

**UNIVERSITÉ DE PITEȘTI**

**FACULTÉ DES LETTRES**

**STUDII ȘI CERCETĂRI FILOLOGICE**

**SERIA LIMBI ROMANICE**

***LE DISCOURS DES LUMIÈRES***

**Volume 3 / Numéro HS / 2011**

**Editura Universității din Pitești  
octobre  
2011**

**Président du comité scientifique**

*Alexandrina Mustăţea*

**Rédacteur-en-chef**

*Diana Lefter*

**Comité scientifique**

*Anna Jaubert*

*Béatrice Bonhomme*

*Francis Claudon*

*Bernard Combettes*

*Claude Muller*

*António Bárbolo Alves*

*Arzu Etensel Ildem*

*Andrei Ionescu*

*Mihaela Mitu*

*Marco Longo*

*Sanda-Marina Badulescu*

*Crina-Magdalena Zărnescu*

*Gabriel Pârvan*

*Cătălina Constantinescu*

**Secrétaire de rédaction**

*Silvia-Adriana Apostol*

**Editura Universităţii din Piteşti**

Bun de tipar: 15 octombrie 2011

Tiraj 220 buc

**ISSN 1843-3979**

Editura Universităţii din Piteşti

**ISSN 1843-3979**

## Sommaire

### I. Études littéraires

<b>Didier Gambert</b>	
<i>Sermons parodiques et prêcheurs comiques dans Le Compère Mathieu de Henri-Joseph Dulaurens (1766)</i>	7
<b>Daniel Larangé</b>	
<i>Les Lumières, métaphore maçonnique. Aux sources du romantisme français</i>	28
<b>Alexandrina Mustatea</b>	
<i>Le thème du voyage dans la littérature française des Lumières</i>	50
<b>Mihaela Mitu</b>	
<i>(Dés)engagement énonciatif dans Le Jeu de l'amour et du hasard de Marivaux</i>	62
<b>Jean-Claude Noël</b>	
<i>L'autre comme « prétexte » dans le genre viatique : le cas de Butua et de Tamoé dans Aline et Valcour de Sade</i>	74
<b>Marine Cellier</b>	
<i>Le royaume de ce monde et Monsieur Toussaint d'Edouard Glissant : deux visions burlesques et paradoxales du siècle des Lumières dans le Saint-Domingue du XVIIIème siècle</i>	88
<b>Sanda-Marina Badulescu</b>	
<i>Les origines des concepts d' «interculturalité», «espace européen commun de l'enseignement supérieur» et «cadre européen commun de référence pour les langues» dans la littérature française du siècle des Lumières</i>	102



# *ÉTUDES LITTÉRAIRES*



**SERMONS PARODIQUES ET PRÊCHEURS COMIQUES DANS LE  
COMPÈRE MATHIEU DE HENRI-JOSEPH DULAURENS (1766)**

**PARODIC SERMONS AND COMIC PREACHERS IN LE COMPÈRE  
MATHIEU BY HENRI-JOSEPH DULAURENS (1766)**

**SERMONES PARÓDICOS Y PRECADORES CÓMICOS EN EL  
COMPADRE MATEO DE HENRI-JOSEPH DULAURENS (1766)**

**Didier GAMBERT<sup>1</sup>**

**Résumé**

*L'article a pour objet de montrer en quoi Le Compère Mathieu de Henri-Joseph Dulaurens (1766) situe son discours en marge des Lumières, dont il reprend les présupposés tout en se plaçant dans une ambiguïté problématique, et ce à travers l'étude de l'éloquence de la chaire qui sous-tend les prises de parole de la plupart des personnages. Ce phénomène peut sembler logique quand on a affaire à certains représentants de la pensée des Jésuites, notamment Diego, mais on s'aperçoit que le discours philosophique lui-même s'avère contaminé par la prégnance du discours religieux : Mathieu le philosophe prêche comme un nouvel évangéliste, la philosophie devenant un nouvel article de foi. Pour finir, une espèce de délire prophétique, où se mêlent les figures de Cratès le cynique, celle de Rousseau par l'intermédiaire de Mathieu, mais aussi celle de saint François d'Assise, gagne la plupart des interlocuteurs, brouillant les repères, confondant les pistes : le discours de la raison (autre forme de prêchi-prêcha ?) ne sort pas indemne de la proximité de l'éloquence religieuse. C'est toute une part de la philosophie des Lumières qui se trouve ainsi comme remise en question.*

*Mots clés: Dulaurens, Compère Mathieu, Lumières, Jésuites, satire.*

**Abstract**

*This article aims at showing to what extent Henri-Joseph Dulaurens's work—Le Compère Mathieu—must be considered as belonging to the fringes of the Enlightenment (Les Lumières), since the author resorts to the main concepts of Les Lumières while choosing a debatable ambiguity, exemplified throughout the study of the pulpit eloquence which underlies most of the characters' speeches. This phenomenon may sound logical when you deal with a character like Diego, who embodies the thought of the Jesuits, but you realize that the philosophical discourse turns out to be contaminated by the preeminence of the religious discourse: Matthew the philosopher preaches like a new evangelist, thus making philosophy become a new article of faith. Eventually, some kind of prophetic frenzy overcomes most of the characters, mingling the influences of Crates The Cynic, but also Rousseau, through the character of Matthew, and St Francis of Assisi, therefore clouding the issue, blurring the lines: the discourse of reason (another form of*

---

<sup>1</sup> Gambert.didier@orange.fr, Forell B2, Poitiers, France

“preachifying”) does not come out unscathed from the proximity of religious eloquence. It all seems as if a whole part of the Enlightenment philosophy was thus being questioned.

Keywords: Dulaurens, Compère Mathieu, Enlightenment, Jesuits, satire.

### Resumen

Este artículo pretende mostrar en qué El Compadre Mateo de Henri-Joseph Dulaurens (1766) sitúa su discurso al margen de la Ilustración de la que recoge los presupuestos, si bien moviéndose en una ambigüedad problemática, a través del estudio de la elocuencia de la cátedra en que descansan las intervenciones orales de la mayoría de las personas. Tal fenómeno puede parecer lógico cuando de algunos representantes del pensamiento de los Jesuitas se trata, especialmente de Diego, pero es de advertir que el mismo discurso filosófico resulta contaminado por la pregnancia del discurso religioso : Mateo el filósofo predica como un nuevo evangelista, volviéndose la filosofía un nuevo artículo de fe. Para acabar, una especie de delirio profético, en que se mezclan las figuras de Crates el cínico, de Rousseau a través de Mateo, pero también de san Francisco de Asís, se apodera de la mayoría de los interlocutores, generando confusión de referencias y enredo de pistas : el discurso de la razón (¿ Otra forma de perorata ?) no sale ileso de la proximidad de la elocuencia religiosa. Así en cierto modo se ve cuestionada una parte notoria de la filosofía de la Ilustración.

Palabras claves : Dulaurens, Compadre Mateo, Ilustración, Jesuitas, sátira.

Publiée pour l’essentiel entre 1761 et 1765, l’œuvre de Dulaurens s’insère dans le contexte littéraire et philosophique des années 1760, marquées par le mot d’ordre voltairien : « Écrelinf » – Écrasons l’infâme.

Celui qui se présente comme un « petit Polichinel [*sic*] de la littérature française »<sup>1</sup> et voue au « patriarche de Ferney »<sup>2</sup> une admiration jamais démentie, à laquelle répondra de la part de Voltaire la pseudo-attribution de *L’Ingénu* en 1767, partage avec le grand homme une aversion particulière pour les ordres religieux, notamment pour celui des Jésuites, sérieusement mis à mal depuis l’attentat de Damiens en 1757 par une multitude de livres satiriques, pamphlets et ouvrages de synthèse particulièrement documentés. Participant à cette curée qui aboutira par étapes à la dissolution de l’ordre en France en 1764, Dulaurens parvient, en cinq années d’existence littéraire, à déchaîner contre lui l’autorité judiciaire et le pouvoir religieux, tout en suscitant la méfiance des philosophes. Arrêté le 31 décembre 1765, emprisonné, jugé par un tribunal ecclésiastique, condamné en août 1767 à la prison perpétuelle, il ne sera libéré que peu de temps avant sa mort, survenue en août 1793.

---

<sup>1</sup> *Les Abus dans les cérémonies et dans les mœurs*, Chez Pierre Pellet, À Genève, 1786, p. 6.

<sup>2</sup> Nous renvoyons, pour une analyse de la construction de l’image du patriarche, à l’article de José-Michel Moureaux : « Voltaire apôtre. De la parodie au mimétisme », *Revue Voltaire*, n°11, PUPS, Paris, 2011.



Dulaurens aura ainsi lourdement payé son engagement dans la bataille philosophique. La publication des *Jésuitiques* en 1761, à l'occasion de laquelle, déjà, il avait échappé de peu à l'arrestation, répondait sans doute chez lui à d'anciennes colères liées à sa vocation forcée, que le contexte idéologique de l'époque n'avait pu que raviver : Dulaurens a en effet vraisemblablement parcouru *Les Jésuites démasqués*, *Les Jésuites criminels de lèse-majesté*, *Les Jésuites marchands, usuriers, usurpateurs*, ainsi que les *Mémoires pour servir à l'histoire générale des Jésuites, ou Extraits de l'histoire universelle de M. de Thou*, ouvrages parus entre 1759 et 1761. De fait, la question religieuse se trouve placée au cœur de l'œuvre, qu'il s'agisse du *Balai* ou de *La Chandelle d'Arras*, poèmes héroï-comiques à la manière de *La Pucelle* de Voltaire, de *L'Arretin* et des *Abus dans les cérémonies et dans les mœurs*, recueils de textes disparates, mais aussi d'*Imirce* et du *Compère Mathieu*, qui constituent, en 1765, les seules productions narratives connues de notre auteur. Se trouvent mêlés dans ces ouvrages des épisodes de la Bible, repris et parodiés, de hauts faits issus de la vie des saints les plus extravagants de la religion chrétienne, ainsi que de truculentes évocations de la vie monacale, où les cérémonies du culte romain, la messe en particulier, seront abondamment moquées ou persiflées. Dulaurens a le sens de la parodie, de la réécriture ; un intertexte anti-religieux sous-tend la plupart de ses écrits. La forme du sermon n'échappe pas à son entreprise démystificatrice, en particulier dans son ouvrage le plus célèbre, *Le Compère Mathieu*, paru dans les derniers jours de 1765. Un groupe de cinq personnages formant une *société* de philosophes – Mathieu, Jérôme, Jean, Vitulos et Diego – parcourt le monde, poussé par la nécessité de fuir, mais aussi par un immense désir de connaître. Cette association fonctionne un peu à la manière des sociétés secrètes ou des sectes religieuses : philosophes pythagoriciens, francs-maçons, Jésuites, disciples du Christ dans les premiers temps du christianisme. On retiendra que deux personnages portent le nom d'évangélistes célèbres, alors que celui qui assume dans le roman la fonction du narrateur renvoie à la prestigieuse figure de saint Jérôme. Mais venons-en au fait.

### **Diego et les formes ambiguës du discours superstitieux**

À première vue, la forme du sermon pourrait ne concerner que le seul Diego, incarnation des pratiques superstitieuses les plus ridicules. Élevé, comme il le rappelle souvent, par les Jésuites de Saragosse, puis par Monsignor Tongarini, qui, à Rome, fait quasiment de lui une espèce de

giron<sup>1</sup>, Diego a été irrémédiablement marqué par la mise en relation précoce et prolongée avec les membres de l'ordre des Jésuites. Invoquant les saints à tout propos : sainte Marie, sainte Brigitte, sainte Marie à la Coque, sainte Armelle et bien d'autres, le personnage de Diego répond au désir de Dulaurens de ridiculiser, conformément aux idées énoncées par Anthony Collins dans le *Discours sur la liberté de penser*<sup>2</sup>, constamment repris dans *Le Compère Mathieu*, ceux qui s'abandonnent à la superstition. Ainsi, la rencontre du vieillard « à demi timbré » qui a consacré sa vie à l'édification d'un *Traité de la Science universelle* illustre la rencontre impossible entre la superstition et les visées totalisantes et rationalistes de la science<sup>3</sup>. Le discours par lequel Diego commente le départ de celui qu'il a qualifié de « loup-garou » a tout du discours d'un enthousiaste, au sens du XVIII<sup>e</sup> siècle, ou d'un exorciste :

*Ô maudit suppôt de Belzébuth et d'Astaroth ! que n'es-tu dans le fin fond de l'enfer, avec les enchanteurs de Pharaon, Simon le magicien et le ministre Bekker ; ou bien, que n'es-tu réduit en cendres au milieu de la Grève, ainsi que le furent Urbain Grandier à Loudun et Gofredy à Marseille ! Mais, non, je ne puis avoir la satisfaction de te voir*

---

<sup>1</sup> « Pour le coup, je crus ma fortune faite à toujours. Monseigneur m'avait donné la tonsure ; il m'avait fait faire un petit habit de soie noire, des chemises à dentelles et un petit collet des plus à la mode ; il m'avait promis le premier bénéfice qui serait à sa disposition, et mille autres choses. Mais le ciel qui me persécutait sans doute pour quelques moments d'indocilité que j'avais eus envers le recteur des jésuites de Saragosse, m'ôta mon nouveau maître au bout d'un an que je fus à son service. Il y avait quelque temps que l'illustre prélat se plaignait que la partie située entre le périnée et le croupion avait perdu son élasticité : une fièvre survint qui l'emporta. » Dulaurens, H.-J., *Le Compère Mathieu, ou Les Bigarrures de l'esprit humain*, Au Paréiasaure Bouddhiste, Poitiers, 2000, p. 13. Les références suivantes, abrégées en *C.M.*, renvoient à cette édition.

<sup>2</sup> « ...lorsqu'on s'est une fois laissé aller à la superstition, elle vous poursuit, elle vous talonne sans cesse partout. Et si vous passez devant un devin, si vous croyez entendre un présage, si vous immolez une victime, si vous voyez le vol d'un oiseau, si vous rencontrez un chaldéen ou un haruspice, s'il éclaire, s'il tonne, si le feu du ciel tombe, s'il naît quelque espèce de prodige, enfin si d'une infinité de choses possibles, il en arrive quelque une, la superstition est incontinent à vos trousses et ne vous laisse jamais dans une assiette tranquille » (Cicéron, cité par Collins, *Discours sur la liberté de penser*, À Londres, 1766, t. I, p. 53). D'une manière générale, les rapprochements effectués entre les auteurs dont il est question dans cet article et l'œuvre de Dulaurens proviennent de notre édition critique du *Compère Mathieu* (thèse soutenue en déc. 2008) à paraître en 2012, dont ils constituent un prolongement.

<sup>3</sup> Cf. Pascau, S., *Henri-Joseph Dulaurens (1719-1793), réhabilitation d'une œuvre*, Champion, DHS 109, Paris, 2006 ; *Écrire et s'enfuir dans l'ombre des Lumières, Henri-Joseph Dulaurens (1719-1793)*, Les Points sur les i, Collection des Gueux Littéraires, Paris, 2009.

*brûler vif en ce monde, avant que tu partes pour l'enfer, ton héritage. Les tribunaux, les magistrats, à force de ne plus croire au diable, ne croiront bientôt plus en Dieu ; car rien n'approche plus de l'athéisme que de nier la possibilité, la réalité des sortilèges, des enchantements, des maléfices, des pactes avec le diable, et du sabbat<sup>1</sup>.*

Rapidement le discours de malédiction se mue en un sermon déplorant l'état du monde miné par la toute-puissance du mal :

*Tantôt une sécheresse excessive brûle les campagnes et fait périr les récoltes ; tantôt des pluies continuelles font déborder les rivières qui inondent les villes et les villages, entraînent les maisons, les ponts, les écluses, etc. ; tantôt une grêle affreuse hache en pièces les arbres, les vignes, les moissons, et écrase jusqu'aux hommes et aux animaux ; d'un autre côté, ce sont des incendies qui consomment des cités entières ; des tremblements de terre qui bouleversent des royaumes ; des volcans de soufre et de feu qui embrasent des provinces ; des guerres sanglantes qui ruinent et désolent les plus belles parties du monde [...]<sup>2</sup>.*

Le discours, dans sa solennité, rythmé par les anaphores, se termine par la formule célèbre depuis l'Antiquité du *Ô tempora ! Ô mores !*

*[...] joignez à cela un poison cruel répandu dans l'air, qui depuis quelque temps fait périr les bestiaux ; un venin subtil qui, répandu dans le sang de la moitié des hommes, attaque l'espèce humaine jusques dans les sources de la génération ; ajoutez encore les médecins, les charlatans avec leurs sachets anti-apoplectiques, leurs poudres, leurs baumes, leurs pilules, leurs teintures stomachiques ; puis les avocats et les procureurs qui trompent et ruinent les plaideurs ; les financiers qui sucent le sang du peuple ; les riches qui foulent aux pieds les pauvres, et qui se méprisent ou se haïssent les uns les autres ; item, le froid, le chaud, la misère et mille autres maux qui nous assiègent sans cesse le corps et l'âme. Que l'on dise alors qu'il n'y a point de sorciers, et que le règne de Satan ne commence pas à prendre le dessus sur celui du Seigneur. Ô temps ! Ô mœurs ! Ô monde malheureux, ensorcelé et corrompu<sup>3</sup> !*

L'éloquence de la chaire est perceptible ici, comme en de nombreux passages du *Compère Mathieu*, on peut même y déceler une parodie partielle du *Grand Catéchisme* de Luther, plaisamment proférée en l'occurrence par un émule des Jésuites. Luther écrivait en effet :

---

<sup>1</sup> C.M., p. 27.

<sup>2</sup> C.M., p. 27-28.

<sup>3</sup> C.M., p. 28.

[...] tous [l]es efforts [de] [notre plus grand ennemi, le diable] tendent à nous ravir ce que Dieu nous accorde, et il ne lui suffit pas d'entraver et de détruire le gouvernement spirituel, en séduisant les âmes par ses mensonges, mais il cherche encore à entraver et à détruire tout gouvernement et toute vie honnête et paisible ; pour cela, il suscite des querelles, des meurtres, des rébellions et des guerres ; il cherche à détruire les productions de la terre par les ouragans et la grêle ; les animaux, par les contagions ; en un mot, il ne peut souffrir que quelqu'un mange en paix une bouchée de pain [...]<sup>1</sup>.

Les différentes calamités présentées par Diego comme étant l'œuvre du Diable se retrouvent sous la plume de Luther, mêlées dans *Le Compère Mathieu* à d'autres plus contemporaines de Dulaurens, qui n'a eu de cesse de dénoncer les médecins, avocats et procureurs, toutes gens qui ont selon lui « la conscience aux talons, et les ongles crochus comme les éperviers »<sup>2</sup>. Face à l'homme de science représenté par « l'encyclopédiste fou », Diego a réagi en superstitieux, en homme des anti-Lumières. L'écriture de Dulaurens, qui se qualifie elle-même de bigarrée, procède par assimilation d'éléments hétérogènes : les propos de Luther, ou de tel autre catéchiste, se trouvent mêlés à des éléments de critique sociale qui leur sont totalement étrangers et les contredisent, plusieurs locuteurs faisant entendre leur voix distincte dans la parole de l'Espagnol : le superstitieux et le philosophe libertaire, figure implicite de l'auteur. La parole de Diego est donc éminemment tirillée par cette duplicité énonciative, constitutive de l'ironie. Il en va de même pour les autres formes du discours sermonnaire, au sens large du terme, auxquelles recourt Diego, à savoir la prière, l'invocation, et jusqu'à la mise au point imaginaire d'un pèlerinage englobant le monde méditerranéen dans le but d'obtenir la libération de Mathieu.

À Senlis, Mathieu, Jérôme et Diego font la rencontre de père Jean. La scène se déroule la veille du jour de l'Assomption de la Vierge, et prend la forme d'un festin au cours duquel sont servis « un gigot de mouton, une poularde et six côtelettes »<sup>3</sup>. Un orage gigantesque accompagné d'un « tourbillon furieux » de pluie et de grêle, « renvers[e] une partie de la cheminée de la salle ». Effrayé par l'événement, affolé à l'idée d'avoir pris part à un festin sacrilège, Diego se « jet[te] à genoux, et d'une voix triste et lamentable [...] entonn[e] la prière suivante » :

---

<sup>1</sup> Luther, *Le Grand Catéchisme*, Paris, 1854, p. 129.

<sup>2</sup> *C.M.*, p. 87.

<sup>3</sup> *C.M.*, p. 71.

*Ô vous ! qui avez commencé par ne rien valoir, mais qui, ayant été blessé à la jambe au siège de Pampelune, êtes devenu honnête homme en dépit de Satan et de son tintamarre ! Bienheureux saint Ignace ! intrépide champion de la Vierge ! qui auriez tué un Maure incrédule, sans l'entêtement de votre mule qui prit un chemin pour un autre. Ô vous ! qui après avoir compris combien le mépris de soi-même est conforme à l'Évangile, avez porté le métier de gueux, de truand et d'argotier à un degré sublime ; avez couru les champs équipé comme un fou, avez fait peur aux uns, avez fait rire les autres et n'êtes entré dans aucune ville pendant vos caravanes sans avoir une troupe de polissons à vos trousses ; [...] ô vous ! qui, ayant été pris pour un illuminé par la sainte Inquisition, avez évité le fagot par votre ignorance, et fûtes réservé à de plus grandes choses ; ô vous ! qui, sur le refus que le Ciel vous fit d'un petit chien pour vous servir de directeur, avez rugi comme un lion, hurlé comme un loup, beuglé comme un bœuf, grincé les dents comme un damné, et failli de vous jeter de désespoir par une fenêtre [...]*<sup>1</sup>.

Cette longue invocation, que l'on pourrait citer *in extenso*, participe de cette double démarche : produire un discours religieux miné de l'intérieur par la présence de corps étrangers.

La prière à saint Ignace de Loyola, fondateur de l'ordre des Jésuites, et, comme tel, ennemi déclaré de la liberté de penser et d'agir, s'appuie sur des éléments, connus à l'époque, de la vie du saint, rapportés par la plupart des ses apologistes, notamment Ribadeneira. Toutefois, les mêmes anecdotes figurent en bonne place dans des ouvrages satiriques consacrés à la personne et à l'œuvre d'Ignace de Loyola, que l'on désigne souvent par le nom de dom Inigo de Guipúzcoa. Dulaurens s'appuie en effet vraisemblablement pour illustrer cette prière sur l'*Histoire de l'admirable dom Inigo de Guispuscoa, chevalier de la Vierge, et fondateur de la monarchie des Inighistes*, qui est d'abord et avant tout un pamphlet satirique, paru en 1736, attribué à Pierre Quesnel. Il s'agit d'y broser le portrait d'un homme atteint de frénésie. Dulaurens a pu s'appuyer pour composer cette prière sur les fragments suivants, extraits de *Dom Inigo* :

*La prière fut l'asile auquel il recourut. Il se mit à crier de toute sa force : Secourez-moi, Seigneur, secourez-moi. C'est de vous seul que j'attends la paix de mon âme. Cependant, je ne refuserais pas un directeur qui me viendrait de votre main ; et quand vous ne me donneriez qu'un petit chien, pour me diriger, et pour calmer l'agitation de mon esprit troublé, je lui obéirais comme à mon maître, et je le suivrais comme mon guide. [...] Mais ni bêtes, ni gens ne lui*

---

<sup>1</sup> C.M., p.71-72.

*étant envoyés, il crut que Dieu l'avait délaissé, et que sa damnation était certaine. Cette affreuse idée acheva de lui renverser l'esprit. Il se croyait déjà en Enfer, et entre les griffes de Belzébuth. Il rugissait comme un lion, et grinçait les dents comme un damné. [...] Il eut [un si violent accès de frénésie], qu'étant un jour dans sa cellule, peu s'en fallut qu'il ne se jetât par la fenêtre, pour mettre fin à l'horrible tourment que lui faisait endurer le désespoir de son salut<sup>1</sup>.*

Dans sa prière, Diego laisse entendre deux messages contradictoires, celui de l'apologiste, bientôt ruiné par celui du pamphlétaire sous-jacent, et ce pour le plus grand plaisir du lecteur invité à se faire le complice d'une stratégie textuelle originale. Pour finir, un nouveau coup de tonnerre, comme dans *Candide* un nouveau tremblement de terre plus violent encore que le précédent venait conclure l'épisode de l'autodafé censé le conjurer, vient produire un final carnavalesque :

*[...] rognez les griffes de Satan, qui se prépare à nous agripper ; reverrouillez les portes de l'abîme qui est prêt à nous engloutir ; détournez la foudre !... – À ces mots, le tonnerre, éclatant d'une force épouvantable, perça le toit et le plancher de la chambre, et brisa en mille pièces la table autour de laquelle nous étions. À ce spectacle effrayant, Diego tomba par terre et foira dans ses chausses<sup>2</sup>.*

Les exemples sont nombreux dans *Le Compère Mathieu* de tels effets, où le bas matériel et corporel vient fournir un contrepoint salutaire aux excès du zèle apostolique. Le pèlerinage envisagé par Diego afin de retrouver le Compère emprisonné propose de visiter et d'honorer d'étranges reliques : *pancréas de saint Guerret, rate de saint Gonthieri, fesses de saint Boitet, barbe de saint Comolet, oreille de saint Aubigny, fémur de saint Guignard, épiglotte de saint Varade, grosse dent de saint Alagon, sabre de saint Ignace, prépuce de saint Girard<sup>3</sup>*. La plaisanterie devient irrésistible lorsque l'on comprend que l'on a affaire à des noms de jésuites morts au service de la Société de Jésus, suppliciés par l'autorité judiciaire et royale en raison de leurs actes, paroles ou écrits invitant au régicide, ou de leur implication dans l'assassinat de Henri IV, ou encore en raison de larcins, détournements de fonds, histoires galantes. Girard, quant à lui, dernier cité,

---

<sup>1</sup> *Histoire de l'admirable dom Inigo de Guipuscoa, chevalier de la Vierge, et fondateur de la monarchie des Inghistes, avec une description abrégée de l'établissement et du gouvernement de cette formidable monarchie, par Hercule Rasiel de Selva, nouvelle édition, À la Haye, aux dépens de la Compagnie, 1758, p. 51-52.*

<sup>2</sup> *C.M.*, p. 73.

<sup>3</sup> *C.M.*, p. 31-35.

renvoie à l'affaire de la Cadière dont on peut lire le précis dans *Thérèse philosophe*.

La forme du sermon, ou de la prière, ou encore de l'invocation, semble donc dans un premier temps employée de manière satirique, conformément aux attendus d'une philosophie des Lumières acharnée à traquer et à détruire les formes élémentaires de la superstition ; toutefois *Le Compère Mathieu*, de par sa plurivocité, constitue un système narratif particulièrement retors, propice aux renversements et aux remises en question – même les plus dérangeantes.

### Du catéchisme philosophique

Dans la dernière partie du roman, Jérôme, institué narrateur, celui qui s'est toujours présenté comme « simple et sot », propose un étrange défi à son ami et compère, Mathieu, personnage éponyme que l'on a vu se faire le porte-parole d'une philosophie radicale, outrancière parfois, dégagée des « préjugés de l'enfance ». Après une année de fuites et d'errances avec ses compagnons, après un naufrage au large de Lisbonne, Mathieu est devenu « manichéen », à la manière du Martin de *Candide*, c'est-à-dire qu'il a vu mourir ses illusions et ses enthousiasmes et qu'il a sombré dans le désespoir, faute majeure pour un chrétien. La tentation du manichéisme, en tant qu'avatar de la désespérance, était déjà perceptible dès le début de l'œuvre, à l'occasion de la rencontre de Diego, « Espagnol de nation et gentilhomme de naissance »<sup>1</sup> selon ses dires initiaux, c'est-à-dire authentique picaro nourri de foi superstitieuse et de jésuitisme. Atteint d'un condylome syphilitique, il s'adressait à Mathieu, improvisé médecin pour la circonstance, en ces termes : « Saint Polycarpe ! secourez-moi, ou je deviens manichéen », et quelques lignes plus loin :

*Je vous conjure par les entrailles de votre ange gardien, de me délivrer au plus tôt de ce condylome infernal, ou je me désespère comme Judas, je me pends au premier arbre ; et les boyaux me sortiront du corps de frayeur et d'angoisse<sup>2</sup>.*

Cet exemple souligne bien en quoi le manichéisme peut être perçu comme la forme ultime de la perte des espérances, de la déréliction. La tentation du suicide, à la manière de Judas, n'est pas loin. Devenu manichéen, Mathieu a donc sombré dans le pessimisme absolu, dans le

---

<sup>1</sup> C.M., p. 10.

<sup>2</sup> C.M., p. 18.

désespoir : il est en danger. Jérôme entreprend donc, charitablement, de venir en aide à son compère, de le ramener dans les voies de la raison, et ce en dépit du peu de crédit qu'on lui accorde :

*Il est vrai [...] que les efforts que j'ai faits jusqu'à aujourd'hui pour accorder l'existence du mal avec la toute-puissance, la sagesse et la bonté de l'être qui gouverne l'univers ont été vains ; mais cela a dépendu de mon peu de lumières, ou plutôt de ce que je m'y suis mal pris ; car les plus importantes découvertes n'ont pas toujours été faites par les plus savants... – Je te défierai bien de faire celle-ci, interrompit le compère. – Cela se peut, repris-je... mais il me vient une idée... si mon cher compère voulait me donner vingt-quatre heures pour penser là-dessus, je lui démontrerais peut-être que son défi n'est point si mal fondé qu'il le croit<sup>1</sup>.*

À cette proposition hardie succèdent deux chapitres au cours desquels Jérôme entreprend de rallumer les lumières de l'espoir dans l'esprit de son ami, enténébré. Le résultat n'est pas à la hauteur de ses espérances initiales, comme le souligne la fin de l'épisode :

*J'avais été jusqu'ici tellement occupé de la matière que je traitais, que je n'avais pas pris garde à ce qui s'était passé autour de moi. Mais lorsque je voulus faire une petite pause pour reprendre haleine, je m'aperçus que si la vérité ne fait pas toujours impression sur l'esprit de ceux auxquels on la prêche, cela vient souvent de la rhétorique du prédicateur ; père Jean, ennuyé de m'entendre, s'était enivré, Vitulos s'était endormi, et le compère était disparu ; il ne restait plus que Diego, qui me regardait avec deux grands yeux et la bouche béante<sup>2</sup>.*

Maintes fois commenté, en particulier pour les différentes réactions des personnages face au discours de Jérôme<sup>3</sup>, ce passage renvoie de manière allusive au titre d'un ouvrage destiné à la formation des jeunes clercs dans les séminaires : *La Rhétorique du prédicateur*, ouvrage répandu au XVIII<sup>e</sup> siècle. Cette référence souligne sans aucun doute l'intention parodique à l'œuvre dans le texte romanesque. Il convient de plus de souligner que Jérôme emploie le verbe « prêcher » à propos de la vérité qu'il souhaite démontrer et que Diego utilisera le terme de « sermon »<sup>4</sup> pour

---

<sup>1</sup> *C.M.*, p. 326.

<sup>2</sup> *C.M.*, p. 342.

<sup>3</sup> Voir en particulier les analyses de Michèle Bokobza Kahan dans *Dulaurens et son œuvre*, H. Champion, Paris, 2010.

<sup>4</sup> *C.M.*, p. 349 : « Mon doux maître a donc eu tort de disparaître : il devait demeurer jusqu'à la fin du sermon de son compère Jérôme [...]. »



qualifier la prouesse oratoire de Jérôme, prouesse qui aura pour effet immédiat de déclencher chez lui, par contagion et par mimétisme, un afflux de discours sermonnaire. Au cours de son exposé, Jérôme, de philosophe, est devenu prédicateur. Un glissement générique a eu lieu, le discours philosophique s'étant mué en sermon. Aux confins de la philosophie et de la théologie, Jérôme s'engage dans une réflexion portant sur la liberté de Dieu et de l'homme, démarquant parfois de façon très précise des textes du philosophe et naturaliste Charles Bonnet. Une réplique de père Jean le conduit ensuite à infléchir le cours de son exposé, qui prend alors un tour imagé :

*Je veux devenir sorcier si je t'entends, interrompt père Jean. – Si cela est, repris-je, je vais tâcher de me faire comprendre par quelque comparaison. Quoique cette méthode soit peu propre à donner une idée nette et distincte de ce que l'on veut démontrer, elle ne laisse pas d'être d'un grand secours à un homme qui n'a pas la faculté de s'énoncer avec toute la clarté possible, et de mettre un auditeur sur la voie de concevoir ce qu'on lui dit<sup>1</sup>.*

« Idée nette et distincte », « concevoir » : tels sont les termes consacrés par la philosophie – toutefois, Jérôme abandonne le domaine de la raison pure pour s'engager dans la voie de l'apologue, imaginant un fleuve, des ponts, raisonnant sur le degré de responsabilité de l'homme qui s'engagera sur ceux-ci, selon qu'il le fera de jour ou de nuit, sur des ponts défectueux ou en bon état, selon qu'il saura, ou ne saura pas nager... Malebranche et Bossuet<sup>2</sup> semblent constituer l'arrière-plan d'un tel discours proche de la parabole religieuse, mais aussi Leibniz, à propos de qui d'Holbach écrira dans *Le Système de la Nature* : « Si l'on veut se faire une idée des entraves que la théologie a données aux génies des philosophes chrétiens, on n'a qu'à lire les romans métaphysiques de Leibniz, de Descartes, de Malebranche, de Cudworth etc., et examiner de sang-froid les ingénieuses chimères connues sous les noms de systèmes de l'harmonie préétablie, des causes occasionnelles, de la prémotion physique, etc.<sup>3</sup>. » La philosophie ne sort pas indemne de la proximité du religieux. Le discours de Jérôme évolue donc naturellement vers le genre du sermon ; multipliant les exclamations, s'enflammant comme le ferait un prédicateur en chaire acharné à pourfendre l'impiété, Jérôme s'exclame :

---

<sup>1</sup> *C.M.*, p. 331.

<sup>2</sup> Sur ce point, voir notre édition critique du *Compère Mathieu*, notamment le troisième tome.

<sup>3</sup> *Le Système de la Nature*, Coda, Paris, 2008, p. 68.

*Ô athées audacieux et téméraires ! que la rencontre d'un vermisseau a mille fois confondus ! abandonnez une métaphysique insensée, arrêtez-vous à la certitude des choses, et n'allez pas plus loin. Sachez distinguer en Dieu sa Nature de ses attributs, que les faits vous annoncent ; n'entreprenez point de pénétrer jusques dans cette Nature ; cessez de chercher la raison de la raison même.<sup>1</sup>*

S'appuyant sur l'*Essai de psychologie* de Charles Bonnet, cet extrait souligne le caractère chrétien, voire apologétique de la pensée de Jérôme. On se rappelle quel effet produit le discours sur son auditoire. Emporté par l'enthousiasme, Jérôme a prêché seul : Mathieu, qu'il s'agissait de convaincre, s'est enfui ; père Jean s'est enivré ; Vitulos s'est endormi. Seul Diego, le superstitieux Diego à la « bouche béante », a été touché par l'exposé de son compagnon. De fait, le commentaire du discours de Jérôme réalisé par l'Espagnol tend à retirer tout crédit à une argumentation clairement identifiée comme un sermon, un sermon de plus pourrait-on dire, dans un roman où les genres se mêlent et s'hybrident :

*Quoique je n'aie rien compris au discours de mon cher ami Jérôme, je ne laisse point d'affirmer que ce discours contient des choses comparables à tout ce que j'ai entendu dire de plus admirable par défunt mon doux maître, l'illustre prélat Tongarini, que Dieu absolve, ainsi que nous, quand nous serons morts. L'indifférence de contradiction, surtout, les motifs déterminants, les ponts, le fleuve et ceux qui s'y noient, les aveugles sans secours, l'effet des circonstances, etc., m'ont plu au souverain degré ; et je ne sais par quelle fatalité le redoutable père Jean s'est amusé à boire au lieu d'écouter ; je ne sais pour quelle raison son confrère Vitulos s'est endormi, plutôt que de veiller ; et j'ignore pourquoi mon cher maître s'est enfui, plutôt que de demeurer<sup>2</sup>.*

Ce commentaire souligne en effet que le sens n'est pas ici primordial : Diego n'a rien *compris*. Seule la forme a compté, qui est celle du sermon. Et de se référer au prélat Tongarini, qui fut son maître et

---

<sup>1</sup> C.M., p. 341. Ce texte est en fait une reprise de l'*Essai de psychologie* de Charles Bonnet : « L'athéisme de spéculation prend sa source dans cette métaphysique présomptueuse, qui ne s'arrêtant pas à la certitude des choses, veut en pénétrer le comment. Cette métaphysique insensée ne distinguant point en Dieu sa nature, de ses attributs connus par les faits, entreprend de pénétrer jusque dans cette nature, et de chercher la raison de la raison même. Esprits téméraires ! La rencontre d'un vermisseau vous confond, et vous voulez pénétrer la nature intime des choses », *Essai de psychologie*, l'Harmattan, Paris, 2006, chap. LV, p. 311.

<sup>2</sup> C.M., p. 343.

« protecteur » jésuite, de ponctuer son observation d'une formule sacramentelle : « que Dieu absolve, ainsi que nous, quand nous serons morts », de manifester le plaisir que lui a procuré le sermon. Diego s'est cru à la messe, et, naturellement, les prières lui sont venues aux lèvres, mécaniquement. En voulant s'adresser à des philosophes, Jérôme n'a touché que le superstitieux Diego. Peut-on en conclure que le discours philosophique est frappé d'inanité par sa proximité avec le genre du sermon, ou du *prêchi-prêcha* ?

Avant de céder au pessimisme radical, Mathieu avait cru aux théories formulées par Rousseau. De fait, le séjour en Sibérie aurait dû le voir effectuer de manière solennelle un grand retour à la Nature. L'affaire avait débuté avec grandiloquence : les cinq compagnons ayant décidé de se séparer pour tenter leur chance et Mathieu prenant la parole dans une mise en scène significative avant cette séparation sans retour :

*[...] avant d'en venir à cette séparation, le compère trouva bon de nous donner encore quelques conseils philosophiques. Pour cet effet, il monta sur une éminence, nous fit approcher et nous parla en ces termes [...]*<sup>1</sup>.

Cette allocution, insérée dans un chapitre portant le titre de « Sermon du compère », succède à un périple, fortement inspiré de l'épisode biblique de l'Exode, où Mathieu peut être comparé à Moïse conduisant le peuple élu à travers le désert du Sinaï. Les « tabernacles » dont il est question ensuite<sup>2</sup>, ainsi que la « jérémiade » de Diego, invitent à considérer « l'éminence » sur laquelle monte Mathieu comme une probable représentation symbolique du Sinaï, où Moïse reçut les Tables de la Loi. Le discours de Mathieu prêche le renoncement :

*[...] fixons notre séjour dans ce désert ; acquérons insensiblement la force de soutenir l'intempérie des saisons et la nourriture grossière que la nature nous offre ; vivons d'herbes et de racines ; faisons-nous des tanières comme ces lapins que nous avons trouvés, et nous serons heureux comme ils l'étaient<sup>3</sup> [...]*.

La recherche du bonheur, le dépouillement, tout rappelle ici Rousseau, que l'on représentait alors volontiers, en raison de ses écrits et de

---

<sup>1</sup> C.M., p. 218.

<sup>2</sup> C.M., p. 221.

<sup>3</sup> C.M., p. 218.

son projet de « réforme » personnelle, sous l'allure d'un quadrupède, notamment depuis la comédie du *Cercle, ou Les Originiaux* de Palissot. Père Jean, de façon lapidaire, renvoie au néant les visions du compère, après que celui-ci a imaginé la rencontre d'une « femelle sauvage de son espèce » :

*Mes enfants [...], pour le coup la diète a entièrement fait tourner la tête à mon neveu. Il ne s'agit point ici de discuter si l'état de nature est préférable à l'état de société, ni de savoir ce qu'un homme qui veut devenir sauvage doit faire, lorsqu'il rencontre une femelle de son espèce dans les bois<sup>1</sup>.*

Le persiflage n'est pas loin, à travers l'évocation d'une telle rencontre, et ce d'autant plus que cet extrait trouve quelques années plus tard un écho dans *Le Système de la Nature* du baron d'Holbach :

*Si la nécessité ne forçait les hommes de se départir dans la pratique de leurs systèmes insensés, si leurs besoins ne les ramenaient à la raison en dépit de leurs dogmes religieux, le monde entier deviendrait bientôt un vaste désert habité par quelques sauvages isolés, qui n'auraient pas même le courage de se multiplier<sup>2</sup>.*

Le rêve rousseauiste de pureté et de transparence fait ainsi l'objet d'une affreuse et brutale caricature, sous-tendue par une controverse philosophique soulignant la nature *religieuse* voire érémitique de la décision de Mathieu. La conclusion de l'épisode mérite qu'on s'y arrête. La rencontre d'un peuple sauvage précipite la décision de Mathieu, celui-ci s'exclamant :

*Ô peuple mille fois heureux ! je veux finir mes jours avec toi. Je déteste mon ingrate patrie, je vais brûler les haillons que je porte, et qui me rappellent encore la mémoire des États policés ; je renonce à ma langue maternelle, je ne veux plus que croasser [sic] ou hurler comme tu fais ; en un mot, je veux vivre, mourir et être enterré au milieu de toi<sup>3</sup>.*

La parole précède de peu l'action :

*En finissant ces mots, le compère se dépouilla nu comme la main, et jeta ses habillements dans le feu : puis s'étant couvert le dos d'une peau que nous avons trouvée dans la baraque, il se mit à croasser*

---

<sup>1</sup> *C.M.*, p. 219.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 171.

<sup>3</sup> *C.M.*, p. 225.

*[sic] comme les grenouilles, et quelques instances que nous lui fîmes, nous ne pûmes plus lui arracher une parole intelligible<sup>1</sup>.*

La pensée de Rousseau, exprimée dans les différents *Discours* prend l'allure d'une bouffonnerie, soulignée par les paroles de Diego aux allures de sermon, une fois de plus :

*Juste Ciel ! qu'est-ce que de nous ! Hélas ! le révérend père Yvo de Ribeira avait bien raison de dire que les choses d'ici-bas sont fragiles et périssables<sup>2</sup>.*

Les exclamations, les invocations, le recours à la parabole témoignent de l'emprise du religieux au sein du roman philosophique. La parabole illustre en particulier le thème de la vanité de toute chose à travers l'évocation de l'accroissement de l'esprit jusqu'à la catastrophe inévitable qui le renvoie au néant :

*Un pêcheur bâtit une cabane sur le bord de la mer ; un second pêcheur en bâtit une près de celle-là, et d'autres pêcheurs font de même ; insensiblement la nouvelle habitation s'accroît, les habitants s'y multiplient, l'industrie y devient nécessaire, le commerce s'y introduit et les arts de même ; un Prince bienfaisant accorde à ce lieu des privilèges dictés par sa sagesse et par sa prudence [...]<sup>3</sup>.*

L'épisode se conclut par un incendie. Un imprudent a abandonné une torche, l'incendie s'est propagé, a réduit la ville en cendres, objet de tant de soins. Ainsi de l'esprit humain, comme le montre la fin du propos, où le discours sermonnaire se voit contaminé par le discours scientifique :

*En effet, si l'on considère l'esprit de l'homme immédiatement après sa conception, l'on verra que, les nerfs étant encore faiblement animés, cet esprit n'éprouve que des sensations extrêmement faibles et confuses, ne réagit sur les fibres nerveuses que d'une force proportionnelle à la quantité de leur mouvement. [...] Mais si, au bout de ce temps qu'il fallut à l'esprit pour en venir là, la machine organisée à laquelle il est uni se détraque tout-à-coup, si le cerveau éprouve quelque changement subit et funeste, adieu l'intelligence, les réflexions, le raisonnement, les connaissances, adieu toutes les facultés de l'esprit, adieu l'esprit même ; il disparaît avec autant de célérité qu'il avait mis de temps à devenir ce qu'il était<sup>4</sup>.*

---

<sup>1</sup> C.M., p. 225.

<sup>2</sup> C.M., p. 226.

<sup>3</sup> C.M., p. 226.

<sup>4</sup> C.M., p. 226-227.

Le commentaire de Diego se situe là au confluent des discours moraliste, religieux et scientifique. Les « nerfs », les « fibres nerveuses », les « sensations » renvoient aussi bien à Condillac qu'à Diderot, ou encore à Charles Bonnet, dont Dulaurens mentionne plusieurs fois *l'Essai de psychologie*, paru en 1755. *Les Considérations sur les corps organisés*, publiées en 1762, peuvent également avoir été mises à contribution. Le chapitre I de *l'Essai de psychologie*, propose des vues proches des idées énoncées par Diego :

*À mesure que le germe se développe, l'action réciproque des solides et des fluides acquiert plus de force ou d'intensité. Des filets nerveux qui n'avaient point encore été rendus sensibles commencent à le devenir. La réaction de l'âme sur les fibres nerveuses, ou sur les esprits animaux, toujours proportionnelle à la quantité de leur mouvement, augmente conséquemment d'intensité<sup>1</sup>.*

Une note de Dulaurens signale en outre dans *Le Compère Mathieu* : « Ce que Diego débite ici est encore un lambeau de la philosophie du compère, qu'il a retenu. S'il ne s'exprime point dans les termes propres, s'il prend ses braies pour ses chausses, il faut l'excuser : c'est mon camarade Diego qui parle<sup>2</sup>. » La note introduit ici un point de vue critique, soulignant le psittacisme de Diego, mais aussi l'hallucinant mélange produit par le passage du discours religieux au discours scientifique, ravalé au rang d'article de foi, de catéchisme pur et simple – ne peut-il pas en être de même pour le discours philosophique ?

### **Le saint, le philosophe et l'esprit fort**

Sans doute s'agit-il pour Dulaurens, assimilé à la figure du pauvre diable, payé « à tant la feuille » par les libraires d'Amsterdam, si l'on en croit Voltaire, voué à la misère, comme le laisse supposer le début d'*Imirce*, de jouer un tour à ses « amis » philosophes. Dulaurens n'est pas Voltaire, ni Diderot, ni Marmontel ; sa vie est ponctuée de départs, de fuites<sup>3</sup>, et la tentation peut être grande chez lui de « turlupiner » les philosophes. À ce propos, on remarquera que l'expression « nu comme la main » – le philosophe Mathieu s'étant dépouillé de tous ses vêtements – renvoie

---

<sup>1</sup> Bonnet, Ch., *Essai de psychologie*, éd. cit., p. 188-189.

<sup>2</sup> C.M., p. 227, note 1.

<sup>3</sup> Se référer à la biographie de l'auteur établie par S. Pascau, *op. cit.*

vraisemblablement à la figure du saint, telle qu'elle se manifeste dans *Le Compère Mathieu*. Dulaurens achève ainsi de brouiller les pistes.

Au cours de son voyage drolatique dans l'autre monde, Diego a été amené à côtoyer sainte Thérèse d'Avila et sainte Claire, lesquelles, lors d'un festin donné au Paradis – où siégeait Rabelais – ont évoqué leur vie passée. Celle de saint François d'Assise, narrée par sainte Claire, présente quelques similitudes avec celle du philosophe incarné par Mathieu. Un différend surgi entre le jeune et futur saint François et son père, incarnation de l'autorité paternelle raillée par Dulaurens, permet d'effectuer un tel rapprochement :

*Le père de François, interprétant mal à propos certaines paroles de Salomon, ou plutôt craignant que les pieuses libéralités de son fils ne lui fissent faire un jour banqueroute, le déshérita et le traîna devant l'évêque pour le faire condamner. Mais le saint n'en fit pas en<sup>1</sup> deux fois, il se mit nu comme un ver en présence de toute l'assemblée, rendit toutes ses hardes à son père et renia le bonhomme, pour apprendre aux parents à respecter leurs enfants ; après quoi, s'étant affublé d'une guenille qu'on lui donna, s'étant ceint d'une corde qu'il trouva, et enveloppé la tête d'un capuchon qu'il se forma, il se mit à courir les champs, équipé à peu près comme Cratès<sup>2</sup>.*

Dulaurens opère ici une sorte de syncrétisme, que l'on pourrait qualifier de délirant, où se rejoignent Rousseau, saint François, le cynique Cratès, qui ne craignait pas de rendre le devoir conjugal dans les rues, et Diego, que l'on a vu affligé d'un condylome syphilitique, conséquence de ses débauches, lors de sa rencontre avec Mathieu. Notons que de tels rapprochements sont fréquents dans la littérature antérieure à Dulaurens ; Boyer d'Argens n'hésitant pas, par exemple, dans les *Lettres cabalistiques*, à faire dialoguer aux Enfers le philosophe Diogène avec l'abbé Girard, corrupteur de la Cadière<sup>3</sup>. En outre, après le naufrage qui a dispersé la petite équipe de philosophes aux environs de Lisbonne, père Jean retrouve Diego à Londres, comme il le raconte à Jérôme lors de leurs retrouvailles :

*Quant à Diego, il est aujourd'hui plus fou qu'il n'a jamais été. Je le retrouvai par le plus grand hasard du monde. Comme je me promenais un jour à Hyde Park, je vis un tas de monde attroupé ; je voulus savoir ce que c'était, j'approchai, et j'aperçus au milieu de la*

---

<sup>1</sup> Nous rétablissons ici le texte de l'édition originale (1766), t. II, p. 44-45.

<sup>2</sup> *C.M.*, p. 166.

<sup>3</sup> Boyer d'Argens, *Lettres cabalistiques, ou correspondance philosophique, historique et critique, entre deux cabalistes, divers esprits élémentaires, et le seigneur Astaroth*, À La Haye, Chez Pierre Paupie, 1741, t. I, lettre 14, p. 145-155.

*foule le seigneur Diego qui faisait un sermon sur le dernier jugement. Il était dans un état à faire pitié : il était presque nu, il avait la barbe d'un pouce de long, les yeux enfoncés, et le visage exténué de misère. Cet état me toucha : je fendis la presse pour l'emmener ; il me reconnut, et se mit à faire des exclamations terribles et des grimaces si effroyables, que la plupart du monde qui l'écoutait crut qu'il était possédé de plus de soixante-quinze mille diables<sup>1</sup>.*

La vénérable institution du *speaker's corner* trouve ici une illustration loufoque, où la nudité semble constituer le point commun qui réunit dans une semblable folie le philosophe, le saint, l'illuminé. Cela explique vraisemblablement les raisons pour lesquelles *Le Compère Mathieu*, lors de sa parution, a été reçu de façon très critique. Selon Grimm, l'auteur de ce beau livre aurait mérité « un brevet de pensionnaire honoraire de la Maison royale de Bicêtre »<sup>2</sup>. En effet, la façon dont Dulaurens subvertit les discours conduit les philosophes à douter de son engagement auprès d'eux ; pour les dévots, il s'agit d'un auteur impie, blasphématoire, ne reculant pas devant la subversion de pratiques aussi révérees que la prière ou encore des cérémonies telles que la messe. Que l'on se rappelle à ce propos la façon dont Imirce rapporte, lorsqu'elle y assiste pour la première fois, cette étrange cérémonie :

*Je vis sortir du côté droit [de l'église] un homme en chemise, avec une longue cravate rouge ; il tenait la queue d'un animal, il trempa cette queue dans l'eau, dit un mot en criant ; les assistants se mirent à brailler. L'homme en chemise vint me jeter avec sa queue de l'eau au visage ; j'allais l'insulter ; Ariste vit ma vivacité, et me dit tout bas de me contenir. Ce que je trouvais de plus original dans cette cérémonie fut la tranquillité du peuple aux procédés peu honnêtes de cet homme, et l'empressement de toutes les femmes pour avoir de l'eau de sa queue<sup>3</sup>.*

Le sacré se trouve subverti par d'évidentes allusions à la sexualité, tout comme c'était par philosophie que père Jean, à Pétersbourg, entreprenait de violer la femme d'un cabaretier avant de donner, lors de son interrogatoire, la raison suivante :

*L'un de ces messieurs demanda à Père Jean qui l'avait induit à l'action violente et brutale qu'il avait commise envers la cabaretière*

---

<sup>1</sup> *C.M.*, p. 318.

<sup>2</sup> *Correspondance littéraire*, 1<sup>er</sup> février 1766.

<sup>3</sup> *Imirce ou la fille de la nature*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Rivara, A. (éd.), Saint-Étienne, 1993, p. 82.



*et son mari ? – La Nature, répondit le révérend, et les leçons des plus grands philosophes de l'Antiquité<sup>1</sup>.*

Le principal philosophe auquel il est fait allusion ici se trouve être Diogène, faux-monnayeur notoire, pour qui les femmes devaient être communes, et le devoir conjugal, « chose bonne en soi », être accompli en public. Il va donc de soi que la forme du sermon présente dans *Le Compère Mathieu* ne révèle en rien un dessein apologétique, mais la volonté avérée de subvertir les formes et de montrer que la philosophie des Lumières peut constituer une autre forme de sermon, tout aussi dogmatique, reposant en tout cas sur de semblables présupposés et induisant des comportements en tout similaires.

De plus, on se souviendra que l'enthousiasme, terme éminemment péjoratif à l'époque, suscite le prosélytisme. Lors de sa rencontre avec Diego, Mathieu cherchait à former une « certaine petite société », et concluait par : « [...] attachez-vous à moi, vous ne vous en repentirez pas. » Lors de la rencontre de Senlis, qui voit l'entrée en scène du redoutable père Jean de Domfront, ce dernier, nouveau membre de l'équipe, confirme l'association en des termes renvoyant évidemment au discours religieux :

*L'ami Diego, en considération du récit que ton maître m'a fait de ton mérite singulier, je te pardonne l'incongruité de ton derrière : je te déclare que tu es compris dans l'alliance qui vient d'être contractée entre mon neveu Jérôme et moi ; que tu auras voix en chapitre, ainsi que chacun de nous ; que je te prends sous ma protection spéciale en tout, partout, contre tout, fût-ce contre Lucifer<sup>2</sup>.*

L'orage de Senlis, nouveau Déluge, renouvelle l'Alliance, et ce la veille du jour anniversaire de la constitution de la Société de Jésus. À cela répond le dénuement de saint François d'Assise, de Loyola, suscitant des disciples, des enthousiastes, faisant des miracles, au même titre que Mathieu – « je ne sais comment », soulignait Jérôme – « décondylomisait » l'Espagnol peu après leur rencontre, véritable thaumaturge là où tous les médecins avaient échoué.

## **Conclusion**

Au terme de cette étude, insuffisante par bien des aspects, tant la matière est riche et mériterait des développements plus importants, on ne

---

<sup>1</sup> C.M., p. 123.

<sup>2</sup> C.M., p. 75.

peut que rappeler une fois de plus le caractère profondément hybride du *Compère Mathieu*, que souligner son étonnante capacité à absorber du texte. Le concept de *bigarrure*, annoncé dès le sous-titre, trouve ici sa pleine illustration. Le discours philosophique se fait sermonnaire, le sermon se fait philosophique ; entre le philosophe, le picaro et le saint, une convergence s'établit, chacun suscitant des disciples, des enthousiastes, des illuminés, chacun se payant d'idées, de mots, qui sont autant d'« épouvantails de chènevières<sup>1</sup> ». Y a-t-il une intention derrière cela, autre que parodique et carnavalesque ? Dulaurens se méfie, semble-t-il, de l'enthousiasme, du « zèle » auxquels s'adonnent successivement Mathieu le libertaire, bientôt manichéen, Diego le superstitieux, prêt à adopter chaque nouvelle croyance, Jérôme, converti par le vieillard français croisé à Londres, bientôt prédicateur malencontreux. Il n'est pas jusqu'au final carnavalesque – Mathieu agonisant sur un lit affublé d'un capuchon de moine, trois moines en dispute, un chien et un chat déchaînés faisant un tintamarre infernal, père Jean sautant sur son sabre pour chasser les controversistes – qui ne souligne l'inanité de toute croyance, et ce à une époque où se multiplient les catéchismes et sermons philosophiques : *Sermon du rabbin Akib, prononcé le 20 septembre 1761*, *Sermon des cinquante*, « Prière à Dieu », de Voltaire ; « Profession de foi du vicaire savoyard » de Rousseau ; étonnant *Catéchisme de la Nature* par lequel se conclut *La Morale universelle* du baron d'Holbach, prototype de l'athée ; *Catéchisme philosophique* de d'Alembert. À sa façon, *Le Compère Mathieu* témoigne de ce moment de l'histoire des Lettres où le discours des Lumières se fait paradoxal, dans la mesure où l'éloquence de la chaire, de manière polémique et parodique, a envahi le discours philosophique.

#### **Bibliographie**

Bokobza-Kahan, M., *Dulaurens et son œuvre. Un auteur marginal au XVIII<sup>e</sup> siècle. Déviations discursives et bigarrures philosophiques*, H. Champion, Paris, 2010.

Bonnet, Ch., *Essai de psychologie*, l'Harmattan, Paris, 2006. [E.O. 1755]

Boyer d'Argens, *Lettres cabalistiques, ou correspondance philosophique, historique et critique, entre deux cabalistes, divers esprits élémentaires, et le seigneur Astaroth*, À La Haye, Chez Pierre Paupie, 1741.

D'Holbach, *Le Système de la Nature*, Coda, Paris, 2008.

Dulaurens, H.-J., *Le Compère Mathieu ou Les Bigarrures de l'esprit humain*, (Gambert, D., éd.), Paréiasaure, Poitiers, 2000, ouvrage encore disponible auprès de l'éditeur : Librairie de l'Escalier, 111, Grand-rue, 86000, Poitiers ; *Imirce ou la fille de la nature*, (Rivara, A., éd.), Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne,

---

<sup>1</sup> C.M., p. 359.

1993 ; *Les Abus dans les cérémonies et dans les mœurs*, Chez Pierre Pellet, À Genève, 1786.

Gambert, D., (éd.), Dulaurens, H.-J., *Édition critique du Compère Mathieu de H.-J. Dulaurens : Henri-Joseph Dulaurens écrivain, philosophe et polémiste : entre érudition et sédition*, thèse de doctorat nouveau régime, Poitiers, 2008, à paraître en 2012 aux éditions H. Champion.

Luther, M., *Le Grand catéchisme*, Paris, 1854.

Moureaux, J-M., « Voltaire apôtre. De la parodie au mimétisme », *Revue Voltaire*, n°11, PUPS, Paris, 2011.

Pascau, S., *Henri-Joseph Dulaurens (1719-1793), réhabilitation d'une œuvre*, H. Champion, DHS 109, Paris, 2006 ; *Écrire et s'enfuir dans l'ombre des Lumières, Henri-Joseph Dulaurens (1719-1793)*, Les Points sur les i, Collection des Gueux Littéraires, Paris, 2009.

Quesnel, P., *Histoire de l'admirable Dom Inigo de Guipuscoa, chevalier de la vierge, et fondateur de la monarchie des Inighistes, avec une description abrégée de l'établissement et du gouvernement de cette formidable monarchie, par Hercule Rasiel de Selva, nouvelle édition*, À la Haye, aux dépens de la compagnie, 1758.

**LES LUMIERES, METAPHORE MAÇONNIQUE  
AUX SOURCES DU ROMANTISME FRANÇAIS**

**THE ENLIGHTENMENT AS A MASONIC METAPHOR  
FROM THE SOURCES OF FRENCH ROMANTICISM**

**LAS LUCES COMO METÁFORA MASONICA  
LOS ORIGENES DEL ROMANTISMO FRANCES**

**Daniel S. LARANGÉ<sup>1</sup>**

**Résumé**

*La lumière a suscité de nombreuses métaphores qui ont nourri notamment la pensée maçonnique et inspiré les Romantiques, le rayon blanc, somme de toutes les couleurs, présente une extraordinaire homogénéité au-delà de la diversité de ses phénomènes. Cette unité dans la pluralité qui caractérise la fraternité trouve son pendant dans la cohérence et la cohésion du raisonnement maçonnique qui puise ses arguments tant dans les sciences que dans les arts, tant dans la théorie abstraite et parfois métaphysique que dans la pratique et l'exercice, déployant alors toute une poétique du monde par un jeu de représentations liturgiques. Dès lors l'harmonie, sociale, politique et intellectuelle qui s'en dégage vise à réformer la cité en tenant compte de la diversité des « citoyens » et de la pérennité du projet commun. Il en ressort que le rationalisme possède une part d'irrationalité et que l'irrationalisme provient d'un excès de rationalisme. En ce sens, les hommes des Lumières ont aussi été de grands « illuminés ».*

*Mots clés: Franc-maçonnerie, romantisme, métaphores, lumière*

**Abstract**

*The mysteries of light have attracted many metaphors that fed Masonic thinking, and inspired the imagination of the Romantics. The white ray, as the synthesis of colors, presents an extraordinary homogeneity beyond the diversity of phenomena. This unity in diversity that characterizes the Masonic brotherhood finds its counterpart in the coherence and consistency of reasoning that uses Masonic arguments just as well in science as in art, and just as well in the abstract metaphysical theory as in practice and exercise, deploying a poetical world by a set of liturgical performances. Therefore social harmony, political and intellectual reform that emerges takes into account the diversity of the "citizens". It shows that the rationalism has a share of irrationality and irrationality comes from an excess of rationalism. In this sense, men of the Enlightenment were also "enlightened" mystics.*

---

<sup>1</sup> daniel\_larange@yahoo.fr et daniel.larange@abo.fi, université d'Åbo Akademi (Finlande), laboratoire CRIST (Centre de Recherche Interdisciplinaire de Sociocritique des Textes à Montréal).

*Keywords: Freemasonry, Romanticism, metaphors, enlightenment*

**Resumen**

*Los misterios de la luz llevaron a numerosas metáforas, alimento del movimiento masonico y fuente de inspiración de los Románticos. El rayo blanco, síntesis de los colores, ofrece una homogeneidad extraordinaria que trasciende la diversidad de los fenomenos. Esa union en la diversidad, especifica de la fraternidad, encuentra su equivalencia en la coherencia y la cohesion del razonamiento masonico. Este busca sus argumentos en las ciencias como en las artes, en la teoria abstracta, a veces metafísica, como en la práctica y el ejercicio, desarrollando por consiguiente una poética del mundo a través de un juego de representaciones liturgicas. Desde luego resulta de ello una harmonia social, politica e intelectual que tiene que reformar la sociedad teniendo en cuenta la diversidad de sus « ciudadanos » y el carácter perene del proyecto comun. Esto lleva a que el racionalismo detenga una parte de irracionalidad y que el irracionalismo provenga de un exceso de racionalismo. Es así como los hombres de las Luces fueron ilustres « iluminados ».*

*Palabras clave : Masonería, romanticismo, metéforas, luces*

*Loin de nous dormaient les  
tempêtes ;  
Dans ce temple à d'heureuses fêtes  
Les muses invitaient leurs disciples  
épars.  
Ici naissait entre eux une amitié  
touchante.  
Ils s'unissaient pour plaire ; et la  
beauté présente  
Les animait de ses regards [...].*

*Amants des arts et de la lyre,  
L'Orient reprend sa clarté ;  
Venez tous ; et de la Beauté  
Méritons encore le sourire.<sup>1</sup>*

La franc-maçonnerie joue un rôle de premier plan dans l'imaginaire des romantiques. Dans sa collection des images et symboles où les Lamartine, Victor Hugo, Alfred de Vigny, Alfred de Musset et Gérard de Nerval, sans en être nécessairement membres, y puisent, la métaphore des « Lumières » occupe une place importante. De plus, dans une des loges les plus remarquées, la loge des « Neuf Sœurs » à Paris, qui rassemble dans un « esprit de fraternité » les hérauts d'une révolution parlementaire et des traditionalistes convaincus, l'*Encyclopédie* a autant soulevé l'enthousiasme des nombreux partisans et collaborateurs qu'une réprobation des plus

---

<sup>1</sup> Évariste Désiré de Forges Parny, « Cantate pour la loge des Neuf Sœurs », in : *Œuvres choisies*, L. Paris et Wercherin, Paris, 1826, pp. 65-66.

sceptiques<sup>1</sup>. Et cette dichotomie ne correspond même pas à la logique des « filiations ». D'où le problème qui oppose faussement en deux camps les historiens de la littérature, souvent embarrassés par les prétentions rationalistes et les propos irrationnels des mêmes figures de proue :

Comment un discours irrationnel fournit-il les arguments nécessaires au rationalisme romantique ?

Il s'agit pour nous de montrer de quelle façon l'illuminisme spiritualise la Raison prônée par les Lumières afin de servir l'argumentation romantique autant des antirévolutionnaires que des révolutionnaires. Le XVIII<sup>e</sup> siècle favorise le développement d'un « réseau » d'intellectuels échangeant les idées et les opinions afin de mieux les propager. La quête du bonheur devient un nouveau paradigme politique et social qui renverse les perspectives. Elle aboutira à la promotion d'un illuminisme scientiste qui fonde sur la connaissance scientifique l'avenir de l'humanité. Dès lors, l'opposition dogmatique entre Lumières et Illuminations devrait être relativisée.

### **Le « réseau » des Lumières**

Le siècle des Lumières voit apparaître deux approches qui semblent se contredire : l'une rationaliste, défendue par des promoteurs « éclairés » d'une société et d'une science sécularisées ; l'autre déiste, voire mystique, d'« illuminés », qui fondent le savoir et la société sur un substrat théologique<sup>2</sup>. Cette opposition très scolaire mérite d'être remise en cause car, en dépit de son côté pratique, elle ne correspond pas à la réalité, puisque les membres des loges maçonniques prônent autant le matérialisme que le spiritualisme et sont aussi bien des scientifiques que des philosophes et des littéraires. Pour s'en convaincre, il suffit de se rapporter aux travaux de Paul Vulliaud (1875-1950), d'Auguste Viatte (1901-1993), Léon Cellier (1911-1976) et d'Antoine Faivre (1934\*), qui ont abondé dans ce sens.

D'abord, considérons la vie et la personnalité de l'astronome Joseph Jérôme le François de Lalande (1732-1807), professeur au Collège de France, membre de l'Académie des sciences et d'autres académies

---

<sup>1</sup> *Franc-maçonnerie et politique au siècle des Lumières : Europe-Amérique*, éd. Marie-Cécile Révauger, *Lumières 7* (2006). Charles Porset, *Franc-maçonnerie, Lumières et Révolution*, Éditions maçonniques de France, Paris, 2001. René Le Forestier, *La Franc-maçonnerie templière et occultiste aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles*, Aubier-Montaigne, Paris, 1970.

<sup>2</sup> Daniel Beresniak, *Franc-Maçonnerie et romantisme*, Paris, Chiron, 1987, p. 46. Robert De Rosa, *Utopie et Franc-maçonnerie*, L'Harmattan, Paris, 2009, pp. 122-125.

étrangères, initié à la loge « Saint Jean des Élus » à Bourg-en-Bresse dont il devient le vénérable. Non seulement il calcule en 1751 avec précision la distance qui sépare la Terre de la Lune, détermine en 1769 l'orbite de Vénus et décrit entre 1789 et 1798 près de 50 000 étoiles<sup>1</sup>, rédige une somme sur la navigation intérieure par tous les temps et sur tous les continents qui fait encore autorité, mais encore il signe 250 articles de l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, notamment les entrées consacrées à l'astronomie, les mesures et la franc-maçonnerie. Il n'est donc pas étonnant que la lumière occupe son esprit et qu'elle se trouve traitée dans ses ouvrages astronomiques. Or, ce qui l'intrigue ce n'est pas tant la source solaire de la lumière que le jeu de correspondances qu'elle permet à force de reflets. La lumière met en liaison les corps opaques en en faisant des surfaces de réflexions mutuelles. Ainsi traite-t-il de la « lumière cendrée » :

*La terre réfléchit la lumière du soleil vers la lune, comme la lune la réfléchit vers la terre : quand la lune est en conjonction, la terre est pour elle en opposition ; c'est proprement pleine terre pour la lune, comme dit Hévélius, et la clarté que la terre répand sur la lune est telle que la lune peut encore nous la réfléchir ; ainsi nous apercevrons la lune entière lorsqu'elle est en conjonction, si le soleil que nous voyons en même temps n'absorbait entièrement cette lueur terrestre réfléchie sur le globe lunaire, et n'empêchait de voir la lune.*<sup>2</sup>

Il est en revanche plus troublant de constater son intérêt pour l'esthétique de la lumière, notamment dans son carnet de voyages en Italie, où les jeux de lumière prennent une dimension quasi éthique dans la description des tableaux de Raphaël, renvoyant à la lutte du bien et du mal lors de la Création :

*On admire l'expression dans la vision d'Attila, que S. Pierre et S. Paul menacent en l'air de leurs épées, mais surtout la lumière et la beauté de clair-obscur dans le S. Pierre délivré de prison par un ange ; la combinaison et la dégradation de lumière, la figure vraiment angélique de cet ange lumineux qui est transparent ; une grille de fer toute noire au-devant de la prison, qui fait éclater la lumière intérieure, et produit un effet incroyable.*<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Joseph Jérôme François de Lalande, *Histoire céleste française, contenant les observations faites par plusieurs astronomes français de 1791*, Imprimerie de la République, Paris, An IX [1801].

<sup>2</sup> M. de La Lande, *Astronomie – tome 1*, Paris, Desaint & Saillant, M.DCC.LXVI, p. 556.

<sup>3</sup> M. de La Lande, *Voyage en Italie – tome 3, s.e.*, Genève, M.DCC.XC, p. 184.

C'est justement l'art, en particulier le génie de Léonard de Vinci, qui le conduit à s'interroger sur la qualité de la lumière.

*On conserve à Londres un manuscrit sur les rivières, par Leonardo da Vinci, où l'on m'a assuré qu'on trouve la première explication de la lumière cendrée de la Lune, quand elle est nouvelle, quoiqu'on en ait fait bonheur à Maestlinus. Dans son livre sur le dessein, il explique le relief de la peinture, et la cause qui fait que l'on peut véritablement y être trompé quand on ne regarde que d'un œil. Il connut, bien longtemps avant Newton, que le blanc est formé de mélange de toutes les couleurs. [O]n peut dire que Léonard da Vinci a été un des hommes les plus rares qui aient paru en Italie.<sup>1</sup>*

À la même époque, le philosophe Claude Adrien Schweitzer, dit Helvétius (1715-1771), voit son ouvrage *De l'esprit*<sup>2</sup> condamné par le pape Clément XIII et brûlé sur arrêt du Parlement de Paris, le 10 février 1759. Tout en défendant un matérialisme et un sensualisme qui inspirent les Idéologues, il reconnaît l'existence et l'activité d'une *force suprême* dans la nature, termes alors très à la mode.

*Le Pere invisible engendra un fils, qui fut sa force, et dont il se servit pour tirer le monde du Cahos. Cette force suprême, c'était la Vertu, la Parole, qui exprimait la Puissance du Créateur : bientôt, on personnifia cet être métaphysique, cet agent secondaire, ce qui le fit considérer comme le Principe de tout. Alors il fut regardé, comme le Germe ou la Semence du sentiment, comme la source de l'intelligence, et l'Origine de la lumière.<sup>3</sup>*

La lumière se retrouve sous sa plume dans diverses métaphores qui s'accordent sur sa propriété de réflexion et sa capacité à former un « réseau ». Aussi milite-t-il pour la constitution de liens scientifiques à travers l'Europe à l'aide d'une fraternité intellectuelle jumelant les savants entre eux :

*Pour créer des Hommes illustres dans les Sciences et les Arts, il ne suffit pas de répandre sur eux des largesses. Il ne faut pas même les leur prodiguer. L'abondance engourdit quelquefois le génie [...].  
Un moyen de lier plus étroitement les savants Russes au Corps des autres Gens de Lettres de l'Europe, et d'exciter leur émulation, est*

---

<sup>1</sup> M. de La Lande, *Voyage d'un François en Italie fait dans les années 1765 & 1766, tome I*, Desaint, Paris, M.DCC.LXIX, pp. 311-312.

<sup>2</sup> Claude Adrien Helvétius, *De l'esprit*, Durand, Paris, M.DCC.LVIII.

<sup>3</sup> Pierre d'Hancarville, *Recherche sur l'origine, l'esprit et les progrès des arts de la Grèce – tome I*, B. Appleyard, Londres, M.DCC.LXXXV, pp. 146-147.



*d'associer, à l'exemple de Louis XIV, les Étrangers aux honneurs que vous décernerez à vos Compatriotes. Un Russe l'associé, en France d'un Voltaire, en Angleterre d'un Hume, sera curieux de lire leurs Ouvrages, et voudra bientôt en composer de pareils. C'est ainsi que les lumières se répandent et que l'émulation s'allume.*<sup>1</sup>

En répandant les Lumières à travers l'Europe, les États envisagent de former une fraternité spirituelle et intellectuelle liant les savants et œuvrant en faveur d'une paix essentielle, faute d'être perpétuelle, comme l'envisage alors cet autre « franc-maçon sans tablier »<sup>2</sup>, Emmanuel Kant, en 1795<sup>3</sup>. Le cosmopolitisme des maçons est « la clé de voûte de leur représentation du monde et des rapports qu'entretient la sphère maçonnique avec la sphère profane »<sup>4</sup>, articulant le « cosmos » autour de réseaux particulier fonctionnant comme des vecteurs des valeurs cosmopolites et comme des points d'appui pour des stratégies d'intérêts plus prosaïques. Ce projet, au cœur des préoccupations de la Rose-Croix (Johann Valentin Andreae, Wilhelm Wense, Tobias Hess, Christoph Besold, Tommaso Campanella, Jan Amos Comenius, etc.)<sup>5</sup>, est poursuivi notamment par Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), et se retrouve aux fondements de la Royal Society en 1660<sup>6</sup>. L'imitation (émulation) en est le principe directeur et la lumière devient un feu métaphorique qui doit se propager à travers l'Europe dans un souci eschatologique. Il s'agit de rétablir la « bonne heure » (*bona hora*), période de félicité, temps de la régénérescence de l'humanité, reconstruction européenne de Babel.

*Chantons le bonheur des Maçons,  
Célébrons leurs ouvrages,  
Mais que leurs faits plus que nos sons,  
Le portent d'âge en âge ;*

---

<sup>1</sup> Réponse de M. Helvétius à M. le Comte de \*\*\*, Président de l'Académie de Saint-Pétersbourg, in : *Poésies*, s.e., Londres, M.DCC.LXXXI, pp. 167-168.

<sup>2</sup> Jean Brun, *Hamann et Kant*, in : *Cahiers Eric Weil – tome 3 : Interprétations de Kant*, eds. Jean Quillien et Gilbert Kirscher, Université Charles De Gaulle, Lille, 1992 (Travaux & Recherches), p. 20.

<sup>3</sup> Cécile Revauger, *Franc-maçonnerie, Lumières et révolutions : de la Révolution d'Amérique à la Révolution française*, *Lumières* 7 (2006), pp. 17-34. Hervé Vigier, *Lumières de la franc-maçonnerie française*, Télètes, Paris, 2006.

<sup>4</sup> Pierre-Yves Beaurepaire, *Franc-maçonnerie et cosmopolitisme au siècle des Lumières*, Éditions maçonniques de France, Paris, 1998, p. 12.

<sup>5</sup> Paul Vulliaud, *Les Rose-Croix lyonnais au XVIII<sup>e</sup> siècle d'après leurs archives originales*, Émile Nourry, Paris, 1929.

<sup>6</sup> Céline Sala, *Les Francs-maçons en terres catalanes entre Lumières et Restauration : l'art royal de Perpignan à Barcelone, 1740-1830*, Honoré Champion, Paris, 2009.

*De nos propos quoique joyeux,  
Bannissons la licence ;  
Il n'est de vrais plaisir que ceux  
Qu'assure l'innocence [...].  
Nous ne faisons dans l'Univers  
Qu'une même Famille ;  
Qu'on aille en cent climats divers,  
Partout elle fourmille ;  
Aucun pays n'est étranger  
Pour la Maçonnerie ;  
Un Frère n'a qu'à voyager,  
Le Monde est sa Patrie.<sup>1</sup>*

### **Le bonheur comme principe**

Le « retour » au bonheur est chanté par la franc-maçonnerie. Dans une œuvre poétique inspirée par le *Cantique des cantiques* du plus sage des rois, Salomon, Évariste de Parny élève un chant d'amour à son inspiratrice Éléonore dont l'étymologie hébraïque (אלוהיה) signifie précisément « lumière de Dieu ». La « raison » a pour vocation d'éclairer « la nuit des erreurs » dans laquelle est plongée la société et de « révéler » derrière le voile des « Amours » fugaces l'absolu de l'Amour divin(isé) :

*Ils viendront ces paisibles jours,  
Ces moments de réveil, où la raison sévère  
Dans la nuit des erreurs fait briller sa lumière,  
Et dissipe à nos yeux le songe des Amours.<sup>2</sup>*

La (re)conquête du bonheur a lieu dans le IV<sup>e</sup> chant, avec le retour de la lumière en un temps d'obscurantisme. Helvétius en appelle à Oromaze, notamment à partir de l'étude que consacre l'abbé Paul Foucher (1704-1778) – célèbre entre autres pour ses polémiques avec Voltaire – au « principe invisible des choses »<sup>3</sup>, « source des esprits dont la nature, qui est un feu pur et actif, [qui] produit tout ce qu'il y a de bien dans l'univers », opposé à Ariman, « moins pur, moins actif, [qui] avait donc moins de perfection, ce n'était pas un esprit, c'était la matière même [qui] produisait

---

<sup>1</sup> *L'École des Francs-maçons*, s.e., Jérusalem, M.DCC.XLVIII, pp. 61-63.

<sup>2</sup> M. le Chevalier de Parny, *Opuscules poétiques*, s.e., Amsterdam, M.DCC.LXXIX, pp. 17-18.

<sup>3</sup> Abbé Foucher, « Suite du Traité historique de la religion des Perses. Seconde époque : Doctrine des Sectateurs du Second Zoroastre sur la nature de la Divinité », in : *Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles Lettres – tome 29<sup>e</sup>*, Imprimerie royale, Paris, M. DCC.LXIV, pp. 92-130.

tous les maux »<sup>1</sup>. Aura-Mazda (أهورامزدا) est la divinité, unique, abstraite et transcendante, Esprit Suprême selon l’Avesta, qui est la lumière fulgurante, toute métaphysique, qui précède et engendre les illuminations célestes, comme l’indique justement son étymologie :

*Oromaze l’entend, et des voûtes des Cieux,  
Descend, enveloppé d’un tourbillon de feux,  
C’est l’Espoir, dit-il, à ranimer ton zèle.  
Non : la nuit de l’erreur ne peut être éternelle.  
Sois assuré que l’homme, ô sensible Elidor,  
À son premier état peut s’élever encor.  
Si le bien est du vrai toujours inséparable,  
La perte de ce bien n’est point irréparable.  
Un siècle de lumière un jour doit ramener  
Ce siècle de Bonheur qui semble s’éloigner.  
Au milieu des besoins dont le cri t’importune,  
Dont Ariman a fait la pomme d’infortune,  
Vois du sein de la nuit qui paraît s’épaissir,  
Sortir le germe heureux d’un Bonheur à venir.  
Vois ces besoins, moteurs de l’active industrie,  
Des humains éclairés embellissant la vie,  
Les arracher un jour à l’assoupissement,  
Où les ensevelit le pouvoir d’Ariman.  
Du jour des vérités je vois briller l’aurore ;  
Et si de son midi ce jour est loin encore,  
De l’auteur de vos maux, les barbares projets,  
Ne pourront de ce jour suspendre les progrès.<sup>2</sup>*

Le retour au Bonheur primordial est annoncé, car « l’homme, d’origine céleste, était d’abord d’une nature lumineuse et pure »<sup>3</sup>. À la chute des origines doivent répondre l’ascension et la réhabilitation des êtres, notamment comme l’envisage Joaquin Martines de Pasqually (1727-1774) dans son *Traité sur la réintégration des êtres dans leur première propriété, vertu et puissance spirituelle divine* (1770-1772). C’est dans ce sens, par exemple, qu’il faut comprendre le premier couplet du « Cantique fait pour la Loge de Saint-Pierre des Amis réunis, chanté le jour de la réception du Frère T. C. » :

---

<sup>1</sup> M. de Saint-Martin, *Histoire civile, politique et religieuse de tous les peuples, depuis le déluge jusqu’à ce jour – volume 1*, Blin-Mandar et al., Paris, 1825, p. 159.

<sup>2</sup> M. Helvétius, *Poésies*, op. cit., p. 83.

<sup>3</sup> Adrien Balbi, article « Le magisme ou la religion de Zoroastre », in : *Abrégé de Géographie rédigé sur un nouveau plan d’après les derniers traités de paix et les découvertes les plus récentes*, Jules Renouard, Paris, 1833, p. 74.

*Par nos épreuves symboliques  
Nous avons connu votre cœur.  
Devant les vertus maçonniques  
Tombe le bandeau de l'erreur.  
Devenu notre Frère,  
Pour jamais nous vous chérissons ;  
Ainsi que nous partagez la lumière  
Qui fait le bonheur des Maçons.<sup>1</sup>*

La lumière est donc la manifestation d'un bonheur. La référence au « cœur » qui doit dessiller les yeux de l'initié témoigne de la prédominance accordée aux sentiments sur la raison : le discours maçonnique prépare à l'imaginaire romantique pour lequel l'amour redevient source de connaissance et d'action. Ce retour de la suprématie des émotions sur le raisonnement cherche à déconstruire l'opposition fallacieuse entre cœur et raison pour lui substituer une articulation plus subtile où le cœur devient aussi le moteur herméneutique de la réflexion : le monde se construit comme un réseau de symboles qui se répondent et qu'une sensibilité extrême liée à une intelligence imaginative permettrait de lire comme le *Liber Mundi* par excellence<sup>2</sup>.

Dans l'opéra-ballet du musicien Jean-Philippe Rameau (1683-1764) et du librettiste et encyclopédiste Louis de Cahusac (1706-1759), *Zoroastre* (1749), qui prône l'utopie d'un monde régi par des lois naturelles et des rois vertueux, légitimés davantage par l'amour envers leurs sujets que par leurs droits dynastiques<sup>3</sup>, le héros éponyme est soutenu par le roi des génies, Oromasès, contre l'infâme Abramane, serviteur d'Ariman, seigneur du mal. Alors que Zoroastre suit de loin la cérémonie au cours de laquelle le peuple choisit sa bien-aimée, Amélite, comme reine, et la conduit au trône où un tourbillon de feux l'enlève, les prêtres d'Ariman et Abraman apparaissent dans un nuage de fumée, menaçant d'immoler la jeune femme. Zoroastre élève les mains vers le ciel, le tonnerre éclate, la foudre frappe Abramane et ses sbires qui sont engloutis dans les entrailles de la terre. En ce lieu un édifice étincelant peuplé des Esprits des Éléments surgit comme premier temple élevé à la lumière. En hauteur, les voûtes arborent les divers

---

<sup>1</sup> [Louis Guillemain de Saint-Victor], *Recueil précieux de la maçonnerie adonhiramite – tome 1*, Chez Philarete, rue de l'Equerre, l'Aplomb, Philadelphie, M. DCC. LXXXVII, p. 52.

<sup>2</sup> Michel Brix, *Éros et Littérature : le discours amoureux en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Peeters, Leuven, 2001.

<sup>3</sup> Paul Tillit, « *Zoroastre* (1749) de Rameau : Droit et utopies dans un opéra franc-maçon du siècle des Lumières », *Droit et Culture* 52 (2006), pp. 85-119.

symboles du bien, des arts et des vertus que Zoroastre va bientôt répandre sur la terre. Oromasès, roi des Génies, se dresse sur des nuages légers et brillants, tandis qu'Amélite est délivrée de ses chaînes par les Esprits élémentaires. Oromasès la confie à Zoroastre et ordonne aux esprits d'unir les amants. Ces derniers les couronnent et les lient avec des nœuds de fleurs : le couple chante alors leur bonheur. Car c'est le bonheur des hommes qui est l'objectif utopique à atteindre et tous les moyens intellectuels et spirituels sont invités à y contribuer<sup>1</sup>.

L'appartenance maçonnique de Helvétius est « attestée » par le fait que sa veuve transmet son tablier à Lalande. Ce même tablier est porté par Voltaire (1694-1778) le jour de son initiation. En mars 1776, Lalande, soutenu par d'autres Frères, présente au Grand Orient une demande de constitution pour une loge nommée d'abord les « Neuf Muses ». Le Grand Orient la reconnaît un an plus tard sous l'appellation des « Neuf Sœurs »<sup>2</sup>. Elle est célèbre pour son soutien à la Révolution américaine<sup>3</sup>, et c'est en son sein que les artistes et savants décident de collaborer ensemble à la construction du monde et à l'amélioration de l'homme au nom de la liberté, de la tolérance et de la connaissance.

*Un digne maître nous rassemble,  
Pour nous instruire tous ensemble ;  
C'est le devoir de tous les francs-maçons,  
De célébrer ici son nom ;  
Il porte devant lui l'équerre,  
Vrai symbole de l'équité,*

---

<sup>1</sup> « La F. M. est une Société dont le but est de procurer aux hommes la plus grande somme de félicité ; il ne faut donc pas s'étonner si ceux qui ne sont F. M. que parce qu'ils ont passé par l'initiation, qui conséquemment ne s'occupent pas de ce qui peut contribuer au bonheur des hommes, qui n'examinent pas la nature du bonheur, ou ne viennent que machinalement en Loges, ou n'y viennent pas du tout [...]. Eloignez, éloignez ces êtres dangereux, la maladie est contagieuse, elle excite le dégoût. » [Jean-Pierre-Louis Beyerlé], *Essai sur la Franc-Maçonnerie ou Du but essentiel et fondamental de la F. M. – tome 1<sup>er</sup>*, Xiste Andron, rue du Temple de la Vérité, à l'Enseigne du Soleil, Latomopolis, l'An de la V. L. 5784, pp. 167-169.

<sup>2</sup> Nicolas Bricaire de La Dixmerie, *Mémoire pour la loge des Neuf Sœurs à l'occasion de la démolition du temple des Neuf-Sœurs*, s.e., Paris, M.DCC.LXXIX. Louis Amiable, *Une loge maçonnique d'avant 1789, la loge des Neuf Sœurs*, Paris, Les Éditions Maçonnique de France, 1989.

<sup>3</sup> Benjamin Franklin (1706-1790), écrivain, physicien, corédacteur et signataire de la *Déclaration d'indépendance des États-Unis d'Amérique* de 1776 et premier ambassadeur en France, en est le Vénérable de 1779 à 1781. Jean-Paul de Lagrave, *La Vision cosmique de Benjamin Franklin*, Septentrion, Sillery (Qc), 2003. Dominique Godbout, *Benjamin Franklin, le grand « illuminé »*, Édition privée, La Sarre (Qc), 2001.

*Il est la brillante lumière  
Qui nous montre la vérité.*<sup>1</sup>

L'« équerre » et la « lumière » se croisent avec l'« équité » et la « vérité », alors que les autres vers se suivent ; de plus, le parallèle entre l'« équerre » et l'« équité », tous deux partageant un même son fondé sur la racine latine *æquus*, suppose les notions de « lumière » et de « vérité » (les couples « rassemble »/« ensemble » et « Francs-maçons »/« nom » sont à cet égard cohérents). Dans le langage maçonnique rien n'est posé au hasard et le texte doit répondre à une architecture discrète : la « lumière », qui manifeste la « vérité » selon l'antique théosophie juive (Gn 1) et chrétienne (Jn 1), correspond au « bijou » du Vénérable, instrument de mesure permettant de déterminer un angle droit, autrement dit la « droiture » des figures, et employé pour l'assemblage ou le renforcement des constructions, notamment des fenêtres et des portes qui symbolisent autant d'« ouvertures » à travers des « murs », lesquels représentent les limites et les frontières. Dès lors, l'accès au savoir dépend de la « justesse » du jugement, comme instrument de raisonnement.

Cet exemple canonique illustre l'adage rabelaisien selon lequel « science sans conscience n'est que ruine de l'âme »<sup>2</sup>. L'opposition stricte entre croyance et savoir, science et foi, sacré et profane n'est pas opérante dans le cadre de la confrérie. Condorcet (1743-1794), membre de la loge des « Neuf Sœurs »<sup>3</sup>, définit la tâche de l'ami de la sagesse qui consiste à :

---

<sup>1</sup> [Joseph Jérôme Le François de Lalande], *Abrégé de l'histoire de la franche-maçonnerie*, François Grasset, Londres ; Lausanne, M. DCC. LXXXIII, p. 290.

<sup>2</sup> Rabelais, *La Vie de Gargantua et de Pantagruel*, in : *Œuvres de François Rabelais*, éd. P.L. Jacob et Louis Barré, Librairie des publications illustrées, Paris, 1837, p. 107.

<sup>3</sup> Les appartenances aux loges restent problématiques et sujettes à controverse. Aucune liste n'est véritablement fiable puisque les membres sont tenus au secret. De ce fait les récupérations de tous les bords, pro- et antimaçonniques, sont nombreuses. Condorcet fréquente assidument le salon de Mme Helvétius (1720-1800), rue Sainte-Anne à Paris, où se réunissent Denis Diderot, d'Alembert, l'abbé Lefebvre de Laroche, Mme Necker, Julie de Lespinasse, le baron d'Holbach, Bernard-Joseph Saurin, Nicolas Bergasse, Anne Turgot, Siéyès, Mirabeau, Chamfort, Jacques-Antoine Manuel, l'abbé Ferdinand Galiani, le comte de Volney, le marquis de Beccaria, Jean-François Marmontel, André Morellet, Charles Pinot Duclos, Jean François de Saint-Lambert, Buffon et Fontenelle, puis, à partir de 1771 au 59 rue d'Auteuil, Condillac, Malesherbes, l'abbé Raynal, Charles-Maurice de Talleyrand-Périgord, Antoine Destutt de Tracy, Pierre Daunou, André Chénier, Jean Antoine Roucher, Mme Roland et son mari Roland de la Platière, Thomas Jefferson, Napoléon Bonaparte, Dominique-Joseph Garat, Jean-Antoine Houdon, le baron Cuvier, Alexandre Von Humboldt, le baron Gérard, Gioacchino Rossini, Charles-Joseph Panckouke, l'éditeur du « Mercure de France » et de l'*Encyclopédie*, l'imprimeur et libraire François-Ambroise Didot, Pierre-Louis Ginguené, Philippe Antoine Grouvelle, Pierre

*s'élev[er] avec une infatigable énergie contre les crimes du fanatisme et tous ceux de la tyrannie, [à] poursuiv[re] dans la religion, dans l'administration, dans les mœurs, dans les lois, tout ce qui portait le caractère de l'oppression, de la dureté, de la barbarie, [à] ordonn[er] au nom de la nature aux rois, aux guerriers, aux magistrats, aux prêtres, de respecter le sang des hommes, ne plus le prodiguer ni dans les combats ni dans les supplices, de ne plus sacrifier à leur avidité le prix des sueurs et des larmes du peuple, et [à] pren[dre] enfin pour cri de guerre : raison, tolérance, humanité.<sup>1</sup>*

Au début de la Révolution, les « Neuf Sœurs » deviennent « Société nationale »<sup>2</sup> jusqu'en 1792. Deux membres de la loge, le botaniste lyonnais Antoine Laurent de Jussieu (1748-1836), membre de la Royal Society, et le révolutionnaire Gilbert Romme (1750-1795), en collaboration avec l'abbé Grégoire (1750-1831), participent à l'organisation d'une Société libre des Sciences, Belles lettres et Arts pour financer le futur Institut de France<sup>3</sup> et préserver l'influence des « Neuf Sœurs ». Elle se reconstitue en 1805 et poursuit ses travaux jusqu'en 1848, avec une interruption entre 1829 et 1836.

*Cette société existe à peine depuis trois ans ; ses travaux embrassent deux objets ; la maçonnerie, qui rapproche les hommes ; la culture des arts et des sciences, qui les éclaire.<sup>4</sup>*

Ces soins accordés à la connaissance (« la culture des arts et des sciences ») favorisent l'émergence d'une lueur. En l'occurrence, il n'y a pas

---

Louis Røederer, Benjamin Franklin, Pierre Jean Georges Cabanis et le jeune François-René de Chateaubriand. Une grande partie d'entre eux sont des membres actifs de la loge des « Neuf Sœurs ».

<sup>1</sup> Condorcet, *Tableau historique des progrès de l'esprit humain*, éd. Jean-Pierre Chandelet et Pierre Crépel, Institut National d'Études Démographiques, Paris, 2004, p. 387. L'histoire est d'ailleurs décomposée en « neuf grandes périodes », suggérant ainsi l'influence maçonnique : Franck Alengry, *Condorcet, guide de la Révolution française, ou Histoire externe des théories constitutionnelles et sociologiques de Condorcet envisagées dans leur développement et dans leurs rapports avec le milieu* (1<sup>re</sup> éd. 1904), Lenox Hill, New York, 1973, pp. 19-20.

<sup>2</sup> Une « Société des Neuf Sœurs » à but caritatif est active au sein de l'Académie royale des sciences de Paris dès 1769. Le lien entre la société et la loge est seulement attesté par des membres communs. Le silence entoure le reste.

<sup>3</sup> Roger C. Hahn, *The Anatomy of a Scientific Institution: 1666-1803, the Paris Academy of Sciences*, University of California Press, Berkeley, 1971.

<sup>4</sup> [Jean-Baptiste de Boyer, Marquis d'Argens], *Mémoires secrets pour servir à l'histoire de la République des Lettres en France, depuis MDCCLXII jusqu'à nos jours ; ou Journal d'un observateur – tome XIV*, John Adamson, Londres, M.DCC.LXXXIV, p. 70.

de contradiction entre les connaissances des sciences humaines et scientifiques car le monde physique (le jardin d'Éden) a été confié à l'homme qui en est le jardinier.

Même si les loges travaillent leurs propres thématiques, elles rassemblent un corps hétérogène de Frères dont les méthodes différentes relèvent aussi bien des sciences que des arts, le tout au service d'une réflexion philosophique afin d'édifier le monde et l'homme. La poésie vient ainsi se sustenter des sciences et la pensée scientifique est à l'écoute des arts et de l'histoire car elle répond à des impératifs éthiques partagés. Le « réseau » des correspondances se complexifie et se solidifie même par la démarche résolument interdisciplinaire qui caractérise la recherche maçonnique. C'est une conséquence de l'approche herméneutique propre à l'art maçonnique, fondé précisément sur les symboles qui tissent les mailles du monde. La symbolique permet ainsi de relier les hommes entre eux et de policer leurs mœurs :

*Tout le secret des Francs-Maçons consiste à enseigner des symboles, que la vraie science est la morale, et que les vraies vertus sont les vertus sociales.<sup>1</sup>*

### **L'illumination scientiste**

Les métaphores « lumineuses » renvoient concrètement aux rites d'initiations maçonniques. Par « illumination », on entend aussi l'éclairage de la salle du Temple. Sa conception, son agencement et sa décoration obéissent à des règles symboliques précises, qui diffèrent assez notablement selon les époques, les pays, les rites et les degrés maçonniques. Le Temple de Salomon (1R 5-7 et 2R 3-4) en devient le paradigme fondateur. Il est constitué généralement d'une pièce rectangulaire d'un seul tenant et sans fenêtres, mais il existe aussi des temples où l'orient est semi-circulaire : c'est une représentation du monde et du cosmos. Le temple est symboliquement orienté d'occident en orient sur sa longueur, du septentrion au midi sur sa largeur et du nadir au zénith sur sa hauteur. Le plafond, idéalement bombé, est décoré comme une voûte céleste. Un fil à plomb est parfois suspendu au-dessus du centre du temple.

Dans ce cadre, l'ancien débat entre rationalisme et illuminisme répond dans la tradition maçonnique au rapport étroit et ambigu existant

---

<sup>1</sup> [Joseph Jérôme Le François de Lalande], *Essai sur les Mystères et le véritable objet de la Confrérie des Francs-Maçons*, in : *Abrégé de l'histoire de la franche-maçonnerie*, op. cit., p. 57.



entre voie philosophique et voie d'Éveil purement initiatique. Le sentiment qui s'empare du néophyte au sortir des épreuves initiatiques est celui d'une « renaissance » : l'apprenti nouvellement initié revient d'un « séjour » ou d'un « voyage » dans les quatre éléments, riche en certitudes - et ce à l'instar de l'homme de science, du philosophe, du poète ou de l'artiste, qui ont su dépasser le seuil de leurs propres doutes – afin de pénétrer, ne fût-ce que de façon fugace et provisoire, dans la chambre centrale de sa théorie, de son système, de son esthétique, de sa « trouvaille ». La raison, qui avançait par tâtonnements, est à l'instant de son *illumination*, à la fois submergée, jetée en avant dans une sorte de sublime ivresse, propulsée par la joie. Ainsi la raison transcende-t-elle la rationalité, car « rien de grand ne s'est jamais fait sans passion, rien ne peut s'accomplir sans elle » (Hegel).

« Fils de la lumière » certes, mais aussi « enfant de la veuve », d'après la légende, qui désigne un architecte du Temple de Salomon, Hiram, spécialisé dans le travail du bronze, comme le « fils d'une veuve de la tribu de Nephtali » : le franc-maçon est appelé à voir dans les ténèbres. Les rites mettent constamment en évidence cette lumière recherchée, et *offerte* lorsque le bandeau qui voile le regard et recouvre l'âme est définitivement retiré. La mise en scène des assemblées s'entend à évoquer l'apparition physique de la lumière et sa présence en qualité de symbole. Une des trois « Grandes Lumières » est, avec l'équerre et le compas, le volume de la Loi sacrée représenté par la Bible dans le rite écossais ancien et accepté. Il se pratique à la Grande Loge de France. Or, aux trois premiers degrés de la Maçonnerie (apprenti, compagnon, maître), ce Livre peut être ouvert au prologue de l'Évangile de Jean, dans lequel le Verbe du commencement, initiateur de la création, est successivement identifié à Dieu, à la vie et à la lumière (Jn 1,1-5). Tel est l'aspect verbal de la *lumière maçonnique*. Les paroles prononcées le soir de l'initiation dans l'enceinte du Temple réinitialisent la confiance dans les mots, afin que le serment devienne un véritable engagement dans les obligations nouvelles librement contractées à l'égard du monde et des personnes.

Dès lors le terme « lumière » recouvre plusieurs sens : lumière transmise à l'impétrant lors de son initiation ; petites et grandes lumières – respectivement : soleil, lune et Maître de la loge, Volume de la Loi sacrée, équerre et compas – qui éclairent le maçon sur son chemin ; lumières de l'atelier (Vénérable, les deux Surveillants, l'Orateur et le Secrétaire).

En un siècle où le passage des ténèbres à la lumière est un *topos* omniprésent, l'ambivalence des lumières et de l'illumination maçonniques renvoie à un sens plus large, celui de la raison qui s'éclaire dans l'obscurantisme à l'aide de la foi : équilibre entre la lumière de la raison

naturelle et l'illumination qui donne accès à un ordre supérieur de réalité<sup>1</sup>. Helvétius dénonce justement, dans sa préface aux *Épîtres sur les Arts*, l'aveuglement de l'ignorance qui contamine le peuple :

*Les talens, dit l'Ignorance, fait les malheurs de ceux qui la possèdent ; l'Envie les poursuit, l'homme n'est pas né pour l'étude ; les Sciences sont inutiles au Bonheur du genre humains. Ainsi parle le peuple ; mais il ignore que les Arts doivent leur progrès aux Sciences ; ils ont introduit l'usage des métaux, de l'agriculture, etc. Mais la Chimie a donné les poisons, la poudre à canon. On lui doit aussi les remèdes : et la poudre à canon a rendu la guerre moins meurtrière ; les peuples sont à l'abri des fréquentes invasions. Mais les Arts sont les sources du luxe. Le luxe n'est un mal que dans les Etats mal gouvernés.*<sup>2</sup>

En effet, la rationalité mise en œuvre est intimement liée aux spéculations métaphysico-religieuses qui nourrissent l'illumination. Déjà dans la maçonnerie anglaise régie par les Constitutions d'Anderson, se met en place une rationalité expérimentale d'inspiration newtonienne dont les avatars successifs conduisent à l'adoption d'un « naturalisme ».

Le Dieu d'Isaac Newton (1643-1727) n'est pas le créateur d'un système mécanique cartésien où Il ne saurait intervenir dans le monde une fois mis en marche. Au contraire, la perfection newtonienne du monde se traduit par une mécanique de l'action à distance, dans laquelle Il est constamment et secrètement présent dans le monde par son action et sa volonté :

*Cet admirable arrangement du soleil, des planètes et des comètes, ne peut être que l'ouvrage d'un être tout-puissant et intelligent [...]. Cet Être infini gouverne tout, non comme l'âme du monde, mais comme le Seigneur de toutes choses. Et à cause de cet empire, le Seigneur-Dieu s'appelle Παντοκράτωρ, c'est-à-dire, le Seigneur universel. [...] Le Très-haut est un Être infini, éternel, entièrement parfait ; mais un Être, quelque parfait qu'il fût, s'il n'avait pas de domination, ne serait pas Dieu.*<sup>3</sup>

L'ordonnement de l'univers et sa diversité sont donc le fruit de choix, non du hasard, mais d'un plan conçu par le Grand Architecte ; dès

---

<sup>1</sup> Brian Juden, *Traditions orphiques et tendances mystiques dans le romantisme français (1800-1855)*, Klincksieck, Paris, 1971, p. 170.

<sup>2</sup> M. Helvétius, *Poésies*, op. cit., p. 86.

<sup>3</sup> Isaac Newton, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle – tome 2*, tr. Gabrielle Émilie Le Tonnelier de Breteuil Du Châtelet, Desaint & Saillant, Paris, M.DCC.LVI, pp. 175-176. Voir aussi : Loup Verlet, *La Malle de Newton*, Gallimard, Paris, 1993 (coll. Bibliothèque des sciences humaines), pp. 335-337.

lors la nature est un livre où peuvent se lire les attributs divins. Pour Margaret C. Jacob, la philosophie naturelle de Newton<sup>1</sup>, dont le fondateur de la franc-maçonnerie moderne, Jean-Théophile Desaguliers (1683-1744), a été un proche collaborateur, devient la pierre angulaire d'une version libérale, tolérante et hautement philosophique du christianisme<sup>2</sup>, une religion naturelle basée sur la raison, comme ses partisans se plaisent à le dire, qui rejoint le déisme d'un Voltaire qui consacre tout un ouvrage à « Newton, l'inventeur du calcul infini, qui découvrit de nouvelles lois de la Nature, et qui anatomisa la lumière »<sup>3</sup>. Cette découverte des lois physiques confirme les positions des théosophes les plus mystiques, et ce au détriment de l'Église conservatrice. La science devient un argument mystique efficace et moderne pour s'affranchir des dogmes institutionnels trop contraignants<sup>4</sup>.

Les années 1670 à 1672 sont consacrées à l'étude de la réfraction de la lumière. Newton démontre qu'un prisme décompose la lumière blanche en un spectre de couleurs, et qu'un objectif avec un deuxième prisme recompose le spectre multicolore en lumière blanche. Il fait passer des rayons de Soleil à travers un prisme produisant un arc-en-ciel de couleurs du spectre : la lumière blanche s'avère être un mélange de toutes les couleurs du spectre. Il montre également que la lumière colorée ne modifie pas ses propriétés par la séparation en faisceaux de couleurs qui sont reflétés à partir des objets. De surcroît, les faisceaux de lumière reflétés, dispersés ou transmis, conservent leur couleur (longueur d'onde). Par conséquent, la couleur est le résultat de la réflexion de la surface des objets. En 1704, il publie son traité *Opticks* dans lequel sont exposées sa théorie corpusculaire de la lumière, l'étude de la réfraction, la diffraction de la lumière et sa théorie des couleurs. Les corpuscules qui composent la lumière changent de vitesse lorsque celle-ci passe par un milieu plus dense, lui permettant ainsi d'être réfractée. Il explique ensuite la similitude entre la diffraction de la lumière et celle de l'onde.

Par ailleurs, la question de l'attraction est au cœur du temple à travers la représentation du monogramme « G » à l'intérieur de l'étoile, aux

---

<sup>1</sup> Margaret C. Jacob & Betty Jo Teeter Dobbs, *Newton and the Culture of Newtonianism*, Humanity Books, Atlantic Highlands, 1998.

<sup>2</sup> Luc Nefontaine, *La Franc-maçonnerie*, Le Cerf, Paris, 1990 (coll. Bref), pp. 16-17 et Alain Bauer, *Aux origines de la franc-maçonnerie : Isaac Newton et les Newtoniens*, Dervy, Paris, 2003.

<sup>3</sup> V[oltaire], *Éléments de philosophie de Newton divisés en trois parties*, s.e., Neuchâtel, M.DCC.LXXII, p. 22.

<sup>4</sup> Antoine Faivre, *Philosophie de la nature : physique sacrée et théosophie, XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*, Albin Michel, Paris, 1995.

multiples significations : gravitation, géométrie, génération, germe, génie, gnose et aussi grand architecte<sup>1</sup> :

*L'attraction rend compte de tout ce qui arrive à la lumière dans ce passage d'un milieu dans un autre: car le rayon augmente sa vitesse verticale dans le milieu plus dense qu'il traverse jusqu'à ce qu'il soit parvenu au point où les parties supérieures et inférieures de ce corps agissent également sur lui.*<sup>2</sup>

Des lois de l'attraction dépendent aussi tout le mécanisme de l'harmonie,<sup>3</sup> car « pour étudier la nature avec intelligence, il en faut lier toutes les parties ensemble »<sup>4</sup>. Au siècle suivant, Claude Rouvroy de Saint-Simon (1760-1825), Charles Fourier (1772-1837), Auguste Comte (1798-1857) et le socialisme utopique tirent de cette accointance entre maçonnerie et physique newtonienne certains de leurs concepts adaptés à la sociologie naissante. L'apport de Newton à l'imaginaire maçonnique reste indubitable<sup>5</sup>, servant de viatique entre les lois physiques et les lois humaines. « Cet héritage contradictoire du newtonisme explique le mélange de mysticité et de rationalisme caractérisant la maçonnerie qui apparaît alors et les résistances que le rationalisme classique – autant dire chrétien –

---

<sup>1</sup> José Orval, *Une histoire humaine de la franc-maçonnerie spéculative*, Cefal, Liège, 2006, pp. 88-90. Jean-Paul Lefebvre-Filleau, *La Franc-Maçonnerie française : une naissance tumultueuse, 1720-1750*, Maître Jacques, Paris, 2000, pp. 28-29. Jean-Marie Ragon, *Orthodoxie maçonnique*, suivi de : *La Maçonnerie occulte et de l'initiation hermétique*, E. Dentu, Paris, 1853, pp. 588-589.

<sup>2</sup> Isaac Newton, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle – tome 2*, p. 187.

<sup>3</sup> Jacques-Henri-Bernardin de Saint-Pierre, *Œuvres posthumes – volume 2*, éd. Louis Aimé-Martin, Lefèvre, Paris, M.DCCC.XXIII, pp. 335, 541-544. Bernard Faÿ, *La Franc-Maçonnerie et la révolution intellectuelle du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Librairie française, Paris, 1961, pp. 79-80. Il est notamment l'auteur en trois volumes des *Harmonies de la nature*, Méquignon-Marvis, Paris, M.DCCC.XV-M.LCCC.XVIII.

<sup>4</sup> Jacques-Henri-Bernardin de Saint-Pierre, *Études de la nature – tome 2*, Pierre-François Didot, Paris, M.DCC.LXXXIV, p. 54. Sur l'affiliation de Bernardin de Saint-Pierre, voir : Anastase Ngendahimana, *Les idées politiques et sociales de Bernardin de Saint-Pierre*, Peter Lang, Berne, 1999, p. 36 et Maurice Anatole Souriau, *Bernardin de Saint-Pierre d'après ses manuscrits*, Société française d'imprimerie et de librairie, Paris, 1905, pp. 77-78.

<sup>5</sup> J[ean] B[aptiste] B[arbéguière], *La Maçonnerie mesmérénne, ou les leçons prononcées par Fr. Mocet, Riala, Themola, Seca, & Célaphon, de l'Ordre de F. de l'Harmonie, en Loge de l'Harmonie, en Loge Mesmérénne de Bordeaux*, s.e., Amsterdam, M.DCC.LVI, pp. 21-23, 28, 34, 38-39.

opposera à la *philosophia naturalis*. »<sup>1</sup> Science et mystique se conjuguent et se heurtent au conformisme religieux de l'Église dominante.

Les métaphores se multipliant, elles contaminent aisément le discours romantique qui « poétise » la science. L'apport de la franc-maçonnerie n'y est pas négligeable, même s'il est plus symbolique que réel. Les Romantiques restent fascinés par la capacité de synthèse que propose la réflexion maçonnique, capable de penser l'actualité à la lumière des analogies. Il en est de même des traditionalistes puis des légitimistes, à l'instar de certains membres ou sympathisants du Groupe de Coppet, réuni autour de Mme de Staël (1766-1817), tels Joseph de Maistre (1753-1821), Louis de Bonald (1754-1840), François-René de Chateaubriand (1768-1848), Mme de Krüdener (1764-1824), Charles Victor de Bonstetten (1745-1832), Jean Charles Léonard Simonde de Sismondi (1773-1842), etc. Toutefois les loges ne sont ni des clubs politiques ni des arènes. C'est la mise en commun des savoirs et le « travail » collectif qui rassemblent les Frères et les Sœurs. Ces débats sont les matrices d'idées en germes, de suggestions et de pressentiments partagés. Une même « longueur d'onde » doit résonner en chacun afin que tous raisonnent ensemble. Le faisceau lumineux qui s'en dégage se révèle numineux et harmonieux. En ce sens, la maçonnerie est religieuse : sa contemplation du monde dérive de sa fascination pour les sciences et la métaphysique. Or son discours est foncièrement politique du fait qu'il concerne non seulement l'entendement humain mais aussi la réforme des affaires humaines.

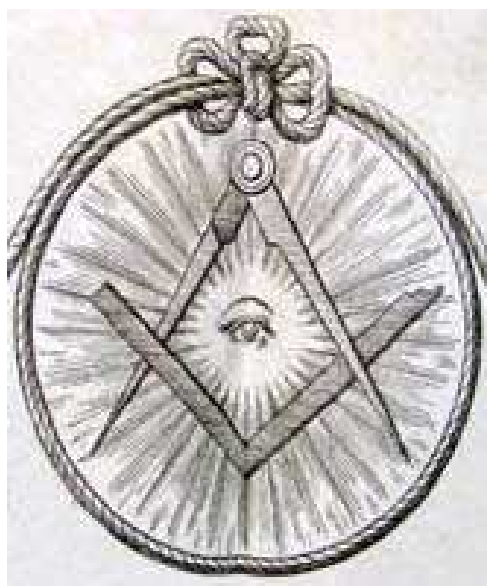
La lumière suscite un faisceau de métaphores qui a nourri la réflexion maçonnique, puis inspiré l'imagination des Romantiques, avec notamment le « secret » de l'illumination. Le rayon blanc, en tant que synthèse des couleurs, offre une extraordinaire homogénéité au-delà des diversités phénoménologiques. Cette unité dans la pluralité qui caractérise la fraternité maçonnique trouve son pendant dans la cohérence et la cohésion du raisonnement maçonnique. Ce dernier puise ses arguments tant dans les sciences que dans les arts, tant dans la théorie abstraite et parfois métaphysique que dans la pratique et l'exercice, déployant alors toute une poésie du monde par un jeu de représentations liturgiques et conceptuelles.

---

<sup>1</sup> Charles Porset, « La religion des Philarètes », in : *Franc-Maçonnerie et religion dans l'Europe des Lumières*, éd. Charles Porset et Cécile Révauger, Honoré Champion, Paris, 2006, p. 93.

Cette synthèse se retrouve dans l'aspiration synesthésique des Lumières où l'art recourt aux progrès des techniques les plus modernes. Dès lors l'harmonie sociale, politique et intellectuelle qui s'en dégage doit réformer la cité en tenant compte de la diversité de ses « citoyens » et de la pérennité du projet. Il en ressort que tout rationalisme recèle une part d'irrationalité, et tout irrationalisme se cultive sur le terreau du rationalisme. Les hommes des Lumières ont aussi été de grands « illuminés ».

*Dans la (théo)logique d'un univers créé par la Raison, la métaphorisation est un processus de spiritualisation de phénomènes concrets dont les lois doivent se répéter sous forme d'analogies à tous les niveaux de la réalité. En ce sens, la « vérité » maçonnique devient pour l'imaginaire romantique une révélation des pouvoirs de la « culture »<sup>1</sup>.*



### **Bibliographie**

Alengry, Franck, *Condorcet, guide de la Révolution française, ou Histoire externe des théories constitutionnelles et sociologiques de Condorcet envisagées dans leur développement et dans leurs rapports avec le milieu* (1<sup>re</sup> éd. 1904), Lenox Hill, New York, 1973.

Amiable, Louis, *Une loge maçonnique d'avant 1789, la loge des Neuf Sœurs*, Paris, Les Éditions Maçonnique de France, 1989.

Anonyme, *L'École des Francs-maçons*, s.e., Jérusalem, M.DCC.XLVIII.

---

<sup>1</sup> Antoine Fabre d'Olivet, *La Vraie maçonnerie et la céleste culture* (1<sup>re</sup> éd. 1825), éd. Léon Cellier, La Proue, Lausanne, 1973 (coll. Delphica).

Balbi, Adrien, « Le magisme ou la religion de Zoroastre », in : *Abrégé de Géographie rédigé sur un nouveau plan d'après les derniers traités de paix et les découvertes les plus récentes*, Jules Renouard, Paris, 1833.

Barbegüière, Jean-Baptiste, *La Maçonnerie mesmérïenne, ou les leçons prononcées par Fr. Mocet, Riala, Themola, Seca, & Célaphon, de l'Ordre de F. de l'Harmonie, en Loge de l'Harmonie, en Loge Mesmérïenne de Bordeaux*, s.e., Amsterdam, M.DCC.LVI.

Bauer, Alain, *Aux origines de la franc-maçonnerie : Isaac Newton et les Newtoniens*, Dervy, Paris, 2003.

Beaurepaire, Pierre-Yves, *Franc-maçonnerie et cosmopolitisme au siècle des Lumières*, Éditions maçonniques de France, Paris, 1998.

Beresniak, Daniel, *Franc-Maçonnerie et romantisme*, Paris, Chiron, 1987.

Bernardin de Saint-Pierre, Jacques-Henri, *Harmonies de la nature*, Méquignon-Marvis, Paris, M.DCCC.XV-M.LCCC.XVIII (3 vol.).

Bernardin de Saint-Pierre, Jacques-Henri, *Études de la nature – tome 2*, Pierre-François Didot, Paris, M.DCC.LXXXIV.

Bernardin de Saint-Pierre, Jacques-Henri, *Œuvres posthumes – volume 2*, éd. Louis Aimé-Martin, Lefèvre, Paris, M.DCCC.XXIII.

Beyerlé, Jean-Pierre-Louis, *Essai sur la Franc-Maçonnerie ou Du but essentiel et fondamental de la F. M. – tome 1<sup>er</sup>*, Xiste Andron, rue du Temple de la Vérité, à l'Enseigne du Soleil, Latomopolis, l'An de la V. L. 5784.

Boyer, Jean-Baptiste de, *Mémoires secrets pour servir à l'histoire de la République des Lettres en France, depuis MDCCLXII jusqu'à nos jours ; ou Journal d'un observateur – tome XIV*, John Adamson, Londres, M.DCC.LXXXIV.

Brix, Michel, *Éros et Littérature : le discours amoureux en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Peeters, Leuven, 2001.

Brun, Jean, *Hamann et Kant*, in : *Cahiers Eric Weil – tome 3 : Interprétations de Kant*, éd. Jean Quillien et Gilbert Kirscher, Université Charles De Gaulle, Lille, 1992 (Travaux & Recherches).

Collectif, *Franc-maçonnerie et politique au siècle des Lumières : Europe-Amérique*, éd. Marie-Cécile Révauger, *Lumières* 7 (2006).

De Rosa, Robert, *Utopie et Franc-maçonnerie*, L'Harmattan, Paris, 2009.

Fabre d'Olivet, Antoine, *La Vraie maçonnerie et la céleste culture* (1<sup>re</sup> éd. 1825), éd. Léon Cellier, La Proue, Lausanne, 1973 (coll. Delphica).

Faivre, Antoine, *Philosophie de la nature : physique sacrée et théosophie, XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*, Albin Michel, Paris, 1995.

Faÿ, Bernard, *La Franc-Maçonnerie et la révolution intellectuelle du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Librairie française, Paris, 1961.

Forges Parny, Évariste Désiré de, *Œuvres choisies*, L. Paris et Wercherin, Paris, 1826.

Forges Parny, Évariste Désiré de, *Opuscules poétiques*, s.e., Amsterdam, M.DCC.LXXIX.

Foucher, « Suite du Traité historique de la religion des Perses. Seconde époque : Doctrine des Sectateurs du Second Zoroastre sur la nature de la Divinité », in : *Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles Lettres – tome 29<sup>e</sup>*, Imprimerie royale, Paris, M. DCC.LXIV, pp. 92-130.

Godbout, Dominique, *Benjamin Franklin, le grand « illuminé »*, Édition privée, La Sarre (Qc), 2001.

- Guillemain de Saint-Victor, Louis, *Recueil précieux de la maçonnerie adonhiramite – tome 1*, Chez Philarete, rue de l'Equerre, l'Aplomb, Philadelphie, M. DCC. LXXXVII.
- Hahn, Roger C., *The Anatomy of a Scientific Institution: 1666-1803, the Paris Academy of Sciences*, University of California Press, Berkeley, 1971.
- Hancarville, Pierre d', *Recherche sur l'origine, l'esprit et les progrès des arts de la Grèce – tome 1*, B. Appleyard, Londres, M.DCC.LXXXV.
- Helvétius, Claude Adrien, *De l'esprit*, Durand, Paris, M.DCC.LVIII.
- Helvétius, Claude Adrien, *Poésies*, s.e., Londres, M.DCC.LXXXI.
- Jacob, Margaret C. et Teeter Dobbs, Betty Jo, *Newton and the Culture of Newtonianism*, Humanity Books, Atlantic Highlands, 1998.
- Juden, Brian, *Traditions orphiques et tendances mystiques dans le romantisme français (1800-1855)*, Klincksieck, Paris, 1971.
- La Dixmerie, Nicolas Bricaire de, *Mémoire pour la loge des Neuf Sœurs à l'occasion de la démolition du temple des Neuf-Sœurs*, s.e., Paris, 1779.
- Lagrave, Jean-Paul de, *La Vision cosmique de Benjamin Franklin*, Septentrion, Sillery (Qc), 2003.
- Lalande, Joseph Jacques de, *Histoire céleste française, contenant les observations faites par plusieurs astronomes français de 1791*, Imprimerie de la République, Paris, An IX [1801].
- Lalande, Joseph Jérôme François de, *Astronomie – tome 1*, Desaint & Saillant, Paris, M.DCC.LXVI.
- Lalande, Joseph Jérôme François de, *Voyage d'un François en Italie fait dans les années 1765 & 1766 – tome 1*, Desaint, Paris, M.DCC.LXIX.
- Lalande, Joseph Jérôme, *Abrégé de l'histoire de la franche-maçonnerie*, François Grasset, Londres ; Lausanne, M. DCC. LXXXIII.
- Le Forestier, René, *La Franc-maçonnerie templière et occultiste aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles*, Aubier-Montaigne, Paris, 1970.
- Lefebvre-Filleau, Jean-Paul, *La Franc-Maçonnerie française : une naissance tumultueuse, 1720-1750*, Maître Jacques, Paris, 2000.
- Nefontaine, Luc, *La Franc-maçonnerie*, Le Cerf, Paris, 1990 (coll. Bref).
- Newton, Isaac, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle – tome 2*, tr. Gabrielle Émilie Le Tonnelier de Breteuil Du Châtelet, Desaint & Saillant, Paris, M.DCC.LVI.
- Ngendahimana, Anastase, *Les idées politiques et sociales de Bernardin de Saint-Pierre*, Peter Lang, Berne, 1999.
- Orval, José, *Une histoire humaine de la franc-maçonnerie spéculative*, Cefal, Liège, 2006.
- Porset, Charles, *Franc-maçonnerie, Lumières et Révolution*, Éditions maçonniques de France, Paris, 2001.
- Porset, Charles, « La religion des Philarètes », in : *Franc-Maçonnerie et religion dans l'Europe des Lumières*, éd. Charles Porset et Cécile Révauger, Honoré Champion, Paris, 2006.
- Rabelais, François, *La Vie de Gargantua et de Pantagruel*, in : *Œuvres de François Rabelais*, éd. P.L. Jacob et Louis Barré, Librairie des publications illustrées, Paris, 1837.
- Revauger, Cécile, *Franc-maçonnerie, Lumières et révolutions : de la Révolution d'Amérique à la Révolution française*, Lumières 7 (2006) : 17-34.



Ragon, Jean-Marie, *Orthodoxie maçonnique*, suivi de : *La Maçonnerie occulte et de l'initiation hermétique*, E. Dentu, Paris, 1853.

Saint-Martin, *Histoire civile, politique et religieuse de tous les peuples, depuis le déluge jusqu'à ce jour – volume 1*, Blin-Mandar et al., Paris, 1825.

Sala, Céline, *Les Francs-maçons en terres catalanes entre Lumières et Restauration : l'art royal de Perpignan à Barcelone, 1740-1830*, Honoré Champion, Paris, 2009,

Souriau, Maurice Anatole, Bernardin de Saint-Pierre d'après ses manuscrits, Société française d'imprimerie et de librairie, Paris, 1905.

Tillit, Paul, « Zoroastre (1749) de Rameau : Droit et utopies dans un opéra franc-maçon du siècle des Lumières », *Droit et Culture* 52 (2006) : 85-119.

Vigier, Hervé, *Lumières de la franc-maçonnerie française*, Télètes, Paris, 2006.

Vulliaud, Paul, *Les Rose-Croix lyonnais au XVIII<sup>e</sup> siècle d'après leurs archives originales*, Émile Nourry, Paris, 1929.

Verlet, Loup, *La Malle de Newton*, Gallimard, Paris, 1993 (coll. Bibliothèque des sciences humaines).

Voltaire, *Éléments de philosophie de Newton divisés en trois parties*, s.e., Neuchâtel, M.DCC.LXXII.

**LE THÈME DU VOYAGE DANS LA LITTÉRATURE FRANÇAISE  
DES LUMIÈRES**

**THE THEME OF TRAVEL IN THE ENLIGHTENMENT FRENCH  
LITERATURE**

**EL TEMA DEL VIAJE EN LA LITERATURA FRANCESA DE LA  
ILUSTRACIÓN**

**Alexandrina MUSTĂŢEA<sup>1</sup>**

**Résumé**

*Le thème du voyage représente un cadre généreux de manifestation littéraire de la pensée des Lumières. Si voyage il y a tant chez Montesquieu, que chez Voltaire et Diderot, il n'est pas un but en soi, mais un prétexte pour des développements critiques, philosophiques et/ou ludiques. Aussi Montesquieu use-t-il, dans ses Lettres Persanes, tantôt de l'ironie, tantôt d'un ton sérieux pour exposer ses opinions et ses interrogations sur l'existence de l'individu et de la société. Voltaire édifie par Candide ou l'Optimisme un monde artificiel, à la limite du vraisemblable, où l'accumulation des mésaventures sert à la déconstruction ironique et parodique de l'univers de croyance de ses héros et, implicitement, de tout un système philosophique. Diderot, lui, il s'emploie à construire, dans Jacques le Fataliste et son Maître, par la traversée des textes du monde, non seulement un texte à visée philosophique, mais également un métatexte comprenant une théorie et une critique du roman, ainsi que la poétique et la poïétique de son propre roman.*

*Mots clés : critique, ironie, parodie, déconstruction, poïétique*

**Abstract**

*The theme of travel represents a generous framework for the literary expression of the system of thinking associated with the Enlightenment. In Montesquieu's works, and in Voltaire's and Diderot's as well, the theme of travel does not constitute an end in itself, but rather a pretext for critical, philosophical and/or ludic developments. Thus, in his Lettres Persanes, Montesquieu resorts both to irony and to a serious tone in order to express his views and interrogations on the existence of the individual and of society. In Candide ou l'Optimisme Voltaire builds an artificial world, lying at the border of the plausible, in which the accumulation of misfortunes contributes to the ironic and parodic deconstruction of his heroes' universe of faith, and hence of an entire philosophical system. As far as Diderot is concerned, in Jacques le Fataliste et son Maître he constructs not only a text with*

---

<sup>1</sup> alexandrinamustatea@yahoo.com, Faculté des Lettres, Université de Pitești, Roumanie

*a philosophical intention, but also a metatext that includes a theory and a critique of the novel as a literary genre, as well as the poetics and the poietics of his own novel.*

*Keywords: philosophy, irony, parody, deconstruction, poietics*

### **Resumen**

*El tema del viaje representa un marco generoso de manifestación literaria del pensamiento de la Ilustración. Si se trata del viaje tanto en la obra de Montesquieu como en las de Voltaire y Diderot, esto no es una finalidad en sí, mas un pretexto para desarrollos críticos, filosóficos y/o lúdicos. De tal modo, Montesquieu utiliza en sus Cartas persas a veces la ironía, otras veces un tono serio, para expresar sus opiniones e interrogantes sobre la existencia del ser humano y de la sociedad. Voltaire construye a través de Cándido o el optimismo un mundo artificioso al borde de la verosimilitud, en el cual la acumulación de las desgracias sirve a la deconstrucción irónica y paródica del universo de la fe de sus héroes e, implícitamente, de todo un sistema filosófico. En lo que concierne a Diderot, en Jacques el fatalista y su maestro, él realiza, atravesando los textos del mundo, no solamente un texto de visión filosófica sino también un metatexto que abarca una teoría y una crítica de la novela como género literario, así como la poética y poiética de su propia novela.*

*Palabras clave: filosofía, ironía, parodia, deconstrucción, poiética.*

Les Lumières représentent le premier courant de pensée qui ait un caractère paneuropéen. Le XVIII<sup>e</sup> siècle produit des mutations importantes dans les mentalités et dans la circulation des idées par rapport aux siècles précédents. L'esprit européen donne naissance à un nouvel humanisme, qui valorise, entre autres, la confiance dans le pouvoir de la raison, l'idée de l'éclaircissement des masses, le plaidoyer pour la tolérance, la défense des libertés individuelles et de l'égalité entre les peuples.

Epoque du cosmopolitisme et des voyages, le XVIII<sup>e</sup> siècle verra naître le concept de « citoyen du monde », mis en circulation par les grandes personnalités de la vie intellectuelle que se disputent les cours princières européennes et qui se mettent au service des « monarques éclairés », dans l'espoir de pouvoir changer, par leur influence, la société et ses institutions.

Dans ce contexte, il est naturel que le thème du voyage se rencontre dans toutes les littératures européennes des Lumières. On distingue en général entre les récits de voyages réels dans des espaces réels et les récits fictionnels, qui proposent des voyages imaginaires soit dans des espaces réels soit dans des espaces imaginaires.

Suivant le but que les écrivains leur attribuent de manière explicite ou implicite, nous considérons qu'il existe essentiellement trois types de voyages : *le voyage gnoséologique, le voyage démonstratif et le voyage parodique et poiétique*. Notre étude se propose de définir ces types à partir de trois textes représentatifs qui les illustrent : *Lettres Persanes*, de

Montesquieu, *Candide ou l'Optimisme* de Voltaire et *Jaques le Fataliste et son Maître* de Diderot. Il faut noter cependant que si différentes que ces œuvres soient, leur commun dénominateur est l'ironie. Rien de surprenant, compte tenu du fait qu'elles sont la création des grands ironistes du siècle.

D'autre part, nous pourrions parler tout aussi bien du « motif » du voyage, car, au moins dans les textes que nous mettons en cause, le voyage ne constitue pas réellement le centre d'intérêt de la diégèse, il n'est qu'un *prétexte* pour le développement des vrais thèmes que les auteurs visent à construire. (Si nous mettons le terme *motif* entre guillemets c'est pour signaler que nous l'employons avec son sens de *raison*). Un argument en faveur de cette idée est que l'espace n'y fait pas l'objet d'informations utiles, de descriptions réalistes, comme dans les vrais récits de voyage. Il n'y compte pas pour lui-même, il est plutôt *espace mental*, repère socio-politique, philosophique ou poétique.

Le prototype du voyage gnoséologique apparaît dans le texte de Montesquieu. En parfait accord avec l'espace mental des Lumières, l'auteur attribue un rôle considérable au savoir et se fie à l'esprit critique de ses contemporains. La critique universelle vise l'amélioration morale de l'homme et la réorganisation de la société à l'aide de la raison, des « *lumières* », du savoir.

Montesquieu met face à face deux mondes différents, deux civilisations opposées, éloignées au point de vue spatial et culturel, l'Occident et l'Orient, dont l'analyse lui offre l'occasion d'étaler ses propres points de vue sur des questions socio-politiques, culturelles, philosophiques, etc., de manière moins abstraite et générale que dans ses essais.

En même temps, il se sert du prétexte du voyage des étrangers en France pour réaliser une critique hardie de la société du temps et une satire des mœurs et des institutions sous Louis XIV.

Le motif littéraire de l'œuvre est donc le voyage imaginaire dans un espace réel. Les héros de Montesquieu, les Persans Usbek et Rica, viennent en Europe poussés en bonne mesure par le désir de connaître d'autres sociétés et d'autres cultures :

*Rica et moi sommes peut-être les premiers, parmi les Persans, que l'envie de savoir ait fait sortir de leur pays, et qui aient renoncé aux douceurs d'une vie tranquille pour aller chercher laborieusement la sagesse.*

*Nous sommes nés dans un royaume florissant, mais nous n'avons pas cru que ses bornes fussent celles de nos connaissances, et que la lumière orientale dût seule nous éclairer.*

affirme Usbek dans la *Lettre 1*.

Le roman articule dans un ensemble cohésif la description satirique, la réflexion sérieuse et l'intrigue passionnelle, assignant aux protagonistes des fonctions différentes, manifestées à travers des constructions discursives différentes.

Le discours satirique est l'attribut de Rica. Celui-ci observe d'un œil apparemment naïf la société française du temps, faisant ressortir tout ce qui est aberrant, étrange et stupide. Il s'agit là d'un double implicite, dû au dédoublement des instances énonciatives, caractéristique des romans épistolaires : d'une part les destinataires et les destinataires des lettres, d'autre part l'auteur du roman et son lecteur. Ainsi, Rica, s'adressant à ses correspondants, se montre surpris, voire stupéfait des différences qu'il découvre entre l'univers persan et celui européen, feignant parfois l'admiration pour des faits détestables ou ridicules, usant de l'antiphrase et de l'ironie, de connivence avec ses récepteurs. Ceux-ci sont supposés décoder correctement le message et s'amuser aux dépens des choses incriminées. D'autre part, Montesquieu lui-même met devant ses concitoyens une image déformée de la société française, par une sorte d'exotisme renversé, invitant à la prise de distance critique face à une réalité vue avec des yeux neufs. Ainsi, ce qui pour les Occidentaux paraît absolument normal et habituel reçoit un caractère absurde sous le coup de la distance et de la fragmentation.

Le discours de Rica prend la forme du reportage. Comme nous le montrions ailleurs<sup>1</sup>,

*Le jeune Persan observe apparemment la superficie des choses, les aspects pittoresques. Sous son regard tout se fait spectacle et surprise, dans la méconnaissance des codes. Il vient en Europe avec son savoir encyclopédique limité au monde oriental et applique sa grille culturelle, comportementale et linguistique sur un univers inconnu qui ne s'y plie pas. Du coup, cet univers devient bizarre et Montesquieu montre, par la relativisation de la perception, au lecteur qui y est confortablement installé, tout ce qui y est ridicule, absurde, anormal.*

Il s'agit évidemment d'une vision « épidermique », quelque peu déformante, du fait qu'elle découpe la réalité en fragments disparates, en l'absence des relations à même de rétablir la cohésion de l'ensemble.

---

<sup>1</sup> Alexandrina Mustătea, *Littérature française. XVIII<sup>e</sup> siècle*, Pitesti, Pygmalion, 2000, p.54-55

Montesquieu attribue la réflexion sérieuse à Usbek, qui développe ses idées sous forme d'essais. Ses préoccupations sont celles des penseurs des Lumières, le parallèle Orient – Occident lui permettant des observations pertinentes sur des questions diverses de nature sociale, politique, éthique, religieuse, philosophique, etc. La découverte de l'Occident le pousse à réfléchir sur la société orientale, à comparer les deux mondes et à chercher des réponses aux interrogations qui le hantent. Il s'efforce de dégager de cette confrontation les bases d'une philosophie universelle, à partir de la découverte de l'existence des lois naturelles, considérées à même de garantir le bonheur et la prospérité. On y reconnaît l'auteur de l'*Esprit des Lois*. D'ailleurs, la préoccupation essentielle d'Usbek, tout comme celle de Montesquieu, est la forme du pouvoir, mise en rapport avec le temps et l'espace où elle s'exerce. Si le type idéal de gouvernement est la démocratie, telle qu'elle a été conçue par les Grecs, elle est inappropriée, dit Montesquieu, pour des pays comme la France, où devrait régner une monarchie éclairée. Il est bien évident qu'il s'élève contre l'absolutisme royal, tout en parlant depuis la position de l'aristocrate désireux de garder ses privilèges de classe. De même, son héros se pose le problème de l'autorité qui devrait assurer l'équilibre entre le désir et la raison, entre l'ordre général de la société et la liberté individuelle. La réponse qu'il donne à cette question est qu'elle réside dans la conscience de l'homme. Pour Usbek la justice est à la fois "*principe intérieur*" et "*rapport de convenance*" entre les choses, alors que l'injustice apparaît lorsque les hommes "*préfèrent leur propre satisfaction à celle des autres*" (Lettre 83).

Et pourtant la fin du roman nous montrera un Usbek - héros tragique, incapable de réconcilier réflexions et actes, dans son désir irrépressible de garder le pouvoir, le contrôle absolu sur ses femmes.

Dans ce contexte, l'histoire du sérail ne représente pas seulement une concession faite par Montesquieu à la mode de l'époque où prolifèrent exotismes et intrigues passionnelles, mais il faut y voir, avec Starobinski, *la figure érotisée*<sup>1</sup> du despotisme politique oriental et un signal d'alarme contre le danger de la tyrannie qui guette la monarchie française du temps. Conscient du fait qu'un tel ordre social est voué à l'échec, Montesquieu s'avère être un vrai visionnaire, préfigurant par la révolte du sérail la révolution de 1789.

Si les *Lettres Persanes* de Montesquieu se situent à mi-chemin entre ce que Sanda-Maria Ardeleanu appelle, dans sa proposition de typologie

---

<sup>1</sup> Jean Starobinski, *Exilul critic*, in *Textul si interpretul*, Bucuresti, Univers, 1985, p. 213

discursive du XVIII<sup>e</sup> siècle, *discours véridique* respectivement *discours fictionnel*, compte tenu de leur *degré de référentialité*<sup>1</sup>, *Candide ou l'Optimisme* s'inscrit nettement dans la seconde catégorie. D'autre part, comme nous l'avons précisé plus haut, suivant le but envisagé par l'écrivain, ce texte illustre l'idée du voyage démonstratif, discours à thèse, à mi-chemin entre le *discours utile* et le *discours agréable*<sup>2</sup>, pour reprendre la typologie déjà mentionnée.

Le conte voltairien est une réplique ironique à la philosophie optimiste de Leibniz et de Wolf, une construction mise au service d'une démonstration : le monde dans lequel nous vivons est bien loin d'être « *le meilleurs des mondes possible* » ; il est chaotique et absurde, gouverné par le hasard et en proie à deux types de maux : métaphysique et social. Cette thèse sera illustrée par la trajectoire sinueuse de Candide et de ses compagnons à travers le monde et les mésaventures. La leçon qu'ils en tireront peut surprendre par son pragmatisme et son manque d'idéalité, mais elle est en accord avec l'esprit des Lumières : le bonheur, objet ultime de la quête de l'homme, n'étant pas possible, il faut se contenter d'une existence médiocre, à la portée de la main, se réfugier dans le travail et refuser les spéculations philosophiques qui n'apportent que malheur. Le travail y est "*le seul moyen de rendre la vie supportable*", dit un des protagonistes du conte, car il "*éloigne de nous trois grands maux: l'ennui, le vice et le besoin*". Faute de mieux, *on cultive son jardin*. Ce qui veut dire que si l'on ne vit pas dans le meilleur des mondes possibles, il faut s'accommoder tant bien que mal avec celui où l'on vit effectivement.

Si l'itinéraire des protagonistes couvre quatre continents et mélange espaces réels et espaces imaginaires, dans une géographie *sui generis*, mise à prouver que le malheur n'a pas de frontière spatiale et que le bonheur n'est possible ni même dans l'utopie, le parcours textuel est un voyage parabolique et parodique, un acheminement programmatique, argumentatif, de l'illusion à l'anti-illusion, moyennant la formule littéraire du conte philosophique, image renversée du conte de fées.

Regarder de près la manière voltairienne de traitement de l'espace nous semble important pour saisir le rôle que l'auteur lui attribue dans le voyage parabolique de ces héros.

L'histoire débute en Westphalie, dans le château du baron de Thunder-ten-tronckh, Voltaire créant pour l'instant l'illusion d'un espace réel, tout

---

<sup>1</sup> Sanda-Maria Ardelanu, *Repere în dinamica studiilor pe text. De la o Gramatică Narativă către un model de Investigație Textuală*, Editura Didactică și Pedagogică, R.A., București, 1995, p.71

<sup>2</sup> Ibidem, p.71 (n.t.)

comme il placera les mésaventures portugaises de Candide et de Pangloss dans la Lisbonne d'après le tremblement de terre de 1755, offrant au lecteur des repères connotateurs de réalité, pour le détromper ensuite, chaque fois, par des indicateurs pragmatiques d'irréalité. Aussi la ville la plus proche du château s'appelle Waldberghoff-trarbk-dirkdorff, signalant, par l'accumulation excessive de consonnes à sonorités cocasses, où l'on peut reconnaître quand même des traces de toponymes allemands tels Wald et Dorf, tant l'intention parodique de l'auteur que l'inexistence d'une telle localité.

Les autres espaces traversés par les héros voltairiens, qu'il s'agisse de la Hollande, du Paraguay, de la France ou de la Turquie, ne bénéficient d'aucune attention en tant que lieux descriptibles, car le pittoresque n'intéresse pas l'auteur. Les personnages ne font pas un voyage gnoseologiques, ils ne se déplacent pas d'un endroit à l'autre pour connaître le monde, mais parce que poussés par le hasard des événements. Les espaces parcourus ne sont que des repères quelconques dans un itinéraire existentiel chaotique, à la fin duquel se trouve *le jardin métaphorique* de Candide, celui qu'il faut cultiver pour survivre. L'Eldorado, invention voltairienne, unique espace décrit attentivement dans son irréalité matérielle et spirituelle comme réplique utopique et quelque peu ironique au *meilleur des mondes possibles*, sera le seul endroit quitté de bon gré par Candide, car son bonheur y serait incomplet en l'absence de sa Cunégonde.

En ce qui est de la formule scripturale employée par l'auteur, on pourrait l'appeler *anti conte de fées*. L'incipit du texte – « *Il y avait en Westphalie, dans le château de Monsieur le baron de Thunder-ten-tronckh, un jeune garçon à qui la nature avait donné les mœurs les plus douces.* », avec sa temporalité indéterminée (*il y avait*), renvoyant au traditionnel *il était une fois*, est un marqueur d'irréalité. Le lecteur de Voltaire, tout comme celui des contes de fées, est averti qu'il pénètre dans un univers fictionnel, indifférent à la localisation spatio-temporelle.

Mais les similitudes du conte voltairien avec le conte de fées ne s'arrêtent pas là. Ainsi, l'un est l'autre proposent à leur héros un parcours initiatique parsemé d'obstacles, le final coïncidant avec l'achèvement de son éducation. Dans les deux cas il s'agit d'une confrontation entre les forces du bien et du mal, avec la victoire des premières. Les héros sont également motivés dans leurs entreprises par le désir et la promesse d'obtenir la main de leur belle, à la fois avec son royaume.

Au-delà de ces coïncidences de structure se situe l'essence de l'œuvre, qui se manifeste à travers la parodie du conte de fées : car Candide est loin d'être le Prince Charmant qui s'illustre par la vaillance de ses exploits, tout



au contraire, il n'est que le jouet du hasard, le patient auquel on fait subir des épreuves et qui se sauve par la fuite devant les dangers qui le guettent de toutes parts ; sa victoire a le goût amer de la défaite, l'obtention de la main de sa belle vieillie et enlaidie, à la fois avec la perspective du travail thérapeutique dans l'espace limitatif du jardin étant la caricature du final heureux des contes de fées.

Par sa formule parodique, Voltaire fait d'un feu deux coups : d'un côté il construit un modèle du monde illustratif pour la théorie du hasard qui gouverne le destin de l'homme, les désastres naturels et sociaux subis par Candide et ses compagnons de « voyage » existentiel étant autant d'arguments en faveur de la thèse à démontrer ; de l'autre côté, le véritable objet de la parodie étant la théorie leibnizienne de la *raison suffisante* et de *l'harmonie préétablie*, les allusions parsemées le long du texte y renvoyant de manière indirecte mais transparente, la transformation des pièces disparates du système de Leibniz en un charabia philosophique réussissent à le rendre ridicule, alors que son fonctionnement dans la structure formelle du conte de fées en haute toute crédibilité, le réduisant à une fiction littéraire.

*Jacques le Fataliste et son Maître* s'inscrit dans la même lignée ironique que les textes déjà discutés, mais depuis une perspective différente. Diderot traite le voyage comme parcours à la fois spatial, philosophique, parodique et poétique dont les sentiers se croisent, se superposent et se séparent, véritable défi à l'adresse du récepteur commodément installé dans ses habitudes de lecture.

L'auteur emploie la technique du roman picaresque pour réunir le prétexte du voyage et le sous-texte philosophique. L'histoire cadre est celle du voyage proprement-dit des protagonistes, relatant les péripéties qu'ils subissent en chemin vers n'importe où, car, suivant les dires du narrateur, « *est-ce que l'on sait où l'on va ?* ». Le récit des événements est concurrencé par le dialogue du valet et du maître, dialogue porteur d'une histoire enchâssée, celle des amours de Jacques, incessamment interrompue, différée, soit à cause des faits qui surviennent en chemin, soit par l'insertion d'autres histoires, appartenant à Jacques lui-même, au maître ou à divers narrateurs occasionnels, rencontrés durant le voyage.

Cependant, événements et dialogues sont mis au service d'une visée philosophique polémique sur la condition humaine et l'attitude existentielle à suivre. Jacques et son maître représentent l'incarnation de deux conceptions philosophiques contraires et de deux comportements qui contredisent, de manière paradoxale, les vues théoriques affichées : Jacques, apparemment adepte du fatalisme, métaphoriquement exprimé par *le grand rouleau* sur

lequel est inscrit le destin de l'individu, agit en homme libre, alors que le maître, apologiste du libre arbitre, se comporte en être soumis au plus sévère déterminisme.

Mais Diderot ne se contente pas d'adopter la formule narrative du roman picaresque, il en fait en même temps la parodie, par esprit ludique. Aussi multiplie-t-il indéfiniment narrateurs et narrations, pulvérisant, atomisant, déconstruisant le roman, ce qui deviendra une des marques essentielles de sa poétique. De plus, il illustre sa technique, la montre à qui sait voir, à plusieurs reprises, même au niveau phrastique, par l'utilisation du procédé de l'enchâssement des citations, comme dans les exemples suivants :

*Jacques disait que son capitaine disait que tout ce qui nous arrive de bien et de mal ici-bas était écrit là-haut.*

*Elle (l'histoire) est plaisante ; et (...) je vous la raconterais tout comme leur domestique l'a dite à ma servante, qui s'est trouvée par hasard être sa payse ; qui l'a redite à mon mari, qui me l'a redite.*

Le ludique ne vise pas seulement le picaresque. Diderot remet en discussion par son roman le statut même du genre romanesque au XVIII<sup>e</sup> siècle, en parodiant certains des procédés à la mode. Frappés de discrédit à l'époque du fait qu'ils créent des œuvres purement fictionnelles, les romanciers prennent des mesures de précaution pour faire accepter leurs productions. Aussi les textes s'accompagnent-ils de préfaces ou postfaces explicatives, présentant la fiction comme transcription de quelques documents authentiques, tels paquets de lettres, journaux, mémoires, etc., trouvés par l'auteur et publiés par la bienveillance des éditeurs, qui eux aussi interviennent souvent, d'une manière ou d'une autre, dans l'espace paratextuel du livre. Tout cela devient partie intégrante du texte diderotien proprement-dit, qui inclut dans l'histoire romanesque l'histoire de la publication des « entretiens » incomplets trouvés par l'auteur et complétés ultérieurement par l'éditeur, qui y ajoute trois paragraphes, etc. Diderot y joue la comédie de l'authenticité, déstabilisant le lecteur naïf et s'amusant à ses dépens avec le lecteur avisé.

La parodie est partie intégrante de la poétique du roman, ce véritable jeu à la littérature qui se veut *monstration*<sup>1</sup> et *démonstration* de la manière dont on fait un roman.

---

<sup>1</sup> Nous empruntons le terme *monstration* à Denis Mellier, (*L'écriture de l'excès. Fiction fantastique et poétique de la terreur*, Editions Champion, Paris, 1999) qu'il oppose à

Le parcours poïétique occupe un espace significatif dans l'économie du texte. Les entretiens de Jacques avec son maître s'accompagnent d'une sorte de journal des entretiens, où le personnage de l'auteur-narrateur entraîne le personnage du lecteur-narrataire dans un dialogue cocasse sur le destin des protagonistes et de l'œuvre. Témoin du *poïein*, voire même participant actif en qualité de co-énonciateur du discours qui instaure l'histoire, le lecteur-narrateur se trouve impliqué de manière directe, interpellé à maintes reprises, dans ce jeu de production textuelle qui se montre et se dit simultanément. Diderot fait voir que le roman est le fruit d'une succession de décisions autoriales, posant indirectement l'Auteur comme véritable démiurge et *le grand rouleau* comme pendant du roman proprement dit.

Le texte se manifeste comme superposition du faire et du dire sur le faire, comme retour du texte sur lui-même, bouclage<sup>1</sup> exemplaire, faisant alterner ou coïncider discours et métadiscours, effaçant les frontières entre discours et histoire, dans une liberté totale des formes, dans la négation des conventions romanesques en train de s'instaurer à l'époque, bouleversant l'horizon d'attente du lecteur et se montrant non seulement conscient de ce fait, mais même ravi de pouvoir le faire, au risque de perdre une partie de son public.

Le dédoublement métatextuel du roman n'est pas le seul fait de trastextualité<sup>2</sup> que l'on puisse déceler dans le roman de Diderot. Nous avons déjà mentionné le traitement parodique de certains éléments paratextuels. Il faut ajouter les manifestations de nature architextuelle, consistant en la dispersion le long du texte de séquences illustrant genres et espèces littéraires, de la maxime à l'anecdote, de la fable au petit conte, de la farce aux scènes à la manière de la *commedia dell'arte*, voire même de l'oraison funèbre à la nouvelle.

L'intertextualité y apparaît sous la forme des citations, des renvois et des allusions culturelles, couvrant un grand espace de la littérature, de Rabelais et Montaigne à Goldoni et Molière.

Enfin, le texte de Diderot entretient des rapports spéciaux avec deux œuvres : *Don Quichotte* de Cervantès et *Tristram Shandy* de Sterne. Avec la première il s'agit d'une relation implicite (il n'y a dans *Jacques* qu'un seul

---

*suggestion*, se rapportant aux possibles manières de traitement du fantastique au niveau textuel.

<sup>1</sup> Dominique Maingueneau, *Pragmatique pour le discours littéraire*, Paris, Bordas, 1990, p. 163

<sup>2</sup> Gérard Genette, *Palimpsestes. La Littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982

renvoi direct à l'œuvre espagnole), entre les deux textes existant quelques ressemblances extérieures – les protagonistes sont dans les deux cas le maître et le valet, et ils font, les uns et les autres, un voyage parsemé de péripéties. Comme nous le montrions dans une étude consacrée au roman diderotien, entre les deux textes il ne s'agit ni d'imitation sérieuse (relation d'hypertextualité), ni de parodie, mais de filiation : « Don Quichotte sert à Diderot de modèle profond, de repère, dans l'entreprise d'écrire un livre sur la manière dont on écrit et on lit un livre à partir d'autres livres. »<sup>1</sup>

*Jacques le Fataliste* se trouve avec *Tristram Shandy* dans un rapport polyvalent d'hypertextualité, d'intertextualité et de métatextualité. Diderot prend le roman anglais comme modèle déclaré, comme matière qu'il va traiter de manière ludique. Il s'en approche dans un sens plus littéral, allant de la citation sans guillemets à la paraphrase et de l'insinuation à la parodie. Il joue en même temps le jeu du plagiat, montrant la présence du texte de Sterne dans son propre texte et faisant des commentaires plaisants à l'adresse des auteurs anglais, non sans quelques touches auto ironiques.

*Jacques le Fataliste et son Maître* s'avère être un anti roman avant la lettre par la déstabilisation des structures narratives, par la pulvérisation de la matière romanesque en une multitude de séquences et d'épisodes discontinus, par la monstration des fils qui réalisent le tissu de l'œuvre, par le traitement parodique des formes et des substances littéraires.

Pour conclure, les textes discutés nous permettent d'affirmer que le thème du voyage représente un cadre généreux de manifestation littéraire de la pensée des Lumières. Si voyage il y a tant chez Montesquieu, que chez Voltaire et Diderot, il n'est pas un but en soi, mais un prétexte pour des développements critiques, philosophiques et/ou ludiques. Aussi Montesquieu use-t-il tantôt de l'ironie, tantôt d'un ton sérieux pour exposer ses opinions et ses interrogations sur l'existence de l'individu et de la société. Voltaire édifie un monde artificiel, à la limite du vraisemblable, où l'accumulation des mésaventures sert à la déconstruction ironique et parodique de l'univers de croyance de ses héros et, implicitement, de tout un système philosophique. Diderot, lui, il s'emploie à construire, par la traversée des textes du monde, non seulement un texte à visée philosophique, mais également un métatexte comprenant une théorie et une critique du roman, ainsi que la poétique et la poïétique de son propre roman.

---

<sup>1</sup> Alexandrina Mustătea, *De la transtextualité à la pragmatique littéraire. Études sur le XVIII<sup>e</sup> siècle*, Pitesti, Paralela 45, 2001, p.89

### **Bibliographie**

Ardelanu, Sanda-Maria, *Repere în dinamica studiilor pe text. De la o Gramatică Narativă către un model de Investigație Textuală*, Editura Didactică și Pedagogică, R.A., București, 1995

Genette, Gérard *Palimpsestes. La Littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982

Maingueneau, Dominique, *Pragmatique pour le discours littéraire*, Paris, Bordas, 1990

Mellier, Denis, *L'écriture de l'excès. Fiction fantastique et poétique de la terreur*, Editions Champion, Paris, 1999

Mustătea, Alexandrina, *Littérature française. XVIII<sup>e</sup> siècle*, Pitesti, Pygmalion, 2000

Mustătea, Alexandrina, *De la transtextualité à la pragmatique littéraire. Études sur le XVIII<sup>e</sup> siècle*, Pitești, Paralela 45, 2001

Starobinski, Jean, *Exilul critic*, in *Textul și interpretul*, Bucuresti, Univers, 1985

**(DÉS)ENGAGEMENT ÉNONCIATIF DANS LE JEU DE L'AMOUR  
ET DU HASARD DE MARIVAUX**

**DECLARATIVE (NON)ENGAGEMENT IN MARIVAUX'S LE JEU DE  
L'AMOUR ET DU HASARD**

**(DES)VINCULACIÓN ENUNCIATIVA EN EL JUEGO DEL AMOR Y  
DEL AZAR DE MARIVAUX**

**Mihaela MITU<sup>1</sup>**

**Résumé**

*Dans la lignée des études consacrées au phénomène langagier dans le théâtre de Marivaux, notre recherche se propose d'analyser le fonctionnement du pronom indéfini «on» pour qu'on puisse observer comment l'indéfinitude et l'indexicalité aident à la construction de l'ambivalence référentielle.*

*L'hétérogénéité référentielle sera appréhendée à l'aide ses instruments de recherche offerts par la théorie de l'énonciation et des interactions verbales.*

*Mots-clés: indéfinitude, indexicalité, hétérogénéité, référentielle, (dés)engagement énonciatif.*

**Abstract**

*Joining to the category of studies dedicated to the phenomenon of the language use in Marivaux's theater, our research aims to analyze the functioning of the indefinite pronoun "on" / "one") in order to observe how its characteristics - indexicality and indecision - can help to build the declarative ambivalence. The referential heterogeneity will be analyzed using research tools provided by the theory of enunciation and verbal interactions.*

*Key-words: indefiniteness, indexicality, referential heterogeneity, declarative (non)engagement*

**Resumen**

*En el marco de los estudios consagrados al fenómeno del uso del lenguaje en el teatro de Marivaux, nuestra ponencia se propone analizar el funcionamiento del pronombre indefinido "on" para que se pueda notar cómo la indefinitud y la indexicalidad ayudan a la construcción de la ambivalencia referencial.*

*Enfocaremos la heterogeneidad referencial con la ayuda de los instrumentos de investigación ofrecidos por la teoría de la enunciación y de las interacciones verbales.*

*Palabras clave: indefinitud, indexicalidad, heterogeneidad referencial, (des)vinculación enunciativa.*

---

<sup>1</sup> mihaelamitu@yahoo.fr, Faculté des Lettres, Université de Pitesti , Roumanie

## Introduction

Dans la lignée des études consacrées au phénomène langagier dans le théâtre de Marivaux, notre recherche se propose d'analyser le fonctionnement du pronom indéfini «on». Notre but sera d'illustrer comment l'indéfinitude et l'indexicalité de ce pronom aident à la construction de l'ambivalence référentielle et produisent un effet de (dés)engagement énonciatif, un détachement feint de l'instance impliquée dans l'acte interlocutif. A un autre niveau, celui de la relation oblique (relation instaurée entre les instances extra textuelles, scripteur-auditeur/lecteur), ce pronom, à côté d'autres moyens discursifs, réalise un chassé-croisé permanent entre les entités impliquées dans la communication sur scène et hors scène.

C'est à Maingueneau que nous empruntons la notion de strates de la scène d'énonciation<sup>1</sup>. La scène d'énonciation présente trois strates combinées: (a) une scène englobante «qui donne son statut pragmatique au discours» basée sur la relation scripteur-lecteur potentiel; (b) une scène générique qui est celle du contrat attaché à un genre, à une «institution discursive»; (c) une scénographie qui «est construite par le texte lui-même», s'écartant du préconstruit générique, et qui correspond au scénario qui dicte au locuteur sa posture. «La scénographie implique un processus en boucle paradoxale. Dès son émergence, la parole suppose une certaine situation d'énonciation, laquelle, en fait, se valide progressivement à travers cette énonciation même. La scénographie est ainsi à la fois ce dont vient le discours et ce qu'engendre le discours; elle légitime un énoncé qui, en retour, doit le légitimer.» (1998: 71) La scénographie doit être envisagée à la fois dans son sens théâtral, et comme manière spécifique de se légitimer en se prescrivant un mode d'existence dans l'interdiscours. Dans une pièce de théâtre, par exemple, la scène d'exposition prescrit, dans le jeu des répliques, la scénographie qui devra être validée à travers les scènes futures.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> D. Maingueneau, *Analyser les textes de communication*, Dunod, Paris, 1998, pp. 70-75; C. Détrie, reprend cette théorie dans le chapitre: «L'apostrophe: un indice du jeu sur les strates de la scène d'énonciation» in *De la non personne à la personne: l'apostrophe nominale*, CNRS Edition, 2005, pp. 127-128.

<sup>2</sup> Voir en ce sens M. Mitu «Scénographie de l'(in)visible dans *La guerre de Troie n'aura pas lieu*», in Actes du Colloque International *L'espace dans l'œuvre de Jean Giraudoux*, Ankara Universitesi Basimevi, 2011, p.230

Notre lecture pragmatique du texte concerné nous amènera à poursuivre un trajet qui va de la construction syntaxique vers la cohésion sémantique pour arriver à interroger le contexte élargi en vue de rendre compte des fonctions sémantiques et des valeurs discursives acquises par *on* dans le cadre des interactions verbales.

Pour cela il nous faut repérer les «temps forts» où la polyphonie discursive dépasse le cadre restreint de la scène pour entamer un dialogue oblique hors scène où «le spectateur est partie prenante à la coénonciation englobante»<sup>1</sup>.

La pièce de théâtre *Le jeu de l'amour et du hasard* a une structure attentivement construite qui comprend: l'acte I (9 scènes), l'acte II (13 scènes), l'acte III (9 scènes). Les 78 occurrences du pronom faisant l'objet de nos analyses sont réparties dans vingt-huit scènes. Il n'y en a aucune occurrence dans trois scènes, à savoir: la scène cinq de l'acte I où les principaux protagonistes (M. Orgon, Silvia, Dorante, en valet, Mario) font connaissance ou plutôt pseudo-connaissance, la scène neuf de l'acte II (dialogue Silvia-Dorante) et la scène six de l'acte III (dialogue Lisette-Arlequin). Les centres d'intérêt de notre analyse seront la scène d'exposition où la scénographie est annoncée, la scène douze de l'acte II considérée l'une des importantes scènes d'aveu<sup>2</sup>, scène où Dorante enlève le masque de son déguisement devant Silvia, la scène onze de l'acte II, scène où les personnages témoins (*v. infra*) mettent à l'épreuve les sentiments de Silvia et la scène trois de l'acte III, scène où Dorante réagit face aux fausses confidences de Mario.

### **On – pronom indéfini/pronom personnel**

Quand le rideau se lève, la première scène présente deux jeunes filles, Silvia (la maîtresse) et Lisette (femme de chambre de Silvia), en pleine discussion sur le mariage. Le dialogue Silvia-Lisette pose le problème qui devra être résolu – validé ou invalidé – par la succession des événements futurs. Du point de vue communicatif, au niveau intra-et-hors texte, cette scène expose la scénographie (voir *supra.*), se constitue en une mise en abyme du sujet à débattre et de la motivation du jeu interlocutif.

---

<sup>1</sup> C. Détrie, *op.cit.*, p. 133

<sup>2</sup> J. Rousset remarque à ce propos que la scène dominante dans chaque acte est la scène d'aveu, *Forme et Signification. Essais sur les structures littéraires de Corneille à Claudel*, Paris, José Corti, 1962, p. 57.



*LISETTE. - Quoi! vous n'épouserez pas celui qu'il vous destine ?*  
*SILVIA. - Que sais-je ? peut-être ne me conviendra-t-il point, et cela m'inquiète.*  
*LISETTE. - On dit que votre futur est un des plus honnêtes hommes du monde, qu'il est bien fait, aimable, de bonne mine, qu'on ne peut pas avoir plus d'esprit, qu'on ne saurait être d'un meilleur caractère ; que voulez-vous de plus ? Peut-on se figurer de mariage plus doux? (...)*  
*SILVIA. - Délicieuse! que tu es folle, avec tes expressions!*  
*LISETTE. - Ma foi, Madame, c'est qu'il est heureux qu'un amant de cette espèce-là veuille se marier dans les formes; (...) aimable, bien fait, voilà de quoi vivre pour l'amour; sociable et spirituel, voilà pour l'entretien de la société: pardi, tout en sera bon, dans cet homme-là, l'utile et l'agréable, tout s'y trouve. (p.29)*

La scène pourrait être interprétée comme un miroir réfléchissant l'intention scripturale et appelant indirectement la coopération du destinataire. (D<sub>1</sub>-public)<sup>1</sup>.

Dans cette scène d'exposition, on remarque la plus grande concentration d'occurrences, en nombre de quinze, du pronom faisant l'objet de notre analyse. Les occurrences de *on* sont groupées en deux blocs catégoriels. Un bloc utilisé par Lisette laquelle prend la voix sociale à témoin et y adhère pour justifier ses dires et persuader sa maîtresse à accepter le mariage. Un deuxième bloc d'occurrences utilisé par Silvia pour laquelle *on* ne fait que marquer sa non adhésion, la distance qu'elle met entre ses opinions et celles des autres. L'indéfinitude et le sémantisme de *on* sont exploités à fond dans les échanges.

*On* apparaît premièrement dans un acte assertif-expositif proféré par Lisette. C'est un énoncé généralisant du type «tout le monde dit» où la voix sociale est considérée comme l'actant évoqué dans l'acte de locution et invoqué dans l'énonciation à valeur persuasive qui vient garantir la vérité des propriétés exprimées dans le contenu des énoncés régis par «on dit» (c'est un *on* d'opinion ou *on* doxique). C'est ainsi que les énoncés régis par l'intervention proactive de Lisette dressent un portrait au tempo de trois du futur gendre. Par cette enfilade d'actes descriptifs, Lisette fait plus que rapporter les qualités du « futur » dont l'enchaînement suit le parcours du générique vers le spécifique. L'utilisation graduelle des formes modales à valeur épistémique allant crescendo singularise comme exceptionnelles les

---

<sup>1</sup> «L'adresse au spectateur se fait, on le sait, par le truchement de la voix du personnage (...) la parole est la «voie royale» par où se fait entendre le message du premier énonciateur E<sub>1</sub>. Et le personnage est l'énonciateur 2, second per rapport au scripteur, mais le seul que connaisse le spectateur, le seul qu'il entende et voie. », A. Ubersfeld, *Lire le théâtre, III*, Ed. Belin, 1996, p. 226.

qualités énumérées, qualités à valeur généralisante (*I<sub>er</sub>*-« on dit que votre futur est... ») vers le particularisant (*2<sub>ème</sub>*-« on ne peut pas avoir plus d'esprit ») et l'unique (*3<sub>ème</sub>*-« on ne saurait être d'un meilleur caractère »). Les qualités du futur genre sont annoncées, elles attendent à être validées et c'est au déroulement des scènes futures de résoudre ce problème. L'utilisation fréquente de ce *on dit* fait partie de la stratégie argumentative de Lisette laquelle veut convaincre sa maîtresse et néanmoins rester «à couvert». L'énoncé interrogatif à double valeur comme acte de questionnement direct adressé à Silvia mais aussi comme acte de questionnement rhétorique par lequel Lisette clôt son intervention: «Peut-on se figurer de mariage plus doux? D'union plus agréable?», laisse libre cours à l'implication. Dans cet exemple, *on* est utilisé différemment par rapport aux occurrences antérieures. Il englobe des interlocuteurs multiples et renvoie par énonciation à trois types d'instances: (a) *on<sub>1</sub>* (référence textuelle) avec la valeur de *vous* de politesse, appellatif allant directement à Silvia, interlocutrice sur scène; cette interprétation est facilitée par la cohésion discursive avec le *vous* antérieur; (b) *on<sub>2</sub>* (marque aussi un certain détachement énonciatif, gomme la représentation directe de l'énonciatrice) indexical renvoyant à Lisette, laquelle, obéissant aux normes sociales de l'époque, fait semblant de ne pas imposer son opinion devant sa maîtresse; (c) *on<sub>3</sub>* un indexical extensible, englobant à la fois l'instance locutrice, Lisette, et, avec la valeur d'un *vous* implicite, le public ou le lecteur. Le test de substitution en est la preuve «tournesol»: [Peux-tu te figurer...] ↔ [Je ne pourrais me figurer...] ↔ [Pouvez-vous vous figurer]. Cette occurrence de *on* permet ainsi de concrétiser «en représentation corporalisée» (Détrie: 2005, 127), face à face, tous les participants – internes, impliqués et externes, non impliqués directement mais visés par l'acte théâtral. Par sa référence extensible, *on* aide à la construction de l'auditoire comme stratégie argumentative.

Dans la scène que nous venons d'analyser, *on* passe de l'indéfinitude généralisée vers la référentialité corporalisée, il connaît un mouvement de détermination croissante devenant un indexical transparent. Il renvoie à des référents dont l'identification se réalise dans l'entourage spatio-temporel de son occurrence. Reprenant une conclusion de G. Kleiber, M. Charolles (2000: 202) conclut: «la spécificité du sens indexical réside dans le fait que l'expression [pronominal] «donne» le référent par le truchement de cet entourage, comme s'il émergeait de la situation matérielle d'énonciation».

Le macro-acte d'exposition de Lisette finit par une conclusion que l'énonciatrice voudrait irréfutable. Mais dans la deuxième partie de la

première scène, la réplique de Silvie ne se laisse pas attendre. Son discours à caractère fortement polyphonique reprend un à un les arguments de Lisette.

*SILVIA. - Oui, dans le portrait que tu en fais, et on dit qu'il y ressemble, mais c'est un on dit, et je pourrais bien n'être pas de ce sentiment-là, moi: il est bel homme, dit-on, et c'est presque tant pis.*  
*LISETTE. - Tant pis! tant pis! mais voilà une pensée bien hétéroclite!*  
*SILVIA. - C'est une pensée de très bon sens; volontiers un bel homme est fat, je l'ai remarqué. (p. 29)*

L'extrait ci-dessus contient trois exemples d'utilisation du pronom *on*. La conclusion de Lisette réitérée par trois fois: «aimable, bien fait, voilà (...); sociable et spirituel, voilà (...) pour l'entretien de la société: pardi,...), l'utile et l'agréable, tout s'y trouve» rythme la réplique de Silvie laquelle reprend pour détruire un à un les arguments de Lisette. Silvia n'en est pas dupe. Elle remet en cause la trop grande confiance que sa femme de chambre accorde à l'opinion collective. Les trois occurrences de *on dit* présentes dans des énoncés polyphoniques reprennent «en gros» et «en détail» les propos de Lisette en les contrecarrant. En même temps, Silvia introduit à l'aide du commentaire métalinguistique<sup>1</sup> ses propres arguments. Le bien fondé invoqué par Lisette est d'abord mis en doute: «*on dit* qu'il y ressemble, mais c'est un *on dit*». Le *on* est le représentant d'un tiers collectif dont la notoriété et l'autorité restent à démontrer, à être vérifiées. *On dit, on ajoute, on loue*: De l'indéfinitude générique, *on* glisse, dans le discours de Silvia, vers l'indexicalité locutoire et énonciative au moment où celle-ci affirme: «Tu ne sais pas ce que tu dis; dans le mariage, on a plus souvent affaire à l'homme raisonnable qu'à l'aimable homme... ». Dans la description qui suit, Silvia dénonce l'apparence mensongère sous laquelle un «bel homme» peut se présenter en société et qui cause le malheur dans bon nombre de mariages. Quel est le référent de *on* dans cette intervention réactive? Comme précédemment dans l'intervention de Lisette, nous considérons que cette occurrence englobe des instances multiples: (a) *on* peut renvoyer à Lisette, l'interlocutrice de Silvia; (b) *on* a la valeur d'un *tu générique* sous lequel peut s'identifier à la fois l'interlocuteur sur scène, le locuteur qui se dédouble, un destinataire hors scène dont la coopération est indirectement requise. La présence de ce pronom facilite le glissement énonciatif ultérieur. «On a affaire... », séquence où le pronom entre dans un

---

<sup>1</sup> La présence du connecteur *mais* argumentatif aide à la réfutation des arguments introduits par Lisette. Pour des détails sur le fonctionnement de *mais*, nous renvoyons à l'étude de Isabelle Chanteloube «Mais...elle rougit. Mot du discours, mot du pouvoir dans Le jeu de l'amour et du hasard», in *L'Information grammaticale*, no.124, janvier 2010, pp.24-28.

énoncé généralisant à caractère universel. Il exprime à la fois la conception de Silvia sur les qualités qu'un futur mari devrait avoir. Mais, par rapport aux paroles de Lisette, dans la description que Silvia fait pour présenter le mari idéal, elle prend son expérience comme garant de la vérité des faits exposés. Elle ne parle pas par ouï-dire. Elle déclare sa méprise et s'inclut dans la masse *on* de tous ceux qui, comme elle, ont eu tort de se fier aux apparences d'une physionomie agréable: « n'en ai-je pas vu, moi, qui paraissaient, avec leurs amis, les meilleures gens du monde? (...) Monsieur un tel a l'air d'un galant homme,(...) disait-on (...) d'Ergaste (...); Ainsi l'est-il répondait-on, je l'ai répondu moi-même ...» (p. 30). Le *on* (*moi* et *eux* les gens comme moi) exclut l'allocutaire. L'utilisation de *on* permet le passage flexible du discours au récit<sup>1</sup> pour revenir au discours et réintroduire l'allocutaire dans la conversation et rétablir ainsi l'équilibre scénique: «N'est-*on* pas content de Léandre quand on le voit?». Cet acte de questionnement est adressé directement à Lisette à qui Silvie demande l'accord implicite.

### A trompeur, trompeur et demi

Silvia croit de toutes ses forces que pour s'épouser il faut s'aimer, et pour s'aimer il faut se connaître. L'héroïne du *Jeu* demande la permission de son père, M. Orgon, de se déguiser en servante afin qu'elle ait la possibilité de connaître mieux le fiancé que son père lui destine. En même temps, le fiancé, Dorante, a eu exactement la même idée que Silvia et en a fait part de ses intentions à M. Orgon et à Mario, le frère de Silvia. Dorante va se faire passer devant Silvia sous le masque de son valet, Bourguignon, tandis que le véritable valet, Arlequin, tiendra les rôles de maître et de fiancé. «Taquins comme ils sont, tout au long de l'intrigue, M. Orgon et Mario vont bien s'amuser et jouer à merveille les agents provocateurs»<sup>2</sup>. Dans la scène qui suit (la scène onze de l'acte II), ces «personnages témoins»<sup>3</sup>, les seuls qui connaissent à fond l'identité des deux amoureux

---

<sup>1</sup> L'utilisation de l'imparfait aide à la construction du point de vue de Silvia; la présence massive de ce temps verbal donne une image du procès en plein déroulement sans prise en compte des limites initiales ou finales.

<sup>2</sup> cf. Michel Gilot, présentation, annotation et commentaire à l'édition *Marivaux. Le jeu de l'amour et du hasard*, texte intégral, coll. Classiques Larousse, 1991, p. 19

<sup>3</sup> cf. Jean Rousset, «C'est aux personnages latéraux que sera réservée la faculté de «voir», de regarder les héros vivre la vie confuse de leur cœur. (...) Ce sont les personnages témoins, (...) délégués indirects du dramaturge dans la pièce. *op.cit*, p. 55.

déguisés, se décident de faire avouer à Silvia son penchant pour Dorante (Bourguignon).

Prise au piège dans le jeu qu'elle avait elle-même proposée, Silvia est contrainte par son père et son frère à avouer indirectement les sentiments qu'elle éprouve pour Dorante (Bourguignon). Cette scène est riche en occurrences du pronom *on*.

*M. ORGON. (...) il faut, s'il vous plaît, que vous ayez la complaisance de suspendre votre jugement sur Dorante, et de voir si l'aversion qu'on vous a donnée pour lui est légitime.*

*SILVIA. Vous ne m'écoutez donc point, mon père! Je vous dis qu'on ne me l'a point donnée.*

*MARIO. Quoi, ce babillard, qui vient de sortir ne t'a pas un peu dégoûtée de lui ? (...)*

*SILVIA. Y a-t-il rien de plus simple? Quoi, parce que je suis équitable, que je veux qu'on ne nuise à personne, que je veux sauver un domestique du tort qu'on peut lui faire, (...) on dit que j'ai des emportements, des fureurs dont on est surprise: un moment après un mauvais esprit raisonne, ..., il faut la faire taire, et prendre mon parti contre elle à cause de la conséquence de ce qu'elle dit? Mon parti! J'ai donc besoin qu'on me défende, qu'on me justifie? On peut donc mal interpréter ce que je fais? Mais que fais-je? de quoi m'accuse-t-on ?... ; cela est-il sérieux, me joue-t-on, se moque-t-on de moi? je ne suis pas tranquille. (p. 91)*

La scène pourrait être résumée comme étant un stratagème en trois temps. (a) Sous le prétexte de mettre en garde Silvia, les deux parents invoquent le témoignage d'un tiers, *on prétend*, syntagme où l'indéfinitude du pronom aide le père à formuler la soi-disante accusation tout en laissant à Silvia une échappatoire. Le verbe d'opinion subjective laisse libre cours à la présupposition [cela n'est pas nécessairement vrai]. *On* est utilisé pour suggérer un animé parfaitement identifiable par les interlocuteurs mais dont l'identité est volontairement masquée. C'est une précaution prise par les deux meneurs du jeu qui, ayant vu que l'aveu de Silvia se laisse attendre, accusent Bourguignon. (b) La discussion se précise et porte sur Dorante (Bourguignon), «l'aversion qu'on vous a donnée pour lui est légitime». Dans cette réplique, le tour passif met l'accent sur le procès, Silvia étant la patiente des manigances d'un tiers mystérieusement désigné par *on* dont la référence se précise – il renvoie au valet. Cette fois-ci le pronom avec ses deux occurrences réfère au valet, référence éclaircie dans l'intervention de Mario par l'appellatif à connotation négative - *ce babillard*. Il fonctionne presque comme un cataphorique, désignant un animé identifiable dans le contexte. L'utilisation de *on* à la place de *il* sert peut-être à suggérer une mise à distance du locuteur maître à l'égard du valet. C'est une stratégie qui

aide le personnage meneur du jeu à créer la scénographie devant Silvia. Et son astuce porte fruits, vu que Silvia tombe dans le piège. (c) Silvia fait de son mieux pour masquer ses sentiments à l'égard de Dorante (Bourguignon) mais le tumulte expressif de ses paroles, loin de l'aider, dévoile indirectement ses tendres sentiments. *On* apparaît dans des énoncés fortement modalisés et réitérés à maintes reprises: « que je veux qu'on ne nuise à personne, que je veux sauver un domestique du tort qu'on peut lui faire». Le verbe modalisant boulestique *vouloir* exprime la volonté de Silvia qui essaie de défendre Dorante contre l'opinion négative des autres désignés ici par *on* exclusif référant aux allocutaires *vous*. La construction parataxique rhématique - subordonnée causale d'abord et principale ensuite - attire l'attention sur les causes déterminant ses actes. Silvia se justifie et se détache nettement des autres *on*. Justifiant ses actes avec tant d'acharnement, elle se déclare innocente et ne fait qu'avouer indirectement son penchant pour Dorante. En même temps, elle accuse les autres *on=vous/on=elle(Lisette)* de malveillance. Si la référence de *on* dans le syntagme *on dit* peut être *vous*, l'occurrence suivante renvoie clairement à Lisette. L'attribut et la reprise des paroles de la servante en sont le garant. «J'ai donc besoin qu'on me défende, qu'on me justifie?» Vu le déroulement antérieur de la scène, les deux occurrences de *on* portent sur le *je* dédoublé de la locutrice. Par ses actes interrogatifs Silvia feint l'indignation. L'utilisation de ce pronom permet le passage de *vous* à *elle* à *moi* dans un subtil jeu référentiel. L'utilisation du pronom aide à polir un peu le discours trop brutal de Silvia au moment où elle s'adresse à son père: « SILVIA. (...) Eh, qu'on s'explique, que veut-on dire? On accuse ce valet et on a tort.» Le *on s'explique* dans cet énoncé injonctif serait un acte menaçant pour la face négative du père et pour la face positive de la fille. L'utilisation de *vous* dans un tel énoncé serait trop brutale. *On* participe du «feuilleté énonciatif»<sup>1</sup> de SILVIA où la voix de l'autre, de soi-même se laissent entendre dans un incessant jeu polyphonique.

### Un aveu unidirectionnel (Dialogue SILVIA – DORANTE)

La scène douze de l'acte II, si rectiligne<sup>2</sup> a une importance capitale pour le déroulement de la pièce. Dorante se décide d'avouer son identité maquillée

---

<sup>1</sup> Cécile Narjoux, «<On. Qui. On> ou des valeurs référentielles du pronom personnel indéfini dans *Les Voyageurs de l'Impériale* de Louis Aragon», in *L'Information grammaticale*, no.92, janvier 2002, p.41

<sup>2</sup> Michel Gilot, op.cit., p100

devant Silvia. Celle-ci continue à jouer le rôle de la servante et à mettre à l'épreuve les sentiments de l'amoureux.

*DORANTE. Sache que celui qui est avec ta maîtresse n'est pas ce qu'on pense.*

*SILVIA. (...)*

*DORANTE. C'est moi qui suis Dorante. (...)*

*SILVIA. Votre penchant pour moi est-il si sérieux? m'aimez-vous jusque-là? DORANTE. Au point de renoncer à tout engagement, puisqu'il ne m'est pas permis d'unir mon sort au tien; et dans cet état, la seule douceur que je pouvais goûter, c'était de croire que tu ne me haïssais pas.*

*SILVIA. Un cœur qui m'a choisie dans la condition où je suis, est assurément bien digne qu'on l'accepte, et je le payerais volontiers du mien, si je ne craignais pas de le jeter dans un engagement qui ferait tort. (p. 98)*

L'imparfait fréquemment utilisé par Dorante est dans son intervention un hypermarqueur de dérivation conduisant à interpréter l'affirmation d'un désir comme une demande de satisfaction de ce désir. La réponse de Silvia vient confirmer cette interprétation. Tout en répondant affirmativement à la demande indirecte de Dorante, elle se laisse une échappatoire. L'emploi du pronom *on* l'aide à déguiser ce qu'elle éprouve. Le pronom qui joue entre l'indéfinitude générique – [toute personne se trouvant dans une telle situation contrairement à la norme habituelle] – et l'indexicalité – [moi, me trouvant dans une situation semblable] – permet à Silvia de différer la réponse directe et de continuer ainsi le jeu de cache-cache avec Dorante mais se trouvant dorénavant sur la position forte de celle qui connaît la vérité.

### **Scène trois, acte III.** (Dialogue: Silvia, Dorante, Mario)

Face aux provocations de Mario dans la scène antérieure, Dorante se décide à éclaircir la situation dans laquelle il se trouve en tant que rival à côté de Mario soupirant pour l'amour de Silvia (Lisette). Deux énoncés affirmatifs de Dorante: «Mario m'apprend qu'il vous aime Lisette» et «Et me défend de vous aimer», préparent l'acte direct de questionnement de celui-ci: «Avez-vous de l'inclination pour Monsieur?» (p.107) A la question directe de Dorante, Silvia qui connaissait déjà la véritable identité de son interlocuteur, choisit l'indirectivité dans ses réponses: «Quoi, de l'amour? Oh, je crois qu'il ne sera pas nécessaire qu'on me le défende.» La réplique de Silvia est ouverte par une question écho à rôle de lui procurer le temps de réfléchir et de faire l'autre patienter. La double négation grammaticale et

lexicale transforme l'énoncé en une assertion implicite [je ne l'aime pas] et confère à l'énoncé régi par le modalisant «je crois» une valeur évidentielle. Le *on* jouit lui-aussi d'une double référence. Il fait écho à deux séries de répliques: (a) de Dorante: «Il [Mario] me défend de vous aimer.», (b) de Mario: « Je ne saurais empêcher qu'il [Dorante] t'aime mais je ne veux pas qu'il te le dise.» *On* (indexical) renvoie à un *vous* multiple, allocutaires sur scène, il peut aussi être interprété comme un pronom à valeur générique, faisant partie d'une structure passive où l'on met l'accent sur le procès et non pas sur l'actant.

Les répliques croisées des trois personnages contribuent à la vivacité de la scène. C'est un trio d'orchestre mettant à l'épreuve les sentiments des deux amoureux: Dorante qui voudrait vérifier sa position auprès de Silvia (Lisette) et dont les sentiments passent de l'hésitation à un léger reproche pour arriver à la conviction; Silvia qui joue le jeu de la coquetterie.

Les lectures critiques<sup>1</sup> du théâtre de Marivaux ont braqué l'attention sur l'usage dont ses personnages font du système de la langue, fait qui, dans la dynamique dramaturgique, acquiert une importance particulière. Prenant comme point d'appui une lecture pragmatique de la pièce *Le jeu de l'amour et du hasard*, nous avons relevé comment les ressources de *on* (pronom jouissant de la plus remarquable plasticité référentielle dans le système des substituts français) sont exploitées à fond et prennent un relief particulier dans les joutes langagières qui opposent les personnages de Marivaux. Le dialogue s'engage sur scène et engage du coup des instances multiples situées à des niveaux énonciatifs différents et la flexibilité référentielle de *on* y contribue pleinement. De l'indéfinitude généralisée en passant par des degrés différents d'opacité jusqu'à la «référentialité corporalisée», le pronom *on* avec son environnement syntaxique revêt des identités multiples assurant la dimension dialogale et dialogique du discours théâtral.

### **Bibliographie**

Chanteloube, Isabelle, « Mais...elle rougit. Mot du discours, mot du pouvoir dans *Le jeu de l'amour et du hasard*», in *L'Information grammaticale*, no.124, janvier 2010, p.24-28.

Charolles, Michel, *La référence et les expressions référentielles*, Ophrys, Paris 2002

Imbs, Paul, *L'emploi de temps verbaux en français moderne*, Librairie C. Klincksieck, Paris

Détrie, Cathérine, *De la non personne à la personne: l'apostrophe nominale*, CNRS Edition, 2005

---

<sup>1</sup> Nous renvoyons à F. Deloffre, *Une préciosité nouvelle; Marivaux et le marivaudage*, A. Colin, 1955, réédité en 1971, ainsi qu'aux références déjà nommées dans notre étude.



Kerbrat-Orecchioni, Catherine, *L'énonciation. De la subjectivité dans le langage*, Ed. Armand Colin, 1980

Kerbrat-Orecchioni, Catherine, *Les actes de langage dans le discours. Théorie et fonctionnement*, Nathan, Paris, 2001

Maingueneau, Dominique, *Analyser les textes de communication*, Dunod, Paris, 1998

Mitu, Mihaela, «Scénographie de l'(in)visible dans *La guerre de Troie n'aura pas lieu*», in Actes du Colloque International *L'espace dans l'œuvre de Jean Giraudoux*, Ankara Universitesi Basimevi, 2011, pp.229-238

Narjoux, Cécile, «*On. Qui. On* ou des valeurs référentielles du pronom personnel indéfini dans *Les Voyageurs de l'Impériale* de Louis Aragon», in *L'Information grammaticale*, no.92, janvier 2002, pp. 36-45

Noren, Coco, «La ScaPoLine appliquée sur corpus. L'exemple du pronom *on*», in *Langue française*, no. 164, déc., 2009, pp. 137-148

Rousset, Jean, *Forme et Signification. Essais sur les structures littéraires de Corneille à Claudel*, Paris, José Corti, 1962, pp. 54-64.

Ubersfeld, Anne, *Lire le théâtre III. Le dialogue de théâtre*, Ed. Belin, 1996

#### **Texte cité**

Marivaux, *Le jeu de l'amour et du hasard*, Edition présentée, annotée et commentée par Michel Gilot, agrégé des lettres, texte intégral, coll. Classiques Larousse, 1991

**L'AUTRE COMME « PRÉTEXTE » DANS LE GENRE VIATIQUE : LE  
CAS DE BUTUA ET DE TAMOÉ DANS ALINE ET VALCOUR DE  
SADE\***

**OTHER AS « PRETEXT » IN TRAVEL LITERATURE: THE CASE OF  
BUTUA AND TAMOÉ IN SADE'S ALINE ET VALCOUR**

**OTRO COMO « PRETEXTO » EN LA LITERATURA DE VIAJES : EL  
CASO DE BUTUA Y TAMOE EN ALINE ET VALCOUR DEL  
MARQUIS DE SADE**

**Jean-Claude NOËL<sup>1</sup>**

**Résumé**

*Le genre viatique qui naît au siècle des Lumières, est un aboutissant de ce qui a été réalisé aux siècles précédents en termes de progrès scientifiques notamment. C'est dans ce prolongement-là qu'il convient de placer les voyages au XVIII<sup>e</sup> siècle. En plus des voyages de conquête, se mettent aussi en place des voyages d'exploration, ou leur combinaison. Les noms de Cook, de Humboldt et de Bougainville dans ce registre, s'élèvent très au-dessus du lot. Mais cette littérature nouvelle est un mélange étrange de fictions et de faits. Fait particulier, elle sert de relais à un genre ancien et régénéré, la littérature utopique, dont relève l'« Histoire de Sainville et de Léonore » dans Aline et Valcour du marquis de Sade. Dans cette forme de littérature, dont la stratégie est l'exotisme et le dépaysement, les récits de voyages jouent un rôle de miroir et produisent le même effet pour analyser et critiquer l'Europe et la France de l'Ancien Régime, tout aussi bien celle récemment née de la Révolution. Ainsi, cet Autre dont il s'agit dans ce discours des Lumières n'est, en fait, qu'un prétexte.*

*Mots clés : autre, genre viatique, hétérotopiw, récit, utopie*

**Abstract**

*The travel literature, born in the Enlightenment, is a consequence of what has been done in previous centuries in terms of scientific progress in particular. It is in this extension then it is appropriate to place the travels in the Eighteenth century. In addition to travels of conquest, are also set up the voyages of exploration, or their combination. The names of Cook, Humboldt, and Bougainville in this register rise far above the lot. But this new literature is a strange mix of fictions and facts. Very special phenomenon, it serves as a kind of relay to that old and regenerated utopian literature: among others "Histoire de Sainville et de Léonore" in Marquis de Sade's Aline and Valcour. In this form of literature,*

---

\* Cet article, inédit, est une nouvelle version d'un papier, originairement rédigé en anglais, présenté à Chiao Tung University en janvier 2011.

<sup>1</sup> [nhrni35@gmail.com](mailto:nhrni35@gmail.com), National Chiao Tung University, Hong Kong/ Université Paris 8, France

*whose strategy is exoticism and displacement, the travel literature represents a mirror and produces the same effect to analyze and criticize Europe and France of the Ancient Regime, as well as that recently emerged from the Revolution. So, this Other at stake in Enlightenment's discourse is, in fact, a pretext.*

*Key words: heterotopia, narrative, other, utopia, travel literature*

### **Resumen**

*Nacida en el Ilustración, la literatura de viajes, en particular en términos de los progresos científicos, es la consecuencia de todo lo que ha sucedido en los últimos siglos. Es en ésta extensión que se encuentra apropiada ubicar los viajes del siglo XVIII. Sumado a los viajes de conquista, se suman los viajes de exploración o una combinación de ambos. Los nombres de Cook, Humboldt y Bougainville en el registro sobresalieron sobre todos los demás. Pero esta nueva literatura es una combinación extraña de ficciones y hechos. Este fenómeno especial sirve como una especie de relé a la regeneración de la antigua literatura utópica: entre otros la "Histoire de Sainville et de Léonore" en Aline et Valcour del Marquis de Sade. En esta forma de literatura, cuya estrategia consiste en el exotismo y desplazamiento, la literatura de viajes representa un espejo y produce el mismo efecto para poder analizar y criticar Europa y el Antiguo Régimen de Francia, al igual que la recién surgida tras la Revolución. Por lo tanto, este Otro que esta en juego en el discurso de la Ilustración es, en realidad, un pretexto.*

*Palabras clave : otros, literatura de viajes, heterotopia, historia, utopia*

*Comme vous autres, messieurs !<sup>1</sup>*

Le passage du « monde clos à l'univers infini »<sup>2</sup> est entamé avec la découverte du Nouveau Monde, désigné plus tard Amérique en l'honneur d'Amerigo Vespucci<sup>3</sup>, le premier à avoir considéré ces nouvelles terres comme un nouveau continent, en d'autres termes un *autre* continent. Choix de Martin Waldseemüller, cartographe allemand établi dans les Vosges (France), qui en a dessiné la première carte.

Cependant, l'expression de Koyré mérite une précision de notre part. Parler de passage implique l'idée de progrès, pas simplement d'un bond chronologique, mais d'une crise, d'un monde en travail. Ce monde dont il est question ici n'est pas celui tombant forcément sous les yeux, mais celui dont les armes, moyens et outils pour l'appréhender étaient devenus obsolètes à cause des nouvelles réalités à faire face. C'est alors toute la physique, et ainsi la cosmologie et cosmogonie antiques qui seront mises en question. Aristotélisme, théologie, scolastique... seront considérés comme

---

<sup>1</sup> Rabelais, François, *Pantagruel, Œuvres complètes* (édition établie, présentée et annotée par Mireille Huchon, avec la collaboration de François Moreau), Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1994, Tiers Livre, chap. XXXIX, p. 475-476.

<sup>2</sup> Koyré, Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, « Tel », Paris, 1988.

<sup>3</sup> Voir en appendice le tableau de Jan van der Straet : *Amerigo Vespucci débarquant en Amérique*.

dépassés, impuissants..., voire vilipendés<sup>1</sup>. Le Nouveau Monde est donc à l'origine d'un monde nouveau.

Le fait de nommer aussi est très significatif. Il traduit de manière explicite que ces terres adviennent à l'existence au moment de leur *nomination*<sup>2</sup>. Donc acte adamique<sup>3</sup> ! Nommer signifie aussi amener à l'existence, c'est-à-dire donner de l'être... Voilà pourquoi l'Européen se comportera en second Adam ou l'héritier direct de celui-ci. Et l'un des événements le plus probant à nos propos est la « controverse de Valladolid »<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Tel est ce qu'exprime essentiellement le mouvement libertin, et libéral. Cf. Prévot, Jacques, (édition établie, présentée et annotée par), *Libertins du XVII<sup>e</sup> siècle*, I, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1998, Introduction, p. XX.

<sup>2</sup> « Cette image érotique et guerrière [d'Amerigo Vespucci débarquant en Amérique] a valeur quasi mythique. Elle représente le commencement d'un nouveau fonctionnement occidental de l'écriture. Certes, la mise en scène de Jan Van der Straet dessine la surprise devant cette terre dont Vespucci fut le premier à saisir nettement qu'elle était une nuova terra encore inexistante sur les cartes – corps inconnu destiné à porter le nom de son inventeur (Amerigo). Mais ce qui s'amorce ainsi, c'est une colonisation du corps par le discours du pouvoir. C'est l'écriture conquérante. Elle va utiliser le Nouveau monde comme une page blanche (sauvage) où écrire le vouloir occidental. Elle transforme l'espace en un champ d'expansion pour un système de production. À partir d'une coupure entre un sujet et un objet de l'opération, entre un vouloir écrire et un corps écrit (ou à écrire), elle fabrique de l'histoire occidentale [...]. » (Certeau, Michel de, *L'Écriture de l'histoire*, Gallimard, « Bibliothèque des Histoires », Paris, 1975, Avant-propos, p. 4-5.)

<sup>3</sup> Dans Genèse 2 : 19-20, l'homme, le couronnement de la création, est invité par Dieu (qui l'a créé à son image) à nommer les animaux. Même s'il n'est pas dit qu'il nomma aussi les autres créatures, il est sous-entendu par le pouvoir qui lui a été assigné sur l'ensemble de la création, qu'il en est seul maître à y exercer un pouvoir sans égal, par la catégorisation, la « conceptualisation ». Nommer, comme le traduit le grec *logos*, signifie réunir, rassembler, saisir l'essence de, amener à l'être, voire assigner de l'être... Rappelons, en parlant d'Adam, l'anecdote de François 1<sup>er</sup> (1494 – 1547), roi de France, dénonçant et contestant les clauses du traité de Tordesillas (1494) entre l'Espagne et le Portugal, réglant le conflit entre ces deux puissances concernant les nouvelles terres découvertes, s'écria : « Je voudrais bien voir la clause du testament d'Adam qui m'exclut du partage du monde. » Genèse (*γένεσις* en grec) signifie commencement, naissance. Le mythe du commencement a valeur aussi bien politique que religieuse ou mystique. Dans les temps anciens, la mode était à chaque fois de commencer le temps à partir du premier jour d'un nouveau règne. Ce que traduisent aussi les différentes traditions de rites d'initiation et de passage à travers le monde. (Cf. Gennep, Arnold Van, *Les rites de passage*, Picard, Paris, 1981. Sur la place du langage, sa dimension symbolique et épistémologique... à l'aube du savoir, et du savoir dit scientifique en général, voir Nietzsche, Friedrich, « Vérité et mensonge au sens extra-moral » [1873], *Œuvres*, I, (édition établie sous la direction de Marc de Launay), Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 2000, p. 401-417.

<sup>4</sup> En fait, il y en a eu deux : une en 1550 et l'autre en 1551. La controverse porte le nom du collègue San Gregorio de Valladolid où déroulèrent les débats. Convoqués par l'empereur Charles Quint (1519-1556), ces discussions réunissaient théologiens, juristes et administrateurs de l'Empire, pour déterminer « de la manière dont devaient se faire les conquêtes dans le Nouveau Monde... » Nous

Nous ne nous attarderons pas trop sur l'image – *Amerigo Vespucci débarquant en Amérique* –, mais nous ferons remarquer qu'elle est très parlante, à bien observer ou pas, et surtout très allégorique, notamment du côté de l'environnement, faune et flore, dans lequel se fondent les deux personnages. C'est bien ce caractère et cette dimension doublement signifiant et parlant (rhétorique) que prendra la peinture dans les Temps modernes, qu'elle et l'écriture se suppléent réciproquement. Le côté érotique, pour ne pas dire sexuel – une femme sous des traits masculins, symbole de machisme et de virilité<sup>1</sup> –, est aussi évident. Une imprécision qui traduit un monde en formation, embryonnaire – sauvage même. Un aspect sur lequel on reviendra, puisque dans l'une des deux cités mises en parallèle par le divin marquis, à Butua, les crimes et les « dépravations » sexuelles des dirigeants et des habitants sont mis en relief<sup>2</sup>. Tandis que Tamoé, elle, en tant que société idyllique, paradisiaque, voire parfaite, est le lieu « où règne une forme de gouvernement faite pour servir de modèle à tous ceux de l'Europe ». Nous montrerons plus loin en quoi ce modèle, cet exemple à suivre, jouant un effet miroir, normalement, tend à disparaître pour se confondre avec son reproduit, l'image réfléchie. Car, en effet, l'exemple est un tableau vivant. Ce qui fait donc apparaître la symétrie entre cet autre-ci et cet autre-là, ainsi le représenté et le représentant ne font enfin qu'un. L'exemple a aussi cette particularité indéfiniment malléable, et donc peut mieux répondre à la perfectibilité humaine<sup>3</sup>. Voilà le rôle que jouent les deux cités mises en parallèle ici.

---

rappelons que, plus tard, dans le Congrès de Berlin (1884-1885), les puissances européennes se sont entendues sur le partage de l'Afrique et de la « pénétration de l'arrière-continent ». Cette conférence servit donc à l'élaboration des règles de colonisation. Et comme le traité de Tordesillas, cette conférence a servi à redessiner le monde, l'autre, au profit des puissances européennes, seules héritières d'Adam. (Coquery-Vidrovitch, Catherine, *L'Afrique et les Africains au XIX<sup>e</sup> siècle : mutations, révolutions, crises*, Armand Colin, Paris, 1999.)

<sup>1</sup> Voir pour plus de détails : Corbin, Alain, Jean-Jacques Courtine, et Georges Vigarello, *Histoire de la virilité. De l'Antiquité aux Lumières*, tome 1, Seuil, « L'Univers historique », Paris, 2011.

<sup>2</sup> Ce qui nous fait justement penser à la « Vénus Hottentote » (née en 1789). Signifiant « bègue », le nom Hottentot, donné à ce peuple par les Hollandais, traduit en soi un préjugé et donc le refus de l'autre. Young, Robert, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, Routledge, London, 1995; Baker, John R., *Race*, Oxford University Press, London, New York, Toronto, 1974; Bancel, Nicolas, *Zoos humains – Au temps des exhibitions humaines*, La Découverte, Paris, 2002.

<sup>3</sup> « Les lois, dit [...] Montesquieu, sont un mauvais moyen pour changer les manières, les usages, et pour réprimer les passions ; c'est par les exemples et par les récompenses qu'il faut tâcher d'y parvenir [...]. » (*Aline et Valcour*, p. 679.)

Les femmes, astreintes à tous les sales et durs boulots, sont soumises, à Butua, à une division et un régime de travail proche du taylorisme. Le roi de Butua reçoit régulièrement comme tribut un nombre imposant de femmes (2 000)<sup>1</sup> et sur lesquelles, comme ses congénères masculins, il a droit de vie et de mort. Un fait traduisant, l'on estime, la même réalité du droit que se donne l'Européen sur l'Africain ou l'Asiatique<sup>2</sup>, en tant qu'objet de conquête, et surtout de discours<sup>3</sup>.

Le genre viatique<sup>4</sup> qui naît au siècle des Lumières, est un aboutissant de ce qui a été réalisé aux siècles précédents en termes de progrès scientifiques notamment. C'est dans ce prolongement-là qu'il convient de placer les voyages au XVIII<sup>e</sup> siècle. En plus des voyages de conquête, se mettent aussi en place des voyages d'exploration<sup>5</sup>, ou leur combinaison. Les noms de Cook, de Humboldt, le Gargantua<sup>6</sup> de l'époque, et de Bougainville<sup>7</sup> dans ce registre, s'élèvent très au-dessus du lot. Le nom de Humboldt fait également échos en termes de relations, droit et politique internationaux. C'est donc cet aspect-là qui sera surtout exploité dans mon essai ici. Mes

---

<sup>1</sup> Mais le morceau de choix pour Ben Mâacoro est la femme blanche, pour laquelle il est prêt à tout. (Cf. Beach, D. N., « The Marquis de Sade: First Zimbabwean novelist », in *Zambezia*, vol. 8, n° 1, Tanzania & Kenya, 1980, p. 53-61.)

<sup>2</sup> Pour un exemple de la soi-disant supériorité de l'Européen sur l'Africain, voir, Sade, *Aline et Valcour, ou Le Roman philosophique...*, Œuvres, I, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1990, p. 798 sq. Le roi Ben Mâacoro « se trouve dupé par deux Européennes, lui qui faisait journallement trembler deux mille femmes dans son sérail [...] »; tandis qu'il en est tout autrement du sage Zamé à Tamoé, lui, d'origine européenne.

<sup>3</sup> Corm, Georges, *L'Europe et le mythe de l'Occident : La construction d'une histoire*, La Découverte, Paris, 2009.

<sup>4</sup> On désigne ainsi un genre particulier né au XVIII<sup>e</sup> siècle avec les récits de voyages. Il y a certes avant ce siècle des récits de voyageurs narrant leurs aventures, mais c'est au siècle des Lumières que cela devient un mode, voire une nécessité. Comme ancêtres de ce mouvement, on peut citer, entre autres, *Histoires* d'Hérodote (-484 - † -420), les récits de voyages de Marco Polo (1254-1324) – *Le devisement du monde* (1298) à l'origine d'une euphorie pour l'Orient – et ceux du grand navigateur Christophe Colomb.

<sup>5</sup> Lauthelier, Rachel, « Quand le récit de l'aventure supplante la relation du voyage : le voyage de Perse au XVIII<sup>e</sup> siècle », in *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. 104, PUF, Paris, 2004/4, p. 871-886. Soulignons en passant que ce passage, ou ce changement de perspective se produit par rapport à l'Asie, l'Orient comme on aimait dire à l'époque, ou encore, parallèlement à l'Amérique, les Indes orientales.

<sup>6</sup> Personnage de Rabelais traduisant l'engouement, le grand et omnivore désir de connaissances de la Renaissance.

<sup>7</sup> Le *Supplément au voyage de Bougainville* (1796) de Diderot est publié cinq ans après la publication des récits de voyages du navigateur éponyme. En effet, le livre de Diderot feint d'être une suite au récit de voyages de Bougainville, fameux navigateur français, tandis qu'il s'agit en fait d'une illusion et d'une critique de ceux-ci. Ainsi, tout en s'inscrivant dans le genre viatique, se greffe à celui-ci l'adjectif inflationniste du siècle : « philosophique ».

analyses d'une partie d'*Aline et Valcour*<sup>1</sup> du marquis de Sade se situeront également, pas totalement, dans la lignée des utopies politiques dont la stratégie est l'exotisme et le dépaysement. Ceux-ci jouant ainsi un rôle de miroir, produisent le même effet pour analyser et critiquer l'Europe et la France de l'Ancien Régime, mais encore celle récemment née de la Révolution<sup>2</sup>. L'histoire qui nous intéresse ici constitue la seconde partie de ce roman épistolaire, échelonnée sur près de 400 pages. Un récit, il faut le dire, ne gardant la forme épistolaire que superficiellement, justement à cause de la longueur exponentielle des lettres (XXXV-XXXIX<sup>3</sup>). Il s'agit de l'« Histoire de Sainville et de Léonore » – capable de constituer à elle seule un autre roman –, dont nous reproduisons in extenso le propre résumé de l'auteur.

*Roman en lettres sur le canevas desquelles courent les deux épisodes de Sainville et de Léonore se ralliant au sujet ; dans celle de Sainville se trouve la description réelle, et faite sur des mémoires certains, d'un pays au centre de l'Afrique [Butua<sup>4</sup>], absolument inconnu jusqu'à présent, la découverte d'une île [Tamoé] dans la mer du Sud, échappée à Cook, où règne une forme de gouvernement, faite pour servir de modèle à tous ceux de l'Europe<sup>5</sup> ; dans l'épisode de Léonore est un voyage curieux autour du monde, de très singulières aventures au Monomotapa, au midi de l'Afrique, en Portugal, en Espagne, à l'Inquisition, et une nouvelle espagnole ; le plus curieux du fond de ces deux épisodes est ce qui suit :*

*Léonore, séparée de son amant Sainville, est attaquée plus de vingt fois, se trouve plus de vingt fois dans les situations les plus critiques pour sa vertu sans jamais se rendre, son amant qui en est séparé et qui la cherche, la trouve trois fois sans la reconnaître et la livre lui-même trois fois à ceux qui la poursuivre, sans que le cours des*

---

<sup>1</sup> Sade, *Aline et Valcour, ou le Roman philosophique. Écrit à la Bastille un an avant la Révolution de France. Orné de seize gravures*, 1795.

<sup>2</sup> Sade en fait même un point important dans son roman. Son grand intérêt, selon lui, c'est son côté prémonitoire des événements de la Révolution. Donc, on peut dire que le roman traduit le nouveau souhaité, attendu par l'auteur et que la Révolution est censée de produire. Mais il en sera tout autrement...

<sup>3</sup> Sauf la lettre XXXVII.

<sup>4</sup> « The customs of the people of Butua are far more depraved than anything that has been said or written about the fiercest people on the earth. » [« Les mœurs du peuple de Butua sont beaucoup plus dépravées que tout ce qui a été dit ou écrit sur les peuples les plus féroces sur la terre. »] (Manguel, Alberto, & Gianni Guadalupi, *The Dictionary of imaginary places*, Harcourt, Inc., San Diego, New York, London, 1999, art. "Butua", p. 98.) Sade, dans l'introduction des *Cent Vingt Journées de Sodome, Ou l'École du libertinage* (1785), emploie la même figure d'exagération pour qualifier cette œuvre de « [...] récit le plus impur qui ait jamais été fait depuis que le monde existe [...] » (*Œuvres*, I, *ibid.*, p. 69).

<sup>5</sup> Nous soulignons.

*situations, artistement arrangées quoique naturelles, permette à Sainville d'agir autrement et sans que Léonore bien plus pressée par ces conjonctures, en trouve moins les moyens d'échapper aux périls éminents qui l'entourent.*<sup>1</sup>

Soulignons la référence explicite que fait Sade à Cook (1728-1779), figure emblématique à la fois dans le genre viatique que les aventures hauturières, c'est-à-dire d'exploration. En effet, celui-ci, tout comme Humboldt et la grande majorité des explorateurs et navigateurs jugent normal voire nécessaire d'écrire, de raconter leurs aventures ; et, le plus souvent, sous l'étiquette « scientifique ». Ce qui conduira donc à ce que l'on peut appeler une inflation de la notion. C'est d'ailleurs ce que prétend Sade quand il évoque « *la description réelle, et faite sur des mémoires certains* ».

Précisons d'emblée que le récit de l'histoire de Sainville et de Léonore<sup>2</sup> n'est pas narré par les acteurs eux-mêmes, mais par Déterville dans sa correspondance avec Valcour. Cependant, l'illusion se renforce à travers un récit en première personne, mais surtout du récit dans le récit.

Le récit en première personne signifie aussi qu'il n'est question que des amoureux et rien qu'eux. Les gens et autres choses qu'ils peuvent rencontrer sur leur parcours ne font partie que sommairement ou à titre d'embellissement, d'enjolivement de l'aventure. Si ces choses ont une quelconque utilité ou considération, ce n'est pas pour elles-mêmes. Cette nécessité, toute superficielle, n'est là que pour renforcer et indiquer le caractère exceptionnel de l'amour que partagent les deux amants. Le rocambolesque caractérisant le récit – une sorte de tragi-comédie, mais disons pour le 18<sup>e</sup> siècle un drame et le suivant un drame romantique – n'est que pour montrer l'ampleur des passions qui attachent Sainville et Léonore.<sup>3</sup> Butua et Tamoé se retrouvent sur leur passage, ce n'est pas leur destination.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> *Catalogue raisonné des œuvres de M. de S\*\*\* à époque du 1<sup>er</sup> octobre 1788...*, Club du Livre Précieux, 1966, p. 266. Cité par Michel Delon, Sade, *Œuvres*, I, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1990, Notice, p. 1198.

<sup>2</sup> Delon, Michel, *Ibid.*, p. 1205.

<sup>3</sup> Nous pensons, en effet, que c'est dans ce sens-là qu'il faut comprendre l'avertissement de Sade, en note en bas de page, au début même de la narration du récit. Que ce dernier n'est pas un intrus ou en discordance avec le plan et l'intrigue générale du roman. Il s'agit de montrer ce dont les hommes sont capables quand ils sont pris dans les filets de cette passion appelée amour...

<sup>4</sup> « A young [French] officer [Zamé] who had fallen in love with a native girl deserted the ship and hid himself on the island. He remained among the natives, reformed their habits and built and fortified the capital. Single-handed, he transformed the island into an orderly and prosperous State. » [« Un jeune officier [français, Zamé] qui tomba amoureux d'une indigène, déserta le navire et se cacha dans l'île. Il resta parmi les indigènes, réforma leurs mœurs, construisit et fortifia de capitale. À lui seul, il transforma l'île en un État policé et prospère. »] (Manguel, Alberto, & Gianni



Cet autre on dit qu'il est un prétexte parce qu'il n'est pas question de le prendre tel qu'il est et pour ce qu'il est réellement, comme *alter-ego* ou *prochain*, mais comme support d'un discours à la fois comme jugement porté sur soi et hors de soi, c'est-à-dire cet autre lui-même. Bon se pose tout de même le véritable problème de la narration<sup>1</sup> qui se veut un lien entre deux extrêmes, deux frontières, corps étranger mais qui se dit capable d'accomplir cette tâche somme toute apparemment impossible. Il faut aussi le dire, même quand la parole est mise dans la bouche de l'autre, il s'agit rarement du propre discours de celui-ci. Il n'est autre que le coryphée, le héraut du divin qui n'ose dire son nom: l'auteur qu'il ne faut pas ici réduire à la seule figure de celui qui tient la plume.

Deux « autres » – comme nous le disions, de faux autres, puisqu'il s'agit d'un prétexte – sont présents dans le roman, ou du moins dans la partie qui nous intéresse ici : l'Afrique et l'Asie (Pacifique), dont Butua et Tamoé constituent une synecdoque. Évoquer que Butua et Tamoé sont des terres inconnues, indique aussi qu'ils sont des non-lieux – *atopos* –, des utopies<sup>2</sup>. Et dans ce cas, elles n'existent pas, si ce n'est que (par et dans) le discours qui en est porté, le récit qui en est fait<sup>3</sup>. L'autre comme prétexte

---

Guadalupi, *ibid.*, art. « Tamoé », p. 639.) Cependant, quoique le début de cette citation fasse entrevoir que c'est par amour d'une indigène que Zamé décida de s'enfuir, donc d'abandonner ses congénères européens, cet abandon n'est en fait qu'illusoire puisque cet amour n'est pas pour lui le début d'une nouvelle aventure culturelle. En effet, confiant dans la supériorité de sa culture et de son rôle messianique, et à défaut de diriger une vraie nation européenne, il n'a qu'à transformer cette île à l'image de ses souhaits véritables, en remplacement de ce qu'il a délaissé ou perdu. D'ailleurs, c'est lui, et lui seul, homme-orchestre, qui en est l'auteur.

<sup>1</sup> Nous renvoyons volontiers au fameux texte de Paul Ricœur, *Temps et récit* (3 tomes, Seuil, 1983 (1), où est traitée notamment la question épistémologique de l'histoire et de l'identité ; *Soi-même comme un autre* [1990], Seuil, « Points essais », Paris, 1997. Voir aussi Miguelez, Roberto, « Narration, connaissance et identité chez Paul Ricœur », in *Philosophiques*, vol. 14, n° 2, Société de philosophie du Québec, Québec, automne 1987. p. 425-433.

<sup>2</sup> Nous reviendrons plus loin sur cette référence à l'utopie comme l'absence de lieu, c'est-à-dire d'extérieur réel, d'un véritable exotisme, d'un ailleurs, mais plutôt d'un ici. Fink, Beatrice, « Narrative Techniques and Utopian Structures in Sade's *Aline et Valcour* », in *Science-Fiction Studies*, n° 7 (1 [20]), SF-TH Inc., DePauw University, Mar. 1980, p. 73-79.

<sup>3</sup> « The conventions of the epistolary novel allow the author to efface himself among the voices of others and to write under other people's names, as a pseudo-nègre or ghost-writer. The "editor" of an eighteenth-century novel – one like Sade at least – casts himself as writing for someone else and would thus never be the sole proprietor of his meaning. The editor meticulously manipulates the relations between all the other voices but just as carefully taken from the Voyages of Captain Cook and others [...]. »\* (Miller, Christopher L., *Blank Darkness. Africanist Discourse in French*, The University Press of Chicago, Chicago, 1985, notamment chap. 5: « No One's Novel: Sade's *Aline et Valcour* », p. 184 sq.)

veut aussi dire comme fruit de l'imaginaire, de l'imagination.<sup>1</sup> L'autre du genre viatique est géographique (faune et flore), géologique et maritime, pas culturel mais à « civiliser » – *humaniser*, d'une certaine manière, ou plus explicitement à dresser.

L'autre en tant qu'objet de discours ou comme moyens, n'existe pas, c'est-à-dire pour lui-même, mais pour celui qui discourt ou s'en sert<sup>2</sup>. Voilà pourquoi l'autre ne peut être le *prochain* conçu de la sorte, parce que privé d'être qui lui soit propre, c'est-à-dire d'ipséité, que celui qui lui est assigné par Adam, en d'autres termes le blanc, créé, lui, à l'image de Dieu, et donc son vicaire sur terre. Cet autre est complètement, totalement *autre*<sup>3</sup> puisqu'il ne constitue pas un *alter-ego*, autrui, une créature divine comme l'Européen, le civilisé<sup>4</sup>, l'être parlant, alors *homo locus*<sup>5</sup>, et celui par qui, comme son créateur, les choses peuvent advenir à l'existence par son acte de baptiser. Et c'est parce que l'autre n'est pas Autre, au sens d'*alter-ego*, que l'on peut en faire la conquête et le soumettre, et que son partage entre ceux qui se considèrent tels ne pose pas de problème, et devient même nécessaire. Donc, les nouvelles terres conquises ou découvertes ne constituent pas vraiment, plutôt réellement de nouveaux mondes, mais des terres pouvant être dans le prolongement ou l'expansion de tel ou tel État ou puissance de l'ordre westphalien.

---

\* « Les conventions du roman épistolaire permettent à l'auteur de s'effacer parmi les voix des autres et d'écrire sous des noms d'autres personnes, comme un pseudo-Nègre ou écrivain-fantôme. Le "rédacteur" d'un roman du XVIII<sup>e</sup> siècle – l'un comme Sade au moins – se met à écrire pour quelqu'un d'autre et ne serait donc jamais être l'unique propriétaire de sa signification. L'éditeur manipule minutieusement les relations entre toutes les autres voix, mais tout aussi soigneusement tirées des Voyages du Capitaine Cook et d'autres [...] »

<sup>1</sup> Sade parle de l'Afrique (et de l'Asie) sans y avoir mis les pieds (cf. Miller, C., op. cit.).

<sup>2</sup> « L'autre n'appelle pas à l'aventure de la découverte, mais à la confirmation de soi », précise Catherine Gallouët. (Cf. « Le topos de la rencontre d l'autre au XVIII<sup>e</sup> siècle », in *Topographie de la rencontre dans le roman européen*, (sous la direction de Jean-Pierre Dubost), Presses universitaires Blaise Pascal, Clermont-Ferrand, 2008, p. 213.)

<sup>3</sup> Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, M. Nijhoff, La Haye, 1961.

<sup>4</sup> Évoquant la scène inaugurale de cannibalisme des Jagas, Catherine Gallouët dit ceci : « [...] Le comportement des Jagas ne correspond à aucune norme ; il est la négation absolue de la raison. Confronté à ce récit exhaustif de cannibalisme, le lecteur doit conclure que les Africains ne sont pas des hommes. [...] Ainsi, cette scène n'est pas l'occurrence d'une rencontre, mais d'une non-rencontre. » (Ibid., p. 212-213.)

<sup>5</sup> Ou selon le mot d'Aristote *zōon polikon* pour ne pas dire *zōon logikon*. Pour une analyse et critique de l'expression aristotélicienne, V. notamment Rancière, Jacques, *La mésentente*, Galilée, Paris, 1995 ; Labarrière, Jean-Louis, « *Zōon politikon* et *zōa politika* : d'une prétendue métaphore chez Aristote », in *Épokè*, L'animal politique, n° 6, Jérôme Million, Paris, 1996, p. 11-33.

En effet, cet autre que l'on veut ignorer – et qui pourtant s'impose par son évidence même et de son altérité qui rejette l'identique à travers lequel il est antérieurement ignoré et refoulé en dehors de l'être, sans pour autant faire table-rase du même – que celui-ci s'impose à chaque fois comme évidence ou l'en impose, en d'autres termes comme *possible*<sup>1</sup>. C'est donc dans l'appropriation de cette idée westphalienne d'autodétermination, donc de souveraineté, qu'il faut placer les mouvements d'indépendance et de décolonisation dont la plus pertinente est la révolution haïtienne<sup>2</sup>.

De ce qui précède, l'on en profitera pour aborder un dernier point souligné tout au début. Ce que l'on a qualifié d'effet miroir de l'« Histoire de Sainville et de Léonore ». Ce qui nous permettra ainsi de relever quelques détails en rapport avec l'utopie ici<sup>3</sup>.

Les utopies, avant, se situaient particulièrement, plutôt mettaient notamment en parallèle le monde terrestre et celui extraterrestre. À la fin du 18<sup>e</sup> siècle, grâce à l'expansion en Asie et en Afrique, toujours avec l'Europe comme archétype, le parallélisme se fera sur terre, entre les continents ou endroits dans les terres conquises, comme il a été le cas auparavant pour l'Amérique<sup>4</sup>. Cet archè qui doit se reproduire partout ne vise pas vraiment la multiplication. Et de ce fait, tout ailleurs ne peut être saisi en tant que tel puisqu'il n'a sa raison d'être que dans le principe qui est un et le restera indéfiniment. Tout ailleurs est illusoire, onirique, seul l'ici archétypal est réel. L'autre n'est pas lui un principe parce qu'appelé à devenir autre que lui-même, car sans histoire, sans culture...

C'est parce qu'il est question d'un ici que l'u-topie devient l'eutopie, représentée comme un ailleurs. Utopie, non-lieu, pays de l'imaginaire,

---

<sup>1</sup> Sur cette idée de l'autre comme « monde possible », voir Deleuze, Gilles, « Michel Tournier et le monde sans autrui », in *Logique du Sens*, Minuit, Paris, 1969, p. 356-357.

<sup>2</sup> « Tous les hommes naissent libres et égaux en droit » (Déclaration des Droits de l'Homme et du citoyen [26 août 1789], art. 1<sup>er</sup>). « Tous » dans cet article n'a pas un sens inclusif mais exclusif. « Tous les hommes » signifie tous les Blancs en général, tous les Français en particulier. Les Noirs [et les Asiatiques] en sont exclus. Mais, les Noirs, les esclaves (de Saint-Domingue) transformeront ce « tous » exclusif en un « tous » inclusif. Cette liberté et égalité des droits, ils les réclameront aussi pour eux et tous les hommes sans distinction. L'exclusion des Noirs du champ des « droits de l'homme » est exprimée explicitement un siècle plus tard par Jules Ferry, quand il déclare au Parlement le 28 juillet 1885 que : « La déclaration des droits de l'homme n'avait pas été écrite pour les Noirs de l'Afrique [...] ».

<sup>3</sup> Rappelons que le roman ne fut réimprimé qu'une seule fois au XIX<sup>e</sup> siècle, et condamné à la destruction le 19 mai 1815 par la Cour royale de Paris, à cause, non pas de l'épisode de Butua, mais de Tamoé, « utopie égalitariste et communiste échevelée qui lui succède et qui fait contraste avec lui ».

<sup>4</sup> Mercier, Roger, « Sade et le thème des voyages dans *Aline et Valcour* », in *Dix-Huitième Siècle*, n° 1, PUF, Paris, 1969, p. 337-352.

comme dit Rabelais dans *Pantagruel* : « Région qui n'existe nulle part »<sup>1</sup> ; ou comme le dit Sade : « n'a pas été découvert par Cook ». En d'autres termes, ce qui n'a jamais existé ou encore découvert ou qui vient de l'être. Sade procède par le parallélisme entre la dystopie de Butua et l'eutopie – lieu de bonheur – de Tamoé. Mais, comme nous l'avons montré plus haut, l'utopie est le plus probant exemple du prétexte de l'autre. Ce dernier est toujours inventé, imaginaire, fait miroiter l'image d'un dialogue qui pourtant n'est que monologue, voire d'un soliloque. Ainsi, feignant de s'adresser à un autre (imaginaire), ou autrement dit l'oublier dans sa singularité. Donc Butua aussi bien que Tamoé, chacun à sa manière, sont des sociétés où l'individu est relégué au second plan ou ignoré, voire combattu, car en discordance avec la communauté, c'est-à-dire la *totalité*<sup>2</sup>. Ainsi, Sarmiento aussi bien que Sainville et Léonore déjouant à cette règle, sont des individualités dangereuses. Le premier pour son égoïsme indéfectible, les derniers pour leur infatigable amour mutuel.

Le rôle d'interprète et d'intermédiaire joué par Sarmiento<sup>3</sup>, un Portugais ayant échoué vingt ans plus tôt sur les bords de cette cité « sauvage » (Butua), signifie qu'il ne peut y avoir de contact direct entre deux étrangers, ici le civilisé et le barbare, que par l'intermédiaire d'un hybride. En effet, Sarmiento est un hybride au sens qu'il est assimilé. Et c'est là une critique que dresse Sade non seulement contre le mythe du bon sauvage, mais aussi de l'ontologie naturelle : les hommes sont capables du pire aussi bien que du contraire, démontre-t-il. Il n'y a pas de nature humaine. Voilà pourquoi sont mises en causes les théories natalistes sur la population, dont le sens au 18<sup>e</sup> siècle est « croissance démographique », et dans laquelle on voyait la richesse des nations<sup>4</sup>. Enfin, c'est parce qu'il n'y a pas de nature humaine que d'« autres hommes » peuvent être réduits en esclavage.

*Tant que l'or sera regardé comme la richesse d'un État » [, sa]  
suprématie n'est donc pas naturelle, mais de convention, ce qui en*

---

<sup>1</sup> Rabelais, François, *Pantagruel, Œuvres complètes* (Édition établie, présentée et annoté par Mireille Huchon, avec la collaboration de François Moreau), Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1994, Quart livre, chap. 2.

<sup>2</sup> C'est justement au nom de cette totalité ou celle-ci elle-même qui est à l'origine des totalitarismes du siècle dernier.

<sup>3</sup> Sarmiento rendant grâce pendant le dîner dans lequel est servie de la chair humaine, constitue ici une critique de la religion chrétienne, fait entrevoir qu'il ne faut pas confondre morale et religion. Et que cette dernière est capable du pire surtout quand elle s'allie à la politique dans le jeu macabre de la realpolitik.

<sup>4</sup> Malthus, dans son *Essai sur le principe de population* (1798), donnera raison à Sade.

*limite sa portée. Pourquoi les esclaves sont-ils noirs et non pas blancs ?  
[...].<sup>1</sup>*

Beaucoup de choses à Tamoé rappellent l'Europe, particulièrement la France. Sans être forcément une société européenne bis, l'île constitue ou réunit tout ce que l'auteur juge les meilleures choses du *vieux continent*.

*Its port is defended by fortifications built in the European style  
[...] Tamoé is built according to a symmetrical plan and its shape is  
that of a perfect circle some two leagues around [...] All houses are  
built in the same pattern: the storeys high, the roof formed an Italian-  
style terrace [...].<sup>2</sup>*

La mise en parallèle de la dystopie de Butua et l'eutopie de Tamoé, a servi à Sade de tremplin pour passer au crible la vie sociopolitique et économique de l'Europe et en particulier la France. Tout a été jugé au tribunal de la raison et même le juge lui-même : l'administration, la justice, la politique... En conséquence, cet autre, n'est pas à prendre à la lettre, il est un prétexte. Enfin, cette utopie transformée en eutopie est une « hétérotopie<sup>3</sup> », pas dans le sens étymologique – autre endroit –, mais comme le définit Foucault : un lieu utopique concret. Toutefois, nous précisons que cette hétérotopie, tout en indiquant apparemment une place ou un espace ailleurs, concerne en réalité un *ici*. C'est ce dernier qui devrait être transformé, changé en l'ailleurs imaginaire et imaginé, il ne s'agit pas d'un véritable mouvement ou déplacement.

---

<sup>1</sup> Pérol, Lucette, « L'exploitation philosophique de la transgression : l'épisode de Butua dans *Aline et Valcour* de Sade », in *Normes et transgressions au XVIII<sup>e</sup> siècle*, « Sillages critiques », PUPS, Paris, 2002, p. 243.

<sup>2</sup> Manguel, Alberto, et Gianni Guadalupi, p. 638-639. « Son port est défendu par des fortifications construites dans le style européen [...]. Tamoé est construite selon un plan symétrique et sa forme est celle d'un cercle parfait d'environ deux lieues [...]. Toutes les maisons sont construites dans le même style : de hauts étages, le toit formé d'une terrasse à l'italienne [...]. »

<sup>3</sup> Michel Foucault, « Des espaces autres », in *Dits et Écrits*, II, (édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, avec la collaboration de Jacques Lagrange), Gallimard, « Quarto », Paris, 2001, p. 1571-1581.



<http://images.google.com/hosted/life/?imgurl=1ca7493ea8291b7f>

*Amerigo Vespucci débarquant en Amérique* (1580). Gravure de Theodor Galle (1571-1633), puis peinture de Jan van der Straet. Bibliothèque Nationale de France.

### **Bibliographie**

Baker, John R., *Race*, Oxford University Press, London, New York, Toronto, 1974.

Bancel, Nicolas, *Zoos humains – Au temps des exhibitions humaines*, La Découverte, Paris, 2002.

Beach, D. N., « The Marquis de Sade: First Zimbabwean novelist », in *Zambezia*, vol. 8, n° 1, Tanzania & Kenya, 1980, p. 53-61.

Certeau, Michel de, *L'Écriture de l'histoire*, Gallimard, « Bibliothèque des Histoires », Paris, 1975.

Coquery-Vidrovitch, Catherine, *L'Afrique et les Africains au XIX<sup>e</sup> siècle : mutations, révolutions, crises*, Armand Colin, Paris, 1999.

Corbin, Alain, Jean-Jacques Courtine, et Georges Vigarello, *Histoire de la virilité. De l'Antiquité aux Lumières*, tome 1, Seuil, « Livres de « L'Univers historique », Paris, 2011.

Corm, Georges, *L'Europe et le mythe de l'Occident : La construction d'une histoire*, La Découverte, Paris, 2009.

Deleuze, Gilles, « Michel Tournier et le monde sans autrui », in *Logique du Sens*, Minuit, Paris, 1969, p. 356-357.

Diderot, Denis, *Supplément au voyage de Bougainville*, Œuvres (édition établie et annotée par André Billy), Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1951.

Fink, Beatrice, « Narrative Techniques and Utopian Structures in Sade's *Aline et Valcour* », in *Science-Fiction Studies*, n°7 (1 [20]), SF-TH Inc., DePauw University, Mar. 1980, p. 73-79.

Gallouët, Catherine, « Le topos de la rencontre d l'autre au XVIII<sup>e</sup> siècle », in *Topographie de la rencontre dans le roman européen*, (sous la direction de Jean-Pierre Dubost), Presses universitaires Blaise Pascal, Clermont-Ferrand, 2008, p. 201-216.

Gennep, Arnold Van, *Les rites de passage*, Picard, Paris, 1981.

Koyré, Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, « Tel », Paris, 1988.

Labarrière, Jean-Louis, « *Zôon politikon* et *zôa politika* : d'une prétendue métaphore chez Aristote », in *Épokè, L'animal politique*, n° 6, Jérôme Million, Paris, 1996, p. 11-33.

- Lauthelier, Rachel, « Quand le récit de l'aventure supplante la relation du voyage : le voyage de Perse au XVIII<sup>e</sup> siècle », in *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. 104, PUF, Paris, 2004/4, p. 871-886.
- Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, M. Nijhoff, La Haye, 1961.
- Malthus, Robert Thomas, *Essai sur le principe de population* (1798), (traduit de l'anglais par P. et G. Prevost), GF-Flammarion, Paris, 1992, 2 volumes.
- Manguel, Alberto, & Gianni Guadalupi, *The Dictionary of imaginary places*, Harcourt, Inc., San Diego, New York, London, 1999.
- Mercier, Roger, « Sade et le thème des voyages dans *Aline et Valcour* », in *Dix-Huitième Siècle*, n° 1, PUF, Paris, 1969, p. 337-352.
- Michel Foucault, « Des espaces autres », in *Dits et Écrits*, II, (édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange), Gallimard, « Quarto », Paris, 2001, p. 1571-1581.
- Miguelé, Roberto, « Narration, connaissance et identité chez Paul Ricoeur », in *Philosophiques*, vol. 14, n° 2, Société de philosophie du Québec, Québec, automne 1987. p. 425-433.
- Miller, Christopher L., *Blank Darkness. Africanist Discourse in French*, The University Press of Chicago, Chicago, 1985.
- Nietzsche, Friedrich, « Vérité et mensonge au sens extra-moral » [1873], *Œuvres*, I, (édition établie sous la direction de Marc de Launay), Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 2000, p. 401-417.
- Pérol, Lucette, « L'exploitation philosophique de la transgression : l'épisode de Butua dans *Aline et Valcour* de Sade », in *Normes et transgressions au XVIII<sup>e</sup> siècle*, « Sillages critiques », PUPS, Paris, 2002, p. 233-248.
- Prévot, Jacques, (édition établie, présentée et annotée par), *Libertins du XVII<sup>e</sup> siècle*, I, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1998.
- Rabelais, François, *Pantagruel*, *Œuvres complètes* (Édition établie, présentée et annotée par Mireille Huchon, avec la collaboration de François Moreau), Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1994.
- Rancière, Jacques, *La méésentente*, Galilée, Paris, 1995.
- Ricoeur, Paul, *Temps et récit* (3 tomes), Seuil, Paris, 1983-1985.
- , *Soi-même comme un autre* [1990], Seuil, « Points essais », Paris, 1997.
- Sade, *Aline et Valcour, ou Le Roman philosophique...*, *Œuvres*, I, (édition établie et annotée par Michel Delon), Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1990.
- , *Les Cent vingt journées de Sodome ou l'École du libertinage*, *Œuvres*, I, (édition établie et annotée par Michel Delon), Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1990.
- Young, Robert, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, Routledge, London, 1995.

**LE ROYAUME DE CE MONDE, ET MONSIEUR TOUSSAINT  
D'ÉDOUARD GLISSANT : DEUX VISIONS BURLESQUES ET  
PARADOXALES DU SIECLE DES LUMIERES DANS LE SAINT-  
DOMINGUE DU XVIIIEME SIECLE**

**THE KINGDOM OF THIS WORLD, AND MONSIEUR TOUSSAINT  
TWO BURLESQUE AND PARADOXICAL VISIONS OF THE  
ENLIGHTENMENT  
IN XVIIIITH CENTURY SAINT-DOMINGUE**

**EL REINO DE ESTE MUNDO, Y MONSIEUR TOUSSAINT : DOS  
VISIONES BURLESCAS Y PARADOJICAS DEL SIGLO DE LAS  
LUCES EN SANTO-DOMINGO, EN EL SIGLO XVIII**

**Marine CELLIER<sup>1</sup>**

**Résumé**

*Malgré la diffusion progressive des idées anti-esclavagistes des philosophes des Lumières, et la première abolition de l'esclavage lors de la Révolution française, les Noirs de Saint-Domingue restent assujettis à leurs maîtres. Monsieur Toussaint, d'Édouard Glissant, et Le Royaume de ce monde, d'Alejo Carpentier, sont deux visions de cette fracture entre la métropole et la colonie, où les idéaux de liberté et d'égalité ne parviennent pas à briser le moule de la société esclavagiste. Les deux auteurs montrent de façon ironique et burlesque cette incompréhension mutuelle, et l'opposition entre deux projets contraires : celui d'un idéal de liberté universelle, tel que l'imaginaient les philosophes des Lumières, et la raison nationale et économique revendiquée par les colons. C'est également une opposition entre deux conceptions du monde que représentent les deux oeuvres : sur un territoire où les voix de la Raison, de la Nature et du droit au Bonheur restent impuissantes, se détachent les valeurs mystiques et surnaturelles du Vaudou, portées par les Noirs. Ces forces chaotiques constituent pour ces esclaves une véritable force libératrice, un appui spirituel qui les conduira à la victoire.*

*Mots-clés : Lumières, esclavage, colonie, Vaudou, ironie, marronnage.*

**Abstract**

*Despite the progressive spread of the Enlightenment philosopher's anti-slavery ideas and the first abolition of slavery during the French Revolution, Santo Domingo blacks remain subjected to their masters. Monsieur Toussaint by Edouard Glissant, and El reino de este mundo [The Kingdom of This World] by Alejo Carpentier are two visions of the divide between the mainland and colonies, where the ideals of freedom and equality are still unable to break the mold of a society based on slavery. In an ironic and burlesque*

---

<sup>1</sup> [cm.celliermarine@gmail.com](mailto:cm.celliermarine@gmail.com), Université de Provence Aix-Marseille I, France



*fashion, both authors show this mutual incomprehension and the opposition of two contradictory projects: that of a universal ideal of freedom as imagined by the philosophers of the Enlightenment and the national and economic reasons upheld by settlers. Both works also describe the opposition between two worldviews: in territories where the voice of Reason, Nature and the right to Happiness remain powerless, Voodoo's mystical and supernatural values set themselves apart, driven by blacks. These chaotic forces are a true liberating force for these slaves, forming a spiritual carrier that will lead them to victory.*

*Keywords: Enlightenment, slavery, colony, Voodoo, irony, maroons.*

### **Resumen**

*A pesar de la progresiva difusión de las ideas anti-esclavismo de los filósofos de las Luces, y una primera abolición de la esclavitud en la Revolución francesa, los negros de Santo-Domingo se quedan sometidos a sus maestros. Monsieur Toussaint, de Édouard Glissant, y El reino de este mundo, de Alejo Carpentier, son dos visiones de esta fractura entre la metrópoli y la colonia, donde los ideales de libertad y de igualdad no consiguen romper el molde de la sociedad esclavista. Los dos autores muestran de modo irónico y burlesco la incomprensión mutua entre metrópoli y colonia, y la oposición entre dos proyectos contrarios: él de un ideal de libertad universal, tal como lo imaginaban los filósofos de las Luces, y la razón nacional y económica reinventada por parte de los colonos. Las dos obras representan también una oposición entre dos concepciones del mundo: en un territorio donde las voces de la Razón, de la Naturaleza, y del derecho a la Felicidad se quedan impotentes, se destacan los valores místicos y sobrenaturales del Vudú, llevadas por los negros. Estas potencias caóticas constituyen para estos esclavos una verdadera fuerza liberadora, un apoyo espiritual que les conducirá hasta la victoria.*

*Palabras-Claves : Luces, esclavitud, colonia, Vudú, ironía, cimarrón.*

À l'entrée « Traite des nègres » de l'Encyclopédie de Diderot et D'Alambert, on peut lire les quelques lignes suivantes, rédigées par Louise de Jaucourt :

*Traite des nègres (Commerce d'Afrique). C'est l'achat des nègres que font les Européens sur les côtes d'Afrique, pour employer ces malheureux dans leurs colonies en qualité d'esclaves. Cet achat de nègres, pour les réduire en esclavage, est un négoce qui viole la religion, la morale, les lois naturelles, et tous les droits de la nature humaine.<sup>1</sup>*

Inhumain, immoral et anti-naturel selon Jaucourt, l'esclavage est alors au cœur de la réflexion menée par les philosophes des Lumières. Le commerce triangulaire, nourrissant les colonies en main-d'œuvre africaine, connaît en effet depuis un demi-siècle un essor monumental. Économiquement

---

<sup>1</sup> Louis de Jaucourt, "De l'esclavage des Nègres", Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, Paris, 1751 [Ressource électronique, disponible sur : <http://portail.atilf.fr/encyclopedie/index.htm>].

extrêmement lucratif, le système de l'esclavage est pourtant condamné par de nombreux penseurs, au nom des principes de la Liberté et de l'Égalité chers aux philosophes des Lumières et évoqués par Jaucourt<sup>1</sup>. Ainsi Rousseau, en 1762, affirme dans son *Contrat social* le non fondement en droit de l'assujettissement d'un homme par un autre:

*de quelque sens qu'on envisage les choses, le droit d'esclavage est nul, non seulement parce qu'il est illégitime, mais parce qu'il est absurde et ne signifie rien. Ces mots, esclavage, et droit, sont contradictoires ; ils s'excluent mutuellement<sup>2</sup>.*

D'autres, comme Voltaire, Raynal, Condorcet, Mirabeau, Olympe de Gouge ou Brissot, qui crée en 1788 la Société des Amis des Noirs, se feront également les porte-parole de ces idées anti-esclavagistes. Vingt ans plus tard, lors de la Révolution Française, ces idéaux de liberté, d'égalité, de tolérance, et de résistance à l'absolutisme tyrannique, défendus par les philosophes des Lumières, devaient s'ériger en valeurs emblématiques, conduisant à une première abolition de l'esclavage féroce combattue par les représentants des propriétaires colons. Ces derniers parviennent à créer au sein de l'Assemblée un Comité des colonies, dès février 1790. L'enjeu économique est de taille, ces territoires, en particulier Saint-Domingue, n'ayant jamais été autant producteurs de richesses. La question de l'abolition de l'esclavage oppose alors deux projets. D'une part, celui d'un idéal de liberté universelle, telle que l'imaginaient les philosophes des Lumières ; de l'autre la raison nationale et économique revendiquée par les colons. C'est au fond la question de la nature même du Noir qui est questionnée : est-il un homme, ou un bien matériel ? C'est cette confrontation sanglante que représentent Alejo Carpentier et Édouard Glissant dans *Le Royaume de ce monde*<sup>3</sup> et *Monsieur Toussaint*<sup>4</sup>. Ces deux œuvres proposent une vision de la colonie de Saint-Domingue au moment où, le débat de l'esclavage faisant rage, une poignée d'esclaves se rebelle, dans la nuit du 22 Août 1791, initiant le combat qui mènera la colonie à

---

<sup>1</sup> Il faut cependant rappeler que le débat sur l'esclavage est aussi vieux que l'est l'esclavage lui-même, et avait déjà été soulevé quant au système féodal de sevrage, ou de l'asservissement des Indiens du nouveau monde.

<sup>2</sup> Rousseau, *Du Contrat social*, I, 4, Paris, 1762. [Ressource électronique, disponible sur : <http://abu.cnam.fr/cgi-bin/go?contrat1>].

<sup>3</sup> Alejo Carpentier, *El reino de este mundo* [1949], Seix Barral, Barcelone, 2007 ; *Le Royaume de ce monde*, Traduit par L.F Durand, Gallimard, Paris, 1954.

<sup>4</sup> Édouard Glissant, *Monsieur Toussaint (Version scénique)* [1986], Gallimard, Paris, 1998.

prendre son indépendance, en 1804. Les deux auteurs font le récit de cet affrontement politique et idéologique, montrant avec un cynisme burlesque l'imperméabilité des idées égalitaires et libératrices révolutionnaires sur un territoire qui n'entend pas se plier aux lois dictées par la métropole. Mais c'est également une opposition entre deux conceptions du monde que soulignent les deux œuvres. Sur un territoire où les voix de la Raison, de la Nature et du Bonheur restent impuissantes, se détachent les valeurs mystiques et surnaturelles du Vaudou, portées par les esclaves. Ces puissances chaotiques constituent pour ces derniers une véritable force libératrice, un appui spirituel qui les conduira à la victoire.

*Le Royaume de ce monde* et *Monsieur Toussaint* retracent l'histoire de la libération de Saint-Domingue, depuis la première tentative d'insurrection du Nègre sorcier Mackandal jusqu'au triomphe du général Toussaint, aboutissant en 1804 à la déclaration de l'indépendance de la colonie proclamée par Dessalines. *Le Royaume de ce monde*, paru en 1949, décrit les pérégrinations au cours du XVIII<sup>ème</sup> siècle du jeune esclave Ti-Noël, depuis son plus jeune âge où il reçoit l'enseignement du sorcier marron Mackandal, jusqu'à sa vieillesse. *Monsieur Toussaint*, pièce de Glissant parue dans une première version, dite « théâtre » en 1961, reparait en 1986, sous-titrée de la mention « version scénique »<sup>1</sup>. L'action se situe dans la prison du Jura où le général Toussaint est à l'agonie. Il est alors visité par des fantômes issus de son propre passé, et d'autres personnages issus du folklore et de l'Histoire haïtienne comme Mackandal ou Maman Dio, qui lui font revivre les différentes étapes de son engagement politique.

C'est d'abord la représentation d'une profonde fracture entre la métropole et la colonie que mettent en scène les deux œuvres. Saint-Domingue, malgré les bouleversements de la Révolution Française, est un monde figé où l'abolition de l'esclavage n'a aucune prise. Les colons du *Royaume de monde* font ainsi fort peu de cas du Code Noir, instauré par Colbert en 1685 afin de légiférer les conditions de vie et de travail des Noirs :

*Sur des tables souillées de gros rouge, dans le bruit constant des coups de dés, on buvait à la mémoire de d'Esnambuc, de Bertrand d'Ogeron, de Du Rausset, des hommes à poigne qui avaient fondé la colonie à leurs risques et périls, faisant virilement la loi, sans se*

---

<sup>1</sup> La seconde version est plus adaptée à la représentation, mais ne présente pas de différence majeure avec la première; seules certaines répliques sont ajoutées, transformées ou supprimées. Nous nous intéresserons ici exclusivement à cette seconde version.

*laisser jamais intimider par des édits imprimés à Paris ni par les molles remontrances du Code Noir.<sup>1</sup>*

Cette exaltation du souvenir des aïeux conquérants, et d'un temps où les colons étaient encore les véritables maîtres de l'île, décrite avec ironie par Carpentier, renforce les colons dans leur conviction. La relation conflictuelle opposant les penseurs de la métropole et les grands propriétaires de Saint-Domingue repose ainsi sur une hiérarchie raciste séculaire datant de la découverte du nouveau monde, faisant des Blancs les chefs et des autochtones des esclaves. De par sa nature, le Blanc ne peut être dirigé par un Noir, éternel subalterne. Ainsi, l'un des colons de *Monsieur Toussaint* affirme :

*J'accepte qu'on libère les esclaves ; si on y pense, que feraient-ils d'autre que travailler les plantations, à nos conditions et volonté ? République, Royaume, peu me chaut. Mais ce recevoir des ordres...Honte, honte ! Il porte dans sa chair la marque de l'esclave. Nous, les Seigneurs, ne capitulerons jamais.<sup>2</sup>*

Le texte met en avant le peu d'intérêt de ces hommes pour la politique, tant que celle-ci leur laisse tous pouvoirs dans la colonie, et ne menace pas leur patrimoine économique. Or, la diffusion des idées anti-esclavagistes, impulsée par les penseurs des Lumières, vient déstabiliser cet équilibre, et faire naître un ressentiment profond du colon envers la métropole. Cette fracture naît d'abord d'une méconnaissance globale de part et d'autre de ces deux espaces. La traversée étant longue, coûteuse et relativement dangereuse, les habitants de la métropole n'ont de la colonie que l'image que leur en donnent les récits très romancés qu'en font les voyageurs, ou celle donnée par des œuvres littéraires construites à partir de clichés et du fantasme collectif représentant la colonie comme un paradis onirique. C'est cette vision erronée, ignorante de la pénible réalité coloniale, que déplorent les colons indignés du *Royaume de ce monde* :

*Oh! Il était très facile, au Café de la Régence, ou sous les arcades du Palais-Royal, de rêver à l'égalité des hommes de toutes races, entre deux parties de Pharaon. À travers des vues de ports américains,*

---

<sup>1</sup> *Le Royaume*, p. 40 ; *El reino*, p. 40 : « Sobre mesas manchadas de vinazo, en el ir y venir los tiros de dados, se proponían brindis a L'Esnambuc, a Bertrand d'Ogeron, a Du Rausset y a los hombres de pelo en pecho que habían creado la colonia por su cuenta y riesgo, haciendo la ley a bragas, sin dejarse intimidar nunca por edictos impresos en París ni por las blandas reconvenções del Código Negro. »

<sup>2</sup> *Monsieur Toussaint*, p. 47.

*agrémentées de roses des vents et de tritons aux joues gonflées; à travers les tableaux d'indolentes Mulâtresses, de laveuses nues, de siestes sous les bananiers, gravés par Abraham Brunias et exhibés en France entre les vers de Parny et la profession de foi du vicaire Savoyard, il était très facile d'imaginer Saint-Domingue comme le paradis végétal de Paul et Virginie [...].<sup>1</sup>*

Dans *Le Royaume de ce monde*, Carpentier met également en avant le peu de contact des Européens avec la réalité de l'esclavage. Ainsi Soliman, ancien esclave de Pauline Bonaparte réfugié à Rome avec la famille d'Henri Christophe après la défaite de ce dernier, se voit entouré de curieux n'ayant jamais vu de Noir de leur vie, et ignorant jusqu'à l'emplacement de la colonie de Saint-Domingue. L'esclave affranchi, profitant de son statut de curiosité exotique, se forge ainsi une légende personnelle où il devient un véritable héros militaire :

*Les naïfs qui l'écoutaient n'avaient pas une idée très précise du lieu où ces faits s'étaient passés. Certains pensaient à Madagascar, à la Perse ou au pays des Berbères. Il y en avait toujours un qui était prêt à lui passer un mouchoir sur le visage pour voir s'il déteignait.<sup>2</sup>*

Pour les colons de Saint-Domingue, les lois abolitionnistes du gouvernement français ne sont ainsi que la preuve d'une ignorance totale des véritables conditions de vie dans la colonie, loin des stéréotypes forgés par les peintures et les romans. Chez Glissant, l'image de la colonie apparaît en métropole comme un territoire à défendre, à garder coûte que coûte. Participer à l'un de ces combats pour conserver la grandeur coloniale de la France équivaut à gagner les honneurs. Ce sentiment apparaît dans la pièce à travers le personnage de Langles, gardien de prison de Toussaint, qui tente de prouver à son camarade Manuel, un brave Piémontais assez simple d'esprit, son haut potentiel militaire. Méprisant Toussaint, il l'envie

---

<sup>1</sup> *Le Royaume*, p. 69-70; *El reino*, p. 63 : « Oh! Era muy fácil, en el café de la Régence, en las arcadas del Palais Royal, soñar con la igualdad de los hombres de todas las razas, entre dos partidas de faraón. A través de la vista de puertos de América, embellecidas por rosas de los vientos y tritones con los carrillos hinchados; a través de los cuadros de mulatas indolentes, de lavanderas desnudas, de siestas en platanales, grabados por Abraham Brunias entre los versos de Parny y la la profesión de fe del vicario saboyano, era muy fácil imaginar a Santo Domingo como el paraíso vegetal de *Paul et Virginie*».

<sup>2</sup> *Le Royaume*, p.159; *El reino*, p. 134-135 : « Los papanatas que lo escuchaban no tenían una idea muy precisa del lugar en que habían ocurrido esos hechos. Algunos pensaban en Madagascar, en Persia o en el país de los bereberes. Cuando estaba sudoroso, siempre había quien quisiera pasarle un pañuelo por las mejillas, para ver si desteñía. »

cependant de s'être illustré au combat, tandis que lui-même est relégué à l'arrière. La vision de la colonie comme le lieu de délices représenté dans les romans, ou comme la promesse d'une brillante carrière militaire telle que se l'imagine Langles sont à la base du mépris que les colons ressentent pour « ces gens de France »<sup>1</sup>, que Blénil, un des propriétaires de *Monsieur Toussaint* évoque avec amertume et dédain, critiquant tour à tour leur «orgueil»<sup>2</sup>, leur « prétention »<sup>3</sup>, et leur «fortune»<sup>4</sup>.

Mais la relation qu'entretient le colon avec la métropole reste ambiguë, et relève d'une certaine fascination. Ce pays d'origine est en effet perçu comme une sorte de terre matricielle, vers laquelle un retour est prévu, fortune faite, pour finir ses jours loin du climat étouffant de la colonie. Monsieur Lenormand de Mézy, le maître de Ti-Noël dans *Le Royaume de ce monde*, tente ainsi avec insuccès ce retour en métropole.

*Il lui était arrivé une chose surprenante : au bout de quelques mois, une nostalgie croissante de soleil, d'espace, d'abondance, de domination, de Nègresses renversées au bord d'un chemin creux, lui avait révélé que ce «retour en France», pour lequel il avait travaillé pendant de longues années, ne représentait plus pour lui la clé du bonheur. Et après avoir tant maudit la colonie et son climat, tant critiqué la rudesse des colons descendants d'anciens aventuriers, il était retourné à l'Habitation [...].*<sup>5</sup>

Les deux œuvres montrent ainsi que l'espace de la métropole et celui de la colonie sont deux entités que tout sépare, sauf le lien national. Mais la représentation parodique du siècle des Lumières prend toute sa force dans la manière dont Glissant et Carpentier montrent à quel point les idéaux de la Révolution Française sont détournés par la colonie.

Dans *Monsieur Toussaint* et *Le Royaume de ce monde*, les idéaux de la raison, de la connaissance éclairée et de l'égalité naturelle des hommes,

---

<sup>1</sup> *Monsieur Toussaint*, p.31.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p31

<sup>3</sup> *Ibid.*, p31.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p31.

<sup>5</sup> *Le Royaume*, p.59; *El reino*, p. 54-55: « Pero entonces le había ocurrido algo muy sorprendente: al cabo de pocos meses, una creciente nostalgia de sol, de espacios, de abundancia de señorío, de negras tumbadas a la orilla de una Canadá, le había revelado que ese «regreso a Francia», para el cual había estado trabajando durante largos años, no era ya, para él, la clave de la felicidad. Y después de tanto maldecir de la colonia, de tanto renegar de su clima, de tanto criticar la rudeza de los colonos de cepa aventurera, había regresado a la hacienda [...] ».

tels que les imaginaient les philosophes des Lumières, sont représentés de façon burlesque et ironique. Carpentier et Glissant mettent ainsi en exergue le problème crucial de la nature de l'homme noir, tel qu'il est perçu dans la métropole et dans la colonie.

Dans *Le Royaume de ce monde*, Carpentier détourne de manière burlesque le mythe du bon sauvage, né dès la découverte de l'Amérique et ayant connu une grande fortune littéraire tout au long du XVIII<sup>ème</sup> siècle. Cette critique ironique apparaît à travers la relation qu'entretient Soliman, l'esclave masseur de Pauline Bonaparte, avec cette dernière. Sa maîtresse lui permet en effet de lui baiser les jambes, « un geste que Bernardin de Saint-Pierre aurait interprété comme un symbole de noble gratitude d'une âme simple devant les efforts généreux des Lumières »<sup>1</sup>. La jeune fille, véritable Robinson Crusoë, devient une allégorie de la puissance civilisatrice des Lumières, reçue avec ferveur par Soliman, devenu le naïf Vendredi. Or, la réalité est bien plus prosaïque, puisque le personnage de Pauline dans le roman exerce sur tous les hommes qui l'entourent une attraction sexuelle évidente, et plus particulièrement sur Soliman qu'elle provoque sans cesse en se laissant masser nue par lui. On voit ici s'opérer un détournement burlesque : en fait d'image d'Epinal toute faite de pureté morale et de reconnaissance que l'auteur de *Paul et Virginie* aurait pu imaginer, c'est une véritable torture érotique que Pauline Bonaparte fait vivre à son esclave.

Dans *Le Royaume de ce monde* et *Monsieur Toussaint*, personne n'est jamais ce que l'on prétend qu'il soit. Ainsi, alors que la bonté civilisatrice de Pauline Bonaparte est démystifiée, Glissant met en scène un gardien de prison s'adonnant à la philosophie de comptoir. Le personnage de Langles, le gardien de prison de Toussaint dans le Jura, est ainsi un philosophe de pacotille, une véritable caricature. Faisant sienne la déclaration de Dumarsais, « Le *philosophe* est un honnête homme qui agit en tout par raison, et qui joint à un esprit de réflexion et de justesse les moeurs et les qualités sociables », il s'essaie à la philosophie en tentant d'impressionner par sa culture son camarade Manuel : « Ô Philosophie... Force éternelle de notre civilisation, même dans la cervelle obscure d'un Piémontais tu t'installes en souveraine »<sup>2</sup>. Langles ne partage cependant pas les idées de Montaigne sur l'égalité des races, et peste de se voir contraint à

---

<sup>1</sup> *Le Royaume*, p.93; *El reino*, p. 81 : « gesto que Bernardin de Saint-Pierre hubiera interpretado como símbolo de de la noble gratitud de un alma sencilla ante los generosos empeños de la ilustración ».

<sup>2</sup> *Monsieur Toussaint*, p.84.

surveiller Toussaint, ce « moricaud »<sup>1</sup>, ce « vieux bonze »<sup>2</sup>, ce « gibbon »<sup>3</sup> : « Je les retiens, ces philosophes de la nature! »<sup>4</sup>. Bien que le personnage ait des ambitions de philosophe (« Il paraît que vous méditez un ouvrage, capitaine »<sup>5</sup>, demande admiratif Manuel), il ne cesse de faire voir son peu de talent pour la réflexion, et sa frustration d'être relégué à la surveillance d'un prisonnier de si peu de valeur. Le décalage comique entre les prétentions intellectuelles de Langles et son comportement infantil atteint son comble lorsqu'il propose à Toussaint une sorte de jeu de petits soldats : « Voyons, j'apportais ces quelques bûches, non pour le plaisir vulgaire de les voir flamber, mais pour nous exercer à l'art suprême et délicat de la tactique »<sup>6</sup>.

C'est enfin un constat du refus colonial de reconsidérer le statut du Noir que mettent en scène le roman de Carpentier et la pièce de Glissant. À Saint-Domingue, malgré les changements de la Révolution, l'esclave est toujours considéré comme un bien, une propriété. « La loi civile, qui a permis aux hommes le partage des biens, n'a pu mettre au nombre des biens une partie des hommes qui doivent faire ce partage »<sup>7</sup>, affirmait déjà Louis de Jaucourt, dans son article *Esclavage* de l'encyclopédie, tandis que Montesquieu, dans le chapitre « De l'esclavage des Nègres » tiré de son célèbre ouvrage *De l'esprit des lois*, publié en 1748, ironisait : « Il est impossible que nous supposions que ces gens-là soient des hommes ; parce que, si nous les supposons des hommes, on commencerait à croire que nous ne sommes pas nous-mêmes chrétiens »<sup>8</sup>. Le 26 Août 1789, La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen rétablira ainsi l'égalité entre les

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.20.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.20.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.20.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.20.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p.103.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 84

<sup>7</sup> Jaucourt ajoute : « Le droit de propriété sur les hommes ou sur les choses, sont deux droits bien différents. Quoique tout seigneur dise de celui qui est soumis à sa domination, *cette personne-là est à moi* ; la propriété qu'il a sur un tel homme n'est point la même que celle qu'il peut s'attribuer, lorsqu'il dit, *cette chose-là est à moi*. La propriété d'une chose emporte un plein droit de s'en servir, de la consumer, et de la détruire, soit qu'on y trouve son profit, ou par pur caprice ; en sorte que de quelque manière qu'on en dispose, on ne lui fait aucun tort ; mais la même expression appliquée à une personne, signifie seulement que le seigneur a droit, exclusivement à tout autre, de la gouverner et de lui prescrire des lois, tandis qu'en même temps il est soumis lui-même à plusieurs obligations par rapport à cette même personne, et que d'ailleurs son pouvoir sur elle est très limité ».

<sup>8</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, Livre XV, Paris, 1748 [Ressource électronique, disponible sur : [http://classiques.uqac.ca/classiques/montesquieu/de\\_esprit\\_des\\_lois/partie\\_1/de\\_esprit\\_des\\_lois\\_1.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/montesquieu/de_esprit_des_lois/partie_1/de_esprit_des_lois_1.html)]



hommes. Cependant, ce décret reste ambigu dans la mesure où le Noir est encore considéré comme un animal ou un meuble dans les colonies. Ainsi, Pascal, dans *Monsieur Toussaint*, parodie la Déclaration en la citant de manière ironique ; «les hommes naissent et meurent libres et égaux en droits»<sup>1</sup>. Ce à quoi rétorque avec la même ironie son camarade Blénil : « les hommes, Désortils, les hommes »<sup>2</sup>. Dans *Le Royaume de ce monde*, le colon est un être brutal, vulgaire, mis en parallèle avec la subtilité, l'intelligence et la force qui se dégagent du personnage de l'esclave marron Mackandal. Les récits que font les colons contrastent ainsi avec ceux du sorcier, retraçant l'Histoire des lointains rois d'Afrique. Or, si Carpentier se moque de ces colons grotesques, ce n'est jamais avec ironie qu'il rapporte les contes de Mackandal : on voit ainsi l'esclave noir, celui qui n'est jamais qu'un objet pour ses maîtres, les surpasser par son art de conteur.

Les discours théoriques des Lumières sont, en définitive, inaccessibles pour les esclaves, privés de toute éducation. Ainsi, Ti Noël, dans *Le Royaume de ce monde*, qui s'est fait maître de trois tomes de la Grande Encyclopédie lors du pillage du palais de Sans-Souci<sup>3</sup>, s'en sert comme d'un trône. L'image est assez parlante pour n'avoir pas besoin de commentaire. La volonté abolitionniste des Lumières, bien qu'ayant permis la diffusion d'idées anti-esclavagistes, se révèle ainsi impuissante face au lobby colonial. A Saint-Domingue, les propriétaires font la loi, et la raison est encore celle du plus fort. C'est donc en s'appuyant sur les croyances mystiques du Vaudou que les esclaves de Saint-Domingue conduiront les différentes vagues d'insurrection.

L'originalité du point de vue de Carpentier et de Glissant est de redonner aux esclaves de Saint-Domingue une place première dans leur libération. Ayant fait le constat d'une Histoire entièrement construite par le colonisateur et dont les colonisés ont toujours été exclus, les deux auteurs font le pari d'inverser cette perspective. Comme le souligne Glissant,

*le passé ne doit pas seulement être recomposé de manière subjective ou objective par l'historien, il doit être aussi rêvé de manière*

---

<sup>1</sup> *Monsieur Toussaint*, p. 31.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>3</sup> On peut aussi remarquer que la présence de cette encyclopédie dans la demeure du tyran Henri Christophe, lui-même ancien esclave révolté, et bien qu'étant le symbole par excellence des valeurs éclairées des Lumières, de la recherche de la connaissance et de la lutte contre l'intolérance et l'inégalité, ne semble pas avoir beaucoup influencé le dictateur.

*prophétique, pour les gens, les communautés ou les cultures dont le passé a été occulté.*<sup>1</sup>

Cette névrose du passé, décrite par Franz Fanon dans *Peaux noires, masques blancs*<sup>2</sup>, qui est vécue comme une impossibilité à dépasser le stade de la remémoration de l'esclavage, Glissant l'interprète au contraire comme le refus de revivre pleinement ce passé pour s'en libérer. Prisonnier de l'image forgée par le colon, le Noir ne peut en effet assumer une Histoire dans laquelle il n'a aucune part. C'est cette injustice de la mémoire que Carpentier et Glissant réparent dans *Monsieur Toussaint* et *Le Royaume de ce monde*, en rendant aux esclaves toute leur force de résistance, en leur reconnaissant le mérite de s'être élevés eux-mêmes, par la force de leur croyance et de leur volonté, au-dessus de leur condition. Là où ni les idées des Lumières, ni les bouleversements de la Révolution n'ont pu vraiment faire changer les choses, les esclaves, guidés par les *Loas*<sup>3</sup>, deviennent acteurs de leur propre indépendance.

Culte perçu comme barbare et primitif, les maîtres se refusent à considérer le Vaudou comme une religion à part, tout en lui reconnaissant pourtant une certaine aura, puisqu'ils interdisent aux esclaves de se rendre à ces cérémonies. Le Vaudou, religion dont la pratique s'oppose à toutes les règles de la raison et de la logique telles que les conçoivent les Européens, est cependant le ferment de l'insurrection des esclaves, comme le constate le gouverneur de Saint-Domingue dans *Le Royaume de ce monde* :

*Les esclaves avaient donc une religion secrète qui les encourageait, les rendait solidaires dans leurs révoltes. Peut-être avaient-ils observé pendant des années, et à sa barbe, les pratiques de cette religion, se parlant avec les tambours de calendas, sans qu'il le soupçonnât. Mais, est-ce qu'une personne cultivée pouvait se préoccuper des croyances sauvages de gens qui adoraient un serpent?*<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Glissant, Édouard, « Les poétiques du *Chaos-monde* », in Édouard Glissant, Actes du colloque de Pau, sous la direction de Yves-Alain Favre et Antonio Ferreira de Brito, J et D éditions, Pau/Porto, 1990, p. 146.

<sup>2</sup> Fanon, Franz, *Peaux noires, masques blancs*, Seuil, Paris, 1952.

<sup>3</sup> Les *Loas* sont les dieux du panthéon Vaudou. Ils entretiennent une relation de proximité très forte avec les croyants, notamment à travers les crises de possessions des différents rituels religieux.

<sup>4</sup> *Le Royaume*, p. 76-77; *El reino*, p.69-77: « Los esclavos tenían, pues, una religión secreta que los alentaba y solidarizaba en sus rebeldías. A lo mejor, durante años y años, habían observado las prácticas de esa religión en sus mismas narices, hablándose con los tambores de calendas, sin que él lo sospechara. Pero acaso una persona culta podía haberse preocupado por las salvajes creencias de gentes que adoraban una serpiente? »

Or, ce que les deux œuvres mettent en avant, c'est que cette croyance tenace en ces esprits venus d'Afrique a constitué pour les esclaves un formidable moteur et une aide précieuse dans leur lutte pour la liberté. Cette influence religieuse sur leur comportement est d'ailleurs un fait qui a depuis été reconnu. Alfred Métraux, l'un des plus grands spécialistes en matière de Vaudou haïtien, affirme ainsi que

*Le culte des esprits et des dieux, ainsi que la magie, furent pour l'esclave à la fois un refuge et une forme de résistance à l'oppression. Son attachement aux dieux peut se mesurer à l'énergie dépensée pour les honorer, en dépit des terribles châtiments qui frappaient ceux qui participaient à des cérémonies vaudou.<sup>1</sup>*

Dans *Monsieur Toussaint*, Madame Toussaint, rencontrant le fantôme de Maman Dio<sup>2</sup>, implore sa protection : « Esprit des Morts, protège-moi, je suis sous ta domination »<sup>3</sup>, tandis que son mari semble avoir été rendu invulnérable: « Quand on le frappe on tombe mort, les fusils se cassent devant lui »<sup>4</sup>. Les *Loas*, que Bouckman le célèbre esclave révolté a convoqués lors de la cérémonie Vaudou de Bois Caïmans, en cette nuit qui précéda l'insurrection du 22 août 1891, accompagnent les esclaves dans leur combat. Malgré de nombreux échecs, ce combat, grâce aux dieux, finirait par être victorieux :

*Il savait, comme tous les Nègres français de Santiago de Cuba, que le triomphe de Dessalines était dû à une terrible préparation dans laquelle étaient intervenus Loco, Petro, Ogoun Feraille, Brise- Pimpa, Caplaou-Pimba, Marinette-Bois-Chèche et toutes les divinités de la poudre et du feu, en une suite de tombées en possession d'une violence si terrible que certains hommes avaient été lancés en l'air ou projetés au sol par les exorcismes.<sup>5</sup>*

---

<sup>1</sup> Alfred Métraux *Le vaudou haïtien*, Gallimard, 1958, p. 25.

<sup>2</sup> Dans l'imaginaire antillais, Maman Dio (dont le nom signifie «Maman de l'eau») est une prêtresse légendaire liée aux eaux des rivières.

<sup>3</sup> *Monsieur Toussaint*, p.152.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>5</sup> *Le Royaume*, p. 107-108 ; *El reino*, p. 93 : « él sabía –y lo sabían todos los negros franceses de Santiago de Cuba- que el triunfo de Dessaline se debía a una preparación tremenda, en la que había intervenido Loco, Petro, Ogoun Feraille, Brise- Pimpa, Caplaou-Pimba, Marinette-Bois-Chèche y todas las divinidades de la pólvora y del fuego, en una serie de caída en posesión de una violencia tan terrible que ciertos hombres habían sido lanzados al aire o golpeados contra el suelo por los conjuros. »

C'est en fait une lutte idéologique qui se joue entre deux conceptions du monde radicalement différentes : d'un côté, des valeurs encore inaccessibles pour les esclaves, de l'autre, la force des croyances surnaturelles vécues au quotidien à travers la religion du Vaudou : « Ogoun Badagri guidait les charges à l'arme blanche contre les derniers retranchements de la Déesse Raison »<sup>1</sup>. Ces puissances, Pauline Bonaparte va jusqu'à les reconnaître elle-même lorsqu'elle se trouve prisonnière d'une île où sévit la terrible épidémie de fièvre jaune. La jeune fille se réfugie dans ces rituels avec autant de ferveur qu'elle a renié toute spiritualité pour se rallier à l'athéisme révolutionnaire :

*Par ailleurs ces exorcismes, le fait de planter par exemple des clous en croix sur le tronc d'un citronnier, remuaient en elle un fond de vieux sang corse, plus proche de la vivante cosmogonie du Nègre que des mensonges du Directoire, dont l'incrédulité lui avait fait perdre conscience de son être. Elle se repentait à présent de s'être moquée si souvent des choses saintes pour suivre la mode du jour.*<sup>2</sup>

Ce lien entre les vieilles superstitions françaises, et les exorcismes du Vaudou qui donnent à Pauline Bonaparte l'impression de retrouver ses racines, n'est pas anodin. L'assimilation des coutumes corses et haïtiennes rappelle en effet que l'Europe est encore peuplée de traditions païennes, héritées de religions plus anciennes, dont le panthéon n'était pas si différent de celui du Vaudou.

Carpentier et Glissant, à travers leurs œuvres, cherchent à donner une perspective différente du XVIIIème siècle, en montrant l'une des faces les plus obscures, celle de la Traite. Refusant d'abandonner ainsi une main-d'œuvre gratuite conférant richesse et pouvoir, les colons nient aux esclaves le droit inaliénable à la liberté, tel que le défendaient les philosophes de l'Encyclopédie, et le proclamait la Déclaration des Droits de l'Homme et du citoyen de 1789. L'influence des penseurs abolitionnistes, se heurtant au mur invisible qui fait de la colonie un monde à part régi par les règles des colons, n'est d'aucune aide aux esclaves, abandonnés à eux-

---

<sup>1</sup> *Le Royaume*, p. 10; *El reino*, p. 87: « Ogún Badagrí guiaba las cargas al arma blanca contra las últimas trincheras de la Diosa Razón. »

<sup>2</sup> *Le Royaume*, p. 97; *El reino*, p. 84: « Además, aquellos ensalmos, lo de hincar clavos en cruz en el tronco de un limonero, revolvían en ella un fondo de vieja sangre corsa, más cercano de la viviente cosmogonía del negro que de las mentiras del Directorio, en cuyo descreimiento había cobrado conciencia de existir. Ahora se arrepentía de haberse burlado tan a menudo de las cosas santas por seguir las modas del día. »

mêmes. Pour autant, *Le Royaume de ce monde* et *Monsieur Toussaint* montrent l'incroyable révolution haïtienne, menée par une poignée de Noirs, persuadés que leurs divinités les conduiraient à la victoire. Le premier janvier 1804, le général Dessalines proclamait l'indépendance d'Haïti, avant de s'en faire empereur, bientôt succédé sur le trône par Henri Christophe. Le 27 avril 1848, le Gouvernement provisoire de la deuxième République abolissait définitivement l'esclavage dans les colonies.

### **Bibliographie**

- Carpentier, A., *El reino de este mundo* [1949], Seix Barral, Barcelone, 2007.
- Carpentier, A., *Le Royaume de ce monde*, Traduit par L.F Durand, Gallimard, Paris, 1954.
- Glissant, E., *Monsieur Toussaint (Version scénique)* [1986], Gallimard, Paris, 1998.
- Glissant, E., « Les poétiques du *Chaos-monde* », in *Édouard Glissant*, Actes du colloque de Pau, sous la direction de Yves-Alain Favre et Antonio Ferreira de Brito, J et D éditions, Pau/Porto, 1990.
- Fanon, F., *Peaux noires, masques blancs*, Seuil, Paris, 1952.
- Jaucourt, Louis de, « De l'esclavage des Nègres », Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, Paris, 1751 [Ressource électronique, disponible sur : <http://portail.atilf.fr/encyclopedie/index.htm>].
- Memmi, A., *Portrait du colonisé, Portrait du colonisateur* [1957], Gallimard, Paris, 1985.
- Metraux, Alfred, *Le vaudou haïtien*, Gallimard, 1958.
- Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, Livre XV, Paris, 1748 [Ressource électronique, disponible sur : [http://classiques.uqac.ca/classiques/montesquieu/de\\_esprit\\_des\\_lois/partie\\_1/de\\_esprit\\_des\\_lois\\_1.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/montesquieu/de_esprit_des_lois/partie_1/de_esprit_des_lois_1.html)].
- Rousseau, Jean- Jacques, *Du Contrat social*, I, 4, Paris, 1762. [Ressource électronique, disponible sur : <http://abu.cnam.fr/cgi-bin/go?contrat1>].

**LES ORIGINES DES CONCEPTS D' «INTERCULTURALITÉ»,  
«ESPACE EUROPÉEN COMMUN DE L'ENSEIGNEMENT  
SUPÉRIEUR» ET «CADRE EUROPÉEN COMMUN DE  
RÉFÉRENCE POUR LES LANGUES» DANS LA LITTÉRATURE  
FRANÇAISE DU SIÈCLE DES LUMIÈRES**

**ORIGINS OF THE «INTERCULTURALISM», «COMMON  
EUROPEAN AREA OF HIGHER EDUCATION», AND «COMMON  
EUROPEAN FRAMEWORK OF REFERENCE FOR LANGUAGES» IN  
FRENCH LITERATURE OF THE ENLIGHTENMENT**

**ORIGINI DI CONCETTI DI « INTERCULTURALITÀ », « SPAZIO  
COMUNE EUROPEO DELL'ISTRUZIONE SUPERIORE » E  
« QUADRO COMUNE EUROPEO DI RIFERIMENTO PER LE  
LINGUE » IN LETTERATURA FRANCESE**

**Sanda-Marina BĂDULESCU<sup>1</sup>**

**Résumé**

*On essaie dans cet article de trouver les traces sinon les origines de quelques concepts de base qui intéressent notre actualité récente de la didactique du Français langue étrangère – interculturalité, espace européen commun de l'enseignement supérieur, cadre européen commun de référence pour les langues, dans les écrits littéraires et philosophiques du Siècle des Lumières. C'est toujours une démarche qui vise à faire sentir à nos étudiants toute la proximité du mouvement de pensée des Lumières dans ce qui leur est plus contemporain, et c'est en même temps le commencement d'une didactique qui reste à faire.*

*Mots-clés : Siècle des Lumières, origines, interculturalité, espace européen commun, cadre européen commun.*

**Abstract**

*We try to find out in this article the traces, and even the origins of some basic concepts relevant to our recent trends of the French as a foreign language teaching – Interculturalism, Common European Higher Education Area, Common European Framework for Languages, in literary and philosophical works of the Enlightenment. It is always an approach that aims to make our students feel the proximity of the movement of Enlightenment thought in which they are more contemporary, and it is both the beginning of a teaching that remains to be written.*

*Keywords : the Enlightenment, origins, Interculturalism, common European area, common European framework.*

---

<sup>1</sup> [sbadules@gmail.com](mailto:sbadules@gmail.com), Faculté des Letters, Université de Pitesti, Roumanie

### **Riassunto**

*In questo articolo cerchiamo di trovare le tracce o anche le radici di alcuni concetti di base riguardanti le nostre ultime novità nell'insegnamento del francese come lingua straniera – interculturalità, spazio comune europeo dell'istruzione superiore, quadro comune europeo di riferimento per le lingue, nelle opere letterarie e filosofiche dell'Illuminismo. C'è anche un approccio che mira solo a rendere gli studenti sentire l'attualità di movimento di idee dell'Illuminismo attraverso ciò che egli è più contemporaneo, ed è allo stesso tempo l'inizio di un insegnamento che rimane da scrivere.*

*Parole chiave : Illuminismo, radici, interculturalità, spazio comune europeo, quadro comune europeo.*

### **Généralités**

La didactique du Français langue étrangère et plus largement des langues est directement concernée par l'investigation des processus de communication interculturelle, des rapports à l'autre et les représentations qui sous-tendent ce rapport à l'autre, de la construction sociale de soi et de l'autre et de son évolution, dans ces interactions, des dynamiques identitaires qui s'élaborent dans tout type de mobilité, intimement liées à la création d'un Espace européen commun d'enseignement supérieur sur le modèle du système de Bologne et au respect du Cadre européen commun de référence pour les langues. Ce qui nous intéresse ici est de remonter aux origines des concepts d'« interculturalité » et d'« espace européen commun de l'enseignement supérieur », ainsi que de « Cadre européen commun de référence pour les langues », tout en exploitant le champ qui traduit les constructions de l'autre et de soi variant selon les enjeux idéologiques, politiques, sociaux et culturels de la France à une époque donnée, plus précisément au Siècle des Lumières.

### **Traces du concept d' « interculturalité » au XVIII<sup>e</sup> siècle**

Il faut préciser dès le début que l'invention de l'homme est récente dans l'histoire de la pensée, et elle est due au Siècle des Lumières si l'on croit Michel Foucault qui écrit dans « *Les Mots et les Choses* » : « Avant la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle l'homme n'existait pas. Non plus que la puissance de la vie, la fécondité du travail ou l'épaisseur historique du langage. C'est une toute récente créature que le démiurge du savoir a fabriqué de ses mains, il y a moins de deux cents ans (...). »<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Foucault, M., *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, NRF/Gallimard, Paris, 1966, p. 398.

Si l'invention de l'homme est récente, son corollaire, l'invention de l'autre est encore plus récente. François Laplantine dit, en 1987 : « En effet, l'extrême diversité des sociétés humaines est rarement apparue aux hommes comme un fait mais comme une aberration appelant une justification. L'antiquité grecque désignait sous le nom de barbare tout ce qui ne participait pas de l'hellénité, la Renaissance, le XVII<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècles parlaient de naturels ou de sauvages (...). »<sup>1</sup> L'invention du concept d'homme est donc étroitement liée à la formulation d'une anthropologie qui se donne les moyens de l'analyser. Nous sommes les héritiers directs de la rupture épistémologique – savoir scientifique contre savoir philosophique ou pensée spéculative. La didactique de l'interculturel reproduit ce rapport construit à l'autre, cette interrogation constante qui s'articule autour de la connaissance de la diversité, de la pluralité, la reconnaissance de l'autre différent. Elle est au coeur de cette problématique, car « penser l'autre, c'est penser l'impensé ».

Les apports de l'anthropologie sont indéniables : ses concepts et méthodes d'analyse peuvent répondre aux questionnements actuels sur l'invention de l'autre et l'invention de soi dans le lien social; sur la démythification du réel et celui des rapports de pouvoir; sur les évidences invisibles, les discours qui en cachent un autre; sur les stratégies et logiques des acteurs sociaux en interrelation avec les enjeux et logiques des institutions et politiques d'une société; sur l'émergence de nouveaux espaces interculturels qui se redessinent au sein des sociétés et dans les mobilités éducatives ou professionnelles aux niveaux collectifs et individuels. Avec Claude Lévi-Strauss et Edward Sapir, on passe en effet du champ exotique de l'ethnologie à celui de l'anthropologie culturelle. Claude Lévi-Strauss est le premier à mettre en perspective la notion de contact entre les hommes à travers leurs histoires respectives (1961). Il est vrai, l'anthropologie a donné les concepts et les outils « *pour penser l'impensé* », mais cela ne suffit pas aujourd'hui pour la didactique du français langue étrangère ou pour la didactique littéraire. Elle peut nous aider à « *repenser le déjà pensé* ». Elle doit aussi s'interroger sur les catégorisations qu'elle produit à travers son propre discours dans une attitude permanente d'auto-réflexivité et d'auto-questionnement.

Le Siècle des Lumières reprend et orchestre l'entreprise de l'altérité ouverte par la Renaissance et la tentative de comprendre l'autre continuée par le XVII<sup>e</sup> siècle. Il y en a un porte-drapeau qui s'appelle Jean-Jacques

---

<sup>1</sup> Laplantine, F., *Clefs pour l'anthropologie*, Clefs/Seghers, Paris, 1987, p. 38.



Rousseau. Il est l'ethnologue du mouvement révolutionnaire. La Révolution française parle d'universalité au XVIII<sup>e</sup> siècle avant de privilégier les différences, ce qui n'est pas le positionnement de Rousseau, alors minoritaire sur ce point. Certes des directions interculturelles et littéraires se sont construites depuis Montaigne et Rousseau. Mais l'élite française, de la Renaissance aux Lumières, ne propose pas une culture politique opératoire pour une réelle découverte de l'autre. L'aventure napoléonienne et les illusions du colonialisme stopperont encore pour longtemps les tentatives fragiles qui voulaient comprendre les couleurs et les nuances de l'Autre, son altérité entière. Mais c'est bien la source de la démarche de la seconde partie du XX<sup>e</sup> siècle, où le rapport à l'autre trouvera, enfin, une place bien méritée dans les sciences humaines, y compris les sciences de l'éducation et, particulièrement, la didactique.

Il faudra dépasser les réflexions culturelles de Claude Lévi-Strauss et de Marcel Mauss, et attendre les années 1970 pour que les nouvelles formes de pensée permettent la construction de nouvelles pratiques d'échange entre les Hommes, échanges dits interculturels. Car c'est dans le domaine pédagogique que cette notion d'interculturalité prendra son épaisseur sémantique et sa logique de communication interactive. Comprendre la culture de l'autre et l'accueillir reste pourtant une porte toujours difficile à ouvrir. Ce sont toutes ces difficultés et leurs histoires et racines que nous nous proposons d'analyser brièvement en évoquant le Siècle des Lumières.

Pour bien reprendre, la notion d'altérité semblerait donc émerger lors de la Renaissance, mais elle ne retrouvera de nouveaux échos qu'au Siècle des Lumières. Deux auteurs s'y imposent : Jean-Jacques Rousseau, que nous venons de mentionner, et Montesquieu. Ce dernier n'hésite pas à faire, d'une manière implicite et humoristique, une autocritique de la civilisation européenne. Ainsi, dans ses « *Lettres persanes* » de 1721, les deux protagonistes venus de l'Orient critiquent l'absurdité des usages de l'Europe et les différences culturelles énormes qui peuvent exister entre l'Orient et l'Occident. L'auteur invite le lecteur à dépasser ses certitudes tant le monde est pluriel. Chacun voit le monde différemment et Montesquieu résume bien la situation : « Le désespoir de l'infamie vient désoler un Français condamné à une peine qui n'arrêterait pas d'un quart d'heure le sommeil à un Turc. »<sup>1</sup>

Jean-Jacques Rousseau dans son « *Essai sur les origines des langues* » invite ses lecteurs, dans un même registre, à « *porter (leur) vue*

---

<sup>1</sup> Montesquieu (Baron de la Brède), *Lettres persanes*, Garnier, Paris, 1975, p.170.

loin »<sup>1 4</sup> afin de mieux comprendre les hommes et leurs habitudes. Mais ces mises en garde des « Lumières » n'auront pas eu d'échos solides au XIX<sup>e</sup> siècle et pendant une grande partie du XX<sup>e</sup> siècle. Les acteurs de la Révolution française, malgré la rupture entreprise contre l'Ancien Régime, semblent poursuivre la voie d'un européanisme bienveillant où le mot d'ordre est la mise en place d'une civilisation des droits de l'homme.

La problématique de la diffusion d'une idéologie telle que l'« interculturalité », comprise, de notre point de vue, comme des discours de localisation historique et identitaire des auteurs et groupements littéraires et linguistiques, serait ainsi liée à un jeu de circulation et de confrontation de réalités données. En effet, c'est lors du contact entre des discours de l'interculturalité avec la réalité éducative du système français que se confirme ou se brise l'accord intersubjectif d'une communauté de réflexions théoriques qui se partage une réalité ou du moins un sens de l'interculturalité.

### **Origines de l'«espace européen commun de l'enseignement supérieur» et du «cadre européen commun de référence pour les langues»**

Au commencement, l'intérêt scientifique et intellectuel pour les phénomènes d'interculturalité et d'espace commun de l'enseignement a été en partie motivé, dès le Siècle des Lumières, par une imagination eurocentrée et un véritable eurocentrisme qu'il a directement contribué à alimenter. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'Europe était considérée à la fois comme un système unique et comme un modèle pour le reste du monde. Le système d'enseignement de type Bologne y puise ses essences. L'idée que les sociétés européennes étaient particulièrement progressistes, mais aussi particulièrement historiques, s'est répandue à cette époque. Le terme « historique » était compris en deux sens : d'une part, les sociétés européennes évoluent dans le temps; d'autre part, elles sont capables de décrire leur passé dans une perspective objectivement historique et non pas fantasmée.

Les récits qui décrivent une Europe civilisée venant de libérer les autres sociétés de leur archaïsme pour les intégrer dans la marche en avant de l'histoire ont promu un type de discours qui a fait son apparition au XVIII<sup>e</sup> siècle. À titre d'exemple, on peut citer l'« *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* » du Marquis de Condorcet, qui

---

<sup>1</sup> Rousseau, J.-J., *Essai sur les origines des langues*, Ducros, Bordeaux, 1968, p.18.

présente l'histoire de l'humanité comme une succession d'erreurs peu à peu remplacées par la vérité. Tout en critiquant violemment les violences engendrées par l'expansion impériale européenne, Condorcet était convaincu que les Européens pouvaient et devaient exporter la civilisation chez les non-Européens : il fallait tout simplement s'y prendre d'une façon plus humaine et « fraternelle ».

Un autre type d'eurocentrisme peut être visible dans les récits les plus radicaux et les plus critiques du Siècle des Lumières tel que l' « *Histoire des deux Indes* » de l'Abbé Raynal. Ces travaux peuvent être considérés comme euro-centristes car ils maintiennent l'Europe dans une position d'acteur privilégié dans l'histoire, et cela bien que leurs auteurs croyaient que cette position avait des conséquences néfastes pour une bonne partie du reste du globe. À leurs yeux, l'histoire de l'Europe était particulièrement « *malsaine* » et « inquiétante ».

Une des solutions possibles, qui est bien chère à l'Europe du XXI<sup>e</sup> siècle, la collaboration, a été à peine traitée par les historiens du XVIII<sup>e</sup> siècle. D'une certaine façon, on peut dire que les philosophes du Siècle des Lumières avaient pour intention de sauver la morale par une compréhension plus juste d'autrui, et peut-être aussi en agissant en faveur de réformes politiques. Raynal et Diderot étaient plus critiques quant à la possibilité d'une vraie réforme. Ainsi qu'il est écrit dans l'*Histoire des deux Indes* : « nous avons remédié à certains abus, en introduisant d'autres; et, dans nos efforts pour soutenir, réformer et apaiser, nous avons introduit plus de contradictions et d'absurdités dans nos comportements (...) »<sup>1</sup>

C'est toujours au XVIII<sup>e</sup> siècle que le mot « civilité » devient civilisation ». Ce terme permet de mettre en mouvement l'action révolutionnaire et ainsi de développer des programmes politiques ambitieux symbolisés par d'autres termes génériques : « fraternisation », « démocratisation », « centralisation ». Une autre dimension politique naît suivant laquelle les dominants accompagnent les dominés vers une évolution prometteuse. La France révolutionnaire éclaire à cette époque tous les peuples de France qui devront très bientôt parler la langue française sous la bénédiction de l'abbé Grégoire et d'Antoine de Rivarol, appelé « le Tacite de la révolution » .

Dans la même lignée, Condorcet écrivait en 1794 qu'il fallait répandre parmi tous les peuples « les vérités utiles à leur bonheur, de les

---

<sup>1</sup> Duchet M., Diderot et l'Histoire des deux Indes : ou, L'écriture fragmentaire, A.-G. Nizet, Paris, 1978, p.29.

éclairer sur leurs intérêts comme sur leurs droits. »<sup>1</sup> La langue française est ainsi utilisée pour justifier la conquête révolutionnaire. La pureté et l'exactitude linguistique deviennent des repères dans les discours de Diderot et de De Rivarol, pour démontrer la supériorité linguistique française à des fins universelles et civilisatrices : l'approche était démiurgique et verticale.

Héritier du Siècle des Lumières, le rayonnement de la langue française a été porté par l'universalité des valeurs françaises. La maîtrise du français était la condition d'accès à ce que Marc Fumaroli appelle «le génie de la langue française».<sup>2</sup> La déclaration de Bologne<sup>3</sup> qui vise à «l'amélioration de la compétitivité du système européen de l'enseignement supérieur et la promotion de ce système à l'échelon mondial».<sup>4</sup>

La politique linguistique française a dû se repositionner dans un contexte non plus fondé sur l'exclusivité de la langue et culture nationales, mais sur la diversité et la pluralité. Ainsi, la prise en compte de la pluralité devient un débat en émergence en didactique, la mobilité européenne et internationale devient une source de nouvelles compétences.

La vision uniquement économique des missions de l'enseignement supérieur prônée initialement par l'Union Européenne n'a pas été admise dans tous les milieux universitaires. Ils y ont opposé des conceptions à caractère humaniste, culturel et interculturel. La Commission européenne a rectifié alors, en 1996, les priorités et a proposé une autre conception de la mobilité – la formation à la « citoyenneté européenne » qui se traduit par ces principes : «La mobilité permet le développement d'une conscience européenne au travers d'une meilleure connaissance de l'autre par la découverte de nouvelles réalités culturelles et sociales, elle doit contribuer au développement d'une solidarité entre tous les Européens ...»<sup>510</sup>

Dans les perspectives ouvertes par le *Cadre européen de référence pour les langues*<sup>6</sup> et par le *Portfolio*<sup>7</sup>, la compétence plurilingue et pluriculturelle est définie et reconnue comme «la compétence à

---

<sup>1</sup> Condorcet, J.-A., Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, dixième époque – 1774, Clé International, Paris, 1988, p.334-338

<sup>2</sup> Fumaroli, M., *Quand l'Europe parlait français*, Le Fallois, Paris, 2001.

<sup>3</sup> Déclaration commune des ministres européens de l'éducation, Bologne, 19 juin 1999, précédée de la Déclaration de la Sorbonne du 24 mai 1998 qui « met en exergue le rôle clé des universités dans le développement des dimensions culturelles européennes »

<sup>4</sup> Op.cit., p.2

<sup>5</sup> Dans Papatsiba, V., *Des étudiants européens. «Erasmus» et l'aventure de l'altérité*, Transversales/Peter Lang, Berne, 2003, p.62.

<sup>6</sup> Cadre européen commun de référence pour les langues, Strasbourg, Conseil de l'Europe, Didier, Paris, 2001

<sup>7</sup> instrument de mobilité estudiantine concernant les langues étrangères

communiquer langagièrement et à interagir culturellement d'un acteur social qui possède à des degrés divers, la maîtrise de plusieurs langues et l'expérience de plusieurs cultures». <sup>1</sup> Il s'agit de l'«existence d'une compétence complexe, voire composite, dans laquelle l'utilisateur peut puiser». <sup>2</sup>

Une approche plus attentive aux apprentissages en situation de mobilité inventorie les différentes formes de mobilités et les valorise dans l'apprentissage des langues étrangères, à savoir l'apprentissage du français langue étrangère. Dans le « *Cadre* », la dimension sociale de la communication imprègne l'ensemble des descripteurs didactiques, ce qui modifie le rapport de la dimension culturelle avec la linguistique appliquée. La culture n'est plus seconde quand elle se confond avec les emplois du terme « société » et répond aux enjeux d'une éducation à la différence. L'expérience de la diversité et son acceptation, la réflexivité et la conscience culturelle et interculturelle, la distance critique qui prend le pas sur des compétences dépendantes du «savoir savant» représentent les nouvelles perspectives attentives à la diversité des « parcours de formation » et les défis aux progressions rectilignes et au cloisonnement des compétences entre langues.

Les priorités nées de nouvelles réalités européennes qui nous entourent et se développent rapidement, symbolisées par l'accent mis sur «la politique d'éducation à la citoyenneté démocratique et des droits de l'homme, qui peut s'avérer essentielle à l'enseignement des langues»<sup>3 15</sup>, comme le souligne l'idéologue pédagogue Dewey, peuvent puiser leur essence, comme nous avons essayé de prouver, au Siècle des Lumières dont l'éclat ne tarit jamais.

L'actualité récente peut être un tremplin pour faire une concordance entre «Les Lumières» et ce qui est spécifique à notre époque contemporaine. C'est l'actualité du moment qui pourra le mieux servir d'illustration à cette concordance. Essayer de trouver les origines des concepts d'«interculturalité», d'«espace européen commun de l'enseignement supérieur» et de «cadre européen commun de référence pour les langues» dans la littérature française du Siècle des Lumières peut être un chemin à suivre pour apprendre comment rendre proche des étudiants du XXI<sup>e</sup> siècle ce qu'a pu être le courant de pensée des Lumières, comment leur faire sentir

---

<sup>1</sup> Op.cit., Chapitre 8, p.129

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> Dans Byram, M., (coord.), *Introduction*, in *La compétence interculturelle*, Editions du Conseil de l'Europe, Strasbourg, 2003.

toute la proximité de ce mouvement dans ce qui leur est le plus contemporain tout en les faisant réfléchir sur les conditions actuelles de la diffusion des idées et de la fabrication des opinions. C'est une didactique qui reste à faire!

### **Bibliographie**

- Abdallah – Pretceille, M., *Vers une pédagogie interculturelle*, INRP, Paris, 1996
- Attali, J., *Pour un modèle européen d'enseignement supérieur*, Stock, Paris, 1998.
- Byram, M. (coord.), *Introduction*, in *La compétence interculturelle*, Editions du Conseil de l'Europe, Strasbourg, 2003.
- Cadre européen commun de référence pour les langues*, Strasbourg, Conseil de l'Europe, Didier, Paris, 2001.
- Condorcet, J.-A., *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, dixième époque – 1974*, Clé International, Paris, 1988.
- Déclaration de la Sorbonne* du 24 mai 1998, Paris, 1998.
- Déclaration commune des ministres européens de l'éducation*, Bologne, 19 juin 1999.
- De Carlo, M., *L'interculturel*, Clé International, Paris, 1998.
- Diderot, D., *Lettres sur les sourds et muets à l'usage de ceux qui entendent et qui parlent*, Droz, Genève, 1965.
- Duchet M., *Diderot et l'Histoire des deux Indes : ou, L'écriture fragmentaire*, A. G. Nizet, Paris, 1978.
- Foucault, M., *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, NRF/Gallimard, Paris, 1966.
- Fumaroli, M., *Quand l'Europe parlait français*, Le Fallois, Paris, 2001.
- Laplantine, F., *Clefs pour l'anthropologie*, Clefs/Seghers, Paris, 1987.
- Lévi-Strauss, C., *Race et histoire*, Gauthier, Paris, 1961.
- Mauss, M., *Oeuvres*, 3 vol., Éditions de Minuit, Paris, 1981.
- Montesquieu (Baron de la Brède), *Lettres persanes*, Garnier, Paris, 1975.
- Papatsiba, V., (dans) *Des étudiants européens. «Erasmus» et l'aventure de l'altérité*, Transversales/Peter Lang, Berne, 2003.
- Rivarol, A., *De l'universalité de la langue française (1784)*, Bailly et Dessenne, Paris, 1964.
- Rousseau, J.-J., *Essai sur l'origine des langues*, Ducros, Bordeaux, 1968.
- Sapir, E., *Anthropologie*, tome 1: culture et personnalité et tome 2: culture, Éditions de Minuit, Paris, 1967.
- Taylor, Ch., *Multiculturalisme : différence et démocratie*, Canal Denis Armand, Paris, 1997.
- Zarate, G., Gohard-Radenkovic A. (coord.), *La reconnaissance des compétences interculturelles. De la grille à la carte*, Cahiers du CIEP, Berne, 2005.