsiccarunt paludes, coercuerunt vastatores fluvios, vias munierunt, plantarunt vineas, hortos, viridaria, conserverunt agros, complanarunt prata, fecere terram frequentem populo, campos armentis, lacus piscibus, provincias villis, oppidis et civitatibus* » (« autrefois les moines déracinèrent les impénétrables forêts d'Allemagne, ils asséchèrent les marécages, aménagèrent de vastes fleuves, construisirent des routes, plantèrent des vignes, des jardins, des bosquets, cultivèrent les champs, aplanirent les prés, rendirent la terre habitable, firent des pâturages pour le bétail, des étangs pour les poissons, des gouvernements pour les fermes, les places-fortes, les cités » [p. 30]). Cf. dom Sinsart : « On cède à des solitaires un terrain inculte, des forêts, persuadé qu'ils fertiliseraient ce sol, qui ne rapportoit rien à la société. Ces hommes laborieux travailloient avec une activité persévérante pour se procurer du pain, qu'ils acquéroient à la sueur de leur front. Aussi-tôt qu'ils avoient le nécessaire, qui se bernoit à très-peu de chose, ils pousoient leurs travaux et invitoient les paysans de se joindre à eux pour défricher les bois qui leur avoient été donnés, et pour y établir dans la suite des Colons. C'est ce qui a donné naissance à quantité de villages, et à plusieurs villes considérables, qui se sont formées autour des Abbayes » (*Question politique...*, op. cit., p. 29-30. Même idée p. 168-169).

50 *ibid.*, p. 34.

51 *Réfutation des chapitres 8, 45, 113 (ibid., p. 134, 136-137, 139-140).*

On auroit peine à croire qu'un écrivain célèbre ait pu faire un raisonnement aussi louche que celui qu'on lit dans l'article de l'établissement du calvinisme en Angleterre. « En général toute nation qui a converti les couvents à l'usage public y a beaucoup gagné, sans que personne y ait perdu, car en effet on n'ôte rien à une société qui n'existe plus. On ne fit tort qu'aux possesseurs passagers que l'on dépouillait, et ils n'ont point laissé de descendants qui puissent se plaindre ; et si ce fut une injustice d'un jour, elle a produit un bien pour des siècles »⁵². Si cet Auteur a prétendu persuader par un sophisme aussi palpable, il s'est assurément trompé. Supposons qu'on le dépouille de tout son bien, et qu'on lui dise pour raison que n'ayant point de descendants qui puissent se plaindre, on ne leur ôte rien. Je doute fort qu'il dût trouver bon un pareil raisonnement⁵³.

Dom Sinsart revient à Julien l'Apostat : « Ce grand Empereur [Constantin] sera regardé par nos Réformateurs modernes comme un superstitieux : aussi l'un d'eux s'est efforcé de le peindre avec les plus noires couleurs, tandis qu'il a employé ce que son pinceau avoit de plus séduisant pour faire le portrait de Julien l'Apostat. Quel aveuglement ! Que doit-on penser des délires d'une pareille philosophie ? »⁵⁴.

Il est donc patent que dom Sinsart a lu Voltaire de près. La bibliothèque abbatiale de Munster, telle que nous la fait connaître le dernier catalogue rédigé au début de la Révolution, abritait plusieurs titres du philosophe, certains classés dans la catégorie des livres interdits⁵⁵. Il serait souhaitable que l'on étudie un jour, de manière approfondie, la présence des écrits voltairiens dans les bibliothèques monastiques et, plus largement, les rapports entre Voltaire et les hommes d'Église de son temps.

⁵² Citation de l'*Essai sur les mœurs*, chap. 134, « De Calvin et de Servet », éd. René Pomeau, Paris, Garnier, 1963, 2 vol., t. II, p. 249.

⁵³ *Question politique...*, *op. cit.*, p. 134-135.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 163.

⁵⁵ *Catalogus alphabeticus auctorum quorum opera extant in hoc imperialis abbatiae sancti Gregorii monasteriensis Bibliothecâ* (Bibliothèque du Grand Séminaire de Strasbourg, manuscrit 177 ; copie aux Archives départementales du Haut-Rhin, ms. 139). Ce catalogue fut achevé le 19 août 1789 par dom Baptiste Léonard, qui signale les œuvres suivantes de Voltaire : « 1. *Anti-Machiavel* ; 2. *Éléments de la philosophie de Newton* ; 3. *Reponse aux objections contre la philosophie de Newton, et métaphysique* ; 4. *Siècle de Louis XIV avec les remarques de La Beaumelle* ; 5. *Supplément au Siècle de Louis XIV* ; 6. *Essai sur l'histoire du siècle de Louis XIV* ; 7. *Histoire de Charles XII* ; 8. *Précis du siècle de Louis XV* ; 9. *Annales de l'Empire* ; 10. *Histoire de Russie sous Pierre le Grand. Vide et libros prohibitos littera S.* » (p. 250). Je remercie M. Jean-Luc Eichenlaub, directeur des Archives départementales du Haut-Rhin, de m'avoir fourni une reproduction de ce manuscrit. Signalons également l'étude toute récente de Claude Muller, « Dom Benoît Sinsart, un ardent Ardenais », *Annuaire de la Société d'histoire du val et de la ville de Munster*, n° 67 (2013), p. 51-62.

L'ŒDIPE DE VOLTAIRE :
PREMIÈRE TRAGÉDIE PHILOSOPHIQUE ?

Marek Očenáš

Université Charles de Prague et Université de Lyon (Lyon 2)

Que ce soit au XVII^e ou au XVIII^e siècle, la tragédie représente les malheurs d'illustres personnages, sur l'arrière-plan d'une intrigue politique soutenue le plus souvent par un épisode amoureux. Tirée de l'histoire ou de la mythologie gréco-romaine, elle peut, sous forme allégorique, faire écho à l'actualité historique, même si l'intention des auteurs est difficilement démontrable. Ce sont les contemporains qui trouvaient parfois des correspondances avec cette actualité. Au siècle des Lumières, la tragédie va plus loin, pouvant se prêter, sous le voile de l'allégorie, à une critique des abus sociaux ou à celle de la religion. La production dramatique de Voltaire illustre parfaitement un tel usage, à commencer par son *Œdipe*, créé le 18 novembre 1718, qui remporte un grand succès avec trente représentations de suite. Après un accueil aussi favorable, cette tragédie donne lieu, dès son impression en mars 1719, à une abondante critique sous la forme de feuilles volantes le plus souvent anonymes¹. Certaines d'entre elles vont jusqu'à dénoncer l'impiété des personnages, voire les soupçonner d'athéisme. C'est que Voltaire fait en sorte, dans sa tragédie, que ces personnages, quoiqu'ils soient mis hors de cause par le malentendu qui est au centre du sujet, s'en prennent à la crédibilité des prêtres, et que les dieux paraissent seuls responsables des deux horribles crimes, le parricide et l'inceste.

Pour quelles raisons pouvons-nous alors considérer l'*Œdipe* de Voltaire comme sa première tragédie « philosophique » ? Des pièces ultérieures apparaissent comme telles, par exemple, *Alzire, ou les Américains* (1736), ou *Mahomet* (1736, créé en 1742), dans lesquelles la dénonciation de l'intolérance ou du fanatisme est patente, non seulement par les propos semés dans les discours, mais aussi à travers le système dramatique mis en place. Jacques Truchet va jusqu'à considérer

1 Dans une autre perspective, Laurence Macé considère l'inscription du débat déclenché par la création de cette tragédie de Voltaire et par les sept *Lettres critiques sur Œdipe* dans la Querelle des Anciens et des Modernes : voir « Une querelle d'*Œdipe* (1714-1730) ? Le premier Voltaire dans la longue Querelle », *Revue Fontenelle*, n° 9 (2011), p. 75-95.

Zaïre (1732) comme « philosophique »², alors qu'elle passe généralement pour une tragédie chrétienne, et supprime parfois le *Polyeucte* de Corneille³, comme nous en informe la réception contemporaine⁴. Les témoignages recueillis à l'occasion des premières représentations ne semblent pas pouvoir établir que des esprits avertis auraient décelé une intention critique dans *Zaïre*⁵. C'est que toutes les tragédies de Voltaire ne sont pas nécessairement « philosophiques », et que Voltaire, dans ses discours sur le genre tragique principalement (mais non exclusivement), réfléchit en dramaturge, certaines de ces tragédies étant d'abord pour lui l'occasion de relever une gageure, notamment quand il rivalise avec Crébillon⁶.

- 2 Voir la notice qu'il consacre à cette pièce : « *Zaïre* tragédie chrétienne ? Peut-on prendre au sérieux cette affirmation ? Les dévots à l'époque furent souvent de cet avis, à commencer par la reine Maria Leszczyńska. [...] Or que proclame-t-elle [*Zaïre*] tout au long de la pièce ? D'abord, que la religion est relative à la naissance et à l'éducation (I, 1). Ensuite, que l'on peut trouver d'aussi hautes vertus chez un infidèle que chez un chrétien. [...] Enfin *Zaïre* ne cesse de proclamer que tous ses maux ne lui viennent que du ciel qui lui fait un crime de son amour. [...] Non, *Zaïre* n'est pas une tragédie chrétienne ; elle est même le contraire » (*Théâtre du XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1972-1974, 2 vol., t. I, p. 1409-1411).
- 3 Le *Mercur de France* du mois d'avril 1734 rapporte que « le samedi 10 de ce mois, on fit la clôture du Théâtre-Français par la représentation de la tragédie de *Zaïre*, de M. de Voltaire, au lieu de la tragédie sainte de *Polyeucte*, de P. Corneille, qui était en possession depuis très longtemps, d'être donnée au public ce jour-là » (*Mercur de France*, Paris, Guillaume Cavelier, avril 1734, p. 759).
- 4 Si *Zaïre* passe pour une tragédie chrétienne, c'est avant tout à cause du balancement touchant de l'héroïne entre la religion et l'amour. Selon l'abbé Nadal, c'est cette « espèce de lutte entre la religion et l'amour, qui dans une partie assez inégale soutient la complaisance du spectateur ». À l'en croire, « ce n'est que dans le mouvement d'un libertinage intérieur qu'il faut chercher la mécanique de tant d'attendrissement » (Nadal, *Lettre à Madame la comtesse de F*** sur la tragédie de Zaïre*, dans *Œuvres mêlées de Monsieur l'abbé Nadal*, Paris, Briasson, 1738, p. 317). Ennemi juré de Voltaire, Nadal déclare en effet, au début de sa lettre critique, que *Zaïre* est « une pièce chrétienne, mais qui n'a point été faite pour édifier. La religion y est regardée comme une affaire de pure éducation ; elle y dépend du climat, et nullement des ordres du ciel » (p. 316). C'est que la vocation de *Zaïre* ne s'accorde pas avec les conditions dans lesquelles l'héroïne a été élevée, sa subite vocation, le serment qu'elle prononce et sa conversion étant considérés comme tout à fait invraisemblables. *Zaïre* se voit ainsi accusée d'accorder une place excessive aux passions, de verser dans l'indécence, le romanesque, voire l'atrocité à cause de son dénouement sanglant. Ce par quoi la *Zaïre* de Voltaire se distingue et suscite l'intérêt, c'est avant tout par la nouveauté que constitue le choix d'un sujet français : « Les Français ont été bien aises d'entendre sur leur théâtre les noms de leurs rois et ceux des anciennes maisons du royaume, d'avoir à s'intéresser, non plus pour des Romains, ou pour des Grecs, mais pour des Français. Ils ont vu avec joie que des héros français et chrétiens pouvaient aussi bien plaire dans une tragédie que ceux de l'Antiquité et que des païens » (*Lettres sérieuses et badines sur les ouvrages des savants*, La Haye, Jean van Duren, 1733, t. VIII, 1^{re} partie, p. 232-233).
- 5 Dans ses considérations sur la religion dans *Zaïre*, René Pomeau conclut finalement, lui aussi, que « la critique philosophique, dans cette tragédie "des cœurs tendres et des âmes pures", n'était pas assez marquée pour que le pouvoir pût s'en alarmer » (*La Religion de Voltaire*, Paris, Nizet, 1969, p. 148).
- 6 Avec, par exemple, *Sémiramis* (1748), *Oreste* (1750) dans un premier temps, ou plus tard avec *Les Pélopidés* (vers 1771, non représentée), qui est une réécriture d'*Atrée et Thyeste* (1707).

On ne saurait tenir pour décisive, dans l'identification d'une « tragédie philosophique », la présence d'un combat d'idées, certes attestée dans *Zaïre* comme dans nombre de tragédies contemporaines : à ce compte-là, toute tragédie qui présenterait un arrière-plan politique serait susceptible d'être « philosophique ». Christian Biet déclare que « le théâtre tragique du XVIII^e siècle est un théâtre d'idées, même s'il n'a pourtant rien de l'essai philosophique. La scène est un lieu d'élection pour les combats d'idées et la tragédie, sur laquelle Voltaire règne en maître, s'intègre au combat des Lumières, à sa manière »⁷. Si Christian Biet constate ensuite que la forme essentiellement dialogique du théâtre n'est pas propice à de longs développements, c'est précisément ce caractère dynamique qui semble le mieux convenir aux dramaturges-philosophes dans leur lutte contre le fanatisme, l'intolérance, la superstition, l'ignorance, etc. Car, observe Voltaire dans la « Dissertation » placée en tête de *Sémiramis* (1748), si des « traités ennuyeux » ne sont pas destinés à être lus par le grand public, le peuple peut être instruit au théâtre : « La véritable tragédie est l'école de la vertu ; et la seule différence qui soit entre le théâtre épuré et les livres de morale, c'est que l'instruction se trouve dans la tragédie toute en action [...] »⁸. Et l'on sait que *Sémiramis* n'a d'autre fonction philosophique que celle d'instruire les hommes de la justice divine : la punition s'abat sur une Sémiramis coupable d'avoir souscrit au meurtre de Ninias.

Pour être efficace, l'instruction doit aller de pair avec la prise de conscience du spectateur, faute de quoi celui-ci ne sortira du théâtre qu'ému par ses passions. Plus que simplement « morale » comme dans *Sémiramis*, cette instruction devient « philosophique » au sens du XVIII^e siècle quand les personnages tragiques combattent des obstacles fondés sur l'ignorance, le fanatisme, l'intolérance, la tyrannie, etc., aux yeux du spectateur qui, en ressentant l'injustice du malheur engendré par de tels obstacles, est conduit à prendre une distance critique. Ainsi, à propos de *Mahomet* :

J'avoue, que plus j'ai lu les ouvrages de cet écrivain [Voltaire], plus je les ai caractérisés par l'amour du bien public ; il inspire partout l'horreur contre les emportements de la rébellion, de la persécution et du fanatisme. Y a-t-il un bon citoyen qui n'adopte toutes les maximes de *La Henriade* ? Ce poème ne fait-il pas aimer la véritable vertu ? *Mahomet* me paraît écrit entièrement dans le même esprit⁹.

7 Christian Biet, *La Tragédie de l'Âge classique*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, p. 158.

8 Voltaire, *Dissertation sur la tragédie ancienne et moderne*, éd. Robert Niklaus, OCV, t. 30A (2003), p. 164.

9 Voltaire, *Le Fanatisme, ou Mahomet le prophète*, « Avis de l'éditeur », éd. Christopher Todd, OCV, t. 20B (2002), p. 146.

Voltaire, qui est le véritable auteur de cet « Avis de l'éditeur », laisse entendre que l'action représentée doit faire rechercher la vertu en suscitant, en plus de la crainte et de la pitié pour le malheur des personnages, le sentiment de « l'horreur » contre l'abus dénoncé qui produit ce malheur. À peu près comme dans *Le Tartuffe* de Molière, ce que le dramaturge précise dans la lettre à Frédéric II du 20 janvier 1742 : « J'ai toujours pensé que la tragédie ne doit pas être un simple spectacle, qui touche le cœur sans le corriger. [...] On avoue que la comédie du *Tartuffe* [...] a fait beaucoup de bien aux hommes, en montrant l'hypocrisie dans toute sa laideur »¹⁰. Le sentiment de l'injustice provoqué dans *Mahomet* est en effet susceptible de déraciner l'hypocrisie, de même que de prévenir contre le fanatisme et l'aveuglement. Pour que la tragédie soit ainsi « philosophique », la conformité entre les pratiques et les modalités d'une critique de la politique, la société ou la religion, doit nécessairement aller de pair avec la reconnaissance de cette critique par le public contemporain : si le spectateur ne décèle pas l'abus dénoncé dans l'action, il ne sera pas instruit de ses effets néfastes. Il convient donc d'examiner dans quelle mesure la tragédie d'*Œdipe*, par sa conception dramaturgique comme par sa réception, répond à cette double condition, afin de voir si cette tragédie a été dictée par le même « esprit philosophique » qui a été perçu à l'œuvre dans *Mahomet*¹¹.

LA DRAMATURGIE D'*ŒDIPE* : LE STATUT DES TIRADES ANTICLÉRIALES

Avant même de déterminer si la dramaturgie d'*Œdipe* est sous-tendue par une orientation « philosophique », il nous faut d'abord brièvement revenir sur la « manière de faire une tragédie » en ce début du XVIII^e siècle, encore

¹⁰ Voltaire, *À Sa Majesté le roi de Prusse*, OCV, t. 208, p. 149-150. Par ailleurs, Voltaire rédige, aux alentours de cette même période, la *Vie de Molière* (1739), où il présente les pièces du dramaturge qu'il accompagne de quelques commentaires. S'agissant du *Tartuffe*, il met en valeur la dimension morale de l'intrigue fondée sur « l'éloge de la vertu et la satire de [l']hypocrisie » tout en précisant que « aujourd'hui bien des gens regardent comme une leçon de morale cette même pièce, qu'on trouvait autrefois si scandaleuse. On peut hardiment avancer, que les discours de Cléante, dans lesquels la vertu vraie et éclairée est opposée à la dévotion imbécile d'Orgon, sont, à quelques expressions près, le plus fort et le plus élégant sermon que nous ayons en notre langue ; et c'est peut-être ce qui révolta davantage ceux qui parlaient moins bien dans la chaire, que Molière au théâtre » (éd. Samuel S. B. Taylor, OCV, t. 9 [1999], p. 446 et 447).

¹¹ Voir ce qu'écrit par exemple D'Alembert : « Quelle leçon plus propre à rendre le fanatisme exécrationnable, et à faire regarder comme des monstres ceux qui l'inspirent, que cet horrible tableau du quatrième acte de *Mahomet* [...] ? Voulez-vous, Monsieur, bannir cette tragédie de notre théâtre ? Plût à Dieu qu'elle y fût plus ancienne de deux cents ans ! L'esprit philosophique qui l'a dictée serait de même date parmi nous, et peut-être eût épargné à la nation française, d'ailleurs si paisible et si douce, les horreurs et les atrocités religieuses auxquelles elle s'est livrée » (*Lettre à M. Rousseau, citoyen de Genève*, dans *Lettre de D'Alembert à M. J.-J. Rousseau*, Amsterdam, Zacharie Chatelain, 1759, p. 90).

très largement tributaire des pratiques en vigueur depuis le milieu du siècle précédent. La prise en compte de cette démarche de composition permet en effet de voir à quel point l'acte créateur relève de l'invention de l'auteur, partant de mieux mesurer la portée critique de la tragédie de Voltaire. En s'inspirant de Sophocle et de Corneille, Voltaire est parfaitement autorisé à donner une œuvre susceptible d'être plus aboutie, selon les catégories de l'art en vigueur, ce qui explique tant de « réécritures » des mêmes sujets¹². En ce début de XVIII^e siècle, cette tendance prend aussi sens par rapport à la conscience de l'idée de progrès. Si bien que Voltaire, dans son *Œdipe*, ne semble chercher de prime abord qu'à donner une version améliorée du plus célèbre sujet antique, tout en préservant son droit à l'originalité dans le traitement. Comme Crébillon dans la préface d'*Électre*, il aurait pu s'écrier que sa tragédie n'est ni celle de Sophocle, ni celle de Corneille, mais la sienne¹³.

Selon Georges Forestier, la démarche créatrice des auteurs de tragédies consiste dans l'invention de l'action à partir du dénouement arrêté : sur un sujet donné, l'auteur met en œuvre l'action en imaginant comment elle peut *vraisemblablement* arriver à son terme¹⁴. Car ce n'est pas la vérité – la reconstruction à l'identique d'une action historique ou mythologique – qui détermine le procès créateur, mais la vraisemblance, de manière à donner l'illusion de la vérité et à exciter les passions tragiques, la crainte et la pitié. Une telle démarche offrant une marge appréciable de liberté, Voltaire a beau jouer l'innocent en se défendant contre les accusations d'impiété proférées à l'encontre de son *Œdipe*¹⁵, si sa tragédie demeure inattaquable par rapport au *dénouement*, l'intention de mener une critique contre la religion semble difficilement contestable. Rien n'empêchait en effet Voltaire de supprimer ou d'alléger les tirades et les propos incriminés. Si l'*Œdipe* de Sophocle est pris pour modèle de ce sujet mythologique, même la lecture de la pièce de Corneille ne peut pas nous abuser à cet égard.

12 Il suffit de rappeler le cas le plus célèbre au XVIII^e siècle, celui de rivalité de Voltaire avec Crébillon : pour montrer que celui-ci est un mauvais dramaturge, Voltaire réécrira presque toutes ses tragédies.

13 Ce disant, Crébillon défend l'introduction de l'amour dans le sujet d'*Électre* : « Ce n'est point la tragédie de Sophocle, ni celle d'Euripide que je donne, c'est la mienne. A-t-on jamais fait le procès aux peintres, qui depuis Apelle ont peint Alexandre autrement que le foudre à la main ? » (Préface d'*Électre*, dans *Théâtre complet*, éd. Magali Soulatges, Paris, Classiques Garnier, 2012- [édition en cours], t. 1, p. 267).

14 Voir Georges Forestier, *La Tragédie française : passions tragiques et règles classiques*, Paris, Armand Colin, 2010.

15 Voir la *Première lettre écrite au sujet des calomnies dont on avait chargé l'auteur* : « Il s'est trouvé des gens qui ont cru sérieusement que l'auteur de la tragédie d'*Atrée* était un méchant homme, parce qu'il avait rempli la coupe d'*Atrée* du sang du fils de Thyeste ; et aujourd'hui il y a des consciences timorées qui prétendent que je n'ai point de religion, parce que Jocaste se défie des oracles d'Apollon » (éd. David Jorry, *OCV*, t. 1A [2001], p. 329).

Dans cette perspective, le sujet d'*Œdipe*, c'est-à-dire le dénouement auquel l'action doit aboutir, consiste dans le fait qu'*Œdipe* se reconnaît meurtrier de son père et époux de sa mère. Pour autant, selon les catégories distinguées par André Dacier¹⁶, il y a des éléments « historiques » dont celui qui traite ce sujet doit tenir compte, de même qu'il y a des circonstances qui relèvent entièrement de son choix. Au nombre des éléments que « l'histoire a fourni[s] », on compte l'oracle qui demande la punition du meurtrier de Laïus afin de faire cesser la peste dans Thèbes, l'enquête qui doit découvrir en *Œdipe* ce meurtrier, le propre fils de Laïus autrefois exposé au mont Cithéron et adopté par le roi de Corinthe, enfin la reconnaissance d'*Œdipe* à l'issue de laquelle Jocaste se donne la mort et *Œdipe* se crève les yeux : « Voilà ce que l'histoire grecque a fourni à Sophocle, voilà ce qu'il y a de propre ; le reste sont les épisodes, c'est-à-dire, les circonstances des temps, des lieux et des personnes, dont Sophocle se sert pour étendre, et amplifier son action », déclare Dacier¹⁷. Parmi ces circonstances, il indique ce qui relève du traitement du sujet par Sophocle : la scène de foule composée d'enfants et de sacrificateurs, l'ambiguïté des oracles, l'emportement d'*Œdipe* contre le prêtre et sa querelle avec Créon, le trouble semé par Jocaste dans l'esprit d'*Œdipe*, l'arrivée du pasteur corinthien, l'opiniâtreté d'*Œdipe* à enquêter sur son identité, la modalité de la mort de Jocaste et de la punition d'*Œdipe*. Toutes ces circonstances, considérées comme propres à l'invention de Sophocle et par là même inessentiels, sont susceptibles de modifications, de suppressions, voire d'ajouts¹⁸. Voltaire remanie ainsi le sujet d'*Œdipe* à sa manière. Parmi les innovations les plus frappantes figure l'insertion de tirades anticléricales qui, comme nous le verrons, ont suscité de vives critiques.

En plus de quelques propos laconiques relatifs à la crédibilité des prêtres, nous comptons principalement dans *Œdipe* quatre tirades anticléricales (de dix à seize vers). Selon la première édition imprimée en 1719, deux d'entre elles sont prononcées par le confident d'*Œdipe*, Hidaspe (renommé plus tard Araspe), les deux autres par *Œdipe* lui-même et par Jocaste. L'insertion des deux premières dans le développement du dialogue est absolument inutile à l'économie et à l'intelligence de l'action. Hidaspe dit plus qu'il n'appartient à un confident traditionnel, dont le rôle dramatique consiste surtout à relancer

16 Voltaire connaissait sa traduction de l'*Œdipe* de Sophocle accompagnée d'abondantes remarques : voir *L'Œdipe et l'Électre de Sophocle, tragédies grecques traduites en français avec remarques*, Paris, Claude Barbin, 1692 ; et Jean-Noël Pascal, « "Que la témérité de votre pied est grande" : quelques réflexions autour d'*Œdipe travesti, parodie de la tragédie d'Œdipe de M. de Voltaire* », *Cahiers Voltaire*, n° 1 (2002), p. 39-53 (ici p. 50, n. 35). En outre, au cours de la rédaction de la tragédie, qui s'étend sur plusieurs années, Voltaire a correspondu avec Dacier à propos de différentes questions dramaturgiques (chœur, catastrophe, etc.).

17 André Dacier, *L'Œdipe et l'Électre de Sophocle, op. cit.*, Préface, non paginée.

18 À titre d'exemple, Corneille supprime la figure du grand prêtre et insère l'épisode amoureux de Thésée et Dirce.

le dialogue lorsque l'auteur a besoin d'informer le spectateur des sentiments ou des intentions de son héros. Hidaspe ne dit rien non plus qui fasse agir ce héros, contrairement, par exemple, à quelques confidents plus intéressés à l'action comme Narcisse dans *Britannicus* ou Œnone dans *Phèdre*. D'abord, il recommande à Œdipe de se fier à « ses yeux » et non à « ces organes d'airain que nos mains ont formés » et qui « toujours d'un souffle pur ne sont pas animés »¹⁹. Contrarié au départ par le silence de ces dieux au sujet du meurtrier de Laïus, Œdipe s'étonne du propos impie de son confident qu'il conteste en trois vers. Outre qu'Œdipe doute de la culpabilité de Philoctète, et qu'il réitère l'ordre de chercher Phorbas, cette dernière scène du second acte fait plutôt office de remplissage, si bien que l'intention critique de Voltaire nous apparaît avec évidence.

Ensuite, Hidaspe dénonce le pouvoir des prêtres fondé sur la crédulité du peuple, qui considère les oracles comme une parole authentique (III, 5). Il exprime ses soupçons lorsqu'Œdipe se trouve pétrifié par les propos du grand prêtre qui le désigne comme le meurtrier de Laïus tout en lui prédisant d'irréremédiables malheurs. Mais ni Œdipe, ni Jocaste ne prêtent la moindre attention à ce que déclare Hidaspe : Œdipe continue d'évoquer son inquiétude, tandis que Jocaste s'offre en victime pour apaiser la colère des dieux. Les douze vers d'Hidaspe apparaissent ainsi comme aisément supprimables, puisqu'ils n'ont aucune conséquence sur la suite du dialogue. Dans les éditions ultérieures, cette tirade, légèrement modifiée dans les trois premiers vers, sera du reste attribuée à Philoctète, à qui Œdipe ne pourra plus négliger de répondre. Pour rendre cette attribution à Philoctète conforme aux bienséances, Voltaire modifie ainsi ces vers initialement prononcés par Hidaspe :

Seigneur, vous avez vu ce qu'on ose attenter,
Un orage se forme, il le faut écarter.
Craignez un ennemi d'autant plus redoutable [...]²⁰

en lui faisant dire, à partir de l'édition de 1736 :

Si vous n'aviez, Seigneur, à craindre que des rois,
Philoctète avec vous combattrait sous vos lois ;
Mais un prêtre est ici d'autant plus redoutable [...]²¹.

Si les neuf vers suivants restent inchangés, nous voyons que les propos dénonciateurs restent valables quels que soient les locuteurs :

¹⁹ Voltaire, *Œdipe*, édition de 1719, II, 5, *OCV*, t. 1A, p. 201-202.

²⁰ *Ibid.*, p. 218.

²¹ *Ibid.*, édition de 1736.

[...] Qu'il vous perce à nos yeux par un trait respectable.
 Fortement appuyé sur des oracles vains,
 Un pontife est souvent terrible aux souverains,
 Et dans son zèle aveugle un peuple opiniâtre,
 De ses liens sacrés imbécile idolâtre,
 Foulant par piété les plus saintes des lois,
 Croit honorer les dieux, en trahissant ses rois ;
 Surtout quand l'intérêt père de la licence,
 Vient de leur zèle impie enhardir l'insolence²².

La fonction critique et nullement dramatique de ces propos se révèle dans la réponse désintéressée d'Œdipe : aux deux vers originels,

Quelle funeste voix s'élève dans mon cœur !
 Quel crime, juste ciel ! et quel comble d'horreur !²³,

262

Voltaire propose, à partir de 1736, la variante suivante :

Ah ! Seigneur, vos vertus redoublent mes douleurs :
 La grandeur de votre âme égale mes malheurs ;
 Accablé sous le poids du soin qui me dévore,
 Vouloir me soulager, c'est m'accabler encore.
 Quelle plaintive voix crie au fond de mon cœur ?
 Quel crime ai-je commis ? Est-il vrai, dieu vengeur²⁴ ?

Dans les deux cas, Œdipe ne répond pas en fonction du sens : il ne prête aucune attention à Hidaspe ; il n'adresse à Philoctète qu'une réponse purement formelle. Si ce changement de locuteur a pour le résultat une répartition des quatre tirades anticléricales parmi quatre personnages, il atteste aussi de la valeur que confère Voltaire à cette critique, si l'on considère que les propos prêtés à un personnage de condition sont de plus de poids que ceux émanant d'un confident.

Les deux autres tirades anticléricales relèvent des discours des personnages principaux, et leur présence se justifie parfaitement par la vraisemblance. Comme le remarque l'auteur de la *Lettre d'un abbé à un gentilhomme de province*, « le poète est obligé de mettre des impiétés dans la bouche de ses acteurs, et le spectateur est obligé d'y applaudir. Sophocle, Corneille et M. de Voltaire après eux n'ont point remédié à cet inconvénient [...] »²⁵. Vraisemblance ou nécessité tiennent, d'une part, à la situation dramatique d'Œdipe, qui le

²² *Ibid.*, édition de 1719, p. 218-219.

²³ *Ibid.*, p. 219.

²⁴ *Ibid.*, édition de 1736.

²⁵ *Lettre d'un abbé à gentilhomme de province*, Paris, Joseph Monge, 1719, p. 8.

conduit à accuser le grand prêtre de mensonge lorsque celui-ci *semble* le désigner injustement, et, d'autre part, au fait que Jocaste croit avoir été trompée par les oracles (et les prêtres) puisque Laïus serait mort assassiné d'une autre main que de celle de leur fils. Corneille avait pu supprimer les deux situations : Œdipe n'insulte pas le grand prêtre, absent de l'action dramatique, et Jocaste ne prend en charge aucun propos tourné contre les oracles ou les prêtres. Voltaire les exploite d'autant plus aisément qu'ils se trouvent justifiés par la tragédie de Sophocle et par les *Remarques* d'André Dacier. Dans sa tragédie, Œdipe accuse alors le grand prêtre d'abuser « insolemment du commerce des dieux »²⁶ dans une scène spectaculaire, marquée par la présence de tous les personnages. Jocaste, Philoctète et deux personnages du chœur mettent ainsi en question, avec Œdipe, la révélation du grand prêtre. La dimension spectaculaire de cette révélation « scandaleuse » s'accroît en outre avec l'annonce des malheurs et les menaces d'Œdipe, retenu tout de même par respect pour le ministère sacré du grand prêtre. Quoique les soupçons et les menaces soient lourds de conséquences, la réaction d'Œdipe semble de toute façon vraisemblable – nous dirions aujourd'hui psychologiquement motivée –, dès lors qu'Œdipe se considère et se trouve considéré comme vertueux.

La tirade anticléricale de Jocaste intervient dans la grande scène du quatrième acte (IV, 1), au cours de laquelle elle et Œdipe se révèlent leurs oracles respectifs. Elle entend rassurer Œdipe, qui s'inquiète à l'idée que le grand prêtre ait pu avoir raison : « Ah ! d'un prêtre indiscret dédaignant les fureurs, / Cessez de l'excuser par ces lâches terreurs »²⁷. Ce faisant, elle insiste sur la faillibilité des « organes des dieux » manipulés par les hommes, en indiquant les incertitudes qui pèsent sur la révélation de la parole divine, et en considérant ces croyances comme le fruit de la « crédulité » qu'un « vain peuple » accorde à la « science » des prêtres²⁸. Et pour soutenir son attitude, elle évoque l'oracle révélé autrefois à son fils nouveau-né qu'elle a dû sacrifier pour prévenir ces terribles malheurs. Faisant office d'argument, la tirade anticléricale de treize vers ne paraît donc nullement incohérente dans son discours. Cependant, comme dans le cas d'Œdipe, Voltaire aurait pu modérer ou même supprimer ces propos jugés plus tard impies, une nouvelle fois sans conséquence sur l'action, ce qui aurait atténué le caractère polémique sinon volontairement provocateur de sa tragédie. Pour preuve, cette remarque du père Folard, qui suit immédiatement la dénonciation de la tirade anticléricale de Jocaste qu'il souhaite supprimer : « Il faut avouer que M. de Voltaire gagne beaucoup aux citations que je fais de

²⁶ Voltaire, *Œdipe*, III, 4, *OCV*, t. 1A, p. 215.

²⁷ *Ibid.*, IV, 1, p. 221.

²⁸ *Ibid.*, p. 223-224.

ses vers en critiquant quelques légères fautes ; ils sont si nobles et si harmonieux qu'on serait charmé de pécher aussi éloquemment qu'il le fait »²⁹.

Si Voltaire a été accusé d'impiété, c'est en partie au regard de ces tirades anticléricales qui, mises en série, tendent à former un ensemble cohérent, au sein d'une sorte de stratégie exploitant la vraisemblance des situations de parole : ces tirades sont placées dans la bouche de personnages fondés, dans leur méprise même, à soupçonner de mensonge les prêtres et les oracles. Puisque leur insertion dans le discours relève uniquement de l'invention du dramaturge, il ne peut pas s'agir d'un fait de hasard. C'est ce que confirme l'examen des discours tenus par les auteurs des brochures et la presse contemporaine. Nous verrons aussi que ce n'est pas la seule question des propos anticléricaux qui attire à Voltaire la suspicion d'impiété : en raison même de la profonde vertu d'Œdipe et de Jocaste, à qui les deux crimes ont été imposés par les dieux, c'est l'action dans son ensemble qui tend à dénoncer la cruauté des dieux, où prend finalement source le sentiment de l'injustice.

264

LA RÉCEPTION D'ŒDIPE : UNE DOUBLE IMPIÉTÉ

C'est en effet à travers la réception, dont les témoignages sont suffisamment abondants et divers pour fournir les éclairages nécessaires, que nous pouvons mesurer le caractère polémique de l'*Œdipe* de Voltaire. Signalons cependant que cette dimension polémique ne tient pas seulement au contenu intrinsèque des discours prêtés aux personnages : on trouve, par exemple, dans l'*Œdipe* de Corneille, des propos que personne ne songe à interpréter comme des « offenses » faites à la religion. Il importe donc, en la matière, de tenir le plus grand compte de la *réputation* de l'auteur.

Ainsi non contents de critiquer les « défauts » dramaturgiques, notamment la conception des caractères au nom de la vraisemblance, les auteurs d'une dizaine de feuilles rédigées au cours de l'année 1719, à l'occasion de l'impression d'*Œdipe*, s'en prennent régulièrement à l'impiété de la tragédie, à leurs yeux évidente malgré le dénouement donnant raison aux prêtres, et engagent un dialogue en différé sur cette question sensible. L'auteur de l'article sur *Œdipe* dans *L'Europe savante* est catégorique :

L'auteur moderne a semé sa pièce de traits d'impiété, et n'a rien employé pour corriger les mauvaises impressions qu'on en peut tirer. Depuis Dimas jusques à Œdipe, tout le monde insulte les dieux, et l'ancienne Thèbes, religieuse jusques

²⁹ Melchior de Folard, *Lettre critique sur la nouvelle tragédie d'Œdipe*, Paris, Joseph Monge, 1719, p. 25.

à la superstition, n'était, à en croire M. Arouet, que le séjour des gens désespérés et remplis d'athéisme³⁰.

Ces propos confirment pleinement ce que nous avons avancé plus haut : Voltaire était parfaitement autorisé à atténuer les attitudes irrévérencieuses de ses personnages, et s'il ne l'a pas fait, c'est qu'il a effectivement visé la critique de la religion derrière laquelle les auteurs des feuilles décèlent des attaques contre la religion chrétienne, contre le jansénisme en particulier. Leurs reproches se trouvent à cet égard nettement nuancés étant donné qu'ils distinguent entre les mises en question de la crédibilité des oracles et des prêtres, d'une part, et la dénonciation de l'injustice des dieux envers Œdipe, d'autre part.

Comme nous l'avons souligné, la situation d'énonciation est capitale à prendre en compte, c'est-à-dire *qui* tient les propos « impies » et *dans quelles circonstances*. Ceux d'Hidapse n'ont pas suscité une grande attention des critiques malgré leur intention apparente de mettre en question le pouvoir des prêtres. Nous trouvons dans les brochures des remarques au sujet des vers choisis dans les deux tirades anticléricales d'Hidapse, mais pas une accusation visant l'illégitimité du discours de ce personnage de faible intérêt. Par exemple, en fournissant une liste des endroits qui lui « rendent méprisables les dieux des Thébains », l'auteur de la *Réponse à l'Apologie du nouvel Œdipe* émet, au sujet de deux de ces vers (« Ne nous fions qu'à nous, voyons tout par nos yeux, / Ce sont là nos trépieds, nos oracles, nos dieux »³¹), le jugement suivant : « C'est là témoigner un si grand mépris pour sa religion, que dans la véritable cela s'appellerait n'avoir ni Dieu, ni foi, ni loi »³², autrement dit être athée. L'auteur de l'article sur *Œdipe* publié dans *L'Europe savante* ne manque pas de le dire explicitement : « Voilà, en peu de paroles, la profession de foi d'un athée »³³.

En revanche, le problème se pose différemment pour Œdipe et Jocaste. La stigmatisation de l'impiété de Jocaste étant la plus fréquente, privilégions le cas de la reine. Le père Folard aurait jugé préférable de « retrancher » sa tirade anticléricale, ou de l'attribuer éventuellement à Hidaspe, parce que « ce discours serait mieux dans la bouche d'un courtisan » et parce que « Jocaste pour rassurer le roi, doit apporter des raisons plus insinuantes et moins hardies »³⁴. De même, l'auteur des *Nouvelles remarques sur l'Œdipe de M. de Voltaire et sur*

30 « *Œdipe*, tragédie par M. de Voltaire », *L'Europe savante*, La Haye, A. de Rogissart, juillet 1719, t. X, 1^{re} partie, p. 34 (nous soulignons).

31 Voltaire, *Œdipe*, II, 5, *OCV*, t. 1A, p. 202.

32 *Réponse à l'Apologie du nouvel Œdipe par M. M****, Paris, Jérôme Trabouillet, 1719, p. 20. Au sujet de ces deux vers, tirés de la seconde tirade anticléricale, le même auteur déclare que « chez les païens, qui ne croyait point aux oracles, ne reconnaissait point de dieux » (p. 21).

33 « *Œdipe*, tragédie par M. de Voltaire », *op. cit.*, p. 49.

34 Melchior de Folard, *Lettre critique sur la nouvelle tragédie d'Œdipe*, *op. cit.*, p. 25.

ses lettres considère, au sujet des vers de Jocaste (« Nos prêtres ne sont point ce qu'un vain peuple pense, / Notre crédulité fait toute leur science »³⁵), que « ce trait contre la religion ne sied pas dans sa bouche », parce qu'« il faut peindre les femmes naturellement timides, crédules et superstitieuses ; puisqu'elles le sont pour l'ordinaire, et Jocaste surtout qui avait exposé son fils sur la réponse d'une prêtresse ». De ce fait et en raison de la nécessaire cohérence des caractères, le critique estime que ces deux vers « auraient eu meilleure grâce dans la bouche d'Hidaspe, qui paraît être un de ces courtisans déniaisés qui n'ont pas peur du diable, et qui pensent de la religion ou du moins des prêtres (car ce sont deux choses qu'il ne faut pas confondre) en politiques habiles »³⁶. Ce qui est embarrassant dans le caractère de Jocaste, c'est que la vertu ne se combine pas avec l'impiété, Jocaste étant présentée comme essentiellement vertueuse. L'impiété d'un personnage odieux, de condition ou non, ne serait certes pas gênante, ou gênerait moins : l'impiété d'Athalie serait par exemple moins choquante que celle de Jocaste. Si bien que l'auteur de la *Réponse à l'Apologie du nouvel Œdipe* se demande si Jocaste, à cause du peu de respect dont elle témoigne pour le grand prêtre, ne fait pas « croire qu'elle n'a pas grande religion » : il déclare au sujet des deux vers cités précédemment que « cela s'appelle n'avoir aucun reste de religion », et conjure le lecteur de convenir que « c'est là porter l'impiété jusqu'à son comble »³⁷.

Toutefois, remarque l'auteur de cette dernière feuille, l'impiété dans l'*Œdipe* de Voltaire ne concerne pas uniquement la mise en question de la crédibilité des oracles et des prêtres : elle tient aussi à la représentation des dieux que les personnages accusent d'injustice, de cruauté, de méchanceté, et à qui ils imputent finalement la responsabilité de leurs fautes involontaires. Car ils sont vertueux pour ce qui relève de leurs propres actes, tandis que le parricide et l'inceste qu'ils s'efforcent à tout prix d'éviter leur sont irrémédiablement imposés par les dieux – le déroulement de l'action est arrangé de cette manière³⁸. Œdipe et Jocaste ne manquent pas de le dire ou de le signifier haut et fort. Jocaste, considérée en général comme plus impie qu'Œdipe, l'exprime notamment par ses derniers

35 Voltaire, *Œdipe*, IV, 1, OCV, t. 1A, p. 224.

36 *Nouvelles remarques sur l'Œdipe de M. de Voltaire et sur ses lettres, où l'on justifie Corneille contre les calomnies de son émule, et où l'on fait le parallèle des deux tragédies de ces auteurs*, Paris, Laurent d'Houry, 1719, p. 47-48.

37 *Réponse à l'Apologie du nouvel Œdipe par M. M****, op. cit., p. 21.

38 À la différence d'André Dacier, qui situait la faute de l'Œdipe de Sophocle dans l'emportement, le père Folard propose, dans la préface de son propre *Œdipe*, un vrai remède pour préserver les dieux de toute injuste cruauté : « L'*Œdipe* de Sophocle qu'Aristote nous donne comme le vrai modèle de tragédie, ne l'est point du tout, puisque le héros ne se trouve coupable que par une invincible ignorance de fait, qui ne mérite aucune punition. Mais cette pièce [...] serait très instructive si [...] ce héros eût été averti par un oracle de ne prendre aucune querelle particulière, et d'éviter l'autorité suprême » (Melchior de Folard, *Œdipe*, Paris, Josse, 1722, p. xi-xii).

mots. Après la punition d'Œdipe qui se crève les yeux, le grand prêtre vient annoncer la clémence des dieux, la cessation de la peste et la grâce que ces dieux accordent à Jocaste. Celle-ci ne l'accepte cependant pas et se frappe : « J'ai vécu vertueuse, et je meurs sans remords »³⁹, déclare-t-elle à la fin avant de prononcer les cinq derniers vers de la pièce, s'étant trouvée interrompue par l'exclamation du chœur déplorant son malheur et abhorrant son destin⁴⁰ :

Ne plaignez que mon fils, puisqu'il respire encore,
Prêtres, et vous Thébains, qui fûtes mes sujets,
Honorez mon bûcher, et songez à jamais,
Qu'au milieu des horreurs du destin qui m'opprime,
J'ai fait rougir les dieux qui m'ont forcée au crime⁴¹.

Une telle dénonciation spectaculaire de l'injustice des dieux – en présence du grand prêtre et du chœur – n'a pas échappé aux auteurs des feuilles critiques. L'auteur de la *Réponse à l'Apologie du nouvel Œdipe* estime que, à entendre ces dernières paroles de Jocaste, on peut dire « qu'elle meurt en véritable désespérée » ; ceux qui défendent ce personnage contre l'accusation d'irréligion paraissent même suspects : « La manière dont l'auteur [de *l'Apologie de la nouvelle tragédie d'Œdipe*⁴²] prétend prouver que la religion n'est point méprisée dans le nouvel Œdipe le rend lui-même suspect d'irréligion »⁴³. L'auteur de la *Lettre d'un abbé à un gentilhomme de province* observe que « de telles paroles dans la bouche d'une femme qui va rendre l'âme doivent bien scandaliser les Thébains et surtout les prêtres. La circonstance rend ces vers extrêmement énergiques ; mais parler ainsi en mourant c'est vouloir relancer les dieux jusque chez eux, et ne les craindre guère »⁴⁴. Enfin, l'auteur de l'article sur *Œdipe* dans *L'Europe savante* considère qu'en comparaison de la Jocaste de Sophocle, celle de Voltaire ne meurt pas du chagrin de se sentir coupable à cause de ses crimes, quoiqu'ils soient involontaires, mais que « c'est pour faire rougir les dieux qu'elle

39 Voltaire, *Œdipe*, V, 6, OCV, t. 1A, p. 254.

40 Les réactions du chœur sont significatives dans la mesure où elles défendent les personnages contre l'injustice des dieux.

41 Voltaire, *Œdipe*, V, 6, OCV, t. 1A, p. 254.

42 M. Mannory, *Apologie de la nouvelle tragédie d'Œdipe*, Paris, Pierre Huet, 1719.

43 *Réponse à l'Apologie du nouvel Œdipe par M. M****, op. cit., p. 22-23. Mannory, dans sa brochure, soupçonnait d'irréligion l'auteur de la *Lettre à M. de Voltaire sur la nouvelle tragédie d'Œdipe* (attribuée à Longepierre ; Paris, Charles Guillaume, 1719) : « La religion paraît un peu méprisée dans le nouvel Œdipe. C'est le jugement qu'en portent les Messieurs de notre anonyme [Longepierre] : si ce terme de nos Messieurs si souvent répété dans l'ouvrage, ne décelait un séminariste, on pourrait dire à notre anonyme ce que disait Montaigne, à un athée tous écrits sont suspects d'athéisme. Mais on aime mieux lui reprocher son trop grand scrupule que de le soupçonner d'irréligion » (Mannory, *Apologie de la nouvelle tragédie d'Œdipe*, op. cit., p. 17-18).

44 *Lettre d'un abbé à un gentilhomme de province*, op. cit., p. 19.

se donne la mort, c'est pour se venger d'eux, et pour résister à leur volonté »⁴⁵. Les avis ne peuvent pas être plus clairs : Voltaire a rendu son héroïne impie. Il n'y a qu'un critique qui a osé, et encore par un effet de délégation de parole, demander si l'on peut « exprimer avec plus de force les horreurs de la théologie jansénienne » : « Gacon irrité de voir les affreuses conséquences d'une doctrine qu'il favorise, si bien développées, crie à l'impiété, et prétend qu'une telle pièce est une école d'athéisme »⁴⁶.

268

Quant à Œdipe, les critiques lui reprochent peut-être un peu moins son impiété eu égard à l'emportement que suscite le grand malheur de se reconnaître parricide et incestueux. Mais cet emportement devient également objet de reproches à cause de l'incohérence qu'il introduit dans son caractère : « À toutes les bravades insolentes de [...] Philoctète, [Œdipe] est doux comme un agneau. Les dieux lui parlent-ils par la voix de leur interprète, il devient tout à coup emporté, furieux, impie : ensuite il veut braver comme une autre Capanée, les rigueurs de son destin »⁴⁷. La comparaison de l'apologiste Mannory avec les paroles adressées par l'Œdipe de Sophocle à Tirésias, qui sont fort similaires chez Voltaire⁴⁸, ne persuade pas même les auteurs d'autres feuilles critiques de l'innocence du personnage : « Quoique ces termes [qu'adresse l'Œdipe de Sophocle à Tirésias] paraissent fort offensants, je trouve ceux de l'Œdipe de M. de Voltaire beaucoup plus injurieux, et ils me paraissent déceler plus d'impiété »⁴⁹. Toutefois, les accusations d'impiété se concentrent surtout sur les deux vers suivants qu'Œdipe prononce peu après s'être reconnu meurtrier de son père et époux de sa mère tout en se sachant vertueux : « Impitoyables dieux, mes crimes sont les vôtres, / Et vous m'en punissez... »⁵⁰. Qu'on le prenne pour « un blasphémateur », pour celui qui met « sans façon tout le fardeau sur le corps » des dieux, ou pour celui que l'on veut excuser de son irréligion à cause de la fureur qui le livre à l'impiété⁵¹, le jugement est clair : le scandale consiste dans le fait qu'Œdipe reste innocent, alors que tout le crime retombe sur le compte des dieux qui l'ont empêché d'être pur. Le jansénisme se trouverait ainsi à nouveau implicitement discrédité, et présenté comme « cette exécration doctrine mais pourtant véritable dans le sentiment des fauteurs de la prédestination

45 « Œdipe, tragédie par M. de Voltaire », *op. cit.*, p. 37.

46 *Le Journal satirique intercepté, ou apologie de M. de Voltaire et de M. Houdar de La Motte par le sieur Bourguignon*, s.l., 1719, p. 19 et 20.

47 Longepierre, *Lettre à M. de Voltaire sur la nouvelle tragédie d'Œdipe*, *op. cit.*, p. 14.

48 Voir M. Mannory, *Apologie de la nouvelle tragédie d'Œdipe*, *op. cit.*, p. 13-15.

49 *Réponse à l'Apologie du nouvel Œdipe*, *op. cit.*, p. 18.

50 Voltaire, *Œdipe*, V, 4, OCV, t. 1A, p. 250.

51 Longepierre, *Lettre à M. de Voltaire sur la nouvelle tragédie d'Œdipe*, *op. cit.*, p. 15 ; *Critique de l'Œdipe de M. de Voltaire*, Paris, Gandouin, 1719, p. 33 ; *Réponse à l'Apologie du nouvel Œdipe par M. M****, *op. cit.*, p. 22.

physique »⁵², selon l'expression du *Journal satirique intercepté* au sujet des deux vers cités.

Si certains auteurs de brochures distinguent entre les propos anticléricaux et ceux qui visent l'injustice des dieux, les deux plans se rejoignent finalement. Que les oracles et les prêtres ne soient pas menteurs ne change rien au fait que le spectateur est conscient de ce que la religion mise en scène relève de la mythologie. Si bien que l'irrévérence d'un personnage s'interprète comme manque de foi dans la religion considérée comme vraie au regard des bienséances exigées dans le comportement des personnages. Avec la mise en question des oracles et de la crédibilité des prêtres, l'*Œdipe* de Voltaire discrédite peu à peu la foi à travers l'absurde cruauté des dieux de rendre criminel l'homme naturellement bon et cherchant à être vertueux. Si l'on connaît l'attitude du jeune dramaturge par certains de ses écrits⁵³, il devient incontestable qu'il vise implicitement le jansénisme, ce que le sujet tiré de la tragédie grecque, fondée sur la représentation de l'homme accablé par le destin, favorise par lui-même. Comme l'affirme le père Folard dans la préface à son propre *Œdipe*, Voltaire aurait pu parfaitement « sauver » la religion en assignant aux oracles la fonction d'une sorte d'avertissement envoyé par les dieux bienfaisants. L'intention de Voltaire se dévoile donc à travers les choix effectués parmi les possibles que le dramaturge pouvait mettre en œuvre dans sa tragédie, et les critiques contemporains en sont bien conscients.

En constatant le caractère volontairement polémique des tirades anticléricales en réalité inutiles au déroulement de l'action, et en examinant la réception de l'*Œdipe* de Voltaire au sujet de la religion, nous voyons que cette pièce répond aux critères nécessaires pour identifier une tragédie « philosophique », dans le sens des Lumières. Peu importe de définir ici scrupuleusement quelle est la conception théologique au profit de laquelle Voltaire lutte : la dénonciation de certains abus de l'exercice de la prêtrise de même que celle du jansénisme sont suffisamment transparentes pour assurer l'instruction « philosophique » du

52 *Le Journal satirique intercepté*, *op. cit.*, p. 20.

53 Citons, par exemple, la *Réponse de M. de Voltaire à M. Racine sur son poème de La Grâce*, rédigée en 1722 par Voltaire contre le poème de *La Grâce* de Louis Racine (1720) : « Cher Racine, j'ai lu dans tes vers didactiques / De ton Jansénius les dogmes fanatiques. / Quelquefois je t'admire, et ne te crois en rien. / Si ton style me plaît, ton Dieu n'est pas le mien : / Tu m'en fais un tyran ; je veux qu'il soit mon père ; / Ton hommage est forcé, mon culte est volontaire ; / De son sang mieux que toi je reconnais le prix : / Tu le sers en esclave et je l'adore en fils. / Crois-moi, n'affecte plus une inutile audace : / Il faut comprendre Dieu pour comprendre sa grâce. / Soumettons nos esprits, présentons-lui nos cœurs, / Et soyons des chrétiens, et non pas des docteurs » (*OCV*, t. 1B [2002], p. 461). Pour de plus amples considérations sur le rapport du jeune Voltaire au jansénisme et au christianisme, voir René Pomeau, *La Religion de Voltaire*, *op. cit.*, p. 80-105.

spectateur contemporain. Sans qu'il soit nécessaire que le jeune dramaturge s'exprime ouvertement à ce sujet, le spectateur est invité à se montrer vigilant dans sa profession de foi, voire à se méfier totalement des prêtres. Avant même la publication de ses grands textes contre l'imposture sacerdotale, nous pouvons conjecturer que Voltaire stigmatise ici la superstition qui résulte de l'attachement à des pratiques religieuses strictement instaurées par les hommes. En outre, le procès du jansénisme relève du combat d'idée conduit dans le long terme, si bien que la première tragédie de Voltaire est susceptible non seulement de délivrer une leçon à l'intelligence du spectateur, mais aussi de répondre à l'actualité contemporaine. C'est précisément ce caractère polémique confirmé par la réception qui lui confère le statut de la tragédie philosophique⁵⁴.

270

Néanmoins, si à certains égards nous ne pouvons que pressentir la portée philosophique du propos, c'est que telle est la forme prise à cette époque par le combat des Lumières, caractérisé par la publication d'ouvrages jouant d'une ambiguïté censée les préserver contre des soupçons malgré tout attendus. Au sein de l'œuvre de Voltaire, *Œdipe* est une tragédie « d'avant les *Lettres philosophiques* » (1733-1734), où celui-ci donne clairement à entendre pour la première fois le rôle qu'il compte jouer dans la réforme de l'ordre socio-politique et religieux. Si Voltaire déclare, dans la préface d'*Alzire, ou les Américains*, qu'« on trouvera dans presque tous [ses] écrits cette humanité qui doit être le premier caractère d'un être pensant » et qu'« on y verra [...] le désir du bonheur des hommes, l'horreur de l'injustice et de l'oppression », et s'il veut remonter, dans *Mahomet*, « jusqu'à ces anciens scélérats, fondateurs illustres de la superstition et du fanatisme »⁵⁵, c'est qu'il cherche explicitement à légitimer la fonction de la tragédie dans le combat philosophique. Comme l'indiquent de nombreux critiques contemporains, *Œdipe* est peut-être le coup d'essai d'un jeune dramaturge, mais la pièce s'intègre ainsi, par son caractère résolument polémique, dans le mouvement émergent de ce combat philosophique.

Nous pouvons enfin insister sur l'instruction susceptible d'être délivrée par la tragédie philosophique, sur la prise de conscience du spectateur et sur son adhésion, sinon effective du moins souhaitée, aux positions défendues par le dramaturge. Car les auteurs des feuilles critiques qui reprochent à Voltaire ses impiétés nous révèlent davantage leur inquiétude devant les conséquences de l'interprétation « philosophique » qu'ils ont indéniablement faite, le terme d'athéisme en étant la preuve. Mais au regard du grand succès d'*Œdipe* à sa

54 René Pomeau, dans son examen de la religion de l'*Œdipe* de Voltaire, considère que « cette pièce, dans laquelle les protagonistes opposent à la prédestination janséniste le "mais" de leur innocence, est la première tragédie philosophique » (*ibid.*, p. 87).

55 Voltaire, *Alzire, ou les Américains*, « Discours préliminaire », éd. Theodore E. D. Braun, *OCV*, t. 14 (1989), p. 118 ; *À Sa Majesté le roi de Prusse*, *OCV*, t. 208, p. 150.

création et à sa reprise, nous ne pouvons que supposer avec quel enthousiasme les spectateurs séduits applaudissaient même aux impiétés proférées sur scène, d'autant plus que Voltaire, en recherchant dans sa tragédie le grand appareil scénique à l'instar d'*Athalie*, a souvent placé les propos impies aux moments forts de l'émotion tragique. C'est que plus cette émotion suscitée par l'excitation de la crainte et de la pitié va augmentant avec l'intérêt pour le spectacle, plus facilement elle obtient une adhésion du spectateur aux idées véhiculées dans l'ouvrage. Cependant, dès lors que son intérêt se porte en particulier sur les malheurs des personnages poursuivis par les dieux, le spectateur est aussi conduit à éprouver le sentiment de l'injustice : la teneur des brochures est l'indice même que leurs auteurs, par l'inquiétude dont ils témoignent, avaient conscience du mode de fonctionnement d'un tel dispositif⁵⁶. S'il en est ainsi, *Œdipe* peut véritablement être lu comme une tragédie philosophique au sens des Lumières, et non pas seulement à cause de quelques maximes ou allusions que contient la pièce, comme le voulait Jacques Truchet.

56 Le témoignage du père Folard est à cet égard révélateur : « Si on donne quelques larmes aux maux du malheureux, elles sont bientôt arrêtées par la violence des murmures qu'on fait contre le ciel. Du moins c'est ainsi que tout esprit raisonnable se sent frappé à la vue d'un homme nécessité au crime ; [...] et le seul sentiment bien marqué qu'on remporte d'un pareil spectacle, c'est l'indignation contre la divinité » (*Œdipe*, Préface, *op. cit.*, p. x).

LA PRINCESSE DE NAVARRE ET LA RÉSURRECTION DE LA COMÉDIE-BALLET

Marine Roussillon

(Groupe de recherches interdisciplinaire sur l'histoire du littéraire)

La Princesse de Navarre est créée à Versailles le 23 février 1745 à l'occasion du mariage du Dauphin avec l'infante d'Espagne¹. C'est la cinquième pièce de Voltaire destinée à être mise en musique. À l'exception de *La Fête de Bélesbat*², les précédentes étaient prévues pour être entièrement chantées : *Tanis et Zélide*, *Samson* et *Pandore* sont des livrets d'opéras. *La Princesse de Navarre* s'en distingue par son caractère hybride³ : c'est une comédie entrecoupée d'intermèdes chantés et dansés.

Dès la genèse de *La Princesse de Navarre*, l'assignation de la pièce à un genre apparaît comme problématique. Voltaire, dans sa correspondance, désigne les brouillons qu'il envoie à ses destinataires comme des « rapsodies »⁴, c'est-à-dire, si l'on en croit le dictionnaire de l'Académie, ou bien une collection de passages poétiques destinés au chant du rapsode, ou bien un « ramas de mauvais vers ». Le terme relève de la *captatio benevolentiae* tout en revendiquant la forme hybride de la pièce. Ailleurs, *La Princesse d'Élide* est un « ambigu », une « fête », un « opéra » ou même un « ballet »⁵. Ces termes cherchent tous à rendre compte de la relation entre théâtre et musique dans la pièce, mais ils assignent à cette relation une valeur esthétique et une signification sociale différentes. Le terme d'*ambigu* insiste sur l'hybridité de la pièce : l'*ambigu*, défini par le dictionnaire de l'Académie en 1762 comme un « mélange de choses opposées », est aussi un genre théâtral mêlant théâtre parlé et intermèdes chantés et dansés, particulièrement en vogue dans les théâtres

- 1 Sur cette pièce, sa genèse et ses enjeux, voir l'introduction de Russell Goulbourne à l'édition des *Œuvres complètes de Voltaire*, t. 28A (2006), p. 83-171.
- 2 Sur cette pièce, voir Russell Goulbourne, *Voltaire comic dramatist, SVEC* 2006:03, chap. 1, p. 37-51, ainsi que Judith le Blanc, « Voltaire parodiste ou la dramaturgie musicale de *La Fête de Bélesbat* », *Revue Voltaire*, n° 13 (2013), p. 31-47.
- 3 Sur cette forme, voir Russell Goulbourne, « "Cet amalgame est le grand'œuvre" : hybridation dramaturgique dans *La Princesse de Navarre* de Voltaire », *Revue Voltaire*, n° 6 (2006), p. 169-177, ainsi que son ouvrage, *Voltaire comic dramatist, op. cit.*, chap. 4.
- 4 Voltaire au duc de Richelieu, 24 avril 1744 (D2963) ; Voltaire à Cideville, 8 mai 1744 (D2968).
- 5 Voir en particulier la lettre de Voltaire aux d'Argental du 24 avril 1744 (D2963), et celles de Voltaire à Richelieu du 28 mai et du 5 juin 1744 (D2978 et D2985).

de la Foire⁶. En 1743, on joue ainsi à la foire Saint-Laurent un opéra-comique de Favart intitulé *L'Ambigu de la Folie ou le Ballet des Dindons*, parodie des *Indes galantes*⁷. Au contraire, la fête, l'opéra et le ballet sont des divertissements de cour, porteurs d'une esthétique héroïque au service de la célébration du pouvoir. L'association du théâtre et de la musique dans *La Princesse de Navarre* peut donc être rapportée à des esthétiques et à des publics très différents. Chaque assignation à un genre est porteuse d'une interprétation de la pièce et de son hybridité qui lui attribue une valeur esthétique, sociale, voire politique.

La première publication de la pièce dans le livret distribué aux spectateurs des fêtes propose de définir cette forme hybride, mêlant théâtre et musique, comme une « comédie-ballet »⁸. C'est le terme utilisé dans le titre – *La Princesse de Navarre, comédie-ballet, fête donnée par le roi en son château de Versailles le 23 février 1745* – et que l'on retrouve ensuite dans les comptes rendus de la représentation⁹. Le choix de ce terme est étonnant : le genre de la comédie-ballet a en effet quasiment disparu dans la première moitié du XVIII^e siècle, et les rares pièces qui s'en revendiquent n'ont pas grand chose en commun avec *La Princesse de Navarre*¹⁰. Ballard a bien imprimé *Le Carnaval et la Folie* d'Houdar de La Motte¹¹ avec le sous-titre de « comédie-ballet », mais il s'agit d'une comédie lyrique, intégralement en musique, et non d'une comédie entrecoupée d'intermèdes dansés et chantés comme *La Princesse de Navarre*. L'article « Comédie-ballet » de l'*Encyclopédie*, rédigé par Cahusac, identifie lui aussi la comédie-ballet à la comédie lyrique et en donne deux exemples : la pièce d'Houdar de La Motte et *Le Carnaval de Venise* de Regnard¹². La pièce de Voltaire n'est donc pas une comédie-ballet au sens de la première moitié du XVIII^e siècle. En revanche, elle renoue avec une définition plus ancienne du genre, inventée par Molière avec *Les Fâcheux* en 1661 : une comédie entrecoupée d'intermèdes dansés et chantés, destinée de manière privilégiée aux divertissements de la cour.

6 Des années plus tard, Voltaire désignera *La Princesse d'Élide* comme une « farce de la foire » (*Commentaire historique*, M, t. 1, p. 89). Ce terme n'est cependant jamais utilisé au moment de la genèse de l'œuvre.

7 Favart, *L'Ambigu de la Folie ou le Ballet des Dindons*, Paris, Veuve Delormel et fils, 1751. Voir aussi François et Claude Parfait et Godin d'Abguerbe, *Dictionnaire des théâtres de Paris*, Paris, Rozet, 1767, 7 vol., t. 1, p. 97-99.

8 *La Princesse de Navarre, comédie-ballet, fête donnée par le roi en son château de Versailles, le mardi 23 février 1745*, Paris, Ballard fils, 1745.

9 Voir *Mercure de France*, février 1745, second volume, p. 84 et suiv. ; *Gazette de France*, 4 mars 1745, p. 121 et suiv.

10 Sur ce point, voir Russell Goulbourne, « "Cet amalgame est le grand'œuvre" », art. cit., p. 171-172, et son introduction à *La Princesse de Navarre, OCV*, t. 28A, p. 126-127.

11 Antoine Houdar de La Motte, *Le Carnaval et la Folie*, Paris, Ballard, 1704, reprise et rééditée régulièrement jusqu'en 1748.

12 Jean-François Regnard, *Le Carnaval de Venise, ballet en trois actes avec un prologue représenté par l'Académie royale de musique en mai 1699*, Paris, Ballard, 1699.

En introduisant la musique dans *La Princesse de Navarre* et en désignant la forme hybride qui en résulte du nom de « comédie-ballet », Voltaire ressuscite donc un genre disparu depuis la mort de Molière et les dernières fêtes de Louis XIV¹³.

UNION DES ARTS ET ESTHÉTIQUE GALANTE

En utilisant ce terme de « comédie-ballet » pour définir *La Princesse de Navarre*, le livret et les textes qui le suivent donnent deux interprétations de la forme hybride de la pièce. D'une part, ils associent cette forme à l'esthétique galante des divertissements de la cour de Louis XIV, esthétique fondée sur la diversité et le contraste¹⁴. L'avertissement qui précède l'édition imprimée de la pièce affirme ainsi qu'« on a voulu réunir sur ce théâtre tous les talents qui pourraient contribuer aux agréments de la fête, et rassembler à la fois tous les charmes de la déclamation, de la danse et de la musique, afin que la personne auguste, à qui cette fête est consacrée, pût connaître tout d'un coup les talents qui doivent être dorénavant employés à lui plaire »¹⁵. D'autre part, le mélange du théâtre, de la danse et du chant est rapporté à un lieu commun de la célébration du pouvoir : l'union des arts, symbole de la prospérité du royaume et instrument au service de la gloire du roi¹⁶.

Dès le prologue de la pièce, la diversité des arts est associée à un désir de plaire au roi et à sa cour :

(Tous les acteurs bordent le théâtre, représentant les muses et les beaux-arts.)

[...]

Je sais que de la cour la science profonde,

Serait de plaire à tout le monde ;

C'est un art qu'on ignore ; et peut-être les Dieux

En ont cédé l'honneur au maître de ces lieux.

Muses, contentez-vous de chercher à lui plaire¹⁷.

13 Après *La Princesse de Navarre*, l'appellation « comédie-ballet » est utilisée pour la pièce de Jean-Baptiste Sauvé de La Noue, *Zélicia* (Paris, Ballard, 1746). Il s'agit bien cette fois-ci d'une comédie entrecoupée d'intermèdes.

14 Sur la galanterie, la manière dont elle est devenue l'esthétique officielle du royaume sous Louis XIV et ses usages sous Louis XV, voir Alain Viala, *La France galante*, Paris, PUF, 2008. Sur la manière dont Voltaire s'approprie l'esthétique galante, voir Nicholas Cronk, « Y a-t-il un Voltaire galant ? », intervention à la journée d'étude « Quand la France était galante... », Maison française d'Oxford, 2008 : <http://www.mfo.ac.uk/en/podcasts-by-title/y-t-il-un-voltaire-galant> (lien obsolète le 18/8/2020).

15 Voltaire, *La Princesse de Navarre*, « Avertissement », *OCV*, t. 28A, p. 173.

16 Sur l'esthétique de l'union des arts élaborée par Benserade puis par Molière au XVII^e siècle, voir Marie-Claude Canova-Green, « *Ces gens-là se trémoussent bien...* » : *ébats et débats dans la comédie-ballet de Molière*, Tübingen, G. Narr, 2007, p. 23-25.

17 *La Princesse de Navarre*, « Prologue », v. 26-30, *OCV*, t. 28A, p. 178.

La diversité des arts convoqués dans la pièce et ici incarnés par des acteurs est un témoignage de l'universalité du désir de plaire au roi : tous les arts veulent plaire à celui qui, justement, est capable de « plaire à tout le monde ». L'esthétique galante prend ici un sens politique : la diversité des arts est intégrée à un dispositif plus large qui figure le pouvoir du roi comme un pouvoir agréable et désirable¹⁸. De la même manière, dans la pièce, les passages chantés et dansés sont autant de tentatives de plaire à l'héroïne. Le duc de Foix est amoureux de la princesse de Navarre, mais celle-ci le déteste sans le connaître, en raison d'une inimitié ancienne entre leurs familles. La princesse, qui fuit la tyrannie du roi d'Espagne, s'est réfugiée dans le château d'un seigneur de province appelé Morillo. Sous le nom d'Alamir, le duc lui offre de splendides spectacles, triomphe des soldats espagnols qui la poursuivent et conquiert son amour. Cette intrigue fait de la fête le signe d'un désir de plaire et la manifestation d'une éthique galante. Le confident du duc, Hernand, explique ainsi ce que c'est qu'une fête à la jeune Sanchette :

Un spectacle assez beau
Serait encore une fête galante ;
C'est un art tout français d'expliquer ses désirs,
Par l'organe des jeux, par la voix des plaisirs¹⁹.

Parce qu'elle procure du plaisir, la fête est aussi un instrument de pouvoir. Le duc est finalement « vainqueur »²⁰ de la princesse : la fête a fondé le pouvoir agréable de l'amant sur sa maîtresse. La pièce propose donc une interprétation de sa propre hybridité en termes de galanterie : si *La Princesse de Navarre* mêle théâtre et musique, c'est pour mieux plaire à la Dauphine et à la Cour, et promouvoir les valeurs galantes qui sont celles de la monarchie française.

Dans ce projet, la diversité des arts est étroitement associée au mélange des genres. Ainsi, le prologue, après avoir pris pour point de départ l'union des arts, s'achève sur une évocation du contraste entre le « sérieux » et le « plaisant » :

Cueillez toutes les fleurs, et parez-en vos têtes ;
Mêlez tous les plaisirs, unissez tous les jeux,
Souffrez le plaisant même ; il faut de tout aux fêtes,
Et toujours les héros ne sont pas sérieux²¹.

¹⁸ Cette figure du pouvoir agréable est elle aussi héritée des fêtes de Louis XIV. Voir mon article « Amour chevaleresque, amour galant et discours politique de l'amour dans *Les Plaisirs de l'île enchantée* (1664) », *Littératures classiques*, n° 69 (automne 2009), « Les discours artistiques de l'amour à l'Âge classique », dir. Kristen Dickhaut et Alain Viala, p. 65-78.

¹⁹ *La Princesse de Navarre*, I, 5, v. 345-348, *OCV*, t. 28A, p. 202-203.

²⁰ *Ibid.*, III, 5, v. 343, p. 268.

²¹ *Ibid.*, « Prologue », v. 49-52, p. 179.

L'accumulation des arts (« toutes les fleurs », « tous les plaisirs », « tous les jeux ») est ici d'autant plus intéressante qu'elle permet le contraste, qui fait rimer « jeux » avec « sérieux » et oppose l'héroïque et le plaisant. La description de la pièce donnée par le *Mercur de France* superpose elle aussi mélange des arts et mélange des tons : l'auteur y décrit *La Princesse de Navarre* comme « un de ces ouvrages dramatiques, où les divertissements en musique forment une partie du sujet, où la plaisanterie se mêle à l'héroïque, et dans lesquels on voit un mélange de l'opéra, de la comédie et de la tragédie »²². Et plus loin : « Voltaire a été obligé d'introduire un peu de bouffonnerie au milieu des plus grands intérêts, et des fêtes au milieu de la guerre »²³. Le mélange des genres permet de rendre compte à la fois du rôle de la musique dans la pièce et de la coexistence du comique et de l'héroïque.

La pièce elle-même superpose mélange des arts et mélange des genres. Les intermèdes associent la musique, la danse et l'expression d'un amour noble et galant. Ils font la part belle aux personnages héroïques de la pièce : le duc qui les a commandés et dont l'amour s'exprime à travers eux, et la princesse à qui ils sont adressés. Mais ils sont comme parasités par les interventions des personnages grotesques, spectateurs peu respectueux qui cherchent à s'immiscer dans le spectacle. Ainsi, au milieu du premier intermède, la jeune Sanchette « tire [le duc de Foix] à part sur le devant du théâtre » pour s'étonner de n'avoir « pas pu danser »²⁴, et Morillo, son père, prétendant grotesque de la princesse de Navarre, l'accable de rodomontades. Dans le deuxième intermède encore, Sanchette « interrom[pt] la danse »²⁵ pour s'adresser au duc de Foix. Les personnages comiques provoquent ainsi des ruptures de ton au sein même des intermèdes, font cesser les danses pour imposer leur présence et font taire la musique pour faire entendre leur parole. Dans les intermèdes, l'hybridité formelle de la pièce est donc intégrée à une esthétique du contraste : contraste entre la déclamation et la musique, entre l'héroïque et le bouffon, et aussi, sur le plan thématique, entre la tendresse des sentiments amoureux et la violence de la guerre. La musique des intermèdes est en effet systématiquement interrompue par l'irruption de la violence guerrière. Dans le premier intermède, la princesse de Navarre, qui cherche à quitter le château, est arrêtée à la porte par des soldats. Elle est d'abord effrayée, avant de comprendre, en même temps que le spectateur, qu'il s'agit de comédiens qui viennent chanter et danser un ballet en son honneur. À la fin de ce premier ballet, elle cherche à nouveau à partir : elle est cette fois-ci arrêtée par une troupe d'astrologues. Mais alors que les acteurs

²² *Mercur de France*, février 1745, second volume, p. 86.

²³ *Ibid.*

²⁴ *La Princesse de Navarre*, I, 6, v. 424, OCV, t. 28A, p. 207.

²⁵ *Ibid.*, II, 11, p. 242.

commencent à danser, la fête est interrompue par l'arrivée d'un alcade, venu arrêter la princesse au nom du roi d'Espagne. Dans le deuxième intermède, c'est le ballet des Grâces et des Amours qui est interrompu par un « bruit de guerre ». La princesse de Navarre s'étonne alors : « Les jeux et les combats / Tour à tour aujourd'hui partagent-ils la terre ? »²⁶.

Ce contraste entre la guerre et l'amour construit une figure glorieuse du guerrier galant incarnée dans la pièce par le duc de Foix²⁷. L'intermède final fait de l'alliance entre bravoure guerrière et galanterie le fondement du pouvoir de la monarchie française en Europe. L'Amour fait disparaître les Pyrénées pour réunir la France et l'Espagne, et le chœur entonne :

La gloire toujours nous appelle,
Nous marchons sous ses étendards,
Brûlant de l'ardeur la plus belle
Pour Louis, pour l'Amour et pour Mars²⁸.

278

La présence de la musique dans la pièce, ainsi interprétée comme un renouveau de l'esthétique galante, sert donc aussi la célébration du pouvoir. Non seulement le mélange des arts et des genres est interprété comme un signe de magnificence²⁹, mais il permet aussi de promouvoir à la fois la force guerrière et le pouvoir agréable de la monarchie française, et de célébrer simultanément les premières victoires dans la guerre de Succession d'Autriche et le mariage du Dauphin avec l'infante d'Espagne.

La présence de la musique dans *La Princesse de Navarre* semble donc s'intégrer dans un projet de résurrection à la fois esthétique et politique : résurrection du genre disparu de la comédie-ballet, renouveau de l'esthétique galante, pour mieux dire la résurrection du règne glorieux de Louis XIV dans le règne présent de son descendant.

UN NOUVEAU MOLIÈRE POUR UN NOUVEAU LOUIS XIV ?

Voltaire tenterait alors d'être un nouveau Molière pour faire de Louis XV un nouveau Louis XIV³⁰. La comparaison des deux souverains est particulièrement

²⁶ *Ibid.*, II, 11, v. 445-446, p. 247.

²⁷ Dans sa correspondance, Voltaire identifie le duc de Richelieu à cette figure du guerrier galant : comme le duc de Foix, il organise des fêtes au milieu des combats et il brille par ses exploits guerriers autant que par ses exploits amoureux. Voir, par exemple, sa lettre au duc de Richelieu du 28 mai 1744 (D2978).

²⁸ *La Princesse de Navarre*, « Divertissement qui termine le spectacle », v. 37-40, *OCV*, t. 28A, p. 274.

²⁹ Voir, par exemple, la lettre de Voltaire au duc de Richelieu du 18 juin 1744 (D2991).

³⁰ Sur Voltaire et le règne de Louis XIV, voir Jean Dagen et Anne-Sophie Barrovecchio (dir.), *Voltaire et le Grand Siècle*, *SVEC* 2006:10.

pertinente dans le contexte du mariage espagnol du Dauphin : Louis XIV, ancêtre commun des deux époux, s'impose comme la figure de la suprématie française en Europe. Quant à la comparaison des deux auteurs, elle n'a rien d'inattendu. On connaît l'admiration de Voltaire pour Molière. Au-delà de la résurrection du genre de la comédie-ballet, *La Princesse de Navarre* multiplie d'ailleurs les références aux comédies de Molière et au règne du Roi-Soleil. L'idée de représenter un amant offrant des fêtes à sa maîtresse et d'intégrer ainsi les divertissements à la comédie vient des *Amants magnifiques*. Le titre de la pièce, *La Princesse de Navarre*, semble faire écho à *La Princesse d'Élide*, elle-même créée pendant les fêtes des *Plaisirs de l'île enchantée* qui célèbrent le mariage de Louis XIV avec l'infante d'Espagne : le rapprochement des titres dit aussi la continuité de l'alliance espagnole, d'un souverain à l'autre. À la fin du prologue, le Soleil déclare : « Je vais, ainsi que votre roi / Recommencer mon cours pour le bonheur du monde »³¹. Louis XV est un nouveau Roi-Soleil.

Dans sa correspondance, Voltaire justifie systématiquement l'esthétique hybride de *La Princesse de Navarre* par des références à Molière et au siècle de Louis XIV³². Il écrit ainsi au comte d'Argental :

Je conviens avec vous que le plaisant et le tendre sont difficiles à allier. Cet amalgame est le grand œuvre. Mais enfin cela n'est pas impossible, surtout dans une fête. Molière l'a tenté dans *La Princesse d'Élide* et dans *Les Amants magnifiques*, Thomas Corneille dans *L'Inconnu*, enfin cela est dans la nature. L'art peut donc le représenter, et l'art y a réussi admirablement dans *Amphitryon*³³.

Le mélange des tons est ainsi associé à la forme hybride de la fête, et les modèles de cette association sont les pièces de Molière, tout particulièrement ses comédies-ballets, *La Princesse d'Élide* et *Les Amants magnifiques*. Dans une autre lettre, Voltaire fait même de cette esthétique du contraste une caractéristique de la littérature du siècle de Louis XIV :

Prenez garde qu'un peu trop de goût pour l'uniformité du sentiment ne vous écarte des idées qui firent fleurir les lettres il y a quatre-vingts ans. Vous ne voulez point de comique dans les comédies, vous ne voulez point d'images gaies dans les épîtres. Gare l'ennui, gare le néant³⁴.

31 *La Princesse de Navarre*, « Prologue », v. 68-69, *OCV*, t. 28A, p. 180.

32 Sur la réception de Molière au XVIII^e siècle, voir Monique Wagner, *Molière and the Age of Enlightenment*, *SVEC*, n° 112 (1973). L'auteur souligne en particulier l'intérêt de la cour pour les comédies de Molière.

33 Lettre de Voltaire au comte d'Argental du 5 juin 1744 (D2985).

34 Lettre de Voltaire aux d'Argental du 18 septembre 1744 (D3031).

Voltaire revendique ici le mélange des tons (du comique et de l'héroïque) comme un héritage de la littérature du « Grand Siècle ». La revendication portée par le sous-titre de *La Princesse de Navarre*, qui la définit comme une « comédie-ballet », n'est donc pas isolée : Voltaire présente régulièrement l'hybridité formelle de sa pièce et son esthétique contrastée comme des tentatives de faire revivre le « siècle de Louis le Grand ».

En 1739, quelques années avant l'écriture de *La Princesse de Navarre*, Voltaire publie une *Vie de Molière*, dans laquelle il fait de Molière un écrivain philosophe, engagé dans un combat contre le fanatisme et protégé par un souverain éclairé. Dans ce texte, la figure de Molière permet à Voltaire de construire un modèle pour les relations entre l'écrivain et le pouvoir. Mais en 1745, alors même que Voltaire met sa plume au service du pouvoir, ce modèle n'est pas du tout mobilisé. Pour Voltaire, *La Princesse d'Élide* et *Les Amants magnifiques* ne témoignent ni du génie de Molière, ni de ses relations privilégiées avec le roi. Au contraire, elles fournissent parfois un contre-modèle des relations entre l'homme de lettres et le pouvoir. À la protection royale, mise en scène notamment dans le récit voltairien de l'affaire du *Tartuffe*, s'oppose la commande royale, qui limite la liberté de l'artiste et le fait échouer : « Moi travailler pour la cour ! J'ai peur de ne faire que des sottises. On ne réussit bien que dans les sujets qu'on a choisis avec complaisance. [...] Molière et tous ceux qui ont travaillé de commande y ont échoué »³⁵. Lorsque, dans sa *Vie de Molière*, Voltaire fournit un sommaire des comédies-ballets, il insiste sur l'imperfection de leur forme, qui les rend inévitablement insipides :

On a depuis présenté *La Princesse d'Élide* à Paris ; mais elle ne put avoir le même succès, dépouillée de tous ses ornements et des circonstances heureuses qui l'avaient soutenue. [...] Rarement les ouvrages faits pour des fêtes réussissent-ils au théâtre de Paris. Ceux à qui la fête est donnée sont toujours indulgents ; mais le public est toujours sévère. Le genre sérieux et galant n'était pas le génie de Molière ; et cette espèce de poème n'ayant ni le plaisant de la comédie, ni les grandes passions de la tragédie, tombe presque toujours dans l'insipidité³⁶.

L'hybridité de la comédie-ballet, si elle renvoie effectivement à Molière et à Louis XIV, ne constitue donc pas un modèle pour le poète, pas plus que pour son public. Le *Mercur de France* parle ainsi d'un genre « du second ordre »³⁷. La référence à *La Princesse d'Élide* ou aux *Amants magnifiques*, intéressante pour le pouvoir, n'est ni légitimante ni valorisante pour Voltaire.

35 Lettre de Voltaire à Cideville du 8 mai 1744 (D2968).

36 Voltaire, *Vie de Molière avec de petits sommaires de ses pièces*, éd. Samuel S. B. Taylor, OCV, t. 9 (1999), p. 427-428.

37 *Mercur de France*, février 1745, second volume, p. 87.

En écrivant une comédie-ballet, Voltaire se présente comme un nouveau Molière : non pas le Molière du *Tartuffe*, auteur philosophe protégé par un souverain éclairé, mais celui de *La Princesse d'Élide*, auteur courtisan, bouffon insipide. Quel intérêt peut-il trouver à une telle posture ? Sa correspondance, encore une fois, est éclairante :

Cette bagatelle est la seule ressource qui me reste, ne vous déplaie, après la démission de M. Amelot, pour obtenir quelque marque de bonté qu'on me doit pour des bagatelles d'une autre espèce dans lesquelles je n'ai pas laissé de rendre service³⁸.

Il s'agit pour Voltaire d'obtenir reconnaissance et récompense, non pas pour la comédie-ballet, mais pour d'autres services plus difficiles à revendiquer en public (son rôle d'intermédiaire auprès de Frédéric de Prusse) et ne relevant pas d'une logique du divertissement. Dans cette perspective, l'écriture de la comédie-ballet apparaît comme un leurre : la production d'un divertissement pour le pouvoir masque une écriture politique et diplomatique. La pièce elle-même fait d'ailleurs la promotion des autres productions de Voltaire, avec des allusions en particulier à l'écriture de l'histoire. Ainsi dans le prologue :

Ne vantez point ici d'une voix téméraire
La douceur de ses lois, les efforts de son bras,
Thémis, la Prudence, et Bellone,
Conduisant son cœur et ses pas,
La bonté généreuse assise sur son trône ;
Le Rhin libre par lui, l'Escaut épouvanté,
Les Apennins fumants que sa foudre environne ;
Laissons ces entretiens à la postérité,
Ces leçons à son fils, cet exemple à la terre.
Vous graverez ailleurs, dans les fastes des temps,
Tous ces terribles monuments,
Dressés par les mains de la guerre³⁹.

Le genre de la comédie-ballet et la figure de Molière divertissant Louis XIV sont porteurs d'une représentation légitime des relations entre le pouvoir et les lettres, entre le roi et l'écrivain, fondée sur le divertissement. Voltaire ne s'identifie pas à cette représentation, qui ferait de lui, pour reprendre un terme de sa correspondance, un simple « bouffon ». Mais il l'utilise pour figurer un autre type de relations, des relations de service politique, moins

³⁸ Lettre de Voltaire au comte d'Argental du 11 juillet 1744 (D2999).

³⁹ *La Princesse de Navarre*, « Prologue », v. 32-42, *OCV*, t. 28A, p. 178-179.

légitimes ou plus difficiles à rendre publiques, et obtenir reconnaissance et récompense. Les choix esthétiques qui président à l'écriture de *La Princesse de Navarre* et l'interprétation qui en est donnée par la définition de la pièce comme « comédie-ballet » participent ainsi de la stratégie qui permet à Voltaire d'obtenir les postes d'historiographe et de gentilhomme de la chambre du roi quelques semaines après la création de la pièce.

Écrire et faire représenter une comédie-ballet en 1743, ce n'est donc pas une tentative réactionnaire de revenir au siècle de Louis XIV. Voltaire ne s'identifie pas à Molière, mais il s'approprie la valeur attachée à Molière et à son siècle pour la mobiliser dans d'autres conflits. *La Princesse de Navarre* n'est pas tant une comédie-ballet galante, au sens du xviii^e siècle, qu'une pièce qui utilise la galanterie et les valeurs qui lui sont attachées pour prendre position dans les débats esthétiques contemporains.

DE L'OPÉRA À LA COMÉDIE-BALLET : LA QUESTION DES RAPPORTS ENTRE TEXTE ET MUSIQUE

Dans la correspondance de Voltaire, la revendication d'une esthétique du contraste héritée de Molière et du siècle de Louis XIV associe toujours étroitement deux choix esthétiques : d'une part, le mélange du théâtre et de la musique, et, d'autre part, celui de l'héroïque et du bouffon. Ce mélange des tons a dans *La Princesse de Navarre* une valeur polémique. Il s'agit, comme l'a montré Russell Goulbourne⁴⁰, de répondre à la comédie larmoyante alors à la mode et de proposer une forme alternative de comédie. Le genre de la comédie-ballet, la référence à Molière dont elle est porteuse et la valeur qui lui est attachée légitiment le choix esthétique du mélange des tons, et donnent plus de force à la position de Voltaire dans ce débat sur la bonne manière d'écrire des comédies.

Cette fonction polémique de l'hybridité formelle de *La Princesse de Navarre* est explicite dans la correspondance de Voltaire. En envoyant le premier acte de la pièce aux d'Argental, il s'exclame ainsi : « Quoi, faudra-t-il que l'opéra soit toujours fade et la comédie toujours larmoyante ? »⁴¹. La première partie de la phrase semble indiquer que la dimension polémique ne se limite pas à la poétique de la comédie adoptée par Voltaire, mais s'étend à la question des relations entre théâtre et musique. Tout au long de la genèse de la pièce, il y a bien un conflit entre l'auteur du texte, Voltaire, et celui de la musique, Rameau. Voltaire se plaint de Rameau et de ses tentatives de modifier le texte

40 Voir « "Cet amalgame est le grand'œuvre" », art. cit., et *Voltaire comic dramatist, op. cit.*, chap. 4.

41 Lettre de Voltaire aux d'Argental du 24 avril 1744 (D2963).

de la comédie, et cherche même à l'évincer⁴². Les motifs de ce conflit ne sont pas simplement psychologiques : ils tiennent à la conception que Voltaire se fait du « génie » de Rameau – qui serait selon lui essentiellement un symphoniste – et à sa vision des relations entre texte parlé et musique. De ce point de vue, *La Princesse de Navarre* prolonge le débat entre l'auteur et le compositeur ouvert par *Samson*, et l'on peut interpréter l'usage du genre de la comédie-ballet par Voltaire dans la continuité de ses tentatives antérieures de renouveler un autre genre, celui de l'opéra.

La première collaboration de Voltaire avec Rameau, à l'occasion de *Samson*, a été l'occasion d'un conflit sur l'esthétique de l'opéra et plus largement sur les relations entre langage et musique⁴³. Voltaire, impressionné par les talents de symphoniste de Rameau, voulut lui proposer une nouvelle forme d'opéra, avec beaucoup de spectacle, de fêtes et d'airs choraux, et très peu de récitatif. Rameau semble avoir résisté, refusant la séparation entre musique et déclamation. Alors que Voltaire suppose une rivalité entre musique et langage, Rameau affirme l'autonomie de la musique et l'intérêt du langage comme matériau sonore. Le conflit théorique et esthétique entre les deux auteurs est interrompu, mais pas réglé, par l'interdiction de *Samson*. La correspondance de Voltaire montre que le débat se poursuit à l'occasion de *La Princesse de Navarre*. Voltaire réaffirme alors sa conception du « génie » de Rameau : pour lui, le musicien est avant tout un symphoniste. Mais ce talent qui le rendait si propre au renouvellement de l'opéra tenté dans *Samson* est justement ce qui le rend peu capable de travailler à la musique de *La Princesse de Navarre* :

Ne pourrait-on pas alors lui faire entendre que cette musique, continuellement entrelacée avec la déclamation des comédiens, est un nouveau genre pour lequel les grands échafaudages de symphonie ne sont point du tout propres ? Ne pourrait-on point lui faire entendre qu'on peut réserver Rameau pour un ouvrage tout en musique⁴⁴ ?

C'est que les deux « nouveaux genres » créés par Voltaire avec *Samson* et *La Princesse de Navarre* ne donnent pas la même place à la musique. Dans *Samson*, la réduction des récitatifs avait pour but de laisser le plus de place possible aux airs, aux divertissements et à la musique chorale. Au contraire, *La Princesse de Navarre* est une pièce de théâtre dans laquelle la musique doit

⁴² Il suggère ainsi de le remplacer par un autre musicien dans sa lettre au comte d'Argental du 11 juillet 1744 (D2999).

⁴³ Sur *Samson* et l'esthétique de l'opéra défendue par Voltaire, voir Catherine Kintzler, « Rameau et Voltaire : les enjeux théoriques d'une collaboration orageuse », *Revue de musicologie*, t. 67, n° 2 (1981), p. 139-168, ainsi que l'introduction de Russell Goulbourne à *Samson*, OCV, t. 18c (2008), p. 191-242.

⁴⁴ Lettre de Voltaire au comte d'Argental du 11 juillet 1744 (D2999).

rester marginale. À travers ces choix apparemment opposés, il s'agit en fait de défendre une même conception des relations entre langage et musique : celle d'une rivalité. Langage et musique s'opposent dans un combat pour l'intérêt du spectateur. Tout comme le récitatif ennuye dans l'opéra, des intermèdes trop longs ou trop complexes ennuieraient dans la comédie-ballet :

Je pourrai ajouter quelques airs aux divertissements, et surtout à la fin ; mais dans le cours de la pièce, je me vois perdu si on souffre des divertissements trop longs. Je maintiens que la pièce est intéressante ; et ces divertissements n'étant point des intermèdes, mais étant incorporés au sujet, et faisant partie des scènes, ne doivent être que d'une longueur qui ne refroidisse pas l'intérêt⁴⁵.

Cette conception de la relation entre la pièce et les intermèdes est aussi développée dans le sommaire de *Psyché* inséré dans la *Vie de Molière* :

284

On ne songeait pas que si une tragédie est belle et intéressante, les entr'actes de musique doivent en devenir froids ; et que si les intermèdes sont brillants, l'oreille a peine à revenir tout d'un coup du charme de la musique à la simple déclamation. Un ballet peut délasser dans les entr'actes d'une pièce ennuyeuse ; mais une bonne pièce n'en a pas besoin, et l'on joue *Athalie* sans les chœurs et sans la musique⁴⁶.

L'écriture de *La Princesse de Navarre* et le choix du genre de la comédie-ballet permettent ainsi à Voltaire de prolonger un débat sur les relations entre langage et musique qui l'oppose à Rameau depuis l'écriture de *Samson*, une dizaine d'années auparavant.

La résurrection du genre disparu de la comédie-ballet est donc loin d'être simplement un retour à Molière et au siècle de Louis XIV. En s'appropriant la comédie-ballet, Voltaire en redéfinit l'esthétique et s'inscrit ainsi dans des débats de son temps : le débat sur l'esthétique de la comédie ou celui sur les relations entre langage et musique.

Avec *La Princesse de Navarre*, Voltaire ressuscite le genre de la comédie-ballet : un genre disparu depuis la mort de Molière et décrié par Voltaire lui-même. Il a à cela un intérêt immédiat : il s'agit de louer Louis XV et de lui plaire, et la comédie-ballet s'y prête bien. Le mélange de théâtre, de danse et de musique convient aux réjouissances de la cour. Le souvenir de Louis XIV, et plus précisément de *La Princesse d'Élide* et du mariage espagnol du Roi-Soleil, est particulièrement approprié à la louange de Louis XV et à la célébration du

45 *Ibid.*

46 *OCV*, t. 9, p. 455.

mariage espagnol du Dauphin. Le choix de la comédie-ballet est donc un choix de convenance politique, au premier abord peu glorieux pour Voltaire. Pour le *Mercure de France*, *La Princesse de Navarre* est certes un ouvrage difficile, mais un « ouvrage du second ordre »⁴⁷. Elle permet cependant à Voltaire d'obtenir reconnaissance et récompense. En écrivant une comédie-ballet, Voltaire se présente comme un nouveau Molière et adopte la posture de l'écrivain courtisan. La comédie-ballet se substitue à d'autres services d'écriture rendus au pouvoir, moins légitimes et plus difficiles à revendiquer publiquement, et rend possible l'obtention d'une récompense. Enfin, la forme hybride de *La Princesse de Navarre* sert Voltaire dans les querelles qu'il a engagées contre la comédie larmoyante, d'une part, et pour le renouveau de l'opéra, d'autre part. Voltaire n'est donc pas un nouveau Molière : il ne fait pas sienne l'esthétique galante de la comédie-ballet, pas plus qu'il n'adhère à la posture d'écrivain courtisan. Il convoque les valeurs du passé pour en tirer profit – symbolique, mais aussi matériel – dans les conflits du présent.

47 *Mercure de France*, février 1745, second volume, p. 86.

D. CATARGI « PHILOSOPHE » GREC ET LES
QUESTIONS SUR L'ENCYCLOPÉDIE DE VOLTAIRE

Dimitris G. Apostolopoulos
Fondation nationale de la recherche scientifique, Athènes

Nous pouvons constater les sentiments que nourrissait D. Catargi à l'égard de Voltaire et l'idée qu'il se faisait du personnage d'après ce qu'il écrit dans son essai intitulé *Conseil aux jeunes gens*¹. Ses références sont toujours désobligeantes aussi bien pour l'écrivain que pour l'œuvre : en tant qu'auteur satirique, Voltaire ne saurait se comparer à Lucien, ce n'est pas un esprit scientifique et, bien qu'il condamne la superstition, il est lui-même devenu un impie superstitieux. Voici les passages concernés :

Je n'échange pas Lucien contre Voltaire pour le génie, la faconde, l'invention qui, accompagnés des grâces dont pouvait jouer l'élégance de la plume grecque, éclipsent assurément le second et le rabaissent au rôle d'imitateur ampoulé du premier, en font un nain à côté de ce géant, par le verbeux verbiage, le persiflage, le comique [...] ; Voltaire n'était d'ailleurs pas un savant : dans l'*Encyclopédie méthodique*, que les meilleurs dans chaque discipline ont écrite et où lui-même, en en faisant la critique, prétend que tous les chapitres n'en soient pas rédigés par des spécialistes, il ne s'est risqué à écrire dans aucune discipline importante, hormis quelques bribes philosophiques et historiques, et s'il en avait été capable, il aurait eu à cœur de le faire.

Et d'ajouter : « Voltaire [...], à voir la façon dont il parle de la superstition, était un grand superstitieux impie »².

Or, Catargi écrit dans le même essai : « Certains Français nous accusent de ne pas avoir de patrie », accusation qui, selon les recherches menées par

1 Voir, sur cet écrivain et sa qualification comme « philosophe », l'article de C. Th. Dimaras, « D. Catargi "philosophe" grec », *SVEC*, n° 25 (1963), p. 509-518 ; repris dans C. Th. Dimaras, *La Grèce au temps des Lumières*, Genève, Droz, 1969, p. 26-36.
2 Voir les passages correspondants dans C. Th. Dimaras, *Dimitrios Catargi. Les œuvres trouvées*, Athènes, 1970, p. 55 et 61.

C. Th. Dimaras³, était le fait de Voltaire. Mais dans quel ouvrage de Voltaire cette accusation a-t-elle été formulée ? Et pourquoi Catargi qui, comme nous l'avons vu, ne se montrait guère timoré dans les qualificatifs à appliquer à Voltaire, ne nomme-t-il pas ce dernier et se réfère-t-il de manière générale à des « Français » ? Ce sont ces deux *desiderata* qu'entend combler la présente étude.

Ce mot de *patrie* sera-t-il bien convenable dans la bouche d'un Grec, qui ignore s'il y eut jamais un Miltiade, un Agésilas, et qui sait seulement qu'il est l'esclave d'un janissaire, lequel est esclave d'un aga, lequel est esclave d'un bacha, lequel est esclave d'un vizir, lequel est esclave d'un paticha que nous appelons à Paris le Grand Turc ?

Telle est la phrase qui avait choqué Catargi et à laquelle il voulait donner une réponse en défendant les Grecs chrétiens qui vivaient sous le joug ottoman. Ce passage nous est livré par Dimaras, qui toutefois ne cite pas l'ouvrage de Voltaire où il figurait⁴.

288

Cette phrase apparaît pour la première fois dans les *Questions sur l'Encyclopédie, par des amateurs*, ouvrage en neuf volumes de Voltaire paru sans nom d'auteur à Genève de 1770 à 1772. Le passage qui nous intéresse figure à la « Section première » de l'entrée « Patrie », dans le huitième volume, daté de 1771⁵. Or, cette phrase figurait non seulement dans l'ouvrage paru sous le titre précité, mais aussi dans une édition postérieure du *Dictionnaire philosophique* du même auteur. Voyons donc de plus près les détails de ce qui constitue l'une des énigmes des écrits de Voltaire.

En 1764, Voltaire avait publié la première édition de son *Dictionnaire philosophique portatif*, qui contenait un article consacré à la notion de « patrie », sans toutefois qu'y figure la phrase qui nous intéresse ici. Du vivant de Voltaire et avant 1770, ce dernier ouvrage connut plusieurs rééditions, mais seulement quatre nouvelles éditions, c'est-à-dire avec ajout de nouveaux articles et

3 C. Th. Dimaras, *D. Catargi. Essais*, Athènes, 1974, Introduction, p. 79 (repris dans *Les Lumières néohelléniques. Hommage à C. Th. Dimaras*, Athènes, 1977, p. 237) : « L'un des leitmotifs du Conseil, l'existence de la nationalité, a son point de départ dans une opinion de Voltaire, qu'il entend de réfuter ».

4 Dimaras cite ce passage dans une publication à tirage limité : il le présente dans les notes qu'il ajouta lors de la parution en tiré-à-part de l'Introduction à l'œuvre de Catargi avec morceaux choisis, qui avait paru (sans notes) dans la revue *Epoques*, n° 12 (avril 1964), p. 88-104. Dans le tiré-à-part, intitulé « Le libéralisme de D. Catargi. Avec des extraits de l'ouvrage inédit *Connais-toi toi-même* », ont été ajoutées « des Références et des Notes ». Le passage cité qui nous intéresse figure à la page 38 du tiré-à-part. Nous le citons ici dans les termes exacts de Voltaire.

5 Voir OCV, t. 42B (2012), p. 382.

quelques modifications⁶. Aucune de ces éditions ne contient le passage que nous examinons.

Cependant, dans la première édition posthume des *Œuvres complètes* de Voltaire, l'éditeur estima opportun d'inclure dans les articles pertinents du *Dictionnaire philosophique*, qui paraissait dorénavant dans sa forme définitive, ce que Voltaire avait publié sur le sujet. C'est ainsi qu'il divisa l'article « Patrie » en trois « sections » : il inséra dans les deux premières ce que Voltaire avait publié sur le même sujet dans ses *Questions sur l'Encyclopédie* et, dans la troisième, ce qu'il avait publié dans le *Dictionnaire philosophique*. Et en effet, nous trouvons la phrase qui nous occupe dans le quarante-deuxième volume des *Œuvres complètes* de Voltaire, paru en 1784, qui constitue le sixième volume du *Dictionnaire philosophique*. Nous trouvons le texte de l'article « Patrie » aux pages 262-269 et le passage que nous étudions figure à la « Section première » de cet article.

Le *Dictionnaire philosophique*, ainsi augmenté par l'éditeur des *Œuvres complètes* de Voltaire, connut une nouvelle édition à Amsterdam en 1789, en huit volumes – au lieu des sept qu'il comptait dans l'édition des *Œuvres complètes*. Dans cette édition, l'article « Patrie » figure avec les mêmes divisions au septième volume, aux pages 84-91, et le passage qui nous intéresse se trouve à la page 86.

Le deuxième problème qui se pose est de savoir d'où Catargi a extrait le passage : d'une édition des *Questions sur l'Encyclopédie* ou du *Dictionnaire philosophique* dans la forme qui lui fut donnée dans l'édition posthume des *Œuvres complètes* ? Dans le premier cas, le *terminus a quo* pour la lecture de Catargi est 1771, et dans le second, 1784. La question n'a pas qu'un aspect théorique, elle a aussi un intérêt pratique. En effet, la réponse peut fournir un indice interne pour la datation du *Conseil aux jeunes gens* de Catargi, puisque c'est là qu'il a formulé sa réaction à ce que prétendaient « certains Français » au détriment des Grecs.

Rappelons la conclusion à laquelle a abouti la recherche contemporaine sur l'année de rédaction du *Conseil aux jeunes gens* : dans sa forme originelle, le livre dut être rédigé vers 1783 ; mais comme il ne fut pas publié, l'auteur le remania, si bien que le texte de l'essai qui nous est parvenu est celui de cette version remaniée par l'auteur et non pas le premier jet de l'essai. On a un indice de ces remaniements avec l'insertion dans le texte originel de 1783 d'une pensée de

6 Voir sur tous ces points l'introduction de Christiane Mervaud au *Dictionnaire philosophique*, OCV, t. 35 (1994) ; repris dans *Le Dictionnaire philosophique de Voltaire*, Oxford/Paris, Voltaire Foundation/Universitas, 1994 ; voir ici p. 31-42 et 173-176.

Montesquieu qui parut pour la première fois en 1796⁷. Mais ce qui concerne Voltaire constitue-t-il un autre indice ?

Nous sommes d'avis que non. Le fait que Catargi soutienne l'opinion que les Grecs chrétiens constituent une « société politique » à part, vivant au sein de l'Empire ottoman, relève du matériau originel qu'il a utilisé pour élaborer son essai. D'ailleurs, le sujet central de l'essai, qu'il annonce dans l'en-tête du livre, « Conseil aux jeunes gens pour leur indiquer comment tirer profit et non subir dommage des livres français et turcs et comment les étudier », est bien la position qu'il entend soutenir. Par conséquent, il convient d'admettre qu'il avait connaissance de l'œuvre de Voltaire avant 1783, avant de rédiger le premier jet de son essai, et qu'il avait sous les yeux l'une des éditions des *Questions sur l'Encyclopédie* et non l'édition enrichie du *Dictionnaire philosophique*, paru pour la première fois, rappelons-le, en 1764. D'ailleurs, il fut sans doute guidé dans son ouvrage par son intérêt plus général pour l'*Encyclopédie* française, dont il était un admirateur⁸. C'est donc lors de ces lectures-là qu'il tomba sur l'article « Patrie », qu'il s'irrita de ce qu'il y voyait écrit concernant ses compatriotes et qu'il se décida à publier une réponse.

290

Il reste encore un problème que nous devons au moins poser. Pourquoi Catargi écrit-il : « certains Français nous accusent de ne pas avoir de patrie », et non : « Voltaire nous accuse de ne pas avoir de patrie », puisqu'il cite expressément son nom en trois autres endroits du même essai⁹ ? On peut apporter plusieurs réponses, mais nous jugeons la suivante assez convaincante. Catargi ne savait pas, au moment où il écrivait son essai, vers 1783, qui était l'auteur véritable de l'ouvrage auquel il répondait. Rappelons que le livre avait circulé au départ sans nom d'auteur, avant qu'il s'avère qu'il était l'œuvre de François-Marie Arouet. De fait, le titre annonce plusieurs auteurs : *Questions sur l'Encyclopédie, par des amateurs*. Admettre cette interprétation nous permet d'expliquer pourquoi Catargi utilise le pluriel (« certains Français nous accusent ») et de défendre l'hypothèse qu'il utilisa l'une des premières éditions de l'ouvrage et non celle du *Dictionnaire philosophique* dans la forme qu'il prit à partir de 1784.

7 Voir les dernières conclusions dans ma communication intitulée « Catargi et Montesquieu. Éléments nouveaux », présentée lors de la Rencontre scientifique organisée par le département d'Études helléniques médiévales et modernes de l'université de Thessalonique en hommage à Alkis Angelou, Thessalonique, 3-6 octobre 2002 ; texte repris et enrichi dans Dimitris G. Apostolopoulos, *Sur les Phanariotes. Essais d'interprétation et Analytiques brèves*, Athènes, 2003, p. 155-166.

8 Voir C. Th. Dimaras, *D. Catargi. Essais*, op. cit., Introduction, p. 79 (*Les Lumières néohelléniques*, op. cit., p. 197-198).

9 Voir citations et références ci-dessus, n. 1.

Pour ce qui est de la question que Dimaras avait posée en 1974, « Qu'est-ce que Catargi avait lu de Voltaire ? »¹⁰, question à laquelle lui-même a répondu qu'il fallait considérer qu'il avait lu l'*Essai sur les mœurs*¹¹, nous pouvons proposer aujourd'hui un autre titre : les *Questions sur l'Encyclopédie* – tout en notant que Catargi ignorait très probablement, à l'époque où il les lut, l'identité de leur auteur.

10 C. Th. Dimaras, *D. Catargi. Essais, op. cit.*, Introduction, p. 36 (*Les Lumières néohelléniques, op. cit.*, p. 199).

11 C. Th. Dimaras, *D. Catargi. Essais, op. cit.*, Introduction, p. 84, n. 1 (*Les Lumières néohelléniques, op. cit.*, p. 502).

EMPLOIS VOLTAIRIENS DE L'IRONIE LIBERTINE

Patrick Neiertz
CELLF 16^e-18^e

DE L'IRONIE¹

Voltaire personnifie si bien l'ironie des Lumières qu'il a acquis une consécration rare en littérature, celle de l'*épithétisation* dans le langage courant : on évoque aujourd'hui l'*ironie voltairienne* comme on se réfère au *dilemme cornélien* ou à une *situation kafkaïenne*. Cet honneur, qui n'est pas sans risque de dilution du caractère spécifique de l'esprit voltairien, est néanmoins mérité au regard de l'analyse moderne du discours ironique. Lorsque Voltaire écrit : « Je pardonne de tout mon cœur à tous ceux dont je me suis moqué »², il provoque chez le lecteur la séquence mentale archétypique d'un prédicat ironique : 1. impression d'une contradiction entre la principale et la subordonnée ; 2. examen critique de cette construction antithétique ; 3. connotation avec le substrat culturel « esprit de Voltaire » ; 4. reconstruction du trait d'esprit et sourire³. Ce cheminement est évidemment quasi instantané chez le lecteur ; il n'en reflète pas moins la démarche « claudicante »⁴ de l'ironie littéraire, si aisément associée à la silhouette du patriarce.

- 1 On trouvera de plus amples développements sur tous les points abordés par cette introduction dans Patrick Neiertz, *Lumières obliques : ironie et dialogues au XVIII^e siècle*, Paris, H. Champion, 2012. Voir, en particulier, sur la littérature secondaire, « Regards de l'histoire littéraire, des linguistes, des psychologues, des philosophes » (p. 14-51) ; sur le concept d'ironie, « Qu'est ce que l'ironie ? » (p. 52-71) ; sur l'ironie des Lumières, « Le XVIII^e siècle, oasis d'ironie ? » (p. 73-119) ; sur les sources littéraires (Swift, Pascal) de l'« ironie voltairienne » (p. 575-649).
- 2 Voltaire au marquis Albergati Capacelli, 23 décembre 1760 (D9492).
- 3 Cette séquentialité dans la reconstruction du discours ironique stable (celui dont le sens figuré est univoque) a été théorisée à partir d'un autre exemple voltairien (les *Te Deum* symétriques des antagonistes Bulgares et Abares dans *Candide*) par Wayne C. Booth (*A Rhetoric of Irony*, Chicago, University of Chicago Press, 1974, p. 10).
- 4 L'expression de Maurice Merleau-Ponty (*Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1989, p. 59 et 61) est rappelée dans l'essai de Sébastien Rongier (*De l'ironie, enjeux critiques pour la modernité*, Paris, Klincksieck, 2007, p. 84).

L'histoire littéraire témoigne que, des grammairiens et rhétoriciens du XVIII^e siècle aux linguistes du XX^e, l'analyse de l'« écriture oblique »⁵ s'est largement étendue, à la fois en raison de la profondeur illocutoire qu'on lui reconnaît apporter au discours et de l'extension du champ philosophique qui lui est concédée⁶. Les contemporains de Voltaire ont une acception exclusivement rhétorique du tour de langue ironique⁷ ; cette vision restrictive est toutefois complétée dans les commentaires du temps par des domaines de l'esprit d'enjouement qui ont partie liée avec l'ironie : *dissimulation, raillerie, persiflage, mystification, satire, parodie, sarcasme*. L'analyse actuelle de l'ironie littéraire réconcilie la fragmentation que l'on observe au XVIII^e siècle et apparaît de surcroît riche de notions héritées des philosophes du XIX^e comme de l'apport conceptuel des sciences humaines des XX^e et XXI^e siècles (stylistique, linguistique, sémiotique, sociologie, psychologie, psychanalyse). C'est au total d'une véritable anthropologie du phénomène ironique dont disposent désormais les sciences de la littérature. Appliquant rétrospectivement ce corpus critique protéiforme à l'examen de l'ironie des Lumières, y compris celle de Voltaire pourtant polygraphique dans ses formes et riche de la variété de ses registres, le chercheur moderne doit cependant faire preuve d'une certaine prudence. Les avancées de la philosophie allemande et nordique autour de la notion métaphysique et ontologique d'ironie (par exemple celles de Kierkegaard dans sa thèse de 1841⁸) ont peu à voir avec l'intentionnalité affichée des ironistes des Lumières : dénoncer la contradiction entre le monde social tel qu'il est et tel qu'il devrait être⁹. En revanche, certaines recherches critiques des décennies récentes, celles de la linguistique et du formalisme stylistique en particulier,

5 Philippe Hamon, *L'Ironie littéraire, essai sur les formes de l'écriture oblique*, Paris, Hachette supérieur, 1996.

6 À l'époque romantique, la philosophie idéaliste allemande, celle de Friedrich Schlegel notamment, revendique pour l'ironie d'autres champs artistiques que la littérature, ceux de la poésie et l'esthétique des arts visuels en particulier : « la philosophie est la véritable patrie de l'ironie que l'on aimerait définir beauté logique » (*Fragments*, trad. Charles Le Blanc, Paris, J. Corti, 1996, p. 105).

7 Les grammairiens (Dumarsais, Crevier, Beauzée, Clausier, Fontanier), poéticiens (Marmontel) et lexicographes (Richelet, Furetière) des Lumières s'accordent pour définir l'ironie par le trope de contrariété : voir Pierre Schoentjes, *Poétique de l'ironie*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, p. 90-98.

8 Sören Kierkegaard analyse le triangle contradictoire entre les pensées de Socrate, Schlegel et Hegel sur la fonction philosophique de l'ironie, exaltant pour sa part la « négativité infinie et absolue » de l'ironiste (« Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate », dans *Œuvres complètes*, éd. Jean Brun, Paris, Édition de l'Orante, 1975, t. II, p. 236).

9 Rien n'interdit pourtant à l'interprétation spéculative de pousser l'analyse de la psychologie individuelle ou sociale au-delà des affichages, ce que fait, par exemple, Jankélévitch dans *L'Ironie* (Paris, Flammarion, 1964). Son analyse de l'« ironie cynique », qu'il oppose à l'« ironie conformiste » d'un Socrate ou d'un Voltaire, incite à une relecture de Choderlos de Laclos, voire de Sade (comme le font André Breton ou Roland Barthes) : « les deux personnages de l'ironie, agent et patient, ne font qu'un dans le cynisme » (p. 110-111).

facilitent l'exploration de l'ironie littéraire tant au niveau de sa mécanique rhétorique que des spécificités de ses différents registres, ces derniers variant avec les époques.

La linguistique moderne ne dissocie pas l'ironie du système de valeurs qui sous-tend le second plan de son énonciation¹⁰. L'« ironisant », soit qu'il utilise la ressource traditionnelle de l'antiphrase, soit qu'il retourne contre l'« ironisé » la mention de ses propres discours¹¹, renvoie à l'interlocuteur tiers (lecteur, auditeur) la responsabilité de trancher entre les deux systèmes de valeurs mis en contradiction. Le moralisme implicite de l'ironiste le place dans une situation de supériorité (éventuellement fragile) : il sait, dans la sphère du bien et du mal, quelque chose que l'autre ne sait pas¹². Le défi linguistique à relever provient du fait que le discours ironique contrevient aux règles d'authenticité de l'interlocution dans le *discours sérieux*¹³. Ainsi, dans la lignée des « actes de langage » de John Austin et Oswald Ducrot, Catherine Kerbrat-Orecchioni s'applique à « décrypter » la notion d'implicite sous-jacente à des figures de style obliques telles que la litote, la prétérition, le paradoxe, l'oxymore, l'allusion, l'incongru, etc.¹⁴. Ces analyses sont à rapprocher de l'extension tropique que leur donne Alain Berrendonner¹⁵ ou encore de l'évasion hors du lien tropique que suggère Beda Allemann¹⁶.

VOLTAIRE ET L'IRONIE LIBERTINE

Qu'elle soit tacite ou explicite, l'ironie des Lumières s'exprime sous quatre registres principaux au regard de ses intentions subversives : le parodique (qui vise à désacraliser le sublime), le comique (qui installe la satire sociale dans la comédie de mœurs), le philosophique (qui questionne l'idéal social de l'honnête

- 10 « L'évaluation constitue donc le cœur même de l'acte d'énonciation ironique » (Philippe Hamon, *L'Ironie littéraire, op. cit.*, p. 30).
- 11 L'ironie de mention est une forme ancienne (voir la maïeutique du Montalte des *Provinciales* suscitant les citations contre-productives du jésuite) ; elle a été théorisée par les linguistes Dan Sperber et Deirdre Wilson dans un article canonique : « L'Ironie comme mention », *Poétique*, n° 36 (novembre 1978), p. 399-412.
- 12 « L'ironie s'accompagne d'un parfait sentiment de supériorité [...] l'ironiste est toujours à quelque titre un idéaliste » (Henri Morier, *Dictionnaire de poésie et de rhétorique*, Paris, PUF, 1961, p. 555).
- 13 À savoir : coopération du locuteur à l'échange, pertinence des données, sincérité des propositions, informativité, clarté et exhaustivité des arguments. Voir Florence Mercier-Leca, *L'Ironie*, Paris, Hachette supérieur, 2003, p. 56.
- 14 Voir Catherine Kerbrat-Orecchioni, *L'Implicite*, Paris, Armand Colin, 1986 ; et « Problèmes de l'ironie », *Linguistique et sémiologie*, n° 2, Lyon, PUL, 1978.
- 15 Alain Berrendonner, *Éléments de pragmatique linguistique*, Paris, Éditions de Minuit, 1982.
- 16 Beda Allemann, « De l'ironie en tant que principe littéraire », *Poétique*, n° 36 (novembre 1978), p. 385-398.

homme) et le libertin (qui fragilise le corset des bienséances)¹⁷. Voltaire est présent dans ces quatre registres, même dans le parodique (avec, par exemple, la *Relation... du jésuite Berthier* ou *Le Dîner du comte de Boulainvilliers*), lui qui hait la parodie lorsqu'elle s'empare de sa poésie dramatique. Le registre libertin a été le moins étudié ; même s'il peut paraître secondaire dans les emplois ironiques de Voltaire, il mérite une exploration.

Nous définissons l'ironie libertine comme une figure de pensée alliant ironie et libertinage dont les racines remontent au xvii^e siècle. Dans le sillage de la Contre-Réforme se développe une littérature de fiction répondant à l'idéal de l'*honnêteté*, une norme des rapports sociaux que clercs et moralistes tentent d'imposer après les déchirements des guerres de religion. La politesse des mœurs, que l'élite de cour exalte, a pour traduction l'*honnête galanterie* dans les rapports de séduction entre les sexes¹⁸. Cette « catégorie culturelle », selon l'expression d'Alain Viala, peine à survivre à la dissipation effective des mœurs parmi la mondanité, et si la galanterie chaste et précieuse continue d'être mimée à la fin du siècle, il n'est pas étonnant que l'esprit ironique commence à s'insinuer dans la faille entre la représentation que la société donne d'elle-même (bienséante, respectueuse du mariage chrétien, attentionnée au *beau sexe*) et la réalité des mœurs (conquête et victoire sur la vertu féminine, quête des plaisirs, mariages de raison). Deux vérités occultées par la *doxa* du temps donnent l'énergie du scandale à une contre-littérature clandestine sur la passion de la chair : la réalité du plaisir féminin et la débauche – réelle ou supposée – des prédicateurs de la vertu. L'activité sexuelle est le domaine parfait de l'amphibologie : confinée par les bienséances au plan du non-dit, elle est aisément convoquée à la conscience du sujet par l'appel indirect de l'allusion ou de la litote et par l'hésitation référentielle de l'équivoque. L'insolence d'une ironie littéraire qui dit implicitement le non-dit en matière de sexualité (ce que nous nommons ici « ironie libertine ») ira croissante au siècle suivant jusqu'à l'acmé des décennies 1740-1750, où l'abondance de la production contredit son caractère clandestin.

Le jeune Voltaire a vécu l'émergence d'une culture hédoniste, ouverte à la revitalisation des traditions gauloises et gaillardes dans les cercles festifs qu'il fréquente entre 1710 et 1730 : hédonisme de distraction à Sceaux, hédonisme des sens au Temple et à Sully. Le goût de la fête galante que pratique la cour de Ludovise, celui du plaisir de vivre que revendique l'entourage du Grand

17 Pour une analyse de la topique de ces quatre registres, voir Patrick Neiertz, *Lumières obliques*, *op. cit.*, p. 104-115 et *passim*.

18 La représentation de la quête amoureuse durant le deuxième tiers du xvii^e siècle est longuement étudiée dans Jean-Michel Pelous, *Amour précieux, Amour galant. Essai sur la représentation de l'amour dans la littérature et la société mondaines (1654-1675)*, Paris, Klincksieck, 1980, et dans l'ouvrage d'Alain Viala, *La France galante*, Paris, PUF, 2008.

Prieur (Chaulieu, Courtin, Servien, Bussy, d'Aremberg, Hénault, Caumartin, etc.) sont les aiguillons du jeune prodige. Si le milieu de Sceaux, à l'instigation de Malézieu, n'est pas éloigné du raffinement littéraire qui fut celui de l'Hôtel de Rambouillet sous l'influence de Voiture, celui du Temple est plus libre de mœurs et Voltaire y exerce volontiers une verve gaillarde¹⁹. Toutefois Sceaux, avec ses Nuits blanches et son Ordre de la Mouche à miel, n'était pas un lieu confit et dévot : François-Marie Arouet y rode l'art de l'équivoque galante qu'il saura toujours pratiquer avec ses correspondantes.

Pour moi je vous louerai ; ce sera mon emploi.
Je sais que c'est souvent un partage stérile,
Et que La Fontaine et Virgile
Recueillaient rarement le fruit de leurs chansons²⁰.

Car le jeune poète ne sort pas de son état. Son ambition reste l'écriture et c'est sous la forme de l'épître en vers ou de pièces détachées et versifiées qu'il contribue à l'engouement ambiant pour l'allusion libertine²¹.

Mais les contes, en vers et en prose, naissent aussi à Sceaux. Et si leur tonalité est parfois allégrement égrillarde²², on peut sans doute y pressentir déjà l'insolence de *L'Ingénu* quand il emploie les subtilités du double-entendre pour évoquer et le plaisir féminin et les restrictions mentales du molinisme :

[...] il se servit des droits que son état de crocheteur lui donnait à la brutalité ; il fut brutal et heureux. [...] comme elle était juste, elle bénissait sûrement le destin de ce que toute infortune porte avec elle sa consolation²³.

[...] ayant fait réflexion qu'on ne peut vaincre sa destinée, elle s'abandonna à la Providence qui la mena au but [les trois infidélités prévues par l'oracle du

19 « La paix offre un champ libre à tes exploits lubriques ; / Va remplir de cocus les campagnes belgiques, / Et fais-moi des bâtards où tes vaillantes mains / Dans nos derniers combats firent tant d'orphelins » (*À M. le duc d'Aremberg* [1715], *OCV*, t. 1B [2002], p. 434).

20 *À Mlle de Montbrun-Villefranche* (1714), *OCV*, t. 1B, p. 378.

21 On trouve ce registre allusif ou équivoque, enjoué ou provocant, dans nombre d'épîtres de la période 1715-1725, par exemple : *À Monsieur l'abbé de *** qui pleurait la mort de sa maîtresse* ; *À Philippe de Vendôme* ; *À M. le duc de la Feuillade* ; *À de la Faluère de Génonville* ; *À M. le duc de Sully* ; *À Mme de Gondrin* ; *À Mme la maréchale de Villars*. Pour tous ces textes, voir les éditions critiques de Nicholas Cronk, Nicole Masson, Ralph A. Nablou, Catriona Seth, *OCV*, t. 1B.

22 « C'est votre époux, geôlier sexagénaire, / Il a fermé le libre sanctuaire / De vos appas ; et, trompant nos désirs, / Il tient la clef du séjour des plaisirs » (*Le Cadenas* [1716], éd. Catriona Seth, *OCV*, t. 1B, p. 566).

23 *Le Crocheteur borgne* (ca 1715 ?), éd. Christiane Mervaud, *OCV*, t. 1B, p. 88. L'allusion au plaisir féminin non avoué est l'un des *topoi* favoris de l'ironie libertine ; l'audace ici est de le lier à un viol.

curé d'Hippone] par les chemins du monde les plus honnêtes²⁴. [...] on la canonisa après sa mort pour avoir fait tant de bien à ses parents en se mortifiant [c'est-à-dire en se prostituant]²⁵.

298

Il y a un écart évident entre le badinage des épîtres ou des premiers contes et l'esprit de sérieux qui anime le poète dramatique d'*Cedipe* ou le poète épique de *La Henriade*. Voltaire utilise sa facilité de poète et de conteur pour exercer sa sociabilité et en recueillir le confort de celui qu'on aime voir orner par l'esprit les plaisirs d'être en compagnie, dans le temps même où son talent lui ouvre les portes (mais pas les chicanes) de la République des Lettres. Faut-il y voir la recherche d'une compensation aux duretés d'une amorce de carrière pour un jeune roturier cherchant l'estime et la protection des plus grands ? ou plus sûrement l'élargissement du domaine de la liberté intellectuelle que donne la distanciation ironique ? Il est certain que la gaieté facétieuse et l'ironie dans tous ses registres protégeront Voltaire durant toute sa carrière lors des polémiques (avec Fréron, Nonnotte ou Rousseau) et envers les audaces d'opinions impliquant souvent les pires conséquences. Il est également certain que la licence poétique l'autorise sa vie durant à s'adresser par le moyen d'épigrammes et d'épîtres à des femmes de qualité (Mmes de Belestat, de Chauvelin, de Choiseul, de Saint-Julien, de Bassompierre, de Boufflers, de Guise, de Crillon, de Villars, de Luxembourg, de Pompadour, de Ruppelmonde) sur un ton allusif proche de l'impertinence²⁶, voire de la licence tout court :

[un prêtre] Très chrétiennement vous engage
À coucher avec Richelieu,
Avec Richelieu ce volage [...]
Faut-il donc que de vos appas
Richelieu soit l'unique maître ?
Est-il dit qu'il ne sera pas
Ce qu'il a tant mérité d'être²⁷ ?

Une telle épître, adressée à la fille du prince de Guise à la veille d'un mariage arrangé (et financièrement facilité) par le poète lui-même, indique à quel point, en 1734, la provocation ironique, dite dans le registre libertin, et sous condition

24 L'oxymore « honnête libertinage », employé par Mlle Brillant dans *Le Colporteur* (de F.-A. Chevrier), résume l'insolence acquise par l'ironie libertine dans la première moitié du XVIII^e siècle.

25 *Cosi-Sancta* (1714-1715), éd. Christiane Mervaud, *OCV*, t. 1B, p. 126 et 129.

26 « Vous n'avez cédé qu'à mon roi : / Il vole dans vos bras du sein de la victoire [Berg-op-Zoom] ; / Le prix de ses travaux n'est que dans votre cœur » (*À Mme de Pompadour* [1747 ?], éd. Ralph A. Nablow, *OCV*, t. 30A [2003], p. 429).

27 *À Mlle de Guise* (1734), éd. Sylvain Menant, *OCV*, t. 14 (1989), p. 509-511.

de l'esprit léger qui fleurit dans ces octosyllabes, octroie de liberté au regard des bonnes mœurs. L'emploi de l'implicite explique cette tolérance générale envers l'allusion coquine, le double-sens égrillard, l'antiphrase équivoque. La présence d'un modulateur interrogatif (« faut-il donc », « est-il dit ») suffit à renvoyer dans « le monde tel qu'il devrait être » (où le futur époux volage « mériterait » d'être trompé à son tour) cette incitation impertinente à l'inconduite d'une future duchesse. Le poète ironiste crée ainsi un second plan de réalité, référentiel mais imaginaire, sorte de scène de comédie de mœurs où à libertin, libertine et demi renverse, par la ruse au cinquième acte, un mariage menacé de l'immoralité du conjoint. Qui pourrait, en 1734, s'offusquer d'un transfert au *castigat ridendo mores* d'un « champ de tension »²⁸ prévisible ? Habile appréciateur des états sociaux, Voltaire est moins partisan de l'implicite lorsque la cible de son ironie est une actrice (Duclos, Clairon, Durancy), et même proche de l'explicite s'il s'agit de troubler la soudaine respectabilité d'une ancienne maîtresse infidèle²⁹.

L'intention et les moyens d'emploi de l'ironie libertine par Voltaire sont d'une autre nature lorsqu'ils sont auxiliaires de la lutte contre l'« Infâme ». La volonté de l'ironiste est ici d'employer ce registre pour mettre les théologiens et les prêtres en contradiction avec eux-mêmes. Le moyen le plus immédiat est de confronter, comme incidemment et sans ton de diatribe, le monde rêvé des docteurs de la foi (célibat, chasteté) avec les traditions populaires attachées aux hommes d'Église, par exemple les facultés « populationnistes » accordées aux cordeliers³⁰. La citation référentielle est encore plus appuyée et douteuse lorsqu'elle quitte la simple allusion coquine pour la truculence du pornographique : c'est le cas des références au *Portier des Chartreux* dans la correspondance³¹ ; c'est aussi le cas des références jubilatoires à la première partie de *Thérèse philosophe* qui émaillent la correspondance de 1770³². Dans ces dernier cas, la distanciation et le second degré ironiques sont réduits à leur minimum ; les allusions, trop explicitées par le renvoi à des textes excessifs, échantent la finesse du signe

28 Beda Allemann, « De l'ironie en tant que principe littéraire », art. cit., p. 396.

29 « Un cul, il m'en souvient, Phyllis / Sur qui j'ai vu briller des lis » (*À Mme de Gouvenet* [Mlle de Livry], éd. Nicole Masson, OCV, t. 5 [1998], p. 606).

30 Sur les facultés « populationnistes » des cordeliers, voir *La Pucelle*, éd. Jerom Vercruyse, OCV, t. 7 (1970), p. 562 ; *l'Essai sur les mœurs*, chap. 133, éd. René Pomeau, Paris, Bordas, coll. « Classiques Garnier », 1990, 2 vol., t. II, p. 241-242 ; *Sur Mlle de Lenclos*, M, t. 23, p. 508 ; la *Seconde anecdote sur Bélisaire*, éd. John Renwick, OCV, t. 63A (1990), p. 205-207 ; D9754 ; D15600, etc.

31 Voir D12350, D13502, D14586, D20026, D20046 ; et, dans un usage polémique de la mention, D13500, D6688, D7307, D9005 ; voir également le pseudonyme « R. P. Polycarpe », d'après un personnage du *Portier*.

32 Durant le premier semestre 1770, après qu'une distinction de « père temporel » des capucins a été malencontreusement accordée par mégarde à l'auteur de *La Canonisation de saint Cucufin*, Voltaire signe « Frère François, capucin indigne » : voir plus particulièrement D16152, D16140, D16248.

pour le rire de la connivence gaillarde ; l'énonciation se rapproche de la satire : moquerie ouverte des acteurs par la mise en lumière de leurs ridicules, leurs hypocrisies ou la trivialité de leurs passions.

Plus subtiles sont les ironies de mention inspirées de la tradition pascalienne des *Provinciales*³³ et qui consistent en citations, exactes mais isolées ou tronquées, de textes sacrés ou liturgiques, patristiques ou théologiques. Le procédé vise à suggérer indirectement l'inconséquence ou l'imposture de l'énonciateur, mais aussi parfois à laisser apparaître, sans commentaire mais dans un but dépréciatif, le double-sens érotique connoté par la mention. D'une part, la citation est difficilement contestable par elle-même (bien que son sens puisse être dévoyé par l'absence du contexte) ; d'autre part, elle emporte une double charge de ridicule pour la source cléricale citée, celle de l'inanité du message et celle de l'inconvenance particulière des passions du locuteur :

300

On admire avec quelle sagacité les canonistes, et surtout des religieux de mœurs irréprochables, ont fouillé dans les mystères de la jouissance. [Suivent, en latin, les titres de chapitres qui sont autant de « cas de conscience que la femme la plus hardie ne confierait qu'en rougissant à la matrone la plus discrète »]. [...] enfin, Sanchez va jusqu'à discuter, *Utrum Virgo Maria semen emisit in copulatione cum Spiritu Sancto*³⁴.

La fausse louange du monde de l'Église tel qu'il devrait être est aussitôt contredite par la passion douteuse du « fouillé dans les mystères de la jouissance ». Voltaire applique le même procédé citationnel au dogme de l'Immaculée Conception, en particulier avec la citation du *per aurem impregnavit* (en fait, *impregnabatur*³⁵) de saint Augustin (Sermon XXII) que l'on trouve dans *Le Dîner du comte de Boulainvilliers*³⁶. En citant scrupuleusement le texte-source, l'ironiste se protège par une apparence d'objectivité intertextuelle, mais il laisse la construction de l'énonciation détruire d'elle-même, hors de toute argumentation et par le seul rapprochement de la norme et du fait, la citadelle morale de l'ironisé dans l'esprit du témoin qu'est le lecteur.

L'authenticité de la mention s'édulcore toutefois lorsque l'ironie devient facétie et que le thème s'ouvre au travestissement burlesque. Le dogme de la sainte

33 Voltaire, dont on connaît les préventions envers l'auteur des *Pensées*, n'a jamais caché son admiration pour la faculté d'ironie de celui des *Provinciales* : voir D626 ; *Le Siècle de Louis XIV*, chap. 32, *OH*, p. 1004, et chap. 37, p. 1071-1072 ; « Traduction d'une lettre de Milord Bolingbroke » (1767), *M*, t. 26, p. 302.

34 *Questions sur l'Encyclopédie*, art. « Impuissance », éd. sous la direction de Nicholas Cronk et Christiane Mervaud, *OCV*, t. 42A (2011), p. 390-391 (« si la Vierge Marie a émis de la semence en copulant avec le Saint-Esprit »).

35 « [La Vierge] fut fécondée par l'oreille ».

36 *Le Dîner du comte de Boulainvilliers*, éd. Ulla Kölving et José-Michel Moureaux, *OCV*, t. 63A (1990), p. 378.

Trinité, cœur de la foi catholique, devient farce par l'invention pédagogique de l'inénarrable Frère Rigolet, dans laquelle rien n'est strictement faux mais où tout est grotesque. Voltaire a conscience du caractère parfois spécieux de la rhétorique oblique des procédés employés lorsqu'il avoue (à propos d'un obscur conflit entre dominicains) : « Rien n'est plus aisé que de rendre un corps odieux, en détaillant les crimes de ses membres »³⁷.

LE POÈTE ET SON PROTECTEUR

Il est un cas où l'ironie voltairienne employée dans le registre libertin ne vise pas à déconsidérer une institution perçue comme le cœur tyrannique des préventions et des superstitions, ni à entretenir la sociabilité du philosophe-poète dans une société choisie, mais à soutenir seulement la relation difficile et indispensable que Voltaire entretient avec un personnage singulier : Richelieu. Cette relation, qui n'est pas sans aléas, a produit un corpus important dans la correspondance : deux cent soixante lettres, la plupart émanant de l'obligé. Armand de Vignerot du Plessis, maréchal-duc de Richelieu, est le plus ancien et le plus durable des protecteurs de haut rang de Voltaire³⁸. Pour autant, le rapport entre les deux hommes ne laisse pas d'être complexe. La cause en revient d'abord à la personnalité du maréchal-duc, caustique et désinvolte, à la fois fort de ses succès militaires (jusqu'en 1757) et de son ascendant sur le beau sexe (car même embellie par la rumeur publique, sa vie amoureuse constitue un cas d'école du donjuanisme), et, selon ses biographes, faible du fait de certaines failles : le peu de quartiers de sa noblesse³⁹, une aisance financière fragile, une intelligence moyenne, une susceptibilité arrogante et un cynisme quasi-total au détriment de ses conquêtes féminines⁴⁰. Chef militaire de panache et d'une bravoure avérée, son étoile se lève à Fontenoy, atteint son zénith lors de la prise

37 *Essai sur les mœurs*, chap. 129, éd. cit., t. II, p. 229.

38 Un biographe de référence du maréchal, Paul d'Estrée (*Le Maréchal de Richelieu*, Paris, Émile-Paul frères, 1917, p. 68), situe le début avéré de la relation en 1720, lors d'un séjour de Voltaire au château de Richelieu, en Touraine. Il n'est pas impossible qu'elle soit plus ancienne encore, Armand Arouet étant dès longtemps le notaire des Vignerot du Plessis. Voltaire varie dans les mentions relatives à l'ancienneté de la « protection » du duc mais corrobore la décennie 1710 (voir D5995 ; D17574). La correspondance échangée entre les deux hommes nous est connue à partir de 1732. Elle est particulièrement soutenue durant la dernière décennie de vie du patriarche, et Richelieu sera l'un des visiteurs assidus du quai des Théatins entre février et mai 1778.

39 Voir Benedetta Craveri, Introduction à la *Vie privée du maréchal de Richelieu* (Paris, Desjonquères, 1993) : « Le cynisme et l'immoralité peuvent également devenir un élément de distinction sociale et faire fonction de titre de noblesse. [...] le désir de briller, la "nécessité de plaire" de l'homme du monde, l'amabilité, le brio, l'art de conter dépassent de loin l'ambition du libertin de saisir son reflet dans la souffrance de sa victime » (p. 10-11).

40 « Égoïste et sec, comme tous les orgueilleux, il ne pensait qu'à lui, qu'à ses plaisirs, qu'à ses satisfactions d'amour-propre » (Paul d'Estrée, *Le Maréchal de Richelieu*, op. cit., p. 86).

de Port-Mahon et pâlit durablement après le désastre humiliant de Rossbach⁴¹. L'un des quatre premiers gentilshommes de la Chambre du roi, il exerce la tutelle quadriennale sur le Théâtre où son intérêt pour la carrière des jeunes actrices n'est pas sans influence sur sa politique théâtrale.

Envers celui qu'il affuble – après Fontenoy, et jusqu'au bout, malgré Rossbach – du vocatif « mon héros », Voltaire ne trouvera jamais le ton juste. Il n'a pas la proximité intellectuelle qui transparaît, au-delà des formes respectueuses, avec d'autres protecteurs disposant de la puissance d'État : d'Argenson, Choiseul, Turgot, Frédéric, Catherine, etc. Dès le début de leur relation, il se méfie du caractère de Richelieu⁴². Il n'estime pas son goût en matière de poésie dramatique⁴³ ; il ressent comme une atteinte insupportable à son intégrité de dramaturge les passades du duc en faveur de telle ou telle favorite du moment⁴⁴. Pire encore : il le finance ; mais, vengeance du faible, son ingénierie financière, malgré les avanies, lui rapporte⁴⁵. Il le craint pourtant et le flatte, signe de son incapacité à établir une relation sur le pied que sa supériorité intellectuelle permettrait. Au fil du temps, l'extrême servilité des débuts perdure, quoique moins flagorneuse à mesure que l'image publique du maréchal s'effrite quelque peu. Aux silences et foudrades du grand seigneur, le « pauvre diable » oppose son irréductible persévérance avec une politesse onctueuse et une soumission louangeuse qui n'excluent pas les coups de pied de l'âne⁴⁶. En vérité, Voltaire, qui signe souvent ses missives « votre vieux courtisan », a un jour le mot juste du latiniste lorsqu'il se nomme « votre client »⁴⁷.

Il y a l'apparence d'une dialectique du maître et de l'esclave dans ce rapport entre deux hommes si peu faits pour être liés l'un à l'autre pour leur vie entière.

41 La responsabilité de Richelieu est indirecte à Rossbach, mais sa désinvolture envers Soubise est l'une des causes du désastre.

42 « [...] s'il est habile et sage, [le premier secrétaire, Thieriot] se rendra aisément le maître des affaires sur un ambassadeur [Richelieu] jeune et amoureux de son plaisir, inappliqué, et qui se dégoûtera aisément d'un travail journalier » (Voltaire à Thieriot, 13 octobre 1724 [D217]).

43 « [Richelieu] veut absolument du burlesque. J'ai eu beaucoup de peine à obtenir qu'il n'y ait point d'Arlequin [dans *La Princesse de Navarre*] » (Voltaire à d'Argental, 10 août 1744 [D3014]).

44 « [...] il faut que je vous parle de Mlle d'Épinay [...] M. le maréchal paraît avoir usé de ses droits de premier gentilhomme de la Chambre avec cette infante. Il veut la payer en partie par les rôles qu'avait Mlle Gaussin » (Voltaire aux d'Argental, 23 décembre 1762 [D10855]).

45 « J'avais contribué beaucoup au mariage de M. le duc de Richelieu avec Mlle de Guise en prêtant au prince de Guise le sourdaud, vingt-cinq mille livres dont il me fit une rente viagère de deux mille cinq cents livres [le denier dix], croyant que je mourrais dans l'année. Ce fut au contraire le sourdaud qui mourut. L'auguste princesse sa femme, sur les biens de laquelle ma rente fut hypothéquée mourut aussi. Sa fille, la duchesse de Richelieu, en fit autant, et me voici encore en vie pour quelques mois » (Voltaire à Dompierre d'Hornoy, 7 décembre 1767 [D14576]).

46 « [...] à qui confierais-je mes faiblesses plutôt qu'à mon respectable doyen s'il daignait m'encourager, au lieu de me rabêtir comme il fait toujours » (Voltaire à Richelieu, 25 mai 1772 [D17753]).

47 *Ibid.*

Car si l'on comprend la dépendance de l'homme de lettres dans le contexte d'un paysage français structuré par les états sociaux et le contrôle étatique de l'édition et des spectacles, la fidélité de Richelieu est plus énigmatique : l'aristocrate ne pouvait pas ne pas ressentir l'impuissance de sa condescendance à égaler dans la hiérarchie de l'esprit l'homme frêle et souffreteux⁴⁸ dont il n'était pas même le mécène mais dont il pouvait être, à tout moment, le tortionnaire bureaucratique⁴⁹. Ce sont deux figures du siècle, des contemporains à deux ans près, dont l'altérité de l'un à l'autre semble irrémédiable, qui vieilliront pourtant ensemble, de brouilles en accommodements, en dépit des obséquiosités courtoises et supplications vaines de l'un, des rebuffades et moqueries superflues de l'autre⁵⁰.

Ces portraits croisés et le constat du destin qui les lie sont le préalable indispensable à la compréhension du rôle médiateur que jouent, pour les tenir ensemble sans les violences de la passion, l'emploi des vocables métaphoriques de la mythologie, d'une part, le jeu de l'ironie libertine, d'autre part.

MYTHOLOGIES ÉPIQUES

Si, avec des proches (les d'Argental en particulier), Voltaire épanche sa frustration en relatant la propension supposée du maréchal-duc, *alias* « le tyran du tripot »⁵¹, à favoriser l'opéra-comique (qu'il comprenait) au détriment de la scène dramatique (qu'il comprenait mal), il est beaucoup plus académique dans les antonomases susceptibles de parvenir aux oreilles du « tyran ». Le guerrier est « Mars », le repos du guerrier (c'est-à-dire ses maîtresses) se nomme « Vénus ». Le protecteur des spectacles est « Minerve ». Celui qui est resté dans la littérature pour avoir, semble-t-il, surtout inspiré les caractères de Versac et de Valmont et qui a fait don à l'esprit des Lumières de la vogue des *petites maisons*, est convoqué par le plus grand poète dramatique français au sommet de l'Olympe pour y jouir des caresses de « Vénus, de Minerve et de Mars » dont il est le « favori »⁵².

48 Il n'y a pratiquement pas une seule lettre de Voltaire en cinquante années de correspondance avec le duc où il ne peigne un tableau lamentable de sa santé chancelante. Cette déploration n'est pas innocente : le duc, qui a signé une rente viagère sur son souffre-douleur, est un mauvais payeur chronique (le montant moyen de ses arrérages est de 40 000 Lt) ; il faut le confirmer dans l'idée que la dette est proche de cesser de croître.

49 Les dernières années (1772-1773) verront la pathétique bataille de Voltaire pour faire jouer *Les Lois de Minos* à la cour, ce que Richelieu n'acceptera pas.

50 Dans l'une des rares lettres de Richelieu à Voltaire qui nous soient parvenues, le duc parle d'« amitié » (27 mai 1768 [D15042]). Toutefois, « Monseigneur », « mon héros », donne à son ami du « mon cher Voltaire », tout comme Voltaire donne du « mon cher Wagnière » à son secrétaire.

51 Voir la correspondance de l'année 1765 avec d'Argental.

52 D7351, D13825, D14202.

Il y a deux hypothèses d'explication à cette emphase. La première est celle du *granum salis* : la fausse louange, l'un des masques les plus redoutables de l'ironiste. Paradoxalement, elle ne paraît pas la meilleure tant l'attitude louangeuse de l'homme de lettres est constante sur près de cinquante années, et nous avons vu, avec Kierkegaard, que l'ironie ne peut être que fugace ; seul l'humour peut constituer, en littérature et en philosophie, un état permanent, car il n'est pas un espace de contestation ou de défense d'une norme mais une libération vis-à-vis de celle-ci⁵³. L'humour est aussi une posture qui feint de considérer comme normale la réalité la plus absurde et réussit d'autant mieux qu'il ne donne aucun signe de dérision. Or, il arrive au patriarche de se rebeller⁵⁴ et même, l'audace de l'âge aidant, de renvoyer le maréchal de France aux responsabilités induites par sa vie dissolue :

Je ne vois dans tout cela [l'interminable procès pour escroquerie qui obsède le duc vieillissant] qu'un seul petit désagrément, c'est la bonté dont Mme de Saint-Vincent se vante, que vous l'avez honorée en passant, quoiqu'elle ne soit ni assez jeune, ni assez jolie pour mériter tant de politesse⁵⁵.

L'autre vision est celle d'une nostalgie de l'épique. Richelieu est un personnage appartenant à la fois à *La Pucelle* et à *La Henriade*. Historiographe de son « héros », Voltaire chante l'exaltation des combats (« Je vois briller au milieu d'eux / Ce fantôme nommé la Gloire »⁵⁶) et prête sa lyre épique aux exploits de son protecteur :

Richelieu, qu'en tous lieux emporte son courage,
Ardent, mais éclairé, vif à la fois et sage,
Favori de l'Amour, de Minerve et de Mars,
Richelieu vous appelle, il n'est plus de hasards ;
Il vous appelle : il voit d'un œil prudent et ferme,
Des succès ennemis et la cause et le terme ;
Il vole, et sa vertu secondant vos grands cœurs,
Il vous marque la place, où vous serez vainqueurs⁵⁷.

53 « L'humour a non seulement quelque chose de libérateur, analogue en cela à l'esprit et au comique, mais encore quelque chose de sublime et d'élévé » (Sigmund Freud, *Le Mot d'esprit et ses rapports avec l'Inconscient* [*Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, 1905], Paris, Gallimard, 1953, p. 279).

54 « Vous protégez donc de près Mlle d'Épinay. Cela dit qu'elle est *buona roba* ["bonne marchandise"], mais cela ne dit pas qu'elle est bonne actrice » (Voltaire à Richelieu, 22 juin 1763 [D11274]).

55 Voltaire à Richelieu, 25 mars 1775 (D19385).

56 *Au camp de Philisbourg* (3 juillet 1734), éd. Sylvain Menant, *OCV*, t. 14, p. 534.

57 *Le Poème de Fontenoy*, éd. Owen R. Taylor, Christopher Todd et John R. Iverson, *OCV*, t. 28b (2008), p. 366-367.

Mais le personnage se prête tout autant à une autre forme de conquêtes (pour employer le langage du temps) et le poète épique quitte l'alexandrin pour les octosyllabes du ton galant (« Vous revîntes vite à Paris / Mêler les myrtes de Cypris / À tant de palmes immortelles »⁵⁸), quand ce n'est pas celui du corps de garde (« Il faudrait vous le lire à table / Dans votre petite maison / Où Mars et la galanterie / Ont fait une tapisserie / De lauriers et de poils de con »⁵⁹). Il est vraisemblable que le polygraphe éprouve ce que Freud nomme (à propos du trait d'esprit) une « décharge psychique »⁶⁰ à promener ainsi son talent d'un registre à l'autre pour construire l'image d'un chef de guerre triomphateur des ennemis de la France comme il l'est aussi du sexe. L'homme et ses caprices lui procurent bien des désagréments, mais il connaît depuis longtemps le défaut de sa cuirasse : le prix qu'il attache à sa réputation de séducteur.

IRONIE ET LIBERTINAGE

L'allusion libertine est, en effet, avec l'exaltation des gloires militaires du héros, le ressort principal dont l'écrivain joue pour flatter son protecteur. Dans le cas de Richelieu, il n'est nul besoin du brouillard sémantique dont Voltaire gaze ses pointes coquines à destination des femmes du beau monde. Le duc est fier d'être connu pour libertin, et le rappel de ses penchants non seulement gratifie son image de soi mais encore rehausse sa réputation par les mots choisis dont un grand poète orne son vice. Il faut distinguer toutefois les personnages dont Voltaire se sert pour introduire les allusions au libertinage du maréchal-duc dans ses missives : sans retenue quand le prétexte est pris parmi le personnel féminin du théâtre, beaucoup plus ambigu quand l'épistolier implique des proches, voire quand il se met en scène lui-même dans la pantomime du ballet érotique.

Les actrices sont une ressource inépuisable pour l'ironie voltairienne à destination de Richelieu, comme elles semblent aussi l'être pour la satisfaction des instincts de ce dernier : « Il est vrai que votre protégée n'est que jolie. Tant mieux, vous la formerez et cela vous amusera »⁶¹. La véritable allusion ici n'est pas tant celle du libertinage que celle, beaucoup plus sérieuse aux yeux du dramaturge, de la distribution des rôles en fonction du talent. À l'inverse, Voltaire sait faire avancer ses préférences en jouant sur les vrais critères de choix du maréchal : « Est-il bien vrai Monseigneur que je prends

58 Voltaire à Richelieu, 18 novembre 1748 (D3808) ; *Épître LXVIII*, éd. Ralph A. Nablow, *OCV*, t. 30A, p. 487.

59 Au même, 8 mai 1744 (D2978).

60 S. Freud, *Le Mot d'esprit et ses rapports avec l'Inconscient*, op. cit., p. 135-137 et 170.

61 Voltaire à Richelieu, 15 juillet 1763 (D11311).

la liberté de vous demander vos bontés pour Mme ou Mlle Gouet ? quel intérêt ai-je à cela ? on dit qu'elle est jeune et bien faite. C'est votre affaire et non la mienne [...] Si Mlle Gouet est si bien faite et si elle a une si belle voix la liberté que je prends est inutile »⁶². Ou encore, le transfert sur le plan de la gaillardise d'une question épineuse pour lui (être intervenu dans la distribution des rôles) lui permet d'échapper au reproche par le sourire de la connivence virile : « On m'a fait un grand crime dans Paris [...] d'avoir ôté un rôle à Mlle Durancy pour le donner à Mlle Dubois [...] Je ne connais aucune actrice. Le bruit public est que le cul de Mlle Durancy n'est ni si blanc, ni si ferme que celui de Mlle Dubois ; je m'en rapporte aux connaisseurs et n'ai acception de personne »⁶³.

Dans ces exemples, l'ironie libertine offerte au protecteur, si elle est d'un goût douteux, peut être justifiée par le pouvoir dont celui-ci dispose. Les choix de Voltaire sont plus étranges lorsque la plaisanterie affecte des catégories morales qui sont aussi des causes pour lesquelles il s'engage, ainsi de la stigmatisation des protestants : « le bruit a couru que vous alliez troquer votre gouvernement de Guyenne contre celui du Languedoc. C'était une grande joie chez toutes les parpaillotes »⁶⁴. On peut sans doute avoir plus de compréhension pour l'humour dépréciatif qu'il s'applique à lui-même pour mieux mettre en relief les supériorités physiques de son contemporain Richelieu : « J'ai reçu Mlle Clairon, comme vous le vouliez, et comme elle le mérite [...] Il ne lui a manqué que la petite attention dont vous l'honorâtes il y a quelques années ; mais il n'y a pas moyen que je sois aussi poli que vous. Je vous assure qu'elle aurait été bien attrapée si elle avait exigé les mêmes civilités »⁶⁵.

La perplexité est plus grande sur les raisons qui le poussent à représenter a duc une féminisation bouffonne de lui-même :

Il y a dans Paris force vieilles et illustres catins à qui vous avez fait passer de joyeux moments, mais il n'y en a point qui vous aime plus que moi⁶⁶.

Vous m'avez laissé à Lyon, comme Thésée laisse son Ariane dans Naxos⁶⁷.

⁶² Au même, 26 décembre 1755 (D6652).

⁶³ Au même, 13 décembre 1767 (D14586).

⁶⁴ Au même, 22 juin 1763 (D11274).

⁶⁵ Au même, 23 août 1765 (D12847).

⁶⁶ Au même, 7 septembre 1753 (D5502). Une autre lettre depuis Potsdam, la même année (à Richelieu, 20 mars 1753 [D5236]), parlait, en langage figuré, de Frédéric comme de sa « maîtresse », de lui-même comme de son « amant » et de leurs difficultés comme d'une brouille d'amants.

⁶⁷ Au même, 29 novembre 1754 (D6002).

Je suis assez comme cette vieille maquerelle qui se mourait et qui disait à ses demoiselles, croyez-vous que je pusse tromper quelqu'un en l'état où je suis ? Comptez, Monseigneur, que l'envie de vous plaire sera ma dernière volonté⁶⁸.

Je suis comme ces vieilles catins qui ne peuvent rien refuser et qui sont trop heureuses qu'on leur demande quelque chose⁶⁹.

Cette mimèse atteint jusqu'au rapport qu'il fait de leur relation avec des proches : « Il n'a jamais été aussi empressé auprès de moi et le moment d'après, il m'accable de dégoûts, il me traite comme ses maîtresses »⁷⁰. Aurait-il tant joué à solliciter le duc par le moyen de l'ironie libertine, qu'il n'en pourrait parfois abstraire la vraie fonction de l'ironiste, celle d'un *deus ex machina* ? C'est en tout cas un vieux couple, querelleur et indissoluble, qui reste jusqu'à la fin uni par autant de méfiance réciproque que de besoin l'un de l'autre : « Il me permet depuis quarante ans de disputer contre lui, et je ne me souviens pas d'avoir jamais été de son avis »⁷¹.

L'ironie libertine est une constante de l'enjouement voltairien des premières aux dernières années du philosophe. Il ne la laisse que rarement dériver vers le licencieux⁷². Au service de la sociabilité comme de la raison critique, elle est une arme rhétorique que Voltaire manie ainsi que d'autres facettes du langage oblique. Son efficacité dans ses diverses intentions n'est pas à démontrer : elle fit passer pour facéties et esprit du temps nombre d'audaces politiques, littéraires, relationnelles et religieuses qui eussent valu à leur auteur plus encore de persécutions qu'il n'en eut, ce qui n'est pas peu.

68 Au même, 30 juillet 1765 (D12816).

69 Au même, 12 février 1772 (D17596).

70 Voltaire à Mme de Saint-Julien, 19 mai 1773 (D18381).

71 Voltaire à d'Argental, 14 novembre 1764 (D12192).

72 Même *La Pucelle*, où des centaines de vers sont consacrés à la question de la perte du pucelage, traite avec humour et un langage allusif les épisodes les plus scabreux (par exemple, la zoophilie au chant XX).

IV

Comptes rendus

COMPTES RENDUS

Les Œuvres complètes de Voltaire, t. 24, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (IV), Oxford, Voltaire Foundation, 2011, xlv + 633 p.

On trouve dans ce volume les chapitres 68 à 102 de l'*Essai sur les mœurs*, qui évoquent la situation européenne entre la fin du xiv^e siècle et la fin du xv^e siècle : moment décisif car, pendant ces deux siècles, Voltaire pointe du doigt les processus sociaux et culturels qui conduisirent à la fin du féodalisme, à l'éclosion de la Renaissance, à la formation des nouveaux grands États, à la gestation des conquêtes extra-européennes. Il est assez surprenant de lire l'annonce de Voltaire, absolument péremptoire, que « le gouvernement féodal périt bientôt en France » (chap. 94, p. 447), c'est-à-dire au début du xv^e siècle, à l'époque de Jeanne d'Arc. Mais le thème central de ces trente-quatre chapitres réside dans l'étude de la manière dont le système féodal médiéval fut dépassé par des institutions politiques, sociales et économiques. Du reste, l'idée que le féodalisme était devenu une réalité du passé était une opinion répandue dans la culture des Lumières. La représentation des conditions de l'Italie signale le début et la fin de cette période, parce que l'apparition des républiques marqua, à la fin du xiv^e siècle, l'affaiblissement de l'Empire, tandis que l'expédition italienne de Charles VIII, à la fin du xv^e siècle, marqua la maturité désormais acquise par la France comme État monarchique moderne.

L'*Essai sur les mœurs* est donc un ouvrage d'histoire, quand bien même elle serait pensée selon la logique propre aux contes moraux du xviii^e siècle, comme le commente brillamment John Renwick (p. 379, note *). Le caractère historique de l'œuvre est fortement souligné par la préface de Philippe Contamine, qui replace très justement l'*Essai sur les mœurs* entre Montesquieu et Gibbon comme l'avait fait John Robertson dans sa préface au premier volume de la série¹. Philippe Contamine accentue cependant le caractère problématique de la position de Voltaire. Après avoir présenté de manière synthétique les thèmes majeurs des chapitres présentés ici, il conclut en doutant de la fécondité du travail historique de Voltaire. Il est certes tout à fait vrai que, outre Gibbon, les Écossais aussi, de Hume à Robertson, dépassèrent l'*Essai sur les mœurs* en parvenant à créer une

1 Voir OCV, t. 22 (2009), p. xxxvii-liv, et la recension de John Iverson dans *Revue Voltaire*, n° 11 (2011), p. 389-391.

meilleure relation entre sources et narration. Voltaire, toutefois, montra déjà que le véritable historien philosophe devait refuser l'idée selon laquelle la seule connaissance certaine de l'histoire était celle que l'antiquaire avait du passé classique, et affirma que l'intérêt véritable de l'historien résidait non pas dans l'exercice de l'érudition, mais dans la compréhension du présent. Son utilité dérivait du nouveau point de vue défendu par les Lumières : « Je considère donc ici en général le sort des hommes plutôt que les révolutions du trône. C'est au genre humain qu'il eût fallu faire attention dans l'histoire. C'est là que chaque historien eût dû dire, *homo sum*, mais la plupart des historiens ont décrit des batailles » (chap. 84, p. 307). La distinction et la relation établie entre *res gestae* et *historia rerum gestarum*, successivement réalisées de manière magistrale par Gibbon puis théorisées par les historiens du XIX^e siècle, avaient cependant déjà été pensées par Voltaire lorsqu'il avait désigné « les mœurs et l'esprit » comme l'objet de son histoire.

312

La préface de Philippe Contamine introduit en même temps le texte de Voltaire et les critères de l'édition. Ceux-ci ont déjà été énoncés dans les précédents volumes et il n'est donc pas nécessaire de les rappeler. Comme dans les précédents volumes sont clairement signalées toutes les éditions du texte et l'annotation vise davantage à repérer les ouvrages utilisés par Voltaire que l'état des connaissances propre aux années dans lesquelles il écrivait. Le jeu des renvois à l'intérieur du corpus voltairien est en outre bien mis en lumière, dans une juste ampleur mais sans excès. On peut dire que le risque encouru de présenter l'*Essai sur les mœurs* davantage comme une œuvre littéraire que comme un ouvrage d'histoire a été dépassé. Qu'on lise par exemple les remarquables commentaires de John Renwick (par exemple sur le chapitre 74) et l'on verra que l'*Essai sur les mœurs* a été étudié ici comme l'ouvrage d'un grand historien dont les fautes ont été très heureuses. Toutefois, comme on l'a dit déjà à propos de la préface de Philippe Contamine, peut-être l'*Essai sur les mœurs* n'est-il pas pleinement pensé ici comme une œuvre d'histoire *philosophique*, et la manière de choisir et d'analyser les sources aurait dû en tenir compte, en évitant de se limiter à la seule source érudite.

On donnera deux exemples. On a évoqué plus haut l'importance que l'histoire italienne des XIV^e et XV^e siècles a pour Voltaire. Peut-être le commentaire aurait-il pu être un peu plus abondant ici. La présence de Giannone est par exemple insuffisamment signalée. Il ne fait pas de doute que la grandeur de l'*Istoria civile del regno di Napoli* réside en particulier dans l'évolution du règne jusqu'à Frédéric II de Hohenstaufen ; mais précisément, l'idée énoncée par Giannone d'une « histoire civile », dont le sens tenait d'un côté dans son lien avec la naissance de monarchies fortes et grandes, et de l'autre dans son rapport au droit naturel moderne, explique la fortune de Giannone et l'intérêt que Voltaire

lui porta. Et pas seulement Voltaire, notons-le. Montesquieu lui aussi songea à écrire « une histoire civile du royaume de France comme Giannone a fait dans l'*Histoire civile du royaume de Naples* » (Pensée 954, éd. Barkhausen). C'est justement quand on la compare à l'histoire de Giannone qu'émerge la nouveauté de Voltaire. Pour l'Italien, en effet, l'histoire de la civilisation était un effet de la vie politique, tandis que Voltaire a construit un domaine autonome, dans lequel se développent les valeurs profondes de la vie humaine : « Je voudrais découvrir quelle était alors la société des hommes, comment on vivait dans l'intérieur des familles, quels arts étaient cultivés, plutôt que de répéter tant de malheurs et tant de combats, funestes objets de l'histoire, et lieux communs de la méchanceté humaine » (chap. 81, p. 257-258). Le monde de la culture peut converger avec celui de la politique : « Quel plus grand fruit pouvons-nous retirer de toutes les vicissitudes de cet *Essai sur les mœurs*, que de nous convaincre que toute nation a toujours été malheureuse, jusqu'à ce que les lois et le pouvoir législatif aient été sans contradiction ? » (chap. 82, p. 289). Mais il peut aussi, souvent, entrer en conflit avec lui et être défait par lui : « La force et la fortune ont toujours décidé de tout » (chap. 96, p. 485). Car ce qui prévaut le plus souvent est la force, la raison d'État à laquelle Voltaire ne reconnaît pas de positivité autonome. De là, la conscience que rien n'est stable dans l'histoire humaine (chap. 70, p. 39), parce que la dynamique qui unit la culture et la politique ne permet pas de trouver une forme stable.

On peut peut-être faire un constat analogue pour ce qui concerne Machiavel. De lui, Voltaire évoque souvent dans ces chapitres la *Vita di Castruccio Castracani da Lucca* ; mais plus généralement, le problème historique et politique que Voltaire se posa en parlant de l'Italie des toutes dernières années du xv^e siècle permet précisément d'avancer une hypothèse qui va au-delà du texte. Dans le chapitre 68, Voltaire se demande pourquoi l'Italie n'a pas profité de la disparition du pape et de l'empereur pour gagner, sinon l'unité, du moins la capacité de se déterminer politiquement qu'avaient acquise en Allemagne les villes impériales, autrement dit pour suivre le modèle allemand ou français : « L'Italie était toujours partagée en républiques et en principautés indépendantes » (chap. 94, p. 448). « Il n'y avait plus en Italie ni empereurs ni papes : qui forgea donc de nouvelles chaînes à ce beau pays ? » (chap. 68, p. 7). La réponse de Voltaire est lapidaire : « la division » entre guelfes et gibelins, qui trouvait son origine dans le conflit qui avait opposé les deux plus grands pouvoirs de l'époque médiévale. Or, ce point, comme on le sait bien, correspond justement à la question que Machiavel s'était posée dans *Le Prince*. Il avait répondu que ce qui empêchait la formation d'un État italien était la politique de l'équilibre qui avait permis aux États de l'Église de jouer un rôle d'interdiction. Voltaire reprend le thème même du *Prince* : « C'est toujours le même problème à résoudre, comment l'Italie n'a pas

affermi sa liberté, et n'a pas fermé pour jamais l'entrée aux étrangers » (chap. 74, p. 104). Le système de l'équilibre dura trois cents ans, de Frédéric II à Jules II : « C'est l'image de l'ancienne Grèce, mais image barbare. On cultivait les arts et on conspirait : mais on ne savait pas combattre comme aux Thermophiles et à Marathon » (p. 105). On peut là aussi percevoir un autre écho de Machiavel qui, parmi les causes expliquant la faiblesse des États italiens, avait surtout mis l'accent sur l'absence d'armées formées par les citoyens et sur le recours à des troupes mercenaires (Machiavel, *Le Prince*, chap. XII, § 8). Plus que les conditionnements externes, Voltaire tend surtout à souligner la faiblesse des États italiens, Venise comprise : « De tous les gouvernements, celui de Venise était le seul réglé, stable, et uniforme ; il n'avait qu'un vice radical, qui n'en était pas un aux yeux du sénat ; c'est qu'il manquait un contrepoids à la puissance patricienne, et un encouragement aux plébéiens » (p. 107). C'était donc un déficit de républicanisme qui mettait Venise en position d'infériorité par rapport à Rome et surtout à l'Angleterre, laquelle avait été jugée supérieure à la Rome républicaine dès les *Lettres philosophiques* : « La beauté du gouvernement d'Angleterre, depuis que la chambre des communes a part à la législation, consiste dans ce contrepoids et dans ce chemin toujours ouvert aux honneurs pour quiconque en est digne » (*ibid.*).

Ce fut précisément dans les longues décennies pendant lesquelles l'Italie ne parvint pas à dépasser son éclatement que s'imposa en France la monarchie centralisée, tandis que dès cette époque déjà se mettaient en place en Angleterre les prémices d'une autre voie : « Ainsi le chaos du gouvernement commençait à se débrouiller presque partout, par les malheurs mêmes que le gouvernement féodal trop anarchique avait partout occasionnés. Mais les peuples en reprenant tant de liberté et tant de droits, ne purent de longtemps sortir de la barbarie, où l'abrutissement, qui naît d'une longue servitude, les avait réduits » (chap. 83, p. 301). Dans la société féodale, « on était encore loin du véritable but de la politique, qui consiste à enchaîner au bien commun tous les ordres de l'État » (chap. 78, p. 204). Les conditions des paysans étaient terribles : « Il est sûr que ce ne sont pas les peuples qui ont de leur gré choisi cette forme de gouvernement. Il n'y a de pays digne d'être habité par des hommes que ceux où toutes les conditions sont également soumises aux lois » (chap. 96, p. 491). La France connut alors le même « esprit de vertige et de fureur » (chap. 78, p. 204) pour combattre la violence féodale que celui que connut l'Angleterre : « La même furie saisit les Anglais » (*ibid.*).

Voltaire ancre cette histoire comparée, qui est une histoire parallèle et croisée de la France et de l'Angleterre, dans le récit de la guerre de Cent Ans. Une guerre qui semble ne pas avoir de perdants, puisque l'une et l'autre nation surent en tirer l'énergie nécessaire pour élaborer une structure politique nouvelle et

adaptée à leurs caractéristiques propres. Dans la défaite française comme dans la victoire anglaise ratée, il semble que Voltaire identifie davantage le principe de l'hétérogénéité des fins, qui oriente le sens des événements dans une direction imprévisible et hors de contrôle pour les hommes, que la Providence, « cette fatale et invincible destinée, par qui l'Être suprême enchaîne tous les événements de l'univers » (chap. 93, p. 433). Jeanne d'Arc, dont l'histoire est racontée ici sur un ton profondément désenchanté, parfaitement reconstruit dans ses origines historiographiques par l'annotation, en fournit un cas exemplaire.

L'empan temporel envisagé dans ces chapitres de l'*Essai sur les mœurs* est de ce fait du plus grand intérêt. On voit comment, chez Voltaire, l'intérêt pour la politique rejoint l'intérêt pour l'histoire afin de comprendre la formation de la liberté moderne au sortir du chaos féodal. L'Italie étant exclue, l'Espagne étant lointaine – elle dont l'unification est à mettre au compte de l'imposture, du fanatisme et de la violence sociale –, seules l'Angleterre et la France restaient en scène.

Le lien établi par Voltaire entre l'histoire française et l'histoire anglaise lui permet d'abandonner la *thèse nobiliaire* de Boulainvilliers (mais de manière plus ambiguë Voltaire polémique aussi avec Montesquieu) et de proposer une reconstruction de la monarchie française intégrant une valeur politique très forte.

La discussion engagée sur les états généraux et sur le Parlement reflète ce double prisme adopté par Voltaire qui fait de son histoire une *histoire philosophique et politique*. Les états généraux ont été pour la France une occasion perdue, l'irrégularité de leur convocation n'ayant pas permis la construction d'une mentalité politique : « Convoqués de loin en loin, ils se demandaient les lois et les usages, au lieu d'en faire ; ils étaient étonnés et incertains » (chap. 84, p. 305). Au contraire, « les parlements d'Angleterre se sont donné plus de prérogatives ; ils se sont établis et maintenus dans le droit d'être un corps nécessaire représentant la nation. C'est là qu'on connaît surtout la différence des deux peuples. Tous deux partis des mêmes principes, leur gouvernement est devenu entièrement différent ; il était alors tout semblable » (*ibid.*).

L'analyse des parlements, comme on peut s'en douter, renvoie de manière encore plus directe à l'actualité. Voltaire présente ici une reconstruction certes de parti pris, mais équilibrée et qui, surtout, perçoit le caractère ambigu de l'institution et des parlementaires dès les origines. Déjà sous Philippe le Bel (1305) puis sous Philippe le Long (1318), le Parlement de Paris était devenu « le dépositaire et l'interprète des lois anciennes et nouvelles, le gardien des droits de la couronne, et l'oracle de la nation. Mais il ne représentait nullement la nation. Pour la représenter, il faut, ou être nommé par elle, ou en avoir le droit inhérent en sa personne ». Les parlementaires, au contraire, étaient « nommés

par le roi, payés par le roi, amovibles par le roi » (chap. 85, p. 314). Voltaire tend à éclaircir précisément la question de la représentation (p. 315), et il ne manque pas de souligner avec soin la généalogie des institutions, de manière à apporter des éclaircissements propres à servir aussi la polémique politique contemporaine. « Tout homme est formé par son siècle » (chap. 72, p. 289), « Mon but est toujours d'observer l'esprit du temps ; c'est lui qui dirige les grands événements du monde » (chap. 80, p. 243). Pourtant, l'étude du passé pouvait aider à comprendre la dynamique de la société : « Il ne faut connaître l'histoire de ce temps-là que pour la mépriser » (chap. 94, p. 466) ; et, puisque « tout change » (chap. 85, p. 324), il fallait renoncer à « vouloir tout rappeler aux usages antiques, et de vouloir fixer cette roue que le temps fait tourner d'un mouvement irrésistible » (*ibid.*). L'étude conjointe du passé et du présent montrait le progrès civil qui s'était accompli en Europe, quelque lent qu'il pût être (chap. 83, p. 297).

316

Dans ces deux siècles décisifs, l'Europe abandonna les usages et l'anarchie du féodalisme, et le christianisme commença à traverser des crises profondes. Comme cela apparaîtra clairement dans les chapitres suivants, Voltaire adopte une perspective qui finit par donner une vision surprenante de l'histoire du christianisme de cette époque. Le christianisme est considéré sur le mode de l'unité et les tensions dramatiques, les conflits violents, ne sont jamais utilisés pour opposer deux fronts entre lesquels il faudrait choisir. Au contraire, la mort de Huss et le concile de Constance, l'affaire d'Avignon et les croyances populaires constituent un tout, dans lequel s'inséreront ensuite le protestantisme et le concile de Trente. Cette vision d'ensemble permet à Voltaire de montrer la crise de longue durée que traverse le christianisme, déchiré par une exigence de réformes répétée et toujours trahie, ou étouffée. Ainsi, le christianisme semble pensé selon la perspective adoptée par un historien du xx^e siècle, Jedin, qui a parlé de réformes du christianisme. Pour Voltaire, le christianisme, en tant que religion positive, ne pouvait pas ne pas chercher toujours les réformes, sans jamais toutefois parvenir à trouver la réforme résolutive, parce qu'il aurait précisément alors dû reconnaître la fausseté de sa dimension révélée. Attentif à tous les moments de l'histoire, même à ceux qui n'eurent pas de vigueur sur le plan institutionnel, Voltaire crut qu'au début du xv^e siècle, on entraînerçut une solution rationnelle aux conflits religieux. Les états généraux de France « avaient pris dans ces temps funestes une résolution si sensée, qu'il est surprenant que toutes les autres nations ne l'imitassent pas. Ils ne reconnurent aucun pape. Chaque diocèse se gouverna par son évêque [...]. Mais ces lueurs de raison ne jetèrent pas un éclat durable » (chap. 61, p. 57). L'idée qu'un pape était nécessaire s'était affirmée avec trop de force pour que les chrétiens fussent capables d'y renoncer et l'on combattit « pour savoir quel ambitieux obtiendrait

par l'intrigue le droit d'ouvrir les portes du cieux » (*ibid.*). Dans ces siècles aussi, Voltaire retrouve la double contradiction qu'on ne peut éliminer dans toute religion : d'un côté, « la religion pure adoucit les mœurs en éclairant l'esprit et la superstition en l'aveuglant inspire toutes les fureurs » (chap. 82, p. 285) ; de l'autre, on vit aussi une distinction s'établir entre les élites et la « populace » (*ibid.*).

Société violente et centripète, le monde féodal ne connut pas de conquêtes extra-européennes. Le débat sur les croisades appartient aux chapitres précédents ; l'expansion coloniale européenne sera envisagée dans les suivants. Dans les chapitres de ce volume, au contraire, Voltaire analyse la figure de Tamerlan, qu'il entend réhabiliter, et la conquête turque. Il présente, peut-être aussi de manière provocante, un tableau largement positif du monde ottoman. L'empire turc est donc immense et ne cesse de croître, au sein d'une société tolérante dans laquelle vivent « trente peuples différents, qui n'ont ni la même langue ni la même religion, ni les mêmes mœurs ». Les Turcs aussi, comme ensuite les Espagnols, ne cultivent pas la terre ni ne travaillent. La disproportion est énorme entre le nombre de peuples soumis et celui des vainqueurs qui ne semblent connaître que l'art de commander. La comparaison avec Rome est inévitable, et malgré la reconnaissance de la tolérance, comme on l'a vu, Voltaire met en lumière une différence décisive : « c'est que Rome s'incorpora tous les peuples vaincus, et que les Turcs restent toujours séparés de ceux qu'ils ont soumis, et dont ils sont entourés » (chap. 93, p. 443). Il ne sembla pas à Voltaire qu'on pût imaginer une société capable d'intégrer les diverses nations ; le fait que le monde turc se rapprochait du monde européen ne réhabilitait pas seulement le pouvoir ottoman mais il tuait les nombreuses illusions que les Européens nourrissaient quant à eux-mêmes.

À travers l'écriture de l'histoire, dans l'analyse de l'histoire réelle, Voltaire prit donc la mesure de ses propres idéaux politiques. Il affronta, même s'il le fit comme toujours sur un mode très nuancé, le rapport entre histoire et idéaux : « Les hommes ne rentrèrent que par degrés et très difficilement dans leur droit naturel » (chap. 83, p. 296). Dans l'histoire anglaise, il définit avec clarté les caractères de son propre républicanisme et de sa propre théorie politique qu'il élabore en réponse à la théorie de la royauté féodale formulée par Boulainvilliers (chap. 96, p. 481 et suiv.) : « l'Angleterre jetait au milieu de ces divisions les semences de ce gouvernement singulier, dont les racines toujours coupées et toujours sanglantes, ont enfin produit après des siècles, à l'étonnement des nations, le mélange égal de la liberté et de la royauté » (chap. 94, p. 448-449) ; la forme monarchique, de son côté, acquiert une plus profonde légitimation. Voltaire reconnut à la solution politique française une valeur qu'elle n'avait pas dans *L'Esprit des lois*. La monarchie française n'était pas la solution qui, ayant

émergé de manière parallèle à la monarchie anglaise avec laquelle elle partageait des origines barbares, aurait cependant trouvé une autre conclusion, inexorable comme le cours d'un fleuve, dans le despotisme ; la monarchie française, en s'opposant au féodalisme, avait élaboré une structure politique capable de procurer une forme de liberté. À la fin, en mettant à juste titre en discussion le système féodal, Voltaire réaffirmait l'idée qu'il formait de l'égalité. Si sa critique de l'idée de noblesse telle qu'elle s'était affirmée dans le Moyen Âge européen fut radicale, il ne réfuta pas pour autant moins fermement ceux qui revendiquaient une égalité absolue : « Ceux qui disent que tous les hommes sont égaux, disent la plus grande vérité, s'ils entendent que tous les hommes ont un droit égal à la liberté, à la propriété de leurs biens, à la protection des lois. Ils se tromperaient beaucoup s'ils croyaient que les hommes doivent être égaux par les emplois, puisqu'ils ne le sont point par leurs talents » (chap. 98, p. 503).

Girolamo Imbruglia,

Università L'Orientale di Napoli

(Traduction de l'italien par Laurence Macé)

Les Œuvres complètes de Voltaire, t. 76, *Œuvres de 1774-1775*, Oxford, Voltaire Foundation, 2013, xxii + 628 p.

Comme le remarque Haydn T. Mason dans la préface de ce volume, les années 1774-1775 ne comportent aucun événement marquant dans la vie de Voltaire, qui a cependant déployé, comme à son habitude, une impressionnante activité littéraire et philosophique. Témoignent de cette hyperactivité trois contes majeurs qui sont autant de chefs-d'œuvre, *l'Histoire de Jenni, ou le Sage et l'athée*, *Les Oreilles du comte de Chesterfield* et *l'Éloge historique de la raison*, deux pièces versifiées conséquentes, *Les Finances* et le *Dialogue de Pégase et du Vieillard*, trois opuscules consacrés à la mort de Louis XV, un petit traité philosophique, *De l'âme. Par Soranus, médecin de Trajan*, des écrits de circonstance tels que la *Lettre d'un ecclésiastique sur le prétendu rétablissement des jésuites dans Paris* et le *Sentiment d'un académicien de Lyon sur quelques endroits des Commentaires sur Corneille*, des démarches politiques auprès du roi afin d'appuyer l'implantation à Ferney des horlogers genevois, ainsi que onze poésies fugitives attestées.

Les années 1774-1775 sont marquées pour Voltaire par un triple espoir, qui sera vivace autant que fugace. Autorisé par le décès de Louis XV le 10 mai 1774, le premier est celui d'un retour en grâce à Versailles, condition d'un retour à Paris que Voltaire n'avait pas revu depuis 1750. Louis XVI ne pourrait-il être un nouveau « Marc-Aurèle » (voir D18987), aussi favorable aux philosophes que Catherine II en Russie et Frédéric II en Prusse ? Le deuxième espoir est l'attente d'un profond renouveau politique suite à la nomination de Turgot, ministre

éclairé et protecteur du parti philosophique, à la tête de la Marine en juillet 1774 puis, surtout, du contrôle général des Finances le 24 août de la même année. Voltaire le soutiendra avec conviction, mettant sa plume au service de la cause des réformes. Le troisième est celui d'une réhabilitation de d'Étallonde, le compagnon du chevalier de La Barre exilé en Prusse depuis 1766. Si aucun de ces espoirs ne se réalisera, ils expliquent divers aspects de la création de Voltaire dans les années 1774-1775 comme les différents éditeurs ne manquent pas de le souligner. Si nul événement majeur n'a donc affecté l'existence de Voltaire durant cette période, les circonstances de son existence ainsi que ses espérances politiques ont profondément affecté son œuvre d'écriture.

L'*Histoire de Jenni* ouvre ce volume dans une édition établie par René Démoris, qui remarque d'emblée que ce roman « n'a pas bonne presse ». S'y sentant attaqué, le parti athéiste le considéra comme inspiré par la « sénilité » plutôt que par le génie de Voltaire (p. 3)... Mais si cette œuvre mène un combat contre l'athéisme, Voltaire y fait preuve d'une certaine modération. Depuis « la fin de 1773 », sa « polémique » contre ce que Jean-Jacques Rousseau nommait la « synagogue holbachique » avait perdu « de sa vigueur ». En ce sens, « l'*Histoire de Jenni* naît du besoin éprouvé par Voltaire de manifester son refus de l'athéisme, sans pour autant ranimer la querelle "athéologique" [...] » (p. 4 et 6). René Démoris justifie clairement le choix de son texte de base : la réédition en 1776 de l'édition Grasset de 1775, supérieure aux autres d'un point de vue textuel, quoique apparée à « diverses pièces en vers et en prose » (p. 39 et 43). On aurait cependant apprécié que le prénom de cet éditeur fût précisé : il ne s'agit pas de Gabriel Grasset mais de son frère François, libraire à Lausanne.

Établie sur la base de l'encadrée genevoise, l'édition des *Oreilles du comte de Chesterfield* par Gerhardt Stenger fera date pour au moins trois raisons. Elle établit avec des arguments convaincants que « le noyau narratif » de ce conte « provient probablement d'une (re)lecture de *La Vie d'Olivier Cromwell* de Gregorio Leti », auquel Voltaire emprunte « le thème de la fatalité », le nom du principal protagoniste, « Goodman », ainsi que « le point de départ du conte » (p. 127-128). Cette source n'avait été identifiée par aucune édition précédente. Gerhardt Stenger inscrit par ailleurs ce roman dans la thématique du « Voltaire fataliste » (p. 132-146) : il révèle les « nombreux accords » qui existent entre la philosophie du patriarche et celle des matérialistes athées. Cette édition s'appuie enfin sur la traduction anglaise de ce conte en 1826 par « l'éditeur et écrivain libre-penseur Richard Carlile », qui présente un grand nombre de « variantes notables » et « ajouts » qui, pour certains, rendent un écho étonnamment voltairien. Établissant avec vraisemblance que l'on ne saurait exclure que cette traduction ait été établie sur la base d'un manuscrit voltairien aujourd'hui disparu, Gerhardt Stenger prend le parti de l'éditer en guise d'« Appendice ».

S'opposant à l'interprétation de Jacques Van den Heuvel, qui croyait trouver dans ce roman « un Voltaire effrayé des idées subversives de Diderot, d'Holbach et La Mettrie », Gerhardt Stenger estime au contraire qu'il exprime « un Voltaire conscient des nombreux accords qui subsistent entre son postulat d'un "principe d'action" anonyme et lointain, et l'athéisme » du cercle du baron d'Holbach (p. 146). Son analyse coïncide en ce sens avec celle de René Démoris.

L'édition de l'opuscule philosophique *De l'âme. Par Soranus, médecin de Trajan* par le même Gerhardt Stenger fera également date. C'est à juste titre qu'il remarque que, plus encore que l'article « Âme » des *Questions sur l'Encyclopédie*, cet opuscule « contient la synthèse la plus complète que Voltaire ait jamais consacrée à la nature et à l'existence de l'âme » (p. 212). Ce n'est pas le moindre mérite de cette édition que de corriger certaines identifications opérées par Beuchot et reprises par Moland : le « philosophe nouveau » à qui il « semblait qu'il n'y eût que Dieu qui existât » n'est très probablement pas Malebranche mais Berkeley (p. 253, n. 59). Gerhardt Stenger interprète là encore cette œuvre comme l'expression d'un « rapprochement avec les matérialistes athées » (p. 227-230). Voltaire ne prouve pas l'existence de Dieu, il se borne à en affirmer la probabilité : « l'hypothèse de l'existence d'un Être intelligent qui a formé le monde suivant des lois universelles est moins absurde que le postulat, affirmé sans preuves, selon lequel le monde s'est formé tout seul. Pour tout le reste, Voltaire se range du côté des matérialistes » (p. 230).

La mort de Louis XV a inspiré à Voltaire trois écrits de circonstance, dont les deux premiers, *De la mort de Louis XV, et de la fatalité*, et *l'Éloge de Louis XV, prononcé dans une académie le 25 mai 1774*, parurent dans les semaines suivant le décès du monarque, et dont le troisième, *Au révérend père en Dieu messire Jean de Beauvais créé par le feu roi Louis XV, évêque de Senez*, fut écrit environ un mois plus tard. Janet Godden est l'éditrice de ces trois opuscules.

Jean Dagen édite *l'Éloge historique de la raison*, œuvre dans laquelle l'étude des variantes s'avère déterminante : elle manifeste comment cet opuscule a été « modifié, et gravement, après quelques semaines, ou peu de mois » jusqu'à « changer d'objet, ou peut-être rejoindre son véritable et premier objet » (p. 315). « Dans la version originale », les deux voyageuses, la « Raison » et la « Vérité », qui devaient s'établir à Saint-Petersbourg après un séjour à Berlin, choisissent finalement de séjourner à Paris. C'est cette édition qui est proposée au lecteur. Mais Voltaire remaniera par la suite son texte pour amputer « le double panégyrique du Salomon et de la Sémiramis du Nord » (p. 317). La politique était passée par là : en faisant disparaître « l'étape de Berlin » et en atténuant l'éloge de Catherine II, il entendait « mettre davantage en lumière son appui chaleureux à Turgot » (p. 317). Dans cette « édition expurgée », « le portrait de Frédéric en Marc-Aurèle a disparu, la part de gloire consentie à

Catherine est réduite » sans que les contemporains se soient rendus compte, semble-t-il, de cette réécriture : « Qui s'en aperçoit ? La postérité même n'a pas voulu comprendre ce qui se révélait là d'un Voltaire plus vulnérable, plus tourmenté, plus secret, plus résolu et politique aussi qu'il ne le laisse deviner » (p. 346). Peut-être Voltaire a-t-il pris soin d'adresser en Prusse et en Russie la première version, réservant aux Parisiens la seconde...

Auteur d'un récent *Voltaire et l'économie politique*, Patrick Neiertz édite *Les Finances*, œuvre satirique dont il restitue la double finalité. Par-delà la critique des rescriptions de Terray, prédécesseur de Turgot au Contrôle général des Finances, dont la fortune de Voltaire eut à pâtir comme celle de tant d'autres Français, *Les Finances* visent à brocarder « l'iniquité du système fiscal du royaume, une nouvelle fois et avec une concision de parabole, qui rend la charge peut-être plus redoutable encore que celle de *L'Homme aux quarante écus* » (p. 381). Les notes de cette édition sont particulièrement éclairantes, apportant force précisions lexicales nécessaires à l'intelligence d'un texte truffé de mots aujourd'hui tombés en désuétude.

Nicholas Cronk est l'éditeur du *Dialogue de Pégase et du Vieillard* accommodé des *Notes de M. de Morza*. Nicholas Cronk interprète à juste titre ce premier *Dialogue* comme un texte qui, « s'il n'est pas strictement une œuvre intime, est une œuvre qui provient directement des soucis personnels et immédiats de son auteur et de la nécessité pour lui de maintenir sa visibilité dans la république des lettres » : c'est à maints égards « une œuvre testamentaire » où « il cultive l'image que la postérité retiendra de lui » (p. 491 et 511-513). Peut-être conviendrait-il de la comparer aux dispositifs allégoriques que Voltaire établit en son château de Ferney à la même époque, le poêle de Léonard Racle et le tableau *Le Triomphe de Voltaire*, qui visent tous deux à assurer son immortalité par sa glorification littéraire. L'intérêt de la belle « Introduction » de ce *Dialogue* tient tout particulièrement à une section étudiant la « note (g) » du prétendu Morza, dans laquelle Voltaire dresse « le catalogue de ses propres œuvres », ou plus précisément des œuvres qui lui auraient été faussement attribuées. Au sein de ces démentis, ce n'est pas une mince affaire que de distinguer les écrits apocryphes, intégrés par les éditeurs aux œuvres de Voltaire afin d'« étoffer leur édition, pour en faire une plus que complète », des œuvres authentiques « qu'il préférerait oublier » pour diverses raisons. Une place à part doit être réservée à l'ode du *Vrai Dieu*, « dont il a honte et qu'il essaie d'écarter des éditions collectives » : « ce péché de jeunesse, écrit apparemment sous l'influence de son éducation jésuite, était devenu plus que gênant, car il ne convenait aucunement à la posture du philosophe » (p. 500-502). Nicholas Cronk interprète pertinemment cette note (g) comme « une nouvelle étape dans [l]a campagne d'autodéfense voltairienne » : plus que jamais soucieux de « la constitution de son canon personnel », Voltaire fait

désormais passer ses démentis du « monde semi-privé de la correspondance » à celui du domaine public (p. 504). Tout au plus s'étonnera-t-on que la lettre adressée à son notaire Laleu pour lui demander un « certificat de vie » soit qualifiée de « document curieux » (p. 491) : n'est-ce pas une démarche annuelle ordinaire pour quiconque doit percevoir une pension ? Un des autres avantages de cette édition tient à son « Appendice » qui édite la réponse de Dorat à Voltaire, le *Dialogue de Pégase et de Clément* (p. 554-562).

Dans l'ensemble, ce volume des *Œuvres complètes de Voltaire* est de bonne facture, renouvelant la compréhension de la plupart des textes par leur inscription dans le contexte des années 1774-1775, par la prise en compte des variantes ou par l'édition d'appendices. Tout au plus déplorera-t-on de rares coquilles (le « duc d'orléans » est orthographié sans majuscule, p. 501, et ce n'est pas en « octobre 1759 » mais 1758 que Voltaire adressa un manuscrit de *Candide* à l'électeur palatin : p. 150, n. 67), certains raccourcis étonnants (faut-il vraiment écrire que Louis XV a ordonné l'édification du « Panthéon » plutôt que de l'église Sainte-Geneviève : p. 301, n. 15 ?) ou des erreurs véritablement surprenantes (Voltaire « a sur le territoire de Ferney des serfs de mainmorte, attachés à des monastères », p. 372, n. 57 – c'est confondre Ferney et Saint-Claude).

Christophe Paillard
Ferney-Voltaire – UMR 5611 (LIRE)

322

Les Œuvres complètes de Voltaire, t. 79A, *La Bible enfin expliquée*, I (Introduction, Texte) et II (Annotations, Liste des ouvrages cités, Index), Oxford, Voltaire Foundation, 2012, xxiv + 827 p.

Bertram Eugene Schwarzbach est sans doute l'un des rares parmi les dix-huitiémistes à posséder la culture très approfondie et spécialisée que cette variation voltairienne implique : depuis son ouvrage de référence (*Voltaire's Old Testament criticism*, Genève, Droz, 1971), il a eu l'occasion de montrer l'étendue de ses compétences en matière biblique d'Ancien Régime dans l'édition critique de la *Collection d'anciens évangiles* (OCV, t. 69 [1994]) ainsi que dans nombre de collaborations pour les *Œuvres complètes de Voltaire*, en particulier le *Dictionnaire philosophique* et les *Questions sur l'Encyclopédie*. C'est donc en toute confiance que nous le suivons dans ce modèle d'édition critique, qui forme un diptyque passionnant avec les *Examens de la Bible* de la marquise du Châtelet qu'il a édités un an plus tôt². Mais je laisserai ce second ouvrage hors de mon périmètre de recension.

2 Gabrielle-Émilie Le Tonnelier de Breteuil, marquise du Châtelet-Lomond, *Examens de la Bible*, éd. Bertram Eugene Schwarzbach, Paris, H. Champion, 2011.

La Bible enfin expliquée adopte un ton et un dispositif textuel spécifiques, qui contrarie les modèles de composition habituels chez Voltaire : le commentaire philologique dans la lignée de Calmet est adapté à une lecture élargie, au-delà des cercles savants, et surtout, comme le souligne l'éditeur, « Voltaire s'écartait aussi du modèle adopté par Calmet en entretenant une espèce de dialogue sporadique entre lui-même comme éditeur anonyme et ses créatures, les "quatre aumôniers du prince" » (p. 21). Voltaire a fait ainsi le choix de la multiplication des instances et des voix critiques, jusqu'à une certaine « incohérence formelle » (p. 28) qui a pu rendre la lecture indigeste. Suivant l'habitude prise avec les œuvres alphabétiques, il s'épuise à mesure qu'il avance dans la matière, et finit ainsi par réduire l'étude du Nouveau Testament à la portion congrue d'un « Sommaire historique des quatre évangiles » (p. 520-542). Le contenu de la Bible est tantôt, et le plus souvent, résumé, tantôt cité, en prenant des libertés avec la traduction de Calmet : « Souvent ses traductions sont intentionnellement déformées pour les rendre crues » (p. 36). Ce contenu fait l'objet ensuite d'une annotation abondante en bas de page due, d'après l'« Avertissement de l'éditeur » (p. 105), à « quatre savants théologiens » (*ibid.*).

Suivant l'énergie décroissante des commentateurs, c'est donc le livre de la Genèse (p. 107-198) qui se révèle le plus fastueusement analysé. Voltaire s'en donne à cœur joie dans des notes abondantes occupant souvent plus de la moitié de la page, où il étale complaisamment les « difficultés » (p. 208, etc.) des « critiques incrédules, qui nient tout » (p. 125), ou « d'autres critiques audacieux » (p. 150). Ce harcèlement et ce pilonnage de l'annotation forment l'« explication » promise par le titre de l'ouvrage, comme un envers de l'exégèse sacrée. Avouons que certains passages sont réjouissants ; d'autres alimenteront encore longtemps la réflexion sur l'antijudaïsme de Voltaire. Mais au beau milieu du premier livre, devant l'inflation menaçant l'ouvrage, qui juxtapose le récit intégral et son commentaire pointilleux, un « Avis de l'éditeur » justifie une nouvelle démarche, comme l'aveu d'une tâche au-dessus de ses forces : « Ici le commentateur s'est arrêté ; et celui qui lui a succédé, voyant que cet ouvrage serait trop volumineux, si on continuait à traduire et à commenter ainsi presque tout l'Ancien et le Nouveau Testament, s'est restreint à ne donner que les principaux endroits, qui semblent exiger des notes, en liant seulement par des transitions le précis de la Bible, et en conservant le texte, sans jamais l'altérer » (p. 163). À partir des « Prophètes » (p. 469), l'annotation marque sensiblement le pas et disparaît même entièrement pour laisser la place à un résumé plus engagé, d'emblée plus critique. D'ailleurs, depuis le livre de « Samuel », très développé (p. 331-451), les « déclaration » (p. 405), « avertissement » (p. 452, 458) ou « avis » (p. 463) se multiplient pour informer le lecteur, dans le corps même du texte, des réticences, des insatisfactions ou de la lassitude du commentateur

devant sa matière. Toutes ces réactions donnent finalement une image assez fidèle de la variété des formes d'exaspération que suscite chez Voltaire la Bible, ce monstre textuel, cause d'une incompréhension radicale et agressive.

De ce point de vue, le traitement du livre d'Ézéchiel (p. 474-477) retient l'attention : l'éditeur remarque dans sa présentation (p. 32) que nulle part Voltaire n'a accumulé autant de détails incroyables ou indécents. On se situe un cran au-dessus dans l'esthétique de l'ordure à laquelle Voltaire cédait dans l'article « D'Ézéchiel » du *Dictionnaire philosophique*, et que son travail sur les citations accentue, bien qu'il soutienne en conclusion l'innocuité de sa présentation des prophètes : « Nous nous bornons à montrer seulement ce qu'il y a de plus singulier dans leurs aventures, et ce qui est le plus éloigné de nos mœurs » (p. 477). L'éditeur par son remarquable travail d'annotation (p. 734-737) parvient à faire de ce périple orienté dans l'abjection, où la coprophagie et le cannibalisme font bon ménage, une délicieuse déambulation érudite. On peut y apprécier avec précision l'instrumentalisation que Voltaire fait de Calmet : les emprunts sont parfaitement identifiés, cités et analysés, permettant de voir à l'œuvre la trahison volontaire du commentateur orthodoxe par son disciple hétérodoxe. On peut aussi estimer l'information de Voltaire et ses lacunes : les sources disponibles à l'époque et non exploitées, notamment l'héritage du judaïsme classique, sont admirablement mises en valeur. Comme l'éditeur le précise dans son introduction (p. 80-83), annoter un texte comme *La Bible enfin expliquée* recouvre plusieurs tâches qui sont toutes nécessaires pour le confort du lecteur contemporain : il faut identifier les sources bibliques, évaluer les emprunts à Calmet, comparer la démarche de Voltaire à celle de la marquise du Châtelet, situer Voltaire dans les études bibliques et signaler ses erreurs. L'éditeur remplit ces divers objectifs avec une maîtrise qu'il convient de saluer.

Malgré quatre éditions l'année même de sa publication en 1776, auxquelles il faut ajouter les neuf éditions publiées du vivant de Voltaire, la réception critique de cette dernière grande variation biblique fut mitigée. En témoignent les *Mémoires secrets*, qui y voient une matière « épuisée », ou le compte rendu de Meister dans la *Correspondance littéraire* : « on ne trouve guère, dans ce nouveau commentaire de la Bible, que les mêmes observations et les mêmes plaisanteries que M. de Voltaire s'est déjà permis de répandre dans le *Dictionnaire philosophique*, dans les *Questions sur l'Encyclopédie*, et dans d'autres ouvrages » (p. 4). L'éditeur ne lui connaît qu'une seule réfutation en bonne et due forme par la plume d'un obscur membre du clergé, Joseph-Guillaume Clémence (p. 42).

C'est Meister encore qui installe la légende selon laquelle on trouve là « le fruit [des] loisirs de Cirey » (p. 4). Or, la démonstration de l'éditeur vise à cantonner la véritable formation de Voltaire en critique biblique à ses années

de vieillesse anti-chrétienne, au moment où les questions d'établissement des textes se découvrent à lui dans toute leur précision et leurs implications. Cela explique que la culture critique de *La Bible enfin expliquée* soit beaucoup plus vaste que celle des *Examens* : l'annotateur n'a pas trop d'un volume à part (p. 543-775) pour préciser toutes les sources, qui ne reposent pas seulement, comme pour les *Examens* de la marquise du Châtelet, sur Calmet. Car, dans les années 1760 et 1770, Voltaire s'est beaucoup informé : en témoignent le *Dictionnaire philosophique*, *Dieu et les hommes*, *L'Examen important de milord Bolingbroke* et les *Questions sur l'Encyclopédie* pour ne citer que les œuvres les plus importantes. On pourra se reporter à l'impressionnante « liste des ouvrages cités » (p. 779-799) qui recense notamment les sources utilisées par Voltaire. Du coup, *La Bible enfin expliquée* apparaît comme le couronnement verbeux d'une critique qui s'est déjà exprimée ailleurs de manière plus concise, au point que l'éditeur repère des recyclages et des amplifications manifestes, dans une technique de rédaction par soustraction à rebours, comme si Voltaire avait eu peur de gaspiller un matériau patiemment rassemblé au cours des années : « Le début de *La Bible enfin expliquée* jusqu'à Genèse 19, 1, semble une version plus longue et plus complète de "Genèse" des *Questions sur l'Encyclopédie*, qui est à son tour plus étendu que l'article "Genèse" du *Dictionnaire philosophique* » (p. 31). Au bout du compte, l'éditeur accorde une place de choix à Voltaire dans l'histoire des études bibliques. Malgré l'esprit polémique qui anime son action, il lui reconnaît un rôle de précurseur : « Voltaire a pavé la route vers le travail plus rigoureux de l'école allemande du XIX^e siècle » (p. 78). On notera également que, pour l'éditeur, ces variations critiques sur la Bible, pour datées qu'elles soient, ne sont pas sans résonance avec les débats contemporains et manifestent le caractère nécessairement intempestif des études bibliques : « Son histoire des Israélites en terre de Canaan est donc une anticipation des thèses révisionnistes de l'archéologue Israel Finkelstein et de son école dont se délectent actuellement les adversaires de l'État d'Israël » (p. 76).

On ne peut qu'être admiratif devant la somme de travail rassemblée dans cette édition, aussi bien au titre de l'établissement des textes qu'à celui de l'annotation. Après hésitation, le choix de l'éditeur pour le texte de base s'est porté sur l'édition de 1777 sans doute chez Grasset (77D), car c'est l'une des dernières éditions que Voltaire a pu autoriser. Elle contient en particulier un « Avertissement » (p. 105) important. Il y a bien, comme toujours chez les érudits, des passages dans l'introduction qu'on imaginerait plus à leur place en note de bas de page que dans le corps du texte (par exemple, p. 35). Quelques maladresses émaillent également une expression d'une précision scrupuleuse et parfois laborieuse (par exemple, p. 21), mais ces vécettes n'enlèvent rien à la profonde utilité de cette édition exemplaire pour les études voltairiennes

et plus généralement dix-huitiémistes. Il est heureux que les amateurs et les spécialistes puissent enfin disposer d'une édition de référence pour une œuvre aussi imposante, importante, mais encore trop souvent délaissée.

Alain Sandrier
Université Paris Ouest Nanterre La Défense

Voltaire, *Un jeu de lettres 1723-1778*. Correspondance inédite établie et présentée par Nicholas Cronk, Olivier Ferret, François Jacob, Christiane Mervaud et Christophe Paillard, Paris, Paradigme, 2011, 445 p.

326

Après deux siècles et demi d'études voltairiennes, l'œuvre du philosophe réserve encore quelques (bonnes) surprises à ceux qui s'y consacrent. Un collectif de chercheurs (Nicholas Cronk, Olivier Ferret, François Jacob, Christiane Mervaud, Christophe Paillard) offre dans cet ouvrage une étude scientifique d'un fonds largement inédit de la correspondance de Voltaire. Il s'agit de soixante dix-huit lettres de la correspondance active ou passive acquises et conservées par l'Institut et Musée Voltaire de Genève (IMV) depuis 1971. Cette collection couvre une large période : 1723-1778. Elle rassemble quelques-uns des correspondants récurrents (l'abbé d'Olivet, Damilaville, d'Argental, Cramer, Tronchin, Sébastien Dupont), quelques membres éminents de la République des Lettres (Destouches, Mme du Bocage, Le Mierre, Condillac, Dorat, l'abbé Coyer, Saurin, Rulhière), des personnages de l'environnement genevois (Vasserot, Vernes, Gauffecourt, Élie Bertrand), des personnages-clés des polémiques voltairiennes (Desfontaines, le R.-P. Menoux, Haller), et nombre de contacts occasionnels de la nébuleuse relationnelle du patriarche. Elle couvre un large éventail des intentions performatives de la correspondance : ostensible ou privée, tactique ou affective, laudative ou insinuante, etc.

Les lettres collationnées par l'IMV appartiennent donc à plusieurs niveaux de la fonction épistolaire, du plus quotidien de l'organisation de vie des exilés du Léman aux épisodes les plus emblématiques de la biographie voltairienne, voire à l'Histoire. Ce dernier registre est illustré par une correspondance passive émanant de la comtesse d'Argental et relatant l'accident survenu à son époux, échappant (au prix d'une épaule démise) par miracle à la mort par piétinement de foule lors de la fameuse catastrophe de la rue Royale à l'occasion des festivités du mariage du Dauphin le 30 mai 1770. Cette lettre, avec ses maladroites rhétoriques et l'émotion vécue dont elle est imprégnée, est un témoignage exceptionnellement concret, une vision subjective d'une panique collective qu'aucun rapport de police d'époque, aucune relation journalistique, ne nous fournit avec cette authenticité.

Un autre temps fort du recueil, sur un registre tout différent, est apporté par une série de huit lettres de l'abbé d'Olivet à Voltaire, écrites entre mai et décembre 1761. Très partiellement (et parfois infidèlement) mentionnées par Besterman, ces lettres forment un remarquable contre-point à la correspondance active de Voltaire en cette période de préparation des *Commentaires sur Corneille*. De la « réconciliation » avec Trublet aux méandres de la tactique éditoriale pour pousser les feux de la souscription du *Corneille* et obtenir l'approbation d'une Académie française réticente, ces courtes missives nous plongent dans l'intimité de la complicité érudite et amicale qui lie le philosophe à son ancien préfet. Un temps fort de cette action concertée est la publication de la lettre du 20 août 1761 de Voltaire à l'abbé d'Olivet (D9959). Longue de plus de quatre mille mots, cette missive est un véritable mémoire de stylistique, et particulièrement de stylistique comparée entre Corneille et Racine. Amorce de l'analyse textuelle qui fera le contenu des *Commentaires*, elle en forme une manière d'avant-propos. Avec l'accord de Voltaire, une version complétée par rapport à l'original en sera publiée dans le *Journal encyclopédique* et, par l'intermédiaire de Thieriot, sous forme de brochure. Les lettres d'Olivet à Voltaire du 30 août [septembre], 27 septembre et 18 octobre 1761 éclairent le rôle joué par l'ancien maître et confrère académicien influent (« le Chancelier, c'est moi ») pour l'amélioration et la diffusion du texte.

Beaucoup d'autres lettres retiennent aussi l'attention du voltairiste. Parmi les plus révélatrices du talent d'écriture oblique du scripteur Voltaire, mentionnons les échanges avec le père Menoux, jésuite que Voltaire tente d'impliquer dans ses démêlés de Colmar. Le moins que l'on puisse comprendre est que son interlocuteur est aussi retors que son solliciteur est habile à employer l'antiphrase et la fausse louange pour tenter de le mouvoir, à défaut de l'émouvoir. Même art du non-dit dans les réponses connues de Voltaire aux avancées de Rulhière (D19067), voire de la politesse assassine face aux troubles flatteries de Louis-Antoine de Caraccioli (D20294) dont les deux requêtes en soutien (légitime ou pas) sont données ici pour la première fois dans leur intégralité.

C'est dire que cet échantillon limité (si on le rapporte aux plus de 21 000 lettres répertoriées par Besterman), aléatoire (quoique dépendant de l'offre du marché autographique et de la politique d'acquisition de l'IMV), constitue cependant une représentation homothétique très significative de la partie épistolaire de l'œuvre écrite de Voltaire. La représentativité du fonds est le parti que les éditeurs ont choisi de prendre dans une introduction très approfondie qui donne sa cohérence au corpus. Ce parti pris critique s'appuie sur une mise au net irréprochable sur le plan scientifique : un commentaire général, qui situe chaque lettre dans son environnement spatio-temporel, est suivi d'annotations abondantes et détaillées sur les biographies et les

circonstances qui démultiplient l'information contenue dans la missive *per se* ; des renvois aux éditions de la *Correspondance* par Theodore Besterman ou par Frédéric Deloffre permettent de contextualiser des missives ou séries de missives isolées dans le fonds ; un appendice donne pour chaque texte une transcription analytique du manuscrit, travail minutieux offrant une vision matérielle complète de la vie initiale du support épistolaire (corrections du scribe, particularités graphiques, hésitations du secrétaire ou du copiste, ajouts postérieurs à l'échange, etc.).

328

La « discontinuité et la variété » de l'échantillon, selon les éditeurs eux-mêmes, est pour ceux-ci à la fois une stimulation méthodologique et l'occasion d'une réflexion sur les fonctions de l'épistolaire dans les sciences de la littérature. Le traitement de la correspondance voltairienne, de Decroix à Besterman et Deloffre, a fait l'objet d'un assez grand nombre d'expériences, du chronologique (le moins discuté mais qui ne se suffit pas à lui-même, et exige une restructuration par le lecteur) au thématique (cohérent mais souvent trop normatif). Le travail sur un ensemble hétérogène, aléatoire et partiel offre la possibilité de relever la présence, même à ce niveau, de constantes explorées par ailleurs sur des corpus plus exhaustifs par la recherche voltairienne. Lorsque ce travail, comme c'est le cas ici, est avivé par le caractère inédit de la plupart des textes et soutenu par le sérieux scientifique de leur exploitation, le lecteur retire des « statuts textuels variés », de la variété « des scribes et des destinataires » et de celle « des sujets et des contextes », constatés par les éditeurs, un plaisir non mitigé à la découverte (ou la redécouverte) de telles constantes factuelles, illustrées ici par un corpus dont on oublie qu'il est limité tant il paraît choisi et représentatif. C'est le cas, par exemple, de la relation d'amour-haine du philosophe avec le « tripot » (le Théâtre-Français), de ses combats multiples d'intellectuel engagé et, ce qui frappe tout lecteur de hasard ou d'habitude de la correspondance voltairienne, de l'exquise urbanité et de la fluidité énonciatrice du scribe.

Ce travail éditorial a donc aussi été l'occasion, pour ceux qui collectivement l'ont mené, d'une réflexion plus générale sur « l'écriture de la lettre ». S'appuyant sur les essais des chercheurs qui ont mené une étude de l'art épistolaire, ce prolongement de l'art de la conversation, l'introduction de l'ouvrage nous donne une très éclairante vue d'ensemble sur cet avatar littéraire qu'on a toutes les raisons de ne pas juger mineur quand les destinataires sont Voltaire, Rousseau ou Diderot. Au XVIII^e siècle, l'écriture épistolaire est un genre qui relève de codes et protocoles enseignés dès le collège. Voltaire possède au plus haut point l'étiquette constituée par ces codes et protocoles. Le charme de sa correspondance est qu'il parvient à dissimuler celle-ci par les ornements de la politesse et d'une érudition jamais pédante, souvent teintée d'humour et

toujours jouant en contre-point de la prose. Ses lettres reflètent, dans l'espace privé comme dans l'espace public, l'intensité du besoin relationnel à distance chez cet exilé de trente années. « Toute correspondance se constitue peu ou prou en jeu de rôle », nous disent les éditeurs de ce « jeu de lettres » : rien n'est plus vrai et la sociabilité, qui n'est pas exempte d'affrontements ou de rejets comme le montrent certaines missives du recueil, s'exprime autant dans la politesse des unes que dans l'obliquité des autres.

Patrick Neiertz
CELLF 16^e-18^e

Voltaire, *Dizionario filosofico: tutte le voci del 'Dizionario filosofico' et delle 'Domande sull'Enciclopedia'*. Testo francese a fronte. A cura di Domenico Felice e Riccardo Campi, Milano, Bompiani, 2013, lxxxii + 3 083 p.

This book of over 3,000 pages is the first translation into Italian of the *Questions sur l'Encyclopédie*, along with other of Voltaire's alphabetical works. The editors, Domenico Felice and Riccardo Campi, are both prominent Enlightenment scholars, and they are assisted here in the work of translation by Giovanni Cristani, Stefania Stefani and Piero Venturelli. The text chosen for translation is the *Dictionnaire philosophique*, as configured in the Moland edition (vols. 17-20, 1878-1879); the French text appears on the left-hand page, with a facing Italian translation, and there are explanatory footnotes. The seventy-page introduction is signed by Riccardo Campi, and there is also an editorial note, signed by both editors; the volume concludes with a bibliography, a list of names cited (which helpfully compensates for the limited footnotes), and a list of the articles with notes on their first publication.

The unexpected choice of the Moland *Dictionnaire philosophique* as the basis of the translation is defended in the editorial note (p.lxxvii-lxxxi). The editors make three main arguments: (1) Voltaire agreed the plan of the Kehl amalgamated *Dictionnaire philosophique* with Panckoucke and Decroix when they visited him at Ferney in 1777: this is an astonishing claim, based on a reading of a letter Voltaire wrote to Panckoucke (D20825). (2) Beuchot and Moland broadly follow the Kehl edition in reprinting their *Dictionnaire philosophique*, and therefore they accept the decision of the Kehl editors (although Beuchot does re-establish the integrity of the *Lettres philosophiques*, so he doesn't follow Kehl entirely). And (3) the Kehl *Dictionnaire philosophique*, far from being an editorial aberration, reflects in fact the editorial practices of Voltaire himself, who as we know was constantly moving around texts to create different collections, and who, it is claimed here, did not regard his short prose works as '*opere d'arte*'. This last point broadly rehearses the argument

of an article by Marc Hersant that the editors have recently brought out in Italian translation.³

These are bold arguments, but not altogether persuasive. To address them briefly: (1) The interpretation of D20825 (“*è pertanto più che ragionevole pensare che...*”) is no more than a supposition and not supported by hard evidence. (2) That Beuchot and Moland (and, one might add, all the many other nineteenth-century editors of Voltaire’s complete works) broadly followed the editorial decisions of Kehl might certainly suggest that they agreed with them; but it perhaps also suggests that faced with the enormous workload and the considerable financial pressures of producing an edition in some seventy-odd volumes, they opted pragmatically for the simplest and easiest option. The nineteenth-century editions of Voltaire’s complete works were commercial enterprises, not the externally-funded research projects we know today, and no publisher with an eye to the market will willingly invest additional resources simply to depart from established practice, and in the process risk producing an edition which might seem unfamiliar to its readership. What is remarkable is that, despite these commercial pressures, Beuchot had the determination to make the changes that he did make to the Kehl *Dictionnaire* (adding dates to the texts, and re-establishing the integrity of the *Lettres philosophiques*). (3) The argument that the Kehl editors were merely following Voltaire’s own practice shows insufficient understanding of his aesthetic. Of course, Voltaire is a past master in the creation of volumes of *mélanges*, but it was never his practice simply to cram everything together into one oversized volume: think of how in transforming *La Raison par alphabet* into the *Questions sur l’Encyclopédie*, Voltaire retains some articles, rewrites others, drops some completely, and of course adds new articles as well, introducing new themes in the process. Contrary to Beuchot’s view,⁴ it now seems evident that the *Questions sur l’Encyclopédie* have their own specific aesthetic and ideological structure, a structure that cannot be explained simply as the result of a process of indiscriminate accumulation.

The Kehl *Dictionnaire philosophique* is without question a publication of great importance (and one that clearly deserves further study). But it is not primarily of interest because Beaumarchais, Condorcet, Decroix and Ruault were able

3 Marc Hersant, “Le *Dictionnaire philosophique*: œuvre ‘à part entière’ ou ‘fatras de prose’?”, *Littérales*, 44 (2009), pp.21-32, translated by R. Campi, “Il *Dictionnaire philosophique*: opera ‘a pieno titolo’ o ‘guazzabuglio in prosa’?”, *Montesquieu.it. Biblioteca elettronica su Montesquieu e dintorni*, 4 (2012), pp.205-16 (review on line <http://www.montesquieu.it/files/Riviste/numero4.pdf>).

4 “[Le *Dictionnaire philosophique* et les *Questions sur l’Encyclopédie*] étant de même nature et rangés dans le même ordre, le lecteur, si on les séparait aujourd’hui, serait souvent embarrassé dans ses recherches” (“Avertissement de Beuchot”, quoted in Moland, vol.17, p.x).

to divine his intentions better than Voltaire himself. The Kehl *Dictionnaire philosophique* is of interest because it reveals how Voltaire's disciples understood the importance of his work, and because their edition went on to play a pivotal role in the reception of his ideas: this *summa* of Voltairean thinking has for over two hundred years shaped the way in which we judge the *philosophe*. Given the translators' decision to take the Moland version of the Kehl *Dictionnaire* as their "base text", it's a shame that they didn't also include Louis Moland's preface to the work, striking evidence of its readership in the early years of the Third Republic:

Le *Dictionnaire philosophique* [...] est encore aujourd'hui une des parties de l'œuvre de Voltaire les plus lues dans les classes populaires. Ainsi, dans les salles de lecture des bibliothèques publiques, c'est, à ce que m'ont assuré plusieurs administrateurs de ces établissements, un des livres qui sont le plus demandés en communication, et qu'on est obligé de renouveler le plus souvent.⁵

Yet we cannot overlook the fact that the Kehl edition gives us access to Voltaire through a distorting lens. André Magnan, an eloquent apologist for the Kehl editors, speaks of editorial choices "qui tenaient en fait aux enjeux et aux pratiques du temps",⁶ and it is disingenuous not to even mention these in a discussion of the qualities of the Kehl edition. The Kehl editors themselves explain that they have excised passages that are repeated (and Beuchot made further such cuts in their wake),⁷ but in fact their editorial intervention is considerably more extensive than they admit to: some texts are censored, others completely omitted.⁸ In some cases they had access to manuscripts no longer extant, so we shall never be able to gauge the full extent of their manipulation of the corpus. The Kehl editors' creation of the *Dictionnaire philosophique* is moreover a special case and poses specific challenges not alluded to here. To mention just two: (1) The Kehl editors include a set of some forty manuscripts (no longer available to us, and now referred to as the "Fonds de Kehl"), presumably on the assumption that these are finished articles. The editors of

5 "Avertissement pour la présente édition", M, vol.17, p.v.

6 In his article "Kehl (édition de)", *Inventaire Voltaire*, p.781.

7 In his "Avertissement" to the *Dictionnaire*, Beuchot quotes the "Avertissement des éditeurs de Kehl": "On trouvera nécessairement ici quelques répétitions; ce qui ne doit pas surprendre, puisque nous réunissons des morceaux destinés à faire partie d'ouvrages différents. Cependant on les a évitées, autant qu'il a été possible de le faire sans altérer ou mutiler le texte". Beuchot adds: "J'ai encore diminué le nombre des doubles emplois; mais il en était d'inévitables [...]" (quoted in M, vol.17, p.viii, n.5).

8 For example, see Jeroom Verduyze, "Les supercheres de l'édition de Kehl: une lettre de Voltaire à Panckoucke dépecée et retrouvée (27 juillet 1768)", *Thèmes et figures du Siècle des Lumières. Mélanges offerts à Roland Mortier*, ed. Raymond Trousson, Genève: Droz, 1980, pp.307-11.

the present translation go along with the view of the Kehl editors that these articles were all intended for another work, to be called *Opinion par alphabet*, but this notion is now generally discredited. Some of the articles *may* have been intended for another work, some may be *brouillons* for existing works, some may be rejected or unfinished articles, some of the manuscripts may possibly be no more than working drafts. In incorporating all of the manuscripts indiscriminately into one alphabetical sequence, the Kehl editors most likely included texts that Voltaire had deemed unready or unfit for publication. (2) In creating long composite articles in several sections, works from different periods and different collections are fused together. A striking example is the article “Dieu”: section I is a manuscript from the *Fonds de Kehl*; sections II to V are taken from the *Questions sur l’Encyclopédie* (1771), with a part of section V taken from *Dieu: Réponse au Système de la nature* (1770); while section VI is the article from the *Portatif* (1764). The equally prominent article “Âme” is assembled from an article of 1770 from the *Questions* (sections I-VII), a text from 1738 (section VIII), chapters from the *Mélanges* of 1751 and 1756 (section IX), a chapter from the *Nouveaux Mélanges* of 1765 (section X) and an article from the *Portatif* (section XI). This “article” is thus a patchwork of some six different publications, published over a period of three decades: when read as a single article, it is strictly speaking incoherent. Impossible, on the basis of these articles, to describe the aesthetic qualities of Voltaire’s “petits chapitres” (and so we conclude that these prose pieces are not works of art); and impossible to discern any evolution in Voltaire’s thinking, when the various sections are neither satisfactorily dated (such dating as there is in the Moland edition was introduced by Beuchot) nor arranged in chronological order of composition (and so we conclude that his thought does not evolve or change significantly). In the light of recent research, it is no longer tenable to conclude, as Louis Moland did, that “bien que formé de plusieurs ouvrages de Voltaire, [le *Dictionnaire philosophique*] offre un ensemble très homogène, une unité très saisissante à l’esprit”.⁹

The aim of the Kehl *Dictionnaire philosophique* was to create a monument in celebration of Voltaire’s thought, but monuments can quickly become funeral monuments, and its legacy has been to monumentalize Voltaire at the expense of simplifying him, of turning his restless questioning into a body of thought that is static and two-dimensional. When Émile Faguet famously refers to Voltaire’s thinking as “un chaos d’idées claires”, when Victor Cousin speaks of Voltaire’s “bon sens universel et superficiel”, when Flaubert in his *Dictionnaire des idées reçues* satirizes the cliché of Voltaire’s “science superficielle”, they all speak

9 “Avertissement pour la présente édition”, M, vol.17, p.iii.

as readers of the Kehl *Dictionnaire philosophique*. The work of modern-day critical editors – characterised here as “philological”, and by Marc Hersant as “muséographique” – is surely to try to restore Voltaire’s texts to a state more closely resembling what he originally wrote; only in this way will we be able, finally, to move beyond those inhibiting nineteenth-century assessments that still stifle creative thinking about Voltaire.

The long and rich introduction opens with a nice paradox: the Kehl *Dictionnaire philosophique*, we are told, is editorially spurious but entirely authentic (“*filologicamente spurio, ma interamente autentico*”), that is to say that it presents the most satisfying compendium of Voltaire’s thinking available to us. (Arguably, that is true of the *Questions sur l’Encyclopédie* more than it is of the Kehl *Dictionnaire* in its totality.) What follows is a wide-ranging essay about the broad outlines of Voltaire’s thought: references to his philosophy place the word “*filosofia*” apologetically in inverted commas, while footnoted references to Kant, Hegel and Foucault situate his ideas ambitiously in a wider European context. There is little here about how Voltaire’s views may have evolved or about how he responded reactively to the publications of others, and nothing about the aesthetic of his prose writings: this is a broad-brush assessment, placing Voltaire at the heart of the Enlightenment enterprise to foster toleration and reason. This thoughtful and well-documented essay reasserts the centrality of Voltaire’s contribution to Enlightenment values; and it is no criticism to say that it presents a reassuringly traditional reading of Voltaire. This monumental, if sometimes unnuanced, interpretation of Voltaire reflects of course precisely the image that was first created by the Kehl editors: the introductory essay is thus entirely of a piece with the ideology of the Kehl *Dictionnaire philosophique*.

It is a mark of the ambition of this translation that it raises so many important scholarly questions that will stimulate further research; the reservations expressed here about the choice of text for translation should in no way detract from the scale of this achievement. The volume appears in a collection “*Il pensiero occidentale*” produced by a prestigious Italian publishing house, and major translation projects such as this undoubtedly play a key role in projecting and renewing the image of a writer. Voltaire’s alphabetical works in particular are still insufficiently studied: to have made them available to Italian readers for the first time is a remarkable feat.

Nicholas Cronk
Voltaire Foundation, University of Oxford

Cette étude impressionnante – claire, bien documentée et entièrement convaincante – comble un vide considérable dans la bibliographie voltairienne. Les travaux récents dans ce domaine ne portent que sur des ouvrages isolés, sans tenter d'arriver à une synthèse, tandis que les quelques travaux plus anciens d'une envergure plus vaste n'ont pas la rigueur des méthodologies modernes. Il faut noter également que l'objet précis de cette étude est explicitement indiqué par son titre. Plutôt que l'existence financière de Voltaire lui-même, c'est la rencontre du philosophe avec la pensée économique de son temps qui préoccupe Patrick Neiertz. À ce titre, ce livre pourra intéresser tous les dix-huitiémistes et non pas seulement les voltairistes car, comme l'auteur l'explique, l'émergence de la science économique est l'un des phénomènes marquants de cette période ; elle est en fait « la première des sciences morales et politiques à se revendiquer comme science, c'est-à-dire à constituer l'appareil méthodologique contraignant de toute science (conceptualisation, quantification, expérimentation), à se théoriser par des modèles explicatifs, à compiler ses acquis dans des traités, à partager ses adeptes entre écoles doctrinales, et même à s'inventer une dénomination (la Science économique) et un statut intellectuel (les Économistes) » (p. 1). Approfondir les liens entre l'un des plus grands écrivains de l'époque et cette science nouvelle est donc un exercice nécessaire et éclairant.

Ce serait un malentendu, déclare Patrick Neiertz, de chercher chez Voltaire une doctrine économique cohérente. Mais le patriarche de Ferney est un grand lecteur des ouvrages les plus novateurs, un observateur privilégié du domaine économique, et un praticien astucieux des affaires financières, commerciales et agricoles ; il s'intéresse à tous les grands débats théoriques et politiques, en y participant activement et en correspondant avec un nombre surprenant de théoriciens de haut niveau dès les années 1730. La convergence entre la vie du philosophe et le développement de la science économique donne ainsi une structure utile et révélatrice à cette étude. Après deux chapitres préliminaires qui fournissent un survol de la pensée économique au dix-huitième siècle (chap. 1) et de celle de Voltaire (chap. 2), l'auteur aborde quatre grands thèmes qui caractérisent des périodes successives dans la carrière du poète-philosophe, en commençant par la question des finances publiques et de la réforme fiscale (chap. 3). Viennent ensuite le débat sur le luxe (chap. 4) et la « tentation physiocratique » (chap. 5), tandis que la vie d'entrepreneur de Voltaire, seigneur de Ferney, clôt l'étude (chap. 6). Cette manière de procéder a le grand avantage de fournir de nombreux points de repère chronologiques et de souligner l'engagement continu de Voltaire dans la réflexion sur l'économie politique. L'intérêt du philosophe pour le luxe, par exemple, correspond à un moment

faute de sa vie personnelle mais sera approfondi en fonction de son travail d'historien où le rôle du luxe dans la richesse des nations continue à retenir son attention pendant longtemps. Autre coïncidence frappante : l'achat de Ferney et la découverte par Voltaire d'une passion pour l'agriculture correspondent à la formation de la doctrine physiocratique. Il est donc inévitable que le philosophe soit obligé de « se positionner fréquemment par rapport à elle, soit pour adhérer à ses principes [...], soit pour en rejeter les aspects les plus dogmatiques » (p. 169).

Comme cette remarque le montre (en suggérant que l'attitude de Voltaire vis-à-vis des économistes n'est pas entièrement hostile), les analyses de Patrick Neiertz sont fines et nuancées, fondées sur une maîtrise sûre de l'œuvre de Voltaire et des écrits économiques de son temps. Ce n'est pas le moindre mérite de cet ouvrage de traduire en termes compréhensibles aux non-initiés les complexités des systèmes financiers de l'Ancien Régime et des projets de réforme qui y répondent, l'auteur prenant soin d'expliquer comment les préoccupations de Voltaire entrent en dialogue avec les circonstances et les débats contemporains. Pour ce faire, cette étude se nourrit abondamment, bien entendu, de la correspondance du philosophe. Mais nous découvrons aussi des textes peu connus tel que le conte en vers tardif, *Les Finances* (1775), ouvrage dont Patrick Neiertz lui-même a assuré l'édition critique dans le cadre des *Œuvres complètes de Voltaire*, ou la *Lettre à l'occasion de l'impôt du vingtième* (1749 ; OCV, t. 31B [1994], éd. Henri Duranton), destinée au contrôleur-général Machault d'Arnouville. Cette étude met également à profit la nouvelle édition critique des *Questions sur l'Encyclopédie*, ouvrage dont les articles divers résument la pensée économique de Voltaire vers la fin de sa vie. En cours de route, nous apprenons à mieux connaître les personnages économiques qui ont le plus influencé Voltaire ou avec qui il a eu des relations suivies – Jean-François Melon, Pierre-Samuel Dupont de Nemours, et Anne-Robert-Jacques Turgot, ce dernier donnant lieu à une digression fascinante sur la querelle littéraire qui a malheureusement mis fin à une entente personnelle profonde. L'attention portée par Patrick Neiertz à la tradition des études voltairiennes mérite également d'être mentionnée. Ainsi, le lecteur bénéficie d'une récapitulation du débat sur la part respective de Mandeville et de Melon dans *Le Mondain*, par exemple, et des références fréquentes aux recherches extrêmement riches des historiens locaux de Ferney-Voltaire.

En somme, *Voltaire et l'économie politique* est un livre d'une grande richesse qui sera étudié par tous ceux qui veulent mieux comprendre le philosophe et son siècle. La belle édition assurée par la Voltaire Foundation, complétée par une bibliographie exhaustive et un index soigneusement compilé, en facilite la consultation.

John Iverson
Whitman College, Walla Walla, Washington

AGENDA DE LA SEV

Journées d'études organisées par l'Équipe Voltaire du CELLF 16^e-18^e
(Université de Paris-Sorbonne-CNRS), en collaboration avec la
Voltaire Foundation (Oxford) et la Société des études voltairiennes
Université Paris-Sorbonne, 13-14 juin 2014

VOLTAIRE : LES VOYAGES DE L'ESPRIT LIBRE ?

Angleterre, Pays-Bas, Prusse, Suisse, Cirey, Ferney et tant d'autres destinations, en France et en Europe : Voltaire, dernier prince de la République des Lettres et auteur d'une correspondance universelle, a repris et exalté le modèle de l'humaniste voyageur, passeur de frontières tant nationales que disciplinaires et intellectuelles.

Le philosophe semble, dans son existence même, avoir réalisé un idéal de mobilité philosophique qui peut paraître toutefois ambigu de la part d'un théiste naturaliste, fixiste, attaché non seulement à l'universalité de la morale, mais à la supériorité du goût classique français.

Comment saisir l'apport effectif de ces « voyages » de Voltaire, réels ou métaphoriques ? Engagent-ils toujours un retour au bercail de l'universalisme ? Le voyage n'est-il jamais, chez Voltaire, qu'un détour ? N'est-il que le masque et le prétexte joué d'avance d'un simple « arpenteur » du monde, fondamentalement stable et confortable, comme semble l'avoir pensé Roland Barthes ? Ou bien une étude plus approfondie de Voltaire en ses voyages offrira-t-elle une occasion de défaire cette « mythologie » rétrospective d'un auteur intellectuellement sédentaire, bourgeois gentilhomme parisien bien installé dans ses convictions et ses factices curiosités ?

Quelle conception théorique, mais aussi quelle pratique Voltaire avait-il du voyage ? Que signifie la multiplication à l'infini dans la littérature, mais aussi dans les lectures voltairiennes des lieux où le corps n'est pas allé, des cultures et des exotismes que l'écriture littéraire, philosophique, dramatique, historique, ou encore la pratique de la traduction ne se lassent pas d'explorer ?

Tous les aspects aussi bien matériels que symboliques des voyages de Voltaire, mais aussi ses impasses (l'Italie...) ou ses silences, pourront être ici étudiés afin de mieux cerner, entre tradition humaniste et anthropologie des Lumières, la

singularité de celui qui finit par devenir lui-même, à Ferney, un but de voyage pour l'Europe éclairée.

Organisation et contacts

Sylvain Menant (Université de Paris-Sorbonne) :
sylvain.menant@paris-sorbonne.fr

Guillaume Métayer (CNRS) :
gme.metayer@gmail.com

ORAGES
LITTÉRATURE ET CULTURE (1760-1830)
N° 13 (mars 2014)

LA GUERRE DES ÉTOILES
L'ASTRONOMIE ENTRE LETTRES ET SCIENCES

Préparé par Stéphane ZÉKIAN

Dossier

Stéphane ZÉKIAN : Présentation

Delphine GLEIZES : « Un astronome dans le débat public : Jérôme de Lalande, de l'expertise à la polémique »

Stéphane ZÉKIAN : « La reconquête de l'espace : Mercier, Newton et la *farce des fabricateurs d'univers* »

Hugues MARCHAL : « Changement d'orbite : *L'Astronomie* de Daru et la collaboration de la poésie et des sciences »

Philippe RÉGNIER : « Tout contre Newton : Saint-Simon et le paradigme astronomique »

Anne-Gaëlle WEBER : « Beauté des astres, beautés du style. Les débats sur l'existence d'un style savant au début du XIX^e siècle »

Nicolas WANLIN : « Désenchantement du ciel et poétique de la vulgarisation dans les poèmes astronomiques de Fontanes à Jean-Jacques Ampère »

Claude RÉTAT : « La sphère et les douze tableaux d'Hercule. Années 1770-1820, Charles-François Dupuis et Alexandre Lenoir »

Denis REYNAUD : « Le Cousin Jacques, Nicodème et quelques autres voyageurs dans la Lune »

Patrick SAMZUN : « Cosmogonie et utopie : les puissances merveilleuses de la fiction chez Rétif de la Bretonne et Fourier »

Textes

Népomucène Lemerrier, « Réflexions générales sur l'invention », avant-propos aux *Essais poétiques sur la théorie newtonienne, tirés de L'Atlantiade, poème inédit* (1808). Édité par Stéphane ZÉKIAN.

Jean-Baptiste Biot, « De l'influence des idées exactes dans les ouvrages littéraires » (1809). Édité par Stéphane ZÉKIAN.

CAHIER D'ORAGES

Varia

Guilhem FARRUGIA : « La dynamique de l'essai au tournant des Lumières »

Sophie Anne LETERRIER : « "Oiseaux et flatteurs ont chanté" : le sacre de Charles X, entre éloges et parodies »

Amélie CALDERONE : « Le proverbe dramatique de Théodore Leclercq : modèle comique pour dramaturges romantiques ? »

Entretien

Entretien avec Stéphane PACCOUD, conservateur du patrimoine, chargé des collections de peintures et de sculptures du XIX^e siècle, au musée des Beaux-Arts de Lyon, commissaire de l'exposition « L'invention du passé. Histoire de cœur et d'épée en Europe, 1802-1850 » (Musée des beaux-arts de Lyon, 19 avril-21 juillet 2014). Cette exposition est présentée en coordination avec celle du Monastère royal de Brou à Bourg-en-Bresse : « L'invention du passé. *Gothique mon amour* ».

