

MIROIRS ET REFLEXIONS

Etudes dix-huitiémistes

NAKAGAWA Hisayasu

Abréviations

Œuvres françaises

- CL *Correspondance littéraire, philosophique et critique*, par Grimm, Diderot, Raynal, Meister *et al.*, édition Maurice Tourneux, Paris, Garnier, 1877-1882, 16 vol.
- Corr. Diderot, *Correspondance*, publiée par Georges Roth, puis Jean Varloot, Paris, Les Editions de Minuit, 1955-1970, 16 vol.
- DA Stendhal, *Œuvres complètes*, publiées sous la direction de Victor Del Litto et Ernest Abravanel, Genève, Cercle du Bibliophile, 1967-1974, 50 vol.
- Da Pont. Lorenzo Da Ponte, *Mémoires*, Paris, Mercure de France, « Le Temps retrouvé », 1980.
- d'Oberk. Baronne d'Oberkirch, *Mémoires*, Paris, Mercure de France, « Le Temps retrouvé », 1982.
- DPV Denis Diderot, *Œuvres complètes*, éditées par Herbert Dieckmann, Jacques Proust, Jean Varloot *et al.*, Paris, Hermann, 1975 *sq.*, 34 vol. prévus.
- Enc. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société des gens de lettres*, Paris, Briasson, David, Lebreton, Durand, 1751-1765, 17 vol. (plus les planches, 1762-1772, 11 vol.).
- GR Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1959 *sq.*, 5 vol. prévus.
- Lew. Denis Diderot, *Œuvres complètes*, édition chronologique, introductions de Roger Lewinter, Paris, Le Club français du

Livre, 1969–1973, 15 vol.

Mar. Pierre-Augustin Caron de Beaumarchais, *La folle journée ou le Mariage de Figaro*. Œuvres, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1988.

Nev. Denis Diderot, *Le Neveu de Rameau*, DPV, XII, 69–196.

Noc. Mozart, *Les Noces de Figaro*, Paris, L'Avant-Scène Opéra, 1990.

Suppl. Denis Diderot, *Supplément au Voyage de Bougainville*, DPV, XII, 577–644.

Voyag. Denis Diderot, *Voyage en Hollande*, édité par Yves Benot, Paris, François Maspero, « La Découverte », 1982.

Œuvres japonaises

Enseign. Andô Shôeki, *Le véritable enseignement de l'Ultime Vérité (Tôdô shinden)*, édité par Naramoto Tatsuya, Tokyo, Editions Iwanami-shoten, « Iwanami bunko », 1982, 2 vol.

Voie Andô Shôeki, *La véritable voie de la Nature (Shizen shin'eidô)*, in *Andô Shôeki* (version japonaise), éditée par Yasunaga Toshinobu, Tokyo, Editions Nôsangyoson-bunkakyôkai, 1992.

Note sur la transcription des noms propres japonais

Il est de coutume au Japon de donner, dans l'ordre, le nom de famille, puis le nom personnel qui correspond au prénom français. Nous nous conformerons à cet usage pour nommer les Japonais dont il sera fait mention dans le présent ouvrage.

Présentation

Cet article, qui porte sur le XVIII^e siècle, est composé de deux parties. La première porte sur deux philosophes contemporains du siècle des Lumières, l'un japonais et l'autre français, qui nous aideront à mieux comprendre les contrastes mais aussi les parallèles dans le monde des idées entre ces deux pays, à la même époque. La deuxième sera centrée plus particulièrement sur l'Europe : le XVIII^e siècle y est souvent décrit comme un siècle de ruptures et de révolutions. Or, nous tâcherons pour notre part de montrer qu'il s'agit bien plutôt d'une période de transition ou, pour mieux dire, de transfert.

La première partie appartient donc au domaine de la littérature comparée. Toutefois, les deux écrivains que nous étudions ne se connaissent point. Andô Shōeki, philosophe insolite ayant vécu entre 1703 et 1762 à l'extrême nord de l'île principale (Honshū) de l'archipel nippon, presque inconnu excepté de son entourage, n'eût jamais aucun contact avec Denis Diderot, philosophe déjà très célèbre de son vivant, éditeur de la grande *Encyclopédie* renommée à travers presque tous les pays d'Europe. Cependant, ceux que les aventures et les fortunes diverses des œuvres littéraires et philosophiques, intéressent aussi bien ou plus que celles des personnages historiques, ne sauraient rester indifférents au fait que leurs chefs-d'œuvre respectifs, *La véritable voie de la Nature* et *Le Neveu de Rameau*, longtemps restés inconnus et à l'état de manuscrit, dont on perdit même la trace après la mort de leurs auteurs, furent tous deux retrouvés, presque miraculeusement, par des intellectuels capables de les apprécier à leur juste valeur.

Dépassons l'anecdote : si on lit alternativement l'un et l'autre de ces ouvrages, on est étonné d'y trouver un nombre considérable d'intérêts

communs : parmi ceux-ci, la Hollande du XVIII^e siècle, celle de la première moitié du siècle pour Andô, celle de la seconde moitié pour Diderot. Il est bien entendu que les connaissances du Japonais sur la Hollande n'étaient pas toujours exactes, et que sa représentation relève même parfois d'une vision fantastique. N'oublions pas que le Japon était alors un pays fermé, ne comptant guère qu'une seule fenêtre ouverte sur l'Europe : la Compagnie hollandaise, recluse dans un îlot artificiel au nord-ouest de Kyûshû, l'une des quatre îles principales de l'archipel nippon. Les connaissances de Diderot étaient au contraire plus vastes et plus fouillées : deux séjours, en 1773 et 1774, sur le chemin de son voyage en Russie, lui avaient même procuré un contact direct avec la Hollande. Les écrits de Diderot sur ce pays forment un ouvrage précurseur de nos actuelles « area studies », alors que ceux d'Andô relèvent pour une bonne moitié de la rêverie utopique d'un écrivain japonais de cette époque. Malgré cela, on peut retrouver la même démarche philosophique chez les deux écrivains, tous deux désireux de critiquer leur patrie à travers le miroir de cette République hollandaise, que chacun idéalise à sa manière.

Mais il est possible de s'avancer plus loin encore : on trouvera en effet dans les réflexions philosophiques des deux hommes sur la nature une ressemblance certaine, du moins un parallélisme très marqué. Certes, la conception de « Shizen » chez Andô et celle de « Nature » chez Diderot ne sont pas toujours identiques ; mais, comme le montre notre article, au fur et à mesure que l'on examine leurs textes respectifs, par delà quelques différences, c'est une curieuse convergence de pensée qui apparaît : un mouvement sans commencement ni fin, changeant toujours de forme et n'ayant rien à voir avec un Etre surnaturel ou transcendant, voici la Nature pour Andô comme pour Diderot.

Toutefois, sans doute est-il un peu facile de formuler ainsi de manière étonnamment semblable les idées de « Shizen » et de « Nature » : l'important est plutôt de réfléchir sur ces deux notions à partir des textes mêmes, afin d'étudier les cheminements respectifs et singulièrement différents qui mènent nos deux penseurs à une conception similaire.

La deuxième partie de notre réflexion porte uniquement sur le XVIII^e siècle européen. Nous y étudions la manière dont l'idée du bonheur et le sens de la fête furent transposés d'une conception chrétienne à une conception sécularisée. Nous montrons notamment qu'il ne s'agit point ici d'un changement brusque, mais bien plutôt d'un processus de transition, qui sera parachevé quand le caractère sacré, qui était l'apanage du christianisme, s'affirmera dans l'idée même de bonheur ou dans le sens de la fête, progressivement déchristianisés. En ce sens, la transition ainsi opérée constitue moins un changement brutal que la réinterprétation ou la reconstruction d'une ancienne valeur sur d'autres bases.

C'est de cette manière qu'il fut possible de s'éloigner sans heurt notable du christianisme : même ceux qui ne croyaient plus à l'autre monde pouvaient se sentir heureux dans ce monde-ci, ce bonheur se perpétuant de père en fils, dans la lignée ininterrompue des générations. Ainsi, l'autre monde s'estompe et le monde terrestre se suffit désormais à lui-même. De même ceux qui n'avaient plus la foi pouvaient atteindre un état de transport mystique et quasi religieux dans des fêtes tout à fait profanes. Voilà sans aucun doute l'une des grandes évolutions qui secouent la mentalité française du siècle : le transfert et la reconstruction de tous les attributs du sacré, leur réinterprétation, dans des domaines aussi variés — et aussi essentiels pour l'être humain — que la conception du bonheur et celle de la fête.

En apparence, il s'agit là d'une rupture décisive, mais en fait, la fonction profonde jusqu'alors assumée par la religion se trouve transposée, retranscrite sous des formes plus ou moins différentes, sur un mode profane.

La fin de notre article examine un autre phénomène de transposition. Il s'appuie sur l'analyse d'un thème fameux, commun à une comédie de Beaumarchais (*Le Mariage de Figaro*) et à un opéra de Mozart (*Les Noces de Figaro*, livret de Da Ponte) : le comte Almaviva, un noble de l'Ancien Régime d'Andalousie, où tout le monde fut fort influencé par le mouvement français des Lumières, est convaincu de son autorité, mais il s'avère en réalité en être complètement dépourvu ; en définitive, par un retournement savoureux, il trouve en son valet Figaro son maître véritable. Il s'agit donc là, comme précédemment, d'une transition d'autorité de type politique au cœur du XVIII^e siècle européen. En apparence seulement : car, à notre avis, si l'œuvre de Beaumarchais met sans nul doute l'accent sur le renversement de la hiérarchie sociale, celle de Mozart, à travers ce drame du retournement de l'ordre établi, insiste surtout sur l'irrésistible retour d'un autre ordre, celui de la Nature, incarné par Suzanne.

Portons en effet nos regards sur la fin du spectacle : on y voit Suzanne, la nouvelle mariée, déguisée en comtesse Almaviva, chanter un grand chant d'amour à Figaro, son époux triomphant au sein d'un monde en pleine révolution. Mais l'air de Suzanne touche en fait autant Figaro que le comte Almaviva lui-même ou le jeune Chérubin. A la vérité, il s'agit avant tout là de la vibrante expression de l'Eros, une impulsion énergique qui n'a pas et ne peut avoir d'objet déterminé, mais se dirige vers tout ce qu'il y a de masculin : un charme irrésistible, ne s'adressant pas seulement au mari, mais capable de per-

suader n'importe quel homme.

A notre sens, il n'est donc pas tant question ici du renversement imposé à l'ordre social que de l'intense bouleversement que provoque la Nature : Suzanne représente l'incarnation de cette force nécessaire et surpuissante, devant laquelle la morale et toutes autres constructions artificielles de l'esprit humain restent sans voix : la suprême force de la Nature. Ainsi peut-on noter une curieuse correspondance entre l'air de Suzanne et le chœur mysticus de la deuxième partie du *Faust* de Goethe, où le chœur céleste fait retentir les accents suivants :

Tout ce qui est périssable
N'est qu'un symbole ;
L'Inaccessible
Ici devient un fait ;
L'Indescriptible
Ici est réalisé ;
L'éternel féminin
Nous attire vers En-Haut⁽¹⁾.

« L'éternel féminin » représente ici aussi bien la « Mater Gloriosa » chrétienne que la « Pénitente autrefois appelée Gretchen » ou la « Magna peccatrix », la « Mulier Samaritana », la « Maria Ægyptiaca ». Les quatre ont commis le péché à cause de leur féminité, mais doivent leur salut à leur repentir et à la grâce de la Vierge Marie. Faust, l'éternel masculin, est entraîné et sauvé par l'éternel féminin : cette attirance de l'Eros, c'est cette même impulsion irrésistible qui pousse

(1) Johann Wolfgang von Goethe, *Théâtre complet*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1988, p. 1518.

Suzanne et Faust. Elle n'est peut-être rien d'autre que ce grand mouvement de la Nature dont nous avons parlé précédemment : ici la boucle se referme, la fin de notre article faisant écho à son commencement.

PREMIERE PARTIE

Perspective comparatiste : la Hollande, la France et le Japon au XVIII^e siècle

I. Deux regards idéalisant la Hollande :

Andô et Diderot, son contemporain français

1. « Description de divers pays du monde » : un regard fantaisiste d'Andô Shôeki sur la Hollande

Andô Shôeki et Denis Diderot ne se connaissaient pas : on peut même affirmer avec certitude qu'aucun des deux ne lut jamais une ligne de l'autre ni même n'en entendit le seul nom. Si l'audience et la réputation de Diderot ont en effet depuis longtemps déjà franchi les frontières, celles d'Andô au contraire sont, à l'heure actuelle encore, presque confidentielles. Le lecteur n'est pas sans savoir que Diderot est français et qu'il vécut de 1713 à 1784, mais il ignore sans doute jusqu'au simple nom d'Andô, son contemporain japonais, également philosophe, qui vit le jour en 1703 et mourut en 1762. Les plus studieux des rats de bibliothèque ne sont pas sur ce point beaucoup plus avancés que l'humble souris blanche : Andô Shôeki reste encore très peu et très mal connu.

Outre de rappeler à nos mémoires défaillantes le nom, la vie et les idées d'un philosophe qui mérite selon nous beaucoup plus que l'oubli qui l'accable, il s'agit donc ici également de tenter une comparaison entre deux écrivains qui vivaient et pensaient aux deux extrémités du

globe et qui se distinguent à bien d'autres égards encore : pour cela, nous prendrons appui sur l'un des seuls thèmes communs qui se puissent trouver entre leurs deux œuvres, l'évocation de la Hollande.

Andô et Diderot : deux penseurs aux antipodes

Pour commencer, il nous semble utile de tracer un rapide aperçu de la carrière des deux écrivains ainsi que d'évoquer brièvement leur pays d'origine. Nous nous apercevrons ainsi qu'il n'y a, à première vue, pas grand chose de commun entre les deux.

La carrière d'Andô Shôeki⁽¹⁾ est à l'opposé de celle de Diderot. Son œuvre a fait l'objet d'un ouvrage rédigé par Herbert Norman *Andô Shôeki and the Anatomy of Japanese Feudalism* (1949)⁽²⁾ dont la traduction japonaise intitulée *Wasurerareta shisôka : Andô Shôeki no koto* (1950)⁽³⁾ peut être rendue en français par *A propos d'un penseur oublié : Andô Shôeki*. Mais c'est encore donner trop de poids à Andô que dire qu'il est désormais *oublié*, du fait que ce philosophe a toujours vécu dans un anonymat presque total. Né près de la grande ville de Sendai, entre Tokyo et le nord de l'île principale, il vivait à Hachinohe, une petite ville située précisément à l'extrême nord, dans laquelle il exerçait la profession de médecin. Penseur solitaire, il publia de son vivant deux livres, *La biographie critique de Confucius* (*Kôshi issei benki*) et *La véritable voie de la Nature* (*Shizen shin'ei-dô*), qui sont mentionnés dans le catalogue des nouvelles publications édité à Kyoto en 1754⁽⁴⁾.

(1) Nous devons nos informations sur Andô aux livres suivants : *Andô Shôeki*, éd. Noguchi Takehiko, Editions Chûôkôron-sha, « Nihon no meicho », 1984 ; Yasunaga Toshinobu, *Andô Shôeki* (version anglaise), New York et Tokyo, Wetherhill, 1992 ; Yasunaga Toshinobu, *Andô Shôeki* (version japonaise), Tokyo, Nôbunkyô, 1992. Nous nous référons désormais à la version japonaise.

(2) *The Transactions of the Asiatic Society in Japan*, Third Series, vol. 2, 1949.

(3) Tokyo, Editions Iwanami-shoten, « Iwanami Shinsho », 1950, 2 vol.

(4) Yasunaga Toshinobu est d'avis que *La biographie de Confucius* ne fut jamais publiée. *Op. cit.*, 35.

Selon le catalogue, le prénom de l'auteur est Ryôchû, et non Shôeki, qui s'imposera plus tard comme son nom de plume.

Malgré ces publications, Andô n'était connu que d'un nombre limité de lecteurs, dont ceux de son entourage proche. Cela tient à deux raisons : d'une part, son texte ne fut publié qu'à un faible tirage, et d'autre part, les manuscrits d'Andô qui n'ont jamais été publiés constituent la part la plus importante de l'œuvre, ce qui explique le peu de célébrité dont notre médecin jouissait de son vivant. Au contraire, Diderot était déjà connu comme philosophe et grand écrivain, et surtout comme rédacteur en chef de l'*Encyclopédie*, non seulement en France, mais dans l'Europe entière. On pourrait certes nous objecter que ni *La Religieuse*, ni *Jacques le fataliste*, n'ont été imprimés du vivant de l'auteur, et que *Le Neveu de Rameau* est resté longtemps à l'état de manuscrit : il n'empêche que Diderot était un homme célèbre, dont on pouvait déjà consulter quelques-unes des œuvres maîtresses de son vivant.

Une rapide évocation des deux pays dont sont originaires nos philosophes nous permettra en outre de montrer à quel point leurs conditions mêmes de travail, à travers leur environnement politique et social immédiat, étaient différentes. Certes, dans la France des Lumières comme dans le Japon du XVIII^e siècle, la hiérarchie sociale était bien établie, bien qu'au Japon les divisions sociales shi-nô-kô-shô (guerrier-paysan-artisan-commerçant) fussent plus strictes, plus étanches. On peut également remarquer qu'à cette époque, la tendance à l'embourgeoisement était sensible dans différents domaines de l'art de vivre, en France comme au Japon. Parallèlement, on constate que les gens s'occupaient surtout de leurs biens terrestres et ne se souciaient que peu de spiritualité religieuse, ou du salut de leur âme.

Et pourtant, ces ressemblances ne sauraient masquer une différence essentielle : certes, tous les écrivains non-conformistes en France avaient toujours peur des lettres de cachet, mais il pouvaient passer les frontières pour se réfugier en Hollande, en Prusse, ou plus loin encore, en Russie. Au Japon, la contrainte était également très forte sur les libres penseurs, ou sur les chrétiens clandestins, mais à la différence de la France, il n'y avait aucun moyen d'y échapper, tous les ports étant alors hermétiquement fermés. Cela n'avait pas toujours été le cas. Au VI^e siècle, le Japon avait importé les caractères chinois et les soutras bouddhiques en traduction chinoise *via* la Corée. Les relations politiques, culturelles et commerciales étaient alors très étroites entre l'empire du Soleil Levant et le continent. Au XVI^e siècle, les Européens, plus précisément les Portugais, avaient commencé à entrer en contact direct avec les Nippons. Voltaire décrit ainsi dans son *Essai sur les mœurs* (1756), le début de ces relations entre le Japon et le Portugal :

Un prince portugais, sans puissance, sans richesses, imagine, au XV^e siècle, d'envoyer quelques vaisseaux sur les côtes d'Afrique. Bientôt après les Portugais découvrent l'empire du Japon. L'Espagne, devenue pour un temps souveraine du Portugal, fait au Japon un commerce immense. La religion chrétienne y est portée à la faveur de ce commerce, et, à la faveur de cette tolérance de toutes les sectes admises si généralement dans l'Asie, elle s'y introduit, elle s'y établit⁽⁵⁾.

Cependant, le gouvernement shogunal des Tokugawa commença

(5) Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, éd. Pomeau, Paris, Garnier, « Classiques Garnier », 1963, t. II, p. 794.

bientôt à craindre que l'évangélisation ne soit que le simple prétexte d'une invasion politique du Japon. Bien qu'il fût désireux de continuer un trafic très profitable avec les commerçants portugais, les exemples du continent américain envahi par l'Espagne et le Portugal catholiques n'étaient cependant pas sans lui inspirer une certaine méfiance. Le danger était d'autant plus sensible qu'on savait les Philippines sous domination espagnole, domination qui avait précisément commencé avec l'arrivée des missionnaires. En 1639, le gouvernement japonais prit définitivement la décision de fermer tous les ports d'accès du pays pour endiguer ce risque, et décréta l'expulsion de tous les missionnaires catholiques tant étrangers que japonais, promettant la mort à ceux qui seraient tentés de rester. Voltaire explique dans le même livre les trois raisons pour lesquelles le Japon adopta cette politique de fermeture appelée « sakoku » :

L'indiscrétion d'un prêtre portugais, qui ne voulut pas céder le pas à un des premiers officiers du roi, fut la première cause de cette révolution ; la seconde fut l'obstination de quelques jésuites qui soutinrent trop un droit odieux, en ne voulant pas rendre une maison qu'un seigneur japonais leur avait donnée, et que le fils de ce seigneur redemandait ; la troisième fut la crainte d'être subjugué par les chrétiens⁽⁶⁾.

Le chevalier de Jaucourt, auteur d'un article JAPON dans l'*Encyclopédie*, reprendra le texte de Voltaire en mentionnant à nouveau ces trois raisons⁽⁷⁾.

(6) *Ibid.*, 316.

(7) *Enc.*, VIII, 455a.

Toutefois la vie économique du Japon ne pouvait se passer totalement du commerce extérieur avec les Européens. Ce fut donc la Compagnie hollandaise des Indes orientales qui remplaça le Portugal. En effet, les Pays-Bas étant protestants, ils voulaient seulement entretenir des rapports commerciaux avec les pays asiatiques sans penser à les évangéliser : c'est justement ce que souhaitait le gouvernement japonais. Mais la peur de la religion chrétienne incita les Japonais à stipuler que les Hollandais seraient territorialement confinés dans un îlot de Nagasaki appelé Dejima, et que leurs relations avec les Japonais se limiteraient strictement au commerce et aux sciences naturelles, y compris la médecine. On appelait ces nouvelles sciences apportées par les Hollandais « Ran-gaku » (Etudes hollandaises). Quant aux spécialistes des Etudes hollandaises, ils portaient le nom de « Ran-gaku-sha ».

Les contextes dans lesquels évoluaient et pensaient Andô et Diderot étaient donc fondamentalement différents : d'un côté, un Japon fermé où ne subsistait guère qu'une minuscule lucarne sur l'étranger, par le biais des Hollandais. D'autre part, une France au cœur géographique mais aussi intellectuel d'une Europe en pleine mutation. Dès lors, rien d'étonnant à ce que leurs approches de la Hollande soient sensiblement différentes. Ajoutons pour finir que si Diderot connaissait *de visu* la Hollande pour l'avoir traversée durant son voyage aller et retour à Saint-Pétersbourg en 1773-1774, Andô Shôeki n'en avait pour sa part qu'une connaissance indirecte. Selon le témoignage d'Andô lui-même, un de ses anciens disciples, samouraï de classe inférieure, occupa pendant quelques dizaines d'années un poste subalterne dans la gendarmerie qui surveillait les bateaux marchands étrangers : sa fonction était d'examiner les marchandises importées de la Chine, de l'Inde et

de la Hollande. Aussi était-il bien informé sur ces pays, grâce notamment à sa fréquentation assidue des interprètes. Très curieux des informations rapportées par son ancien disciple, Andô prit note de tout ce qu'il avait appris sur les différents pays du monde. Sa présentation de la Hollande est fondée sur ces notes. L'auteur ajoute qu'il aurait lui-même désiré voyager secrètement dans ces trois pays, mais qu'il lui était impossible de sortir du Japon tant la surveillance y était sévère⁽⁸⁾.

Toutefois, Noguchi Takehiko, spécialiste d'Andô Shôeki, doute que celui-ci soit vraiment allé à Nagasaki pour tenter ce voyage. Il allègue deux arguments pour étayer son hypothèse : premièrement, tout ce qu'Andô écrit sur Nagasaki apparaît bien pauvre en renseignements. Deuxièmement, dans le tome III de son livre *La véritable voie de la Nature* (ou plus précisément dans les trois volumes publiés en guise de résumé de ce livre), on trouve le passage suivant :

Si le climat de la région de Kishû du Sud est chaud et celui de la région de Go-Kinai ainsi que celui de la région de Chûgoku sont cléments et doux, le climat de Tsugaru et d'Akita dans la partie sud d'Ôshû est plutôt froid, et celui des îles Shikoku et Kyûshû frais voire froid.

Or, ceux qui connaissent le Japon savent bien que Kyûshû et Shikoku sont plutôt doux et chauds. L'interprétation de Noguchi est que l'intention de voyager à l'étranger formulée par Andô dans son livre ne veut pas forcément dire qu'il a réellement tenté de s'embarquer à partir du port de Nagasaki, et il en conclut que sa description

(8) *Enseign.*, II, 45.

de Nagasaki est donc purement fantaisiste⁽⁹⁾. Andô n'en a pas moins amassé des connaissances, un peu vagues, sur la Hollande et les Hollandais, sans doute grâce à son disciple samouraï ou par quelqu'un d'autre. Quoi qu'il en soit, il s'agit assurément de connaissances de seconde main.

En résumé, on peut dire qu'Andô et Diderot apparaissent vraiment comme deux penseurs aux antipodes l'un de l'autre. Le seul point qui puisse les rapprocher un instant est d'ailleurs purement anecdotique : il touche à l'histoire cahoteuse de la découverte de leurs manuscrits. Celui du *Neveu de Rameau*, que les dix-huitiémistes recherchèrent éperdument pendant plus d'un siècle fut retrouvé en 1891 chez un bouquiniste du quai Voltaire par un spécialiste de Molière, Georges Monval. Or, huit ans après, singulière coïncidence, Kanô Kôkichi, principal de la première école supérieure d'Etat japonaise, découvrit par l'intermédiaire d'un libraire de Tokyo la quasi-totalité du manuscrit inconnu de *La véritable voie de la Nature*. Nous examinerons plus en détail le problème du manuscrit et la biographie d'Andô dans le chapitre II de notre article.

Si l'on dépasse cette simple anecdote, on ne peut raisonnablement, à première vue, que trouver des facteurs d'opposition entre le Français et le Japonais. En ce qui concerne la Hollande proprement dite, outre les différences d'expérience du pays que nous venons de mentionner, il semble bien que les deux ouvrages qui l'évoquent et sur lesquels nous allons maintenant prendre appui, le *Voyage en Hollande* de Diderot et *Le véritable enseignement de l'Ultime Vérité (Tôdô shinden)* d'Andô, soient également fort différents : Diderot, possédant des connaissances plus vastes et plus fouillées, nous lègue un ouvrage à de nombreux

(9) Noguchi, *op. cit.*, 216.

points de vue précurseur de nos actuelles « area studies », tandis que la vision d'Andô, peu et mal informée, relève pour une bonne moitié d'une rêverie utopique sur un pays lointain et mal connu, propice donc à l'échafaudage de théories philosophiques parfois étonnantes. Cependant, et quelles que soient les divergences quelquefois criantes entre les deux hommes et leurs œuvres, nous croyons pouvoir discerner, par delà ces différences, une démarche philosophique tout à fait semblable au fondement de leurs regards sur la Hollande. C'est ce que nous allons maintenant tenter d'examiner de plus près, en commençant par le penseur japonais.

Structure d'ensemble de la « Description de divers pays du monde »

Les vues d'Andô Shôeki sur la Hollande se trouvent dans son ouvrage intitulé *Le véritable enseignement de l'Ultime Vérité* rédigé vers 1752. Ouvrage d'introduction à son système de pensée, celui-ci contient en germe, dans ses cinq livres, les thèmes récurrents de la philosophie d'Andô : 1 « Critique des Sages et du confucianisme », 2 « Anthropologie » (qui n'est rien d'autre qu'une étude de la physiologie humaine), 3 « Bestiaire » (qui comprend également un herbier), 4 « Description de divers pays du monde » et, pour finir, 5 « Critique du bouddhisme ». Ainsi se dessine déjà le visage d'un philosophe très critique, mais également curieux de toutes choses concernant l'être humain et la nature dans laquelle il évolue. Cette violence du ton comme cet attachement aux plantes, aux animaux et à la nature ne se démentiront pas par la suite. Malgré le titre géographique, le quatrième volume se permet aussi d'aborder les sujets les plus dissemblables, des problèmes de la conception à ceux de l'accouchement en passant par la description d'herbes et de légumes, de gâteaux, etc.

Comme on peut le constater, Andô brasse et manipule ici les connaissances les plus diverses. Pour caractériser cet énergique désir d’embrasser un nombre considérable de connaissances, Noguchi Takehiko parle avec juste raison de l’« encyclopédisme » d’Andô⁽¹⁰⁾. Le terme n’est bien sûr pas sans faire référence au même désir qui anime, de l’autre côté du globe, les penseurs français, au premier rang desquels se trouve Diderot lui-même bien entendu. Ajoutons toutefois qu’il s’agit chez Andô d’un encyclopédisme à forte visée critique, se tournant notamment contre la métaphysique bouddhiste et néo-confucianiste adoptée et soutenue en ce temps par le gouvernement des Tokugawa. Le regard d’Andô sur la Hollande, dans le quatrième volume, ne peut être séparé de cette perspective plus générale.

« Description de divers pays du monde », (si on traduit littéralement le titre japonais : « Livre des dix mille pays du monde »), ne traite pas bien sûr d’un nombre aussi considérable de nations. Mais il ne s’agit là que d’une expression japonaise fort banale pour préciser que l’on va parler de plusieurs contrées : de fait, le volume dresse un vaste panorama de divers pays du monde : il y parle du Japon, du « pays des Sauvages de l’Est » (*Tôï-koku*, île des *Ezo*, actuelle Hokkaidô), de la Corée (*Chôsen-koku*), de la Chine (*Kando-no-kuni*), du « pays des Sauvages du Nord » (*Hokutei-koku*), des « pays de *Tenjiku* » (*Tenjiku-koku*, ce qui comprend l’Inde, la Thaïlande et l’Indochine), de la Hollande (*Oranda-koku*), du « pays des Sauvages de l’Ouest » (*Seijû-koku*, actuelle Asie centrale), du « pays des Barbares du Sud » (*Nanban-koku*, qui désigne le Portugal et d’autres pays), du « pays d’*Uso* » (*Uso-koku*, par ce terme Andô pense très vaguement aux pays des Arabes) et finalement des îles de Ryûkyû (*Ryûkyû-tô*). Avant d’examiner l’opinion

(10) *Ibid.*, 28a, 69b.

d'Andô sur la Hollande il est utile de donner un coup d'œil sur l'ensemble de cette section, afin de voir à quel moment s'y insère l'évocation de la Hollande.

Suivant l'ordre proposé par Andô, nous commencerons par le Japon. Selon Andô, le Japon est un pays riche de ressources naturelles. De fait, si les Japonais abandonnaient tout de suite les deux doctrines erronées importées de l'étranger, le Japon reviendrait à l'état de nature du premier pays régi par le Dieu du Ciel et les Japonais pourraient vivre éternellement, sans famine, sans les dommages causés par le froid, sans sécheresse, sans guerre. Lorsqu'il fait allusion à ces « doctrines erronées », Andô évoque l'enseignement des Sages chinois⁽¹¹⁾, *i.e.* le confucianisme, et celui importé de l'Inde, à savoir le bouddhisme. Selon Andô ces deux doctrines ont été fabriquées pour que ceux qui les prêchent s'imposent à la tête du pays en trompant les gens du peuple.

La même remarque revient sous la plume de l'auteur à propos de la Corée. Selon lui, les Coréens croient sans réflexion au confucianisme et au bouddhisme, et ils ont exporté ces deux doctrines au Japon afin de transformer les Japonais en un peuple fol et idiot. Ils sont avares, et très peu dignes de confiance.

Le « pays des Sauvages de l'Est », c'est-à-dire l'île des *Ezo*, jouit sous la plume d'Andô d'une meilleure réputation : bien que les habitants de cette île soient sauvages et rudes, ils jouissent d'une longévité exceptionnelle et connaissent même les secrets d'une vie conjugale épanouie. Nulle circulation fiduciaire (l'or et l'argent n'y sont pas utilisés comme monnaie), donc pas de luxe ni de thésaurisation ; nulle hiérarchie, donc pas d'oppression ni de système de domination, et pour finir pas de

(11) Il s'agit ici des Sages légendaires de la Chine ancienne, dont Confucius est le dernier et le plus célèbre.

guerre. S'ils se révoltent parfois contre les Japonais c'est que ces derniers envahissent leur territoire. N'ayant aucun savoir intellectuel ou technique, ni même de système d'écriture, ils conservent une droiture inviolée.

La Chine est de loin le pays le plus critiqué par Andô. En effet, ce sont les Sages légendaires de l'époque ancienne de la Chine qui ont fabriqué l'écriture et les sciences. Ils ont inventé les notions de supériorité et d'infériorité et introduit les distinctions hiérarchiques, bien qu'il n'y en ait aucune trace dans la nature elle-même. En imposant cette hiérarchie, les Sages ont mis en place une véritable échelle sociale sur laquelle ils occupent les marches les plus élevées, en exploitant le travail du peuple qui cultive la terre tout en bas de l'échelle, tandis qu'ils profitent abondamment des plaisirs d'une vie luxueuse et luxurieuse en trompant les gens par leur science. Il en est de même pour tous les gens de lettres et autres fonctionnaires qui ne cultivent pas non plus la terre par eux-mêmes. C'est ainsi que le pays fut divisé par des conflits incessants et des guerres sans fin et que la Chine, rien moins que ça, se trouve à l'origine du Mal qui s'est ensuite répandu dans le monde entier.

Quant au « pays des Sauvages du Nord », il se situe au nord de la Chine et à l'ouest de la Corée : il s'agit donc de la Mandchourie. Selon Andô, la taille de ses habitants est plus grande que celle des Chinois et leur robustesse est remarquable. Maris et femmes sont unis par un amour vrai et n'apprécient guère la luxure. Le courage de ce peuple est grand, mais la ruse lui est inconnue. Les Sages chinois, en les appelant « Sauvages du Nord », ont d'ailleurs montré leur mépris vis-à-vis de ceux qu'ils considèrent comme des « oiseaux » et des « bêtes ». Ils se sont donc révoltés contre les Chinois et ont envahi à plusieurs reprises

leur territoire. Et à chaque fois s'ensuivaient en Chine d'interminables guerres civiles. Les conflits qui ont opposé les deux pays ont duré ainsi plusieurs milliers d'années selon Andô. Enfin, les « Sauvages du Nord » ont déposé la dynastie Ming pour fonder leur nouvelle dynastie, appelée Ch'ing. Nous nous permettons d'ajouter la date : 1622. Or tous ces troubles viennent d'après Andô de ce que les Sages chinois ont violé la véritable voie du cosmos.

Ensuite vient la description du « pays de *Tenjiku* » : les Japonais de cette époque l'assimilaient à l'Inde ainsi qu'à d'autres pays dans le voisinage, et selon Andô, c'est un pays de grandes chaleurs. Les caractéristiques physiques des habitants sont les suivantes : leur taille est de six ou sept pieds, leur peau est rouge et noire, et leurs cheveux sont roux. Leurs maisons, fabriquées en bambou, ont un étage. On importe de *Tenjiku* des marchandises comme l'étoffe, les noix de coco, l'ébène, le riz. En ce qui concerne les animaux, on y trouve buffles, chats, souris, paons, paradisiens, éléphants, tigres, lions, poissons tels que la carpe, le carassin, le bar. Quant à l'enseignement du Bouddha, Andô fait remarquer que les vols et les mensonges viennent des prêtres bouddhiques qui ont utilisé cet enseignement au profit de leur égoïsme. Et il ne manque évidemment pas de critiquer la sottise des Japonais qui respectent le Bouddha.

Ici vient se placer la description de la Hollande. Nous trouvons ensuite l'évocation du « pays des Sauvages de l'Ouest », à savoir l'Asie centrale. Il s'agit d'un pays situé, selon Andô, à l'extrémité occidentale de la Chine, où le climat est rude, les gens énergiques mais sans intelligence. N'ayant point de formation intellectuelle, ils ne sont jamais oisifs. Andô, qui déteste l'intellectualité, ne peut que s'en réjouir.

Après l'Asie centrale, l'auteur évoque le « pays des Barbares du Sud »

(*Nanban-koku*). Selon les indications géographiques d'Andô, ce pays doit se situer au sud du Japon, et s'étendre très vaguement du Vietnam à l'Indonésie. Toutefois, sous le nom général de « pays des Barbares du Sud », il énumère divers endroits tels que « Horutokisu » (le Portugal), « Karutoko » (Carthage, c'est-à-dire la Tunisie), « Maruya » (la Malaisie) et « Kirishitan Dahaja » (peut-être la partie chrétienne de l'Indonésie). Les habitants de ce pays sont excellents non seulement dans les domaines de la science et de la technique (par exemple, en médecine et en chirurgie), mais aussi dans celui de la magie (il existe par exemple des prestidigitateurs qui font disparaître leur propre corps, ou fleurir des arbres défeuillés).

Il est ensuite question du « pays d'*Uso* ». Celui-ci se trouve au sud de *Nanban-koku* et en est entouré de trois côtés. Autrefois il lui était soumis, mais à l'époque d'Andô il avait obtenu une certaine indépendance du souverain de *Nanban-koku*. La langue et les coutumes sont communes aux deux pays. Leur écriture est d'aspect étrange, selon Andô : « Tout comme les plumes d'oiseau et les traces dans le bois vermoulu » (*Enseign.*, II, 62). D'après Noguchi, l'auteur devait penser très vaguement à un pays arabe⁽¹²⁾.

Finalement, notre penseur conclut sa liste en évoquant les îles de Ryûkyû qui s'étendent à l'ouest et au sud du Japon. Celles-ci étaient dominées à l'époque par un grand seigneur de Kyûshû. Dans cet article, Andô parle aussi d'une autre île nommé Hachijô se trouvant dans la mer au sud d'Edo (actuelle Tokyo), autrefois déserte, mais déjà habitée au XVIII^e siècle par les Japonais.

Voici pour la structure d'ensemble. Sur la place qu'y occupe la Hollande, faisons maintenant deux remarques. D'abord, le pays vient s'in-

(12) Noguchi, *op.cit.*, 378, n. 1.

scrire tout à fait logiquement dans le cours du livre si l'on en croit Andô, qui adopte ici une fort savante, fort subtile, et malheureusement assez hermétique méthode, se fondant sur une « circulation des énergies » complexe à travers le monde et construisant ainsi une topologie imaginaire très éloignée de la représentation géographique traditionnelle du globe terrestre.

Ensuite, et c'est le plus important, nous avons pu noter en feuilletant ainsi l'ouvrage que le regard porté par Andô sur les autres pays est le plus souvent très critique, voire acerbe. La Hollande fait de ce point de vue figure d'exception : c'est sans aucun doute le pays que le philosophe japonais critique le moins, et qui forme, au milieu de la géographie imaginaire que nous venons d'évoquer, comme une tâche lumineuse éblouissante, miroir idéalisé sur lequel Andô fait jouer les reflets de ses théories philosophiques jusqu'aux plus extravagantes, comme nous allons maintenant l'étudier plus en détail.

La Hollande : le pays métallique

Andô localise géographiquement la Hollande à l'ouest et un peu au nord de l'Inde, à environ 1.100 lieues, juste au-dessous du Japon, et 16 degrés au sud de la voie du soleil du solstice, si bien que le Japon et la Hollande se trouvent diamétralement opposés aux deux extrémités du globe, à 13.000 lieues l'un de l'autre, position symbolique s'il en est pour dresser, au moins implicitement, un parallèle entre les deux pays. D'ailleurs, la Hollande, tout comme le Japon, n'est-elle pas une île complètement séparée du continent ? C'est du moins ce qu'affirme Andô.

Pour examiner les caractéristiques de ce pays, notre philosophe japonais a recours à une grande théorie qui lui fournira la base indubi-

table de toutes ses explications : la théorie de la circulation des éléments. Cette argumentation d'ordre métaphysique est plutôt compliquée dans son application, mais il est maintenant nécessaire d'en expliquer les grandes lignes afin de bien comprendre la vision qu'Andô se forge de la Hollande. Selon la doctrine classique du Yin et du Yang, la nature est composée de cinq éléments, à savoir bois, feu, terre, métal et eau. Mais pour Andô l'élément fondamental, l'énergie originaire de tout le mouvement de la Nature, est la terre, si bien qu'il l'appelle « la terre vraie énergie active ». Il explique que si cette énergie « terre » avance d'un petit pas, elle se transforme en l'élément bois ; si elle avance d'un grand pas, nous avons le feu ; en reculant d'un petit pas, la terre devient métal, et en reculant d'un grand pas l'élément terre se transforme en l'élément eau⁽¹³⁾. Depuis le mouvement naturel du monde jusqu'aux mœurs des habitants des différents pays, tout est expliqué par le mouvement de ces cinq éléments. Pour expliquer les traits caractéristiques de la Hollande et des Hollandais, Andô prend aussi appui sur cette métaphysique. Or, selon lui, l'élément dominant en Hollande est le métal. Toutefois il ne nous donne pas exactement la raison pour laquelle il en est ainsi, se contentant d'écrire : « La Hollande se trouve dans le domaine pur qui se situe à l'ouest du monde, à l'extrémité occidentale de la grande mer. L'énergie du métal y prédomine, et les autres éléments suivent le métal dans l'ordre suivant : feu, eau, bois et terre. C'est pourquoi les productions de la Hollande sont caractérisées par la pureté et la dureté » (*Enseign.*, II, 51).

Dès lors, tout ou presque est dit : l'élément métallique (il est nommé aussi « ki » métallique, qu'on pourrait traduire par énergie métallique,

(13) *Voie*, 253.

ou souffle métallique) va servir de fondement à tous les commentaires d'Andô, sans exception aucune. Le « ki » métallique explique absolument tout, à commencer par les traits physiques des Hollandais, comme nous le montre le passage suivant :

Les prunelles des Hollandais sont pures et rougeâtres comme celles des singes [il s'agit ici de la pureté propre à l'élément métallique]. Leurs têtes sont rondes, leurs orbites creuses. Le « ki » métallique étant prédominant, leurs dents sont d'une blancheur immaculée comme celle du métal (*ibid.*).

De même, le métal explique les coutumes vestimentaires hollandaises :

Puisque l'élément métallique ou le « ki » métallique est dominant, le « ki » du corps des Hollandais est celui de la fraîcheur et du froid. Par conséquent, quand les Hollandais portent des vêtements, ils les boutonnent de bas en haut pour ne pas laisser entrer les courants d'air (*ibid.*).

Et aussi, leur mode d'alimentation :

Leur corps étant d'une dureté analogue à celle du métal, ils se nourrissent volontiers de viande [A cette époque, conformément à la doctrine bouddhique, il était interdit de manger de la viande : Andô la considère donc comme un aliment dur]. Leur alcool est à base d'un mélange de riz et de viande. Les grains qu'ils produisent sont les grains métalliques du blé (*ibid.*).

Cet élément explique encore les préférences culinaires des Hollandais : ils raffolent de la viande — aliment métallique, comme nous l'avons vu — et n'aiment pas le riz et les grains japonais. A force de manger beaucoup de viande, leur estomac est sujet aux indigestions, ce qui les incline à fumer du tabac. A cause de ce goût prononcé pour la viande, leur corps exhale aussi une odeur pestilentielle si bien qu'aucun Japonais ne peut s'approcher de leur colonie.

Ce qui frappe dans cette explication, c'est que rien n'échappe à l'influence de l'élément métallique. Ainsi, même l'un des motifs traditionnels les plus éculés de l'admiration pour les Hollandais, leur extraordinaire savoir-faire technique, est repris par Andô dans le cadre de cette théorie des éléments : le philosophe japonais énumère par exemple les étoffes teintées de diverses couleurs, et vante la perfection des montres hollandaises.

Il parle aussi d'un instrument qu'il appelle « gyaman ». Il s'agit sans aucun doute du télescope mais les connaissances d'Andô en la matière ne sont pas très précises : ainsi, il confond la lentille et le télescope qu'il décrit comme un instrument plat et carré et mesurant 1,3 cm carré. On place cet instrument entre le pouce et l'index, et l'on peut voir les gens qui marchent, qui travaillent ou qui parlent à une distance d'environ 2.000 m comme s'ils étaient devant les yeux ; on distingue clairement leur tête et même les couleurs de leurs habits.

Un autre instrument étonne Andô : le « raba » ; en forme d'entonnoir, il mesure 30 cm de long ; on l'utilise en se plaçant dans la direction du vent et en envoyant le message dans le sens du vent à une distance de 2 à 3 lieues (8-12 km). Si le maître dit : « Rokubei, retourne vite, j'ai besoin de toi », alors, grâce au « raba », le vent apporte avec lui les paroles : « Rokubei, retourne vite... » (*Enseign.*, II, 57). Rokubei, intrigué,

revient et constate que c'est son maître qui l'appelle. Andô note à ce propos une anecdote très curieuse : un bateau hollandais étant entré dans le port de Nagasaki, les commerçants compatriotes, qui étaient déjà au Japon depuis une année, ouvrirent les fenêtres du premier étage de leur résidence qui donnait sur le port. L'embarcation se trouvait encore à une ou deux lieues de distance ; lorsque le vent se mit à souffler en direction des fenêtres, un marin transmit son message par le « raba » aux résidents du premier étage. Ceux-ci comprirent instantanément. Andô insiste sur le fait que l'instrument était si efficace que les Hollandais, une fois arrivés, n'eurent même plus besoin de parler aux résidents : ils entrèrent dans la maison et les résidents la quittèrent sans jamais avoir besoin de s'adresser la parole.

Selon Andô, la langue hollandaise est bien entendu dominée par l'élément métallique dont la caractéristique est la concentration. Sa prononciation est donc concentrée et ne nécessite que peu de termes. Il cite comme exemple des mots hollandais tels que « Mojii » pour dire nourriture, « Mui » pour dire la viande. Son écriture obéit aux mêmes principes d'économie et de densité : les Hollandais commencent toujours par tracer un caractère et, au besoin, ils ajoutent un autre caractère, ce qui révèle aux yeux d'Andô l'utilité pratique du langage pour les Hollandais. Rien à voir avec la Chine par exemple, où l'écriture n'est utilisée que par plaisir. La fascination d'Andô pour l'habileté scientifique des Hollandais est donc l'un des motifs récurrents de l'œuvre. Or, comme nous l'indiquions précédemment, c'est encore une fois l'élément métallique qui est ici à l'œuvre.

L'élément métallique se transforme facilement en son élément voisin : le bois. Quand ce dernier se condense il produit du blé et du seigle, dont les graines fournissent le pain. Si les Hollandais sont intel-

ligents et s'ils excellent dans les mathématiques, c'est grâce à ce bois qui se trouve dans leur pain. Leur intelligence dérive donc de la pureté, qualité principale de l'élément métallique. C'est ainsi qu'ils sont très forts en astronomie et en géographie, ce qui leur permet d'être de grands navigateurs. Leurs expéditions sont très utiles à tous les pays du monde, parce qu'ils apportent avec eux des médicaments de toutes sortes, salutaires pour l'homme. Cependant, eux-mêmes ne vivent guère vieux. La philosophie naturelle d'Andô fait à nouveau merveille pour expliquer cette faible longévité. Grâce à l'élément métallique ils possèdent en effet une volonté d'acier, mais qui draine leur influx sanguin, si bien qu'épuisés, ils meurent pour la plupart entre quarante et cinquante ans. En Hollande, nul ne peut vivre jusqu'à un âge très avancé (soixante-dix à quatre-vingts ans). En revanche, dès l'âge de dix ans, leur intelligence est comparable à celle d'un adulte des autres pays. Ainsi, c'est l'élément métallique qui, en suscitant une certaine agitation, provoque une dépense d'énergie inégalable, et rend ces étrangers si actifs.

Idéalisation manifeste et critique implicite

Et ce n'est pas tout ! Au delà de leur mode de vie et de leur savoir, l'organisation politique et jusqu'aux mœurs du peuple hollandais sont également régies par l'élément métallique. Car Andô ne se prive pas d'examiner aussi la situation politique des Hollandais : selon lui, la caractéristique morale essentielle des gens du « ki » métallique est de ne pas commettre d'actions honteuses et de rechercher la justice. Par conséquent, bien que le pays soit divisé en sept Etats, les chefs de ces Etats sont tous égaux, et gardent une volonté commune. Les maîtres et les subalternes vivent en harmonie, conformément à leurs intérêts

communs. Il n'y a jamais de jalousie entre eux. Aucun Etat ne fait la guerre par égoïsme ou en raison d'intérêts personnels.

Depuis longtemps et à chaque fois qu'un pays étranger veut envahir la Hollande, les sept Etats, solidaires, se réunissent et se défendent ensemble contre l'ennemi grâce à leur technique très avancée. C'est pourquoi même l'armée d'une grande nation n'a jamais pu conquérir leurs pays. Par ailleurs, depuis la fondation du pays, il n'y a point eu de guerre civile ni même de conflit à l'intérieur de ces frontières. Andô cite alors cette opinion d'un Hollandais, qui se moquait de l'Inde, de la Chine et du Japon en ces termes :

« Les Indiens font la guerre à l'intérieur de l'Inde même. Pour gagner plus de terrain, quelqu'un vole un territoire mais on le vole à son tour tout de suite après. Ainsi, le même phénomène se répète sans fin : voler et être volé. Mais pourquoi font-ils ces choses stupides ? Ne sont-ils pas compatriotes ? En Chine, c'est la même chose. Un Sage apparaît, se proclame Roi, et accapare les richesses du pays. Mais bientôt une autre personne arrive et vole la nation. De même, les seigneurs essaient de voler d'autres Etats, mais ils sont bientôt volés eux-mêmes. C'est ainsi que les troubles guerriers n'ont jamais de fin. Ne sont-ils pourtant pas tous Chinois ? Au Japon, la situation est semblable. Le Japon n'est qu'une petite île : que quelqu'un vole, et il est bientôt volé lui-même. Chacun de ces trois pays se combat lui-même sous sa propre tente. Quelqu'un vole un territoire mais il continue d'habiter dans le même pays. Un autre est dépouillé mais il continue d'habiter lui aussi dans le même pays. C'est donc un conflit éternel entre le plus haut et le plus bas. Celui qui a volé le pays se place en haut et celui qui a

été volé se trouve en bas : c'est un jeu d'enfant. » Cette parole du Hollandais est vraiment très proche de la voie céleste ou de la morale absolue [, poursuit Andô]. Je suis rempli de honte devant cet Hollandais puisque je suis né dans le pays dont le premier « ki » était le « ki » céleste. La lutte interne dans ces trois pays n'est que le combat d'un ver contre l'autre dans la même galerie (*Enseign.*, II, 53-54).

Comme on le voit, cette évocation de la Hollande est l'occasion de critiques implicites contre le propre pays du philosophe. Cette conduite saine de la politique du pays trouve bien sûr un écho sur le plan individuel, et c'est l'occasion pour Andô d'évoquer les qualités morales des Hollandais, ce qu'il fait en plaçant, comme d'habitude, l'élément métallique en exergue de ses déclarations.

La Hollande se trouvant à l'extrémité occidentale du Grand Océan où prédomine le « ki » métallique — auquel se soumettent les quatre autres « ki » —, et la vertu de l'élément métallique étant la pureté, ses habitants ne sont point avides. Ils se comportent toujours très moralement. Andô va jusqu'à affirmer que « la Hollande est le pays le meilleur et le plus pur de tous les pays du monde » (*Enseign.*, II, 52). Surtout lorsqu'il la compare avec la Chine, l'Inde et le Japon : en Hollande, l'égalité règne, tandis qu'en Chine, à cause des lois des Sages qui instaurent une hiérarchie sociale, il y a des conflits perpétuels. En Inde, à cause de l'enseignement du Bouddha, la guerre fait rage entre les membres de la classe dominante, qui ne travaillent point et volent le peuple laborieux. On retrouve la même situation au Japon, puisque les Japonais ont importé les lois de Confucius et du Bouddha. Mais les Chinois, les Indiens et les Japonais étant très ignorants, ils persistent à

considérer les Hollandais comme des Barbares de l'Ouest, alors qu'ils auraient tant de choses à en apprendre.

Nous ne pouvons manquer de constater ici une idéalisation outrée des Pays-Bas et des mœurs de leurs habitants. Vertus morales et qualités physiques, tout est lié à la prédominance du métal. Cette méthode déductive — très étonnante — de la métaphysique des cinq éléments s'applique même à l'explication de la vie conjugale des Hollandais, ce qui fera sans doute rire ou sourire. Andô déclare catégoriquement :

La voie conjugale des Hollandais est vraiment juste. L'homme et la femme, une fois mariés, ne font jamais commerce avec d'autres femmes et d'autres hommes. Ils respectent leur amour conjugal et n'ont point d'affection pour d'autres. Et même, s'il s'agit d'un célibataire qui noue une liaison avec la femme d'autrui, les proches parents de celui-ci se réunissent et le tuent. S'il s'agit d'une veuve qui a commerce avec un homme marié, sa famille se réunit et la tue tout de suite (*Enseign.*, II, 54).

Cette affirmation est étayée par une anecdote qu'il rapporte juste après. Comme nous l'avons rappelé au début, il y avait au XVIII^e siècle une colonie hollandaise, enfermée dans un îlot artificiel. On sait qu'en dehors de cette colonie se trouvaient des maisons closes permises aux Hollandais. Il semble qu'Andô ne fût pas du tout informé de ces pratiques (argument supplémentaire pour affirmer qu'il ne mit jamais les pieds à Nagasaki). Il raconte en effet cette histoire invraisemblable : d'après lui, un commerçant hollandais ayant séjourné un an à Nagasaki serait monté par erreur dans une de ces maisons de passe.

Lorsqu'il s'en retourna chez lui, sa femme vit à son visage qu'il avait eu une liaison avec une autre femme, à Nagasaki. Elle l'annonça à la famille de son mari : celle-ci se réunit et le tua sur le champ. Et Andô de s'écrier : « C'est donc un des rares pays qui se conforment à la voie cosmique » (*ibid.*).

Ce n'est bien sûr là qu'un prétexte pour critiquer à mots couverts le concubinage en Chine, en Inde et au Japon. Selon Andô, les grands de ces trois pays possèdent tous, outre leur femme, de nombreuses concubines ; si bien que, voulant les imiter, les gens du peuple eux-mêmes ont non seulement des concubines mais aussi des liaisons adultères. Les filles de joie fourmillent à l'intérieur et jusqu'en dehors des grandes villes : leur conduite indécente ne diffère point de celle des oiseaux et des bêtes. Andô conclut : « N'est-ce pas une grande honte en face des Hollandais ? » (*Enseign.*, II, 55). Une nouvelle fois, le caractère vertueux des Hollandais provient de l'élément métallique qui domine en leur pays, élément dont le caractère est la dureté et la densité, qui conduit à tant de saine rigueur morale.

Tout au long de son interprétation, Andô déroule ainsi sans se lasser la chaîne de l'explication par la théorie des éléments : parfois même, il quitte le cas des Hollandais pour appliquer sa théorie à leur entourage. Par exemple, les « capitans », chefs de bateaux hollandais, ont des domestiques nègres aux dents toutes blanches : Andô explique alors très sérieusement que ces hommes sont noirs parce qu'ils sont très sensibles à un courant maritime de cette couleur qui coule au large d'une petite île proche de la Hollande. Mais l'élément métallique qui se trouve dans cet élément aquatique, au contraire, leur blanchit les dents. De plus, comme ces nègres sont très sensibles à l'élément aquatique, ils peuvent nager dans la mer comme les poissons. Comme

l'élément aquatique a la propriété de se glisser n'importe où, cela explique aussi leur agilité à se faufiler le long des mâts. Chaque peuple se trouve ainsi complètement déterminé par son élément principal.

Andô peut dès lors en déduire, par exemple, l'incompatibilité physique des Hollandais et des Japonaises : quelquefois, il arrive qu'une Japonaise accouche d'un enfant hollandais. Mais l'enfant meurt inévitablement avant l'âge de dix ans. En effet selon notre philosophe japonais, l'élément métallique, qui est dur et provient de l'Ouest, ne peut se concilier facilement avec l'élément bois, qui est mou et provient de l'est. Toutefois, si un Hollandais reste dix ans au Japon, son élément s'acclimate à l'élément dominant. Par conséquent, si une femme japonaise a un enfant de ce Hollandais assimilé, l'enfant pourra alors vivre très longtemps.

Comme on le voit, la théorie d'Andô, pour répétitive et parfois fastidieuse qu'elle soit, n'en admet pas moins de temps à autre quelques subtiles variations. Le plus surprenant dans ce raisonnement est sans doute la manière systématique dont notre philosophe le mène jusqu'au bout dans tous les domaines : il s'agit en quelque sorte d'un délire raisonné et argumenté de manière cohérente, mélange étonnant de rigueur, de souci de précision, d'élucubrations parfois savoureuses ou cocasses, et d'erreurs historiques éclatantes.

Ne prenons qu'un seul exemple, mais il est important puisqu'il s'agit de la ville de Nagasaki, qui sert dans cet ouvrage de point d'appui géographique permanent à l'évocation des Hollandais. Paradoxalement, la description que nous en propose Andô est fort maigre : il n'en donne guère que des détails très simples, et souvent inexacts. Comme l'indique son nom même, Naga-saki (presqu'île-longue) est en fait une longue presqu'île, dont le port est entouré de montagnes. Les bateaux

chinois, hollandais et indiens y sont amarrés. La ville elle-même est constituée de terrasses sur lesquelles sont construites des maisons, et les habitants ont de la peine à se déplacer dans cette ville en pente. Sur les hauteurs sont installés des temples. Il y a deux types de vent, l'un qui descend des collines, l'autre qui vient de la mer : tous les deux causent la « maladie fiévreuse » comme dit Andô, maladie que l'on peut identifier comme la malaria. Or, la malaria n'a jamais existé au Japon, et ce nouvel indice confirme une fois de plus la thèse d'une description parfaitement fantaisiste d'Andô. Il parle aussi d'une souris musquée à l'odeur si repoussante qu'elle chasse même les chats. Andô pense que cette souris est un produit du mélange des deux mauvais vents et de l'air pourri des excréments humains.

De même, Andô affirme que la ville de Nagasaki prospérait autrefois, mais que ses activités déclinent depuis ces dernières années. Or, en réalité, Nagasaki était à cette même époque une ville extrêmement florissante grâce au commerce avec l'étranger. Les renseignements d'Andô sur la Hollande et les Hollandais sont eux aussi très peu exacts, puisqu'assez fantaisistes, ce qui confirme l'hypothèse de Takehiko Noguchi : Andô n'a sans doute jamais mis les pieds à Nagasaki, où il aurait obtenu des informations plus exactes sur ce pays. N'importe quel habitant de Nagasaki aurait pu lui donner des indications plus précises. D'autre part la philosophie naturelle d'Andô, elle-même imaginaire, l'a amené à donner des explications farfelues sur la culture hollandaise.

Somme toute, la Hollande n'est guère qu'un prétexte pour le philosophe japonais. Une sorte de miroir lointain, miroir déformé, miroir aux alouettes, qu'Andô Shôeki utilise pour critiquer implicitement son propre pays, par le biais d'une idéalisation forcenée et

souvent étonnante, d'un véritable pays d'utopie qui miroite par delà les mers.

2. Le *Voyage en Hollande* de Diderot : un autre point de vue sur les Provinces-Unies

En comparaison avec les écrits de son contemporain japonais, le *Voyage en Hollande* de Diderot nous présente une vision tout à fait différente de ce pays. Le préliminaire de son livre s'intitulant « Des moyens de voyager utilement », le texte principal sera donc une « Application des moyens précédents à la Hollande ». Les préfaces de ce genre ne sont pas l'apanage de Diderot, et s'il n'était pas obligatoire d'indiquer le moyen ou la méthode de voyager avant le texte, cette sorte d'introduction faisait souvent office de préface à des récits de voyage : il s'agit à chaque fois de formuler sa conception du voyage. Diderot n'échappe pas à cet usage et énumère les quatre conditions que devrait selon lui réunir un voyageur. Celui-ci doit être suffisamment âgé pour que son jugement soit bien formé et son esprit « meublé des connaissances requises » (*Voyag.*, 23) ; il faut qu'il ait une formation en sciences naturelles : mathématiques, géométrie, mécanique, hydraulique, physique expérimentale, histoire naturelle, chimie, dessin, géographie, astronomie. Toutes ces connaissances peuvent être acquises selon Diderot à l'âge de vingt-deux ans, au terme d'une éducation libérale. La troisième condition est de savoir l'histoire de son propre pays avant de voyager : « pour un Français par exemple, tout voyage doit être précédé du voyage de la France » (*ibid.*). La quatrième condition requise par Diderot n'est pas tellement facile à remplir : il demande que la langue du pays visité ne soit pas tout à

fait inconnue au voyageur. S'il ne la parle pas, du moins doit-il la comprendre.

En avançant ces quatre conditions, Diderot met surtout l'accent sur les liens étroits qui doivent unir l'esprit d'observation au sang-froid et à l'impartialité. Il conseille en outre de toujours consulter l'opinion des spécialistes : médecins, hommes d'Etat, magistrats, commerçants, hommes de lettres, ecclésiastiques, etc. En bref, il nous décrit là une sorte d'idéal du voyage philosophique.

Paradoxalement, Diderot n'observe pas toujours lui-même les règles qu'il édicte concernant les moyens de voyager utilement. Par exemple, il demande dans ses prescriptions de prendre garde à ne pas généraliser les cas particuliers, afin de se prémunir des énoncés comme celui-ci : « A Orléans, toutes les aubergistes sont acâriatres et rousses » (*Voyag.*, 24). Pourtant, tout en admirant la beauté pittoresque des maisons hollandaises, Diderot lui-même ne peut s'empêcher d'ajouter qu'elles sont « généralement [habitées] par des hôtes assez sales et fort grossiers », et de conclure : « Si le Hollandais a si grand soin de sa maison, c'est qu'elle ne tarderait pas à se moisir, et s'il en a si peu de sa personne, c'est qu'il sait bien qu'elle ne moisira pas » (*Voyag.*, 37).

Le texte de Diderot se présente en effet comme un mélange très curieux de notes de lecture ou d'observations souvent judicieuses et de réflexions strictement personnelles. L'éditeur du *Voyage en Hollande* dans la collection « La Découverte » de François Maspéro, Yves Benot mentionne comme sources principales de l'ouvrage *l'Etat présent de la République des Provinces-Unies* (1729-1730) en 2 volumes, de François-Michel Janiçon, et les *Lettres hollandaises* (1750) de François-Alexandre Aubert La Chesnaye des Bois⁽¹⁾. Diderot recopie à l'occasion, parfois

(1) «Introduction» de Benot. *Voyag.*, 11.

maladroitement, quelques passages de ces livres. Mais en copiant Janiçon et La Chesnaye, il ne peut éviter quelques anachronismes. C'est ainsi qu'il conviendra, dit Benot, d'être attentif à discerner ce qui est là-dedans vraiment de son cru, de ce qui ne fait que résumer des connaissances acquises.

Il faut également tenir compte de la date de rédaction de ce *Voyage*. Diderot a rédigé le *Voyage en Hollande* d'après des notes prises lors de son séjour en Hollande en 1773-1774. En outre, à l'été 1780, après son retour à Paris, il a eu une conversation avec Mme d'Épinay au sujet de la Hollande⁽²⁾, conversation que l'on trouve dans cet ouvrage⁽³⁾. On peut donc supposer que la date de rédaction s'étend de 1773 à 1780. En écrivant le texte, Diderot avait ainsi deux références à l'esprit : la France et la Russie. A la différence d'Andô, qui critique radicalement sa patrie en la comparant à la Hollande, Diderot conserve un point de vue nettement plus objectif sur le climat, la politique ou les mœurs des Hollandais. Malgré tout, on peut entrevoir une critique sous-jacente du philosophe contre la France et contre la Russie, à travers des attaques portées contre la Hollande elle-même, et notamment contre certains aspects de son système politique. Par exemple, alors même qu'il a tendance à idéaliser le fonctionnement social et politique de ce pays, Diderot s'empresse pourtant de s'en prendre au stadthouder — gouverneur héritier des Provinces-Unies — ce qui est bien sûr une façon détournée de vilipender la monarchie française et l'empire russe. Cette manière indirecte de procéder, se retrouve par exemple dans son article de l'*Encyclopédie*, JAPONAIS (Philosophie des), où sa critique des superstitions bouddhistes et shintoïstes s'adresse également aux prêtres

(2) *Corr.*, XV, 180.

(3) *Voyag.*, 103-104, 104 n. 23.

catholiques. La technique de Diderot répond parfaitement au vieux proverbe japonais : « Une pierre pour abattre deux oiseaux ».

Homme du XVIII^e siècle et digne héritier de Montesquieu, Diderot commence bien évidemment par évoquer le climat de la Hollande : cependant, alors que Montesquieu liait les considérations météorologiques aux mœurs et au régime politique, Diderot, de manière plus scientifique, s'intéresse surtout aux conséquences médicales du climat hollandais. Aussi ne tarit-il pas d'éloges sur la politique adoptée par les dirigeants hollandais pour empêcher les funestes effets de la nature du sol, de l'atmosphère, des eaux, etc.

« Si l'on n'accorde pas à la médecine un encouragement proportionné à la dépense des digues, celles-ci pourraient bien à la longue n'enclorre que des malades et des valétudinaires, des hommes enflés, bouffis, œdémateux et tels que les habitants du Phase » (*Voyag.*, 39). Diderot porte une attention très soutenue à la condition climatique des Pays-Bas et ce, jusque dans ses descriptions : des maisons sont traversées de grandes rivières couvertes de marées, coupées en tous sens d'eaux stagnantes, plus bas que la mer qui bruit autour. Heureusement, les maladies épidémiques n'y sont pas courantes. Toutefois il y a des endémies telles que « le scorbut, les acides de l'estomac, les vers, la fièvre, les fluxions, les maux de dents, leur carie, la chute des cheveux, les obstructions, le sable des reins, l'enflure des jambes, la vieillesse prématurée, les hernies et les maux vénériens » (*Voyag.*, 40).

Diderot ajoute que ces derniers maux sont courants dans les villes de commerce et de garnison et qu'on les guérit difficilement. Il est intéressant de noter qu'Andô, dans son chapitre consacré à la Hollande, a lui aussi insisté sur la mort prématurée des Hollandais. Mais

le philosophe japonais l'attribuait à l'élément métallique, alors que Diderot, plus raisonnablement, la met sur le compte du climat. Diderot signale également une différence entre la Hollande et la France : en Hollande, d'après lui, tous les lieux sont infestés de l'odeur tenace de la peinture. En France, cette odeur cause une maladie qu'on appelait à l'époque la « colique de Poitou », quelquefois, par erreur comme dans le *Voyage*, « colique de Poitiers » (*Voyag.*, 40), aujourd'hui désignée par l'appellation colique de plomb (ou saturnisme). Or, en Hollande, cette maladie n'est pas très répandue.

Diderot parle aussi d'une expérience en Hollande : passant devant une maison fraîchement couverte de vert-de-gris dont l'odeur lui aurait causé dans son pays un mal de tête violent et subit, il se trouva indemne de ces effets indésirables en Hollande. Selon un docteur hollandais, c'est l'usage journalier du beurre et du lait en ce pays qui l'avait préservé de ce mal. Auteur des *Eléments de physiologie* (rédigés en 1778-1784), Diderot se préoccupe également des *maladies du travail* : au début du XX^e siècle déjà, Œstreicher avait qualifié Diderot de pionnier en la matière dans sa thèse de doctorat intitulée *La pensée politique et économique de Diderot* (1939)⁽⁴⁾. N'est-ce pas lui en effet qui a découvert des maladies phtisiques et « poumoniques » parmi les scieurs de grès et les réparateurs de porcelaine en biscuit, les ouvriers en peinture ou en préparation de vernis, les cardeurs de laines ? Il explique par exemple que la poussière du grès coupé pénètre les vessies, les œufs, etc. et juqu'aux bouteilles hermétiquement scellées. Il conclut : « Il y aurait

(4) Jean Œstreicher, *La pensée politique et économique de Diderot*, Thèse de la Faculté de Droit, Vincennes, Imprimerie Rosay, 1936. A propos de la *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé, l'Homme* (Lew., XI, 626), Œstreicher écrit : « Diderot, parce qu'il connaît les ouvriers et les apprécie, songe également à leurs souffrances, aux maux qu'ils contractent en exerçant leur profession » (*ibid.*, 18).

donc un bon traité à faire des maladies des arts » (*Voyag.*, 41). Diderot reprend ces mêmes passages dans les *Eléments de physiologie* (DPV, XVII, 510).

Il se révèle également très attentif aux effets de l'air sulfureux du pays de Hollande. Il lui attribue « le beau vert des arbres, les cheveux blonds très communs et la blancheur de la peau » (*Voyag.*, 42). Chose curieuse, Andô prêtait une grande attention aux dents blanches des domestiques noirs des Hollandais, et l'expliquait lui aussi par l'élément métallique prédominant en Hollande. Dans les deux cas, c'est la même logique élémentaire qui est à l'œuvre. Diderot va jusqu'à affirmer : « C'est à cet acide sulfureux volatil que j'attribuerais volontiers la blancheur extrême des toiles de Harlem à la lessive et sur le pré » (*Voyag.*, 41).

Parmi les explications de Diderot, qui se veulent généralement raisonnables et persuasives, il y en a ainsi certaines qui détonnent : par exemple, lorsqu'il prétend : « la chute du tonnerre développe la maladie, la donne et l'accroît » (*ibid.*). Notre philosophe va jusqu'à s'appuyer sur une anecdote « historique » : lors de la maladie épidémique de Paris en 1596, « un grand tonnerre avait tout à coup augmenté de cinq cents le nombre des malades dans les hôpitaux » (*Voyag.*, 42).

De même, Diderot n'hésite pas à généraliser son explication : les maladies des bestiaux, comme les maladies humaines, sont causées par cet acide sulfureux volatil qu'ils respirent de la terre, et contre lequel il faut administrer de savantes inoculations.

Dans le chapitre intitulé « Le médecin ou du pays » où Diderot s'intéresse donc aux phénomènes pathologiques, il mentionne l'anecdote de ce « pédéraste notoire » jeté dans les canaux par la police hollan-

daise. Peut-être parce que lui-même perçoit la pédérastie comme une maladie, à la différence de la police hollandaise qui la considère comme un crime et la punit comme telle — de mort. Toujours est-il que la rigueur morale contre la pédérastie nous rappelle l'histoire de l'homme et la femme adultères assassinés en Hollande par leurs proches parents, histoire racontée par Andô. Il se peut qu'elle soit une évocation défigurée de ce puritanisme moral outré des Hollandais.

Idéalisation des contradictions politiques et sociales des Hollandais

Le texte du *Voyage en Hollande* peut être divisé en deux parties : la première se présente comme une investigation sur ce qui constitue les Provinces-Unies, partie pour ainsi dire théorique. En revanche, la deuxième partie est un récit de voyage à proprement parler, composé du « Voyage dans quelques villes de la Hollande » et du « Retour en France. Pays-Bas autrichiens ». La première partie traite tout d'abord de la politique des Pays-Bas dans le sens le plus large du terme, de leur commerce, de la vie des habitants, des sciences et des arts, et enfin de la religion. Si les « area studies » sont à l'honneur aujourd'hui, dès la seconde moitié du XVIII^e siècle, avec cet ouvrage, Diderot s'en montre un habile précurseur⁽⁵⁾.

La partie qui a trait à la politique et au commerce est divisée en quatre chapitres, de la manière suivante : « L'homme d'Etat ou Du gouvernement », « Le notable ou De la noblesse », « L'homme de loi ou De la magistrature », et enfin « Le négociant ou Du commerce ». Mais

(5) Œstreicher signale que « Frédéric Le Play, lorsqu'il créera sa fameuse méthode des monographies, ne fera guère que développer et mettre au point un procédé d'analyse déjà employé par Diderot, précurseur en ce domaine » (*ibid.*, 15) et que « dans son livre sur Diderot [*Diderots Leben und Werke*, Leipzig, Neudruck der Ausgabe, 1866, 2 vol], le Professeur [Karl] Rosenkranz écrit qu'« avec le *Voyage de Hollande* Diderot a élaboré une véritable théorie de la "Reisebeschreibung" » (Zweiter Band, p. 334).

l'important, pour Diderot, était de lier très étroitement la politique et le commerce, dans les Provinces-Unies. Pour lui, elles représentent un modèle sinon un idéal des mœurs de la démocratie. Or celle-ci est nécessairement basée sur le commerce :

Si l'on y réfléchit avec attention, on s'apercevra que le gouvernement le plus voisin de la pure démocratie est celui qui convient le mieux à un peuple commerçant dont la prospérité dépend de la plus grande liberté dans ses opérations. Personne n'entend mieux l'intérêt d'un négociant que lui-même ; au moment où quelque autorité se mêle de le diriger ou par des leçons ou par des lois, tout est perdu (*Voyag.*, 57-58).

Ainsi Diderot peut-il être considéré comme un apôtre du libéralisme avant l'heure. Dans l'article REPRESENTANTS du tome IV de *l'Encyclopédie* (1765), il faisait déjà remarquer que dans un Etat démocratique les volontés du peuple entier seraient représentées dans « les assemblées générales, composées de tous les citoyens » (*Enc.*, IV, 143a), mais il entendait par ce dernier terme les gens dotés d'un bien financier considérable. Le commerce revêt pour Diderot une importance exceptionnelle puisqu'il donne force et vie à l'Etat. C'est ainsi qu'il affirme sans ambages :

C'est dans le commerce que l'Etat a puisé ses premières forces ; c'est par le commerce qu'elles se sont accrues. Réduisez la Hollande et l'Angleterre à leurs ressources locales, et vous les réduirez à rien (*Voyag.*, 80).

Pourquoi donc la Hollande est-elle devenue une république commerçante ? Selon Diderot, il existe deux explications principales à la prospérité commerciale des Provinces-Unies. Tout d'abord, la situation géographique du pays lui est propice puisqu'il est étendu « le long de la mer et traversé de deux grandes rivières » (*ibid.*). Mais aussi, et surtout, « la liberté de conscience et la douceur d'un gouvernement » (*ibid.*) ont drainé en ce lieu, des différentes contrées du monde, une foisonnante diversité de talents : les Huguenots, les libres penseurs, les hommes d'affaires et les ouvriers se sont établis en Hollande, ils y ont apporté leur fortune et leur industrie. C'est ainsi que Diderot n'hésite pas à déclarer que « Christophe Colomb, Americ Vespuce et Vasco de Gama ont autant fatigué pour la Hollande que pour l'Espagne et pour le Portugal » (*ibid.*).

Sans prendre la peine de creuser, comme les Espagnols, des mines d'or ou d'argent, les Hollandais, grâce au génie de leur commerce uniquement, en ont retiré tout autant de profit, en s'épargnant bien des fatigues. Comme en témoigne déjà l'existence d'une colonie hollandaise à Nagasaki, seule implantation étrangère au Japon pendant sa période de fermeture, la Hollande était, à l'époque de Diderot et d'Andô, le grand magasin de tous les produits du monde. La Compagnie hollandaise des deux Indes apportait en Europe nombre de marchandises, étains et objets d'arts, porcelaines de l'Asie orientale, et au Japon, des productions d'Europe, de l'Inde et de l'Asie orientale. Et avec les marchandises, c'était la monnaie des divers pays du monde qui se concentrait en Hollande. Diderot résume l'importance primordiale des Provinces-Unies dans ces quelques mots : « C'est en Hollande que le reste de l'Europe va chercher ce qui lui manque. La Hollande est la bourse commune de l'Europe » (*Voyag.*, 84).

Pour Diderot le commerce va de paire avec la liberté de penser : en effet pour lui, qui a été emprisonné pendant trois mois au château de Vincennes, le problème de la liberté de conscience n'est pas moins important que celui de la liberté de commerce. Ce qu'admire le philosophe dans les villes de Hollande, c'est que cette liberté repose sur une garantie très solide : le caractère presque sacré de la maison individuelle. Ainsi, lorsqu'il écrit que « la demeure du Hollandais était un asile sacré dont la police ne pouvait forcer l'entrée » (*Voyag.*, 76), ou encore « Un chacun est maître chez soi. La liberté civile y met tous les habitants de niveau » (*Voyag.*, 78), on sent à travers cette description des faits le ton élogieux de l'auteur. L'admiration que manifeste Diderot pour la Hollande au fil de ces pages n'est toutefois pas sans limites.

Il lui arrive par exemple de critiquer les habitudes relativement courantes, sinon tolérées, des gens de la Compagnie hollandaise qui, malgré le règlement, formel à ce sujet, emportent avec eux des caisses « toutes pleines de leur propre marchandise » (*Voyag.*, 66) dont la vente leur rapportera un bénéfice supplémentaire. Quelquefois, c'est la liberté excessive des Hollandais que Diderot fustige : elle permet en effet au fripon de vivre assez facilement en Hollande. Diderot évoque avec amertume les expériences vécues par son ami le prince de Galitzine, ambassadeur de Russie chez qui il logeait à La Haye : celui-ci ne fut-il pas « obligé de recourir à des moyens artificieux pour éluder la garantie de la constitution nationale afin de s'emparer d'un faux-monnayeur » ? (*Voyag.*, 79). La liberté de la République des Provinces-Unies accordait donc une protection extraordinaire, même aux mal-faiteurs.

Mais la critique la plus grave de Diderot porte sur les modalités

héréditaires du système de succession des « stathouders ». En fixant cette dignité dans la même famille, les Hollandais ont trouvé, d'après Diderot, le secret permettant d'avoir à leur tête une longue suite d'ineptes. Il conclut donc : « Dans une société bien ordonnée il ne [devrait] point y avoir d'emplois héréditaires ; c'est au talent à donner la place » (*Voyag.*, 56).

Il se pourrait que dans le lignage des chefs héréditaires de la République il y en ait un qui soit intelligent ; mais Diderot remarque que celui-ci est plus désastreux encore pour l'Etat, car en s'occupant de tout ce qui concerne le peuple, il le rend esclave, le prive de son bien le plus précieux : la liberté.

Il ne faut point de législation où la nature a constitué un despote attentif, juste, ferme, éclairé, qui récompense et qui punit toujours avec poids et mesure ; l'intérêt, sans cesse favorable à ceux qui le consultent sagement, jamais cruel que pour ceux qui l'entendent mal (*Voyag.*, 58).

Rappelons-nous du proverbe japonais précédemment cité : une pierre pour abattre deux oiseaux. Lorsqu'il s'en prend au système du stathouder, Diderot vise indirectement la monarchie française, et fait allusion à la menace que constitue pour la nation un monarque, même Catherine II.

Une question dès lors se pose : malgré le stathoudérat, comment les Hollandais peuvent-ils conserver leur liberté ? La réponse tient en l'existence d'une force majeure qui fait contrepoids à la puissance du stathouder. En apparence, toutes les forces du gouvernement sont dans la main du stathouder qui régit dans les Provinces-Unies. Mais en fait,

« il n'en est rien » (*Voyag.*, 54), nous apprend Diderot. Sa puissance en apparence si importante est en effet limitée par les Etats, par les bourgmestres, par les grandes villes telles qu'Amsterdam et Rotterdam, par les marchands, etc.

A côté du stathouder, dans la société hollandaise, il existe des nobles ; leur existence supposerait donc celle d'un tiers-état soumis à cette classe supérieure. Mais, chose paradoxale aux yeux d'un Français, leur situation politico-sociologique est en réalité diamétralement opposée à celle de leurs semblables dans sa patrie :

Dans les Provinces-Unies on ne connaît point de tiers état. La souveraineté réside dans le peuple, et elle est représentée dans les villes par les bourgmestres, les échevins, le conseil de ville, et dans les campagnes par les nobles (*Voyag.*, 69).

C'est ainsi que la Hollande est le pays le plus proche de la démocratie pure. Nous nous hâterons d'ajouter, à titre comparatif, que pour son contemporain et frère ennemi, Jean-Jacques Rousseau, le problème essentiel est de constituer théoriquement une communauté comme en témoigne le *Discours sur l'économie politique*, ou le *Contrat social* : nous avons là aussi affaire à une idéalisation.

Mais, alors que Rousseau bâtit un modèle idéal, pure création intellectuelle, Diderot ne perd jamais de vue la réalité et ses contradictions (par exemple, la contradiction entre le système du stathoudérat et la liberté fondamentale des Hollandais) ; il idéalise sur les bases de la réalité et sans esquiver les forces antinomiques qui y sont à l'œuvre ; plus même, c'est à partir de ces contradictions que Diderot construit son système idéal. La liberté extraordinaire dont jouissent les Hollan-

dais ne saurait exister, selon lui, sans le système du stathoudérat, dont nous avons pourtant vu qu'il le critiquait fermement. Ce sont donc les contradictions mêmes de la Hollande que Diderot idéalise.

La morale vertueuse des marchands

Pour Diderot, les Provinces-Unies représentent ainsi la république de la liberté et de la démocratie. Il faut entendre ici liberté au sens politique du terme (antonyme de l'esclavage), comme la définissait déjà Montesquieu dans *l'Esprit des lois* (XV, 6). Diderot, qui rentre juste de la Russie, pays d'esclavage, écrit sur un ton très élogieux : « Un maître qui frappe son domestique est mis à l'amende. Tout esclave qui a mis le pied en Hollande y devient libre » (*Voyag.*, 102). Dans le même registre, il insère dans la rubrique Amsterdam une anecdote à propos de Pierre I^{er}, empereur de Russie, lors de son séjour dans la ville : on parle à table d'un malheureux qui a été roué. L'empereur, qui s'était enquis de l'appareil du supplice, trouva que la description qu'on lui en faisait n'était pas assez claire et il proposa sans hésitation : « Il n'y a qu'à prendre un de mes esclaves et le rouer ». On lui répond qu'on ne peut le satisfaire : il insiste, en alléguant qu'il est maître de son esclave et qu'il peut donc en disposer à sa guise. « Chez vous peut-être, lui répondit le bourgmestre, mais non pas ici. Tout esclave qui met le pied en Hollande y devient libre et n'appartient qu'à lui-même » (*Voyag.*, 146).

D'autre part, alors même que les Huguenots souffrent de l'intolérance en France, en Hollande au contraire toutes les religions sont tolérées. « Il se peut que la religion fasse plus de bien dans les autres contrées, mais c'est dans celle-ci qu'elle fait le moins de mal » (*Voyag.*, 118). Malgré cette liberté ou plutôt grâce à elle, ainsi qu'à la

richesse de ce pays, la police est bien assurée. « Il y a moins de voleurs en Hollande qu'ailleurs, affirme Diderot, il n'y a point de voleurs de grand chemin » (*Voyag.*, 74).

Diderot apprécie le fait que les Hollandais s'efforcent de conserver cette moralité nationale. Par exemple, l'enfant qui frappe son père est puni, celui qui frappe sa mère est condamné à mort. S'il est majeur, son père peut le faire enfermer. La mère dispose du même droit. Pour préserver le caractère national, les Hollandais imposent des conditions draconiennes pour l'accès à la nationalité hollandaise : en effet, les étrangers ne sont pas acceptés dans la bourgeoisie ni admis au sein des corporations sans avoir au préalable fait preuve de leurs bonnes mœurs pendant quatre ans, ou sans laisser une caution. « Le droit de bourgeoisie coûte vingt florins » (*Voyag.*, 85).

Les maris doivent respecter une éthique conjugale très stricte : ainsi, les hommes mariés qui fréquentent les filles de joie sont condamnés à une très forte amende ; cette règle morale n'est pas aussi sévère que le pensait Andô Shôeki quand il prétendait que le mari fautif était tué par les proches parents de son épouse. N'en déplaise à Andô, il y a naturellement des malfaiteurs et des libertins dans les Provinces-Unies. Diderot en cite quelques exemples, comme l'anecdote du Juif Isaac Pinto, financier et conseiller de Guillaume IV, auteur d'un *Traité de la circulation et du crédit suivi de plusieurs autres études*, avec qui l'auteur se lia d'amitié à Paris :

Ce Juif Pinto [...] a passé deux ou trois fois par les pattes du bailli, et malgré sa vieillesse je ne le crois pas encore à l'abri de cet accident (*Voyag.*, 77).

Le libertinage occasionnel des hommes mariés est aussi sévèrement puni : il en a donc coûté à ce Pinto deux cents ducats. Diderot évoque aussi un riche particulier marié qui entretenait dans sa maison une courtisane. La police ne pouvant forcer l'entrée de sa demeure, asile sacré, doit le surprendre en sa galante compagnie par la fenêtre, à l'aide d'échelles appuyées au mur. Le lendemain, le bourgeois est appelé devant le bailli pour payer une amende de 30.000 florins. Diderot affirme, s'appuyant peut-être sur sa propre expérience, que les domestiques hollandais sont rarement fidèles et qu'on recherche plutôt des domestiques suisses des deux sexes.

Le plus grave est la malhonnêteté du lieutenant de police (ou bailli). Ce magistrat reçoit pour honoraires les amendes des délinquants, celles-ci étant d'ailleurs à son entière discrétion. Le bailli a donc intérêt à voir s'accroître le nombre de délits. Selon Diderot, il tend même des pièges aux riches citoyens : par exemple, il engage des filles dont la fonction est d'attirer en mauvais lieu les hommes mariés. Le magistrat lui-même se fait donc promoteur du vice.

Malgré tous ces défauts mineurs, la Hollande semble diamétralement opposée à la Russie, où sévit l'esclavage ; diamétralement opposée également à l'absolutisme français. Sa constitution, libre et démocratique, repose essentiellement sur le commerce. L'esprit commercial est un des principaux fils directeurs de l'ouvrage, qui relie tous les chapitres du *Voyage en Hollande*. Diderot lui consacre un chapitre entier : « Le négociant ou Du commerce ». L'or et l'argent ainsi que les marchandises des quatre coins du monde affluent dans les Provinces-Unies : « Le Hollandais commerce dans toutes les contrées du monde habitable. S'il n'est pas le seul négociant de l'univers, on ne peut guère lui disputer d'en être le plus grand et le plus habile » (*Voyag.*, 80). Ce

n'est certes pas le climat qui est la cause de la prospérité hollandaise : Diderot reconnaît que la Hollande est le plus stérile des pays et que rien n'y croît : mais tout y arrive.

C'est ainsi que la Hollande était à l'époque la bourse commune de l'Europe. Des gains sans cesse multipliés engendrent la richesse, et celle-ci s'accroît démesurément par l'économie. Diderot fait remarquer qu'« une affluence de peuple qui se fixe en Hollande et qui y apporte sa fortune et son industrie, y fait fleurir les manufactures, et lui assure cette supériorité de commerce dont elle jouit et dont elle jouira tant qu'elle subsistera en républicain » (*Voyag.*, 80-81). Contrairement aux coutumes françaises, ce n'est pas en général par le mariage mais par le commerce que les grandes fortunes se construisent. « Ces fortunes durent plus qu'ailleurs dans un pays où la noblesse et les dignités sont comptées pour rien » (*Voyag.*, 82). Le négociant qui reçoit de sa famille une somme d'argent s'occupe non à élever son rang comme en France mais à doubler son capital par le travail ou l'épargne.

C'est un idéal pour Diderot que cet édifice social, dans les Provinces-Unies, Etat commerçant, fondé sur la bonne foi et non sur les formulaires, sur la parole donnée plutôt que sur les contrats signés. « Il règne beaucoup de bonne foi dans les engagements et les traités. C'est à la Bourse des villes que se font la plupart des marchés, et la parole a force d'écrit » (*Voyag.*, 81). Tout le monde est lié par cette probité qui n'a rien à voir avec la hiérarchie sociale ni avec la religion. Une anecdote de la rubrique « Bruxelles » est à cet égard significative : il s'agit d'un marchand de vin hollandais nommé Van Caulen, dont Diderot a fait connaissance à Bruxelles. A Anvers, alors qu'ils se trouvaient tous deux à table, le marchand se mit à faire sa prière tout haut. Diderot lui demanda alors sa religion. « Il me répondit, écrit Diderot, que la re-

ligion n'y faisait rien, mais que la probité qui en est indépendante était tout. Ce propos me plut ; je lui présentai les deux mains, il les prit et me les serra » (*Voyag.*, 165).

Cet esprit de commerce, très démocratique, était déjà représenté sur scène en France avec la comédie de Sedaine, *Le Philosophe sans le savoir* (1765), qui enthousiasma Diderot comme en témoigne le *Paradoxe sur le comédien* (Lew., X, 446). Ce philosophe sans le savoir, un commerçant qui a succédé à son associé hollandais, nommé Vanderk et qui a hérité de son nom, est l'incarnation de cet esprit démocratique et commerçant, bien que le personnage appartienne par sa naissance à la noblesse française. Lors de son *Voyage en Hollande*, Diderot a ainsi trouvé des Vanderk un peu partout. Au moment même où l'économie politique commençait d'être élaborée par les économistes français, Diderot s'intéressait de près à cette nouvelle science. Toutefois, le problème se posait encore et toujours dans sa patrie sur un plan plus ou moins théorique et abstrait : en Hollande par contre, toutes les choses se présentaient directement aux yeux de Diderot, accompagnées de chiffres exacts en florins et ducats. Il ne s'agissait pas tant d'économie politique que d'une véritable science du commerce. Diderot déplore même l'absence de tout professeur qui donnerait dans les écoles publiques des leçons de commerce. Et il ajoute :

Le commerce a pourtant ses éléments, sa théorie et sa pratique. Il me semble qu'une école de commerce où la jeunesse se rassemblerait donnerait l'occasion au génie de se reconnaître. Si je fonde jamais une chaire dans la capitale, ce sera une chaire de commerce à la nomination des plus célèbres commerçants (*Voyag.*, 163).

Cependant, malgré cette idéalisation du commerce dans les Provinces-Unies, Diderot n'a pas manqué de relever les inconvénients qu'entraîne nécessairement une société commerçante : ils sont liés au danger que constitue l'esprit un peu trop mercantile des Hollandais pour la morale, les sciences et les beaux-arts. Diderot a lu quelque part que les pères hollandais sont idolâtres de leurs enfants, même si ces derniers se montrent ingrats. S'il se présente une entreprise lucrative que l'enfant puisse enlever à son père, il n'y manque pas et le père se contente d'en rire. Notre philosophe se demande alors : « Cela est-il vrai ? Cela est-il faux ? Je n'en sais rien. Il faudrait que l'amour de l'or eût singulièrement altéré les idées de l'honnêteté, de la reconnaissance, de la dignité, de la droiture dans l'un et l'autre » (*Voyag.*, 94).

Par ailleurs, le commerce est quelquefois néfaste pour le génie si celui-ci ne se tourne dès le début que vers le commerce. Par conséquent « l'on s'est plus occupé à amasser de l'argent qu'à cultiver des lettres dont les progrès sont presque incompatibles avec l'esprit mercantile » (*Voyag.*, 10). Amateur ou plutôt connaisseur de peinture et critique d'art, Diderot connaît bien sûr les grands maîtres de l'école hollandaise. Mais il écrit :

Ne serait-ce pas l'esprit de commerce qui a rétréci la tête de ces hommes merveilleux ? Quelque habiles qu'aient été les peintres hollandais, ils se sont rarement élevés à la pureté du goût et à la grandeur des idées et du caractère (*Voyag.*, 114).

Au terme de son voyage en Hollande, Diderot conclut : « Il faut faire le voyage de Hollande avant celui d'Italie, voir la grisette charmante avant la dame de qualité, ou si on l'aime mieux, Berghem avant

Raphaël » (*Voyag.*, 148). Avec le chapitre « Retour en France. Pays-Bas autrichiens » le rythme s'accélère. « Le cœur nostalgique veut s'envoler comme une flèche », dit une vieille expression japonaise. Ayant terminé à toute vitesse son étude des Pays-Bas autrichiens, Diderot passe vite Anvers, Bruxelles, Valenciennes, Cambrai et Perone. La voiture se dépêche encore aux environs de Roye : « Passons vite à Roye et à Senlis, puisqu'il nous reste assez de jour pour arriver à Paris. Mais voilà, je crois, ma femme et ma fille qui viennent au-devant de moi. Ah ! qu'il est doux, mes amis, de se trouver entre les bras de ceux qui nous sont chers après en avoir été séparé si longtemps ! » (*Voyag.*, 167).

Après avoir visité Nagasaki avec Andô et couru dans les Provinces-Unies et les Pays-Bas autrichiens en compagnie de Diderot, quelle impression nous reste-t-il ? En ce qui concerne Andô, l'image de la Hollande nous arrive d'un Japon clos sur lui-même, une île cernée par la mer et enfermée dans une inertie sociale stricte fondée sur une hiérarchie pesante et omniprésente. De là, Andô a entrevu une république radicalement égalitaire peuplée d'hommes vertueux où il n'y a ni Sages ni Bouddha, tous exploités oisifs de la misère des hommes. Andô nous propose cette image de la Hollande non sous la forme d'une utopie romanesque mais comme une simple présentation des faits. Il est facile d'affirmer que ses informations étaient souvent inexactes, mais il faut se rendre compte que les jeunes intellectuels étouffaient alors sous le joug du féodalisme des Tokugawa, et partageaient tous plus ou moins le même rêve qu'Andô. C'est de ce rêve qu'est née une science nouvelle que l'on appela « Rangaku » : les Études hollandaises.

Pour Diderot, la République des Provinces-Unies représentait un idéal politico-social par rapport à la monarchie française et à l'empire

russe. Ce modèle, il faut le souligner, existait dans la réalité, jusqu'à ce que Diderot trouve un nouveau modèle dans les Etats-Unis d'Amérique affranchis de la colonisation anglaise, lorsqu'il rédige l'*Essai sur la vie de Sénèque le philosophe* en 1778. Autrefois c'était l'île de Tahiti qui représentait pour lui le parangon d'une société libre. Comme nous allons l'examiner dans le chapitre III de notre article, si l'existence de cette société était établie par le *Voyage autour du monde* qu'avait publié Louis-Antoine de Bougainville en 1771, le Tahiti de Diderot existait beaucoup plus dans son imagination que dans l'océan Pacifique. En revanche, la Hollande n'était pas pour lui une contrée de rêve mais de fait une réalité.

Une chose étonnante pour Diderot, c'est de n'y rencontrer nulle part ni la misère ni le spectacle de la tyrannie. Quand il parle de la misère, c'est sans conteste de la Russie qu'il s'agit, même si celle-ci se prétendait éclairée. Dans ce pays libre et démocratique, on peut publier n'importe quel livre, on peut avoir foi en n'importe quelle religion : ici, les dignités et la noblesse ne signifient rien. La constitution de la République repose en parfait équilibre sur deux facteurs opposés : le stathoudérat et le système démocratique et républicain.

Tout cela s'appuie sur le commerce, véritable clef de voûte de tout l'édifice, dont Diderot admirait le travail. Et il rejoint ici son contemporain japonais. On se rappellera que la valeur ultime pour Andô était le travail direct de la terre. En Hollande Diderot a en fin de compte retrouvé les habitants du pays idéal décrits par Andô : ceux qui travaillent tous les jours, excepté le dimanche. Bien sûr, dans l'esprit d'Andô, ce sont les paysans, et dans celui de Diderot, ce sont les bourgeois qui sont ces travailleurs infatigables. Mais qu'ils soient laboureurs ou commerçants, ils n'en sont pas moins travailleurs. Le

trait essentiel qui rassemble Andô et Diderot est que selon eux, l'acte même de travailler et la morale humaine sont dans la nature. C'est sur ce problème que nous voulons réfléchir dans les chapitres suivants.

II. L'idée de nature chez Andô

1. Un philosophe insolite

Vie d'Andô Shôeki

Dans le chapitre précédent nous avons examiné certaines convergences entre les idées d'Andô et celles de Diderot à travers leurs visions respectives de la Hollande. Mais il y a également des similitudes très frappantes dans leurs conceptions de la nature. Ce sont ces points communs que nous allons maintenant tâcher d'étudier en détail.

Pour mettre en parallèle la philosophie de la nature de Denis Diderot et celle d'Andô Shôeki, nous nous attacherons d'abord à ce philosophe insolite du Japon du XVIII^e siècle⁽¹⁾. Séparé du monde entier par la politique de fermeture menée par ses dirigeants, le Japon jouissait alors d'une existence paisible malgré quelques révoltes paysannes sporadiques provoquées par la famine et aggravées par l'exploitation très sévère de quelques-uns des seigneurs féodaux. La vie et les œuvres d'Andô ne peuvent se comprendre en-dehors de cette situation socio-politique. Né dans le village de Niida (actuelle ville d'Ôdate, dans le département d'Akita, partie nord de l'île principale du Japon), il fut admis à l'âge de quinze ans au temple d'une secte zen. D'après son livre *Le véritable enseignement de l'Ultime Vérité (Tôdô shinden)*, il aurait même reçu l'« inka », ce certificat si difficile à obtenir que le

(1) En ce qui concerne les renseignements sur la biographie d'Andô, nous devons beaucoup à *Andô Shôeki* (versions anglaise et japonaise) de Yasunaga Toshinobu. Nous tenons à l'en remercier vivement.

maître accorde à son disciple lorsqu'il estime que celui-ci a atteint l'état de « satori » (l'éveil). Le titulaire d'un tel certificat peut devenir, s'il le désire, chef de monastère ; mais Andô décida d'abandonner immédiatement sa carrière de bonze pour se faire médecin.

Pour devenir médecin accompli, il faut à l'époque exercer dans de nombreux domaines : acupuncture, chirurgie, gynécologie, obstétrique, etc. La médecine dont Andô apprend les principes est en effet la médecine chinoise, car l'europpéenne n'a été introduite que dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, par l'intermédiaire de la Compagnie des Indes orientales basée à Nagasaki. Andô se consacre à ces études pendant dix ans, à Kyoto. On le retrouvera ensuite à Edo (actuelle Tokyo) vers 1740-1741, où il liera connaissance avec un médecin originaire de Hachinohe, ville qui n'est pas très éloignée de son village natal. Il s'y installera d'ailleurs vers l'âge de quarante-deux ans et y séjournera durant quinze ans en qualité de médecin. Il porte alors le nom d'Andô Masanobu ; Shôeki est un prénom de plume, qu'il emploie en alternance avec un deuxième prénom pseudonyme : Ryochû. A cette constellation de noms, ajoutons encore celui de Kakuryôdô, qu'il utilisait dans sa profession de médecin. Il fut très rapidement connu de tous les habitants de Hachinohe et de ses environs, comme un thérapeute très habile et un lettré encyclopédique.

Cependant, il ne voulait à aucun prix fréquenter les personnes de la haute société et préférait de loin la compagnie des intellectuels, composée de médecins appartenant à la seigneurie, de prêtres shintoïstes, de samouraïs de seconde classe, de grands commerçants, etc., dont beaucoup furent d'ailleurs désireux de devenir ses disciples. Notons bien qu'à cette époque, Andô est un penseur classique orthodoxe, qu'on surnomme « Maître confucianiste Andô » (le con-

fucianisme était alors l'école de pensée orthodoxe la plus largement répandue au Japon). Mais en 1749, une grande famine survient et décime Hachinohe : Andô opère alors un brutal retournement et se transforme tout à coup en âpre critique de la société de son temps. Il a déjà quarante-huit ans. Dès lors, il ne cessera d'exercer une virulente dénonciation de toutes les mœurs et de toutes les institutions de l'époque.

Nous avons déjà examiné la virulence de la critique d'Andô dans son premier livre intitulé *Le véritable enseignement de l'Ultime Vérité* (*Tôdô shinden*), rédigé vers 1752.

Dans *La véritable voie de la Nature* (*Shizen shin'eidô*), son ouvrage majeur, dont il publie la première partie, en 3 volumes, au mois de mars 1753, on retrouve dès l'abord quelques pages extrêmement compromettantes, où Andô critique le système du calendrier établi par le gouvernement des Tokugawa, comme contraire à l'ensemble des rythmes et des règles de la Nature, et néfaste aux paysans japonais qui se trouvaient ainsi selon lui en rupture avec le cycle naturel. Le débiteur du livre à Edo, effrayé, voulut rompre toute relation avec les éditeurs. Andô se trouva alors contraint de supprimer quelques pages et fit publier la version expurgée en juin 1754.

Après la publication de la première partie de ce livre, Andô abandonna le projet de publier la seconde. Mais à partir de 1752, en même temps que *Le véritable enseignement de l'Ultime Vérité*, il commença à écrire un ouvrage qui porte exactement le même titre que le livre déjà publié : *La véritable voie de la Nature* (*Shizen shin'eidô*). Comme Andô avait à l'époque nombre de disciples, il organisa en 1758 un colloque sur sa philosophie avec la participation de treize personnes, dont six étaient d'Hachinohe, un d'Edo, deux de Kyoto, deux d'Osaka, un de

Hokkaido, un de la partie sud du district de Tohoku. Ce colloque est recueilli dans le vingt-cinquième volume de son livre.

Après avoir terminé ce colloque, il confia à son disciple Kamiyama Senkaku le soin de coucher par écrit les discussions que l'on y avait eues, et il repartit vers son pays natal, le village de Niida, laissant sa famille à Hachinohe. Yasunaga Toshinobu, grand spécialiste d'Andô Shôeki, suggère que le philosophe décida de se rendre à Niida pour réconforter et redonner espoir aux paysans de son pays. Le ravage causé par les mauvaises récoltes de 1750, 1754 et 1755 et la grande inondation du siècle en 1755 n'avait fait qu'aggraver les misères paysannes. Ecrivain critique mais respecté, Andô exerçait en effet une influence considérable sur les gens de son village et les paysans. Même à Niida, il continua à travailler sur *La véritable voie de la Nature*, mais surtout, il rédigea l'introduction générale aux manuscrits de cette œuvre.

Le 14 octobre du calendrier lunaire (employé par les Japonais, mais également par les Juifs, les Grecs et les Chinois) de l'année 1762, à l'âge de soixante ans, Andô fut enterré au temple Honsen-ji. Même après son décès cependant, il continua de provoquer troubles et polémiques. Anecdote significative, avant le troisième anniversaire de sa mort, ses disciples construisirent une petite tour de pierre commémorative, à la surface de laquelle quatre mots furent gravés : Grand Dieu Protecteur des Paysans. On érigea également un monument de pierre, où furent inscrits le portrait d'Andô et quelques grands principes de sa philosophie naturelle. Puis au jour même du troisième anniversaire, ses disciples organisèrent un festin, mais celui-ci souleva des troubles violents entre les bonzes et les prêtres shintoïstes d'une part et les disciples d'Andô de l'autre. Finalement, les partisans de la nouvelle

philosophie se rendirent et Magozaemon, le fils adoptif d'Andô, rendu responsable de ces troubles, fut expulsé du village. Jusqu'après sa mort, Andô gardera donc cette image de philosophe insolite, parfois attirant parfois irritant, toujours dérangeant, dont les théories et les idées ne laissaient en tout cas personne indifférent.

Péripéties et miracles : l'histoire du manuscrit sauvé de La véritable voie de la Nature

Avant d'aborder l'analyse de la philosophie d'Andô, il est à propos d'expliquer la découverte fortuite du manuscrit de *La véritable voie de la Nature*, deux siècles après sa rédaction, afin de bien préciser quels sont exactement les documents à notre disposition pour l'étude de son œuvre.

En 1899, un libraire spécialisé dans les livres anciens montra au philosophe Kanô Kôkichi, principal de la première école supérieure d'Etat à Tokyo, et qui devint plus tard doyen de la Faculté des lettres de l'Université de Kyoto, une grande liasse de manuscrits qui portait le titre de *La véritable voie de la Nature* et devait être composée de 100 livres en 92 volumes, dont deux manquaient à l'appel. En mars 1923, c'est-à-dire, vingt-quatre ans après cette trouvaille, la bibliothèque de cette université acheta l'ensemble du manuscrit sur la recommandation d'un professeur de l'Université de Tokyo. Hélas, six mois plus tard, ce précieux trésor disparut dans les flammes de l'incendie causé par le grand tremblement de terre de Tokyo et ses environs, le 1^{er} septembre 1923. Heureusement, avant l'incendie, un professeur avait emprunté douze volumes du manuscrit, qui furent ainsi miraculeusement sauvegardés. L'année suivante, Watanabe Daito dénicha par hasard 3 volumes d'une copie manuscrite de *La véritable voie de la Nature* dans

une librairie de livres anciens, dans lesquels se trouvait, dernier miracle, un volume d'une « Introduction générale ». Celle-ci contient en effet une fort bienvenue table des matières, qui nous permet d'avoir, malgré la disparition d'une grande partie de l'œuvre, une idée assez précise de l'ensemble de l'ouvrage, qui développait la critique des quatre grandes doctrines ou idéologies de l'époque (le confucianisme, le bouddhisme, le shintoïsme et le taoïsme), la philosophie naturelle, l'anthropologie, la description de divers pays du monde, la médecine et la pharmacologie, etc.

Des 101 livres en 93 volumes que comportait le manuscrit original, il ne reste donc à l'heure actuelle que 12 volumes, auxquels on peut adjoindre les 3 volumes de copie manuscrite dont nous parlions ci-dessus. C'est, à notre avis, amplement suffisant pour examiner l'idée de Nature dans la pensée d'Andô Shôeki : en effet, celle-ci est souvent très répétitive et, comme nous pourrions nous en rendre compte, ressassé fréquemment les mêmes thèmes et les mêmes théories, agrémentées d'infimes et infinies variations.

Notre analyse portera donc uniquement sur deux livres de l'ouvrage, qui nous paraissent particulièrement éclairants sur la philosophie de la Nature d'Andô, chacun illustrant de plus une facette différente du talent de notre philosophe : le 24^e livre se présente en effet sous la forme d'une fable animalière mettant en scène, par le biais d'une grande réunion de bêtes en tous genres, les principales théories d'Andô. Le 25^e livre quant à lui, est le compte-rendu, dressé à la demande d'Andô par son disciple Kamiyama Senkaku, du fameux « Colloque de 1758 » où, stimulé par les questions de ses invités, Andô avait apporté à sa doctrine quelques précieux développements et éclaircissements.

Enfin, nous nous intéresserons à l'« Introduction générale »,

composée vers la fin de sa vie, et qui nous livre en quelque sorte ses conclusions, ou du moins les dernières étapes de sa recherche. Toutefois, avant de nous lancer dans notre lecture, il convient de donner au lecteur quelques explications sur la langue déroutante qu'emploie notre philosophe, et sur le rôle majeur que joue dans l'expression de sa pensée philosophique le système d'écriture qu'il élabore peu à peu.

La langue d'Andô Shōeki

Conformément à la tradition des écrivains japonais, les textes d'Andô sont composés en chinois classique. Pourtant, on ne saurait trop insister sur le caractère unique de cette prose, qui n'eut jamais de précédent ni d'imitateur, et fascine encore de nos jours tous les spécialistes de la langue japonaise.

Prenons deux exemples typiques de cette écriture : le premier concerne la calligraphie de « le Ciel et la Terre ». Chaque caractère chinois ayant une prononciation et un sens au moins, on juxtapose habituellement deux de ces caractères pour dire « le Ciel et la Terre » : le premier, qui se prononce « Ten », a le sens de « Ciel ». Le deuxième, qui se prononce « Chi » a le sens de « Terre », si bien que « Tenchi » a bien le sens de « le Ciel et la Terre ». Depuis le moment où les caractères chinois furent introduits au Japon jusqu'à nos jours, il en a été ainsi. Mais Andô procède quant à lui d'une manière tout à fait différente : pour la même expression, il se sert en effet de deux autres caractères. Le premier caractère chinois a le sens de « changement », « circulation », « rotation », « révolution ». A côté de ce caractère, il place « Ten » en *katakana* (sorte de signe phonétique) qui a le sens du « Ciel ». A la droite du deuxième caractère chinois, qui a le sens de « stabilité »,

« tranquillité », « fixité » ou, quelquefois, de « décision », il écrit en *katakana* « Chi », qui veut dire la « Terre ».

On comprendra bien qu'Andô a voulu ainsi exprimer dans ces deux caractères signifiant « le Ciel et la Terre » sa propre conception philosophique du Ciel et de la Terre, selon laquelle il s'agit de deux natures se définissant par leur opposition : d'une part, le phénomène météorologique et atmosphérique et celui des astres, en constante évolution, et d'autre part, le phénomène de la terre, relativement stable et qui ne change pas aussi vite que les précédents. Dans la philosophie naturelle d'Andô, l'une des idées fondamentales est en effet celle de Nature en relation réciproque, qui se réalise par exemple dans le rapport du Ciel et de la Terre. Andô a ainsi cherché à illustrer ce rapport dans les caractères chinois mêmes, en transposant sur le plan de l'écriture la réalité des choses concrètes.

Le deuxième exemple nous le montrera encore plus nettement : il s'agit de l'écriture du terme « l'être humain », pour lequel on emploie normalement un caractère chinois qui se prononce « hito ». Andô emploie pour sa part deux caractères : à la droite du premier, qui a le sens de « mâle », il place en *katakana* « hi ». A côté du deuxième, qui a le sens de « femelle », il met en *katakana* « to ». Il faut cependant ajouter que le caractère du « mâle » se prononce d'ordinaire « otoko » et celui de la « femelle » « onna ». Dans la calligraphie d'Andô, on peut ainsi une nouvelle fois percevoir son principe philosophique de Nature en relation réciproque : selon lui en effet, le genre humain est composé d'hommes et de femmes, qui doivent toujours entretenir des relations mutuelles, car il s'agit là à son avis, et comme le suggèrent les caractères qu'il choisit, de la caractéristique essentielle du genre humain.

L'écriture d'Andô joue donc un double rôle : sur le plan phonétique, son texte se rapporte directement à d'autres textes philosophiques de l'époque, puisque tous ces termes se prononcent exactement de la même manière que dans les textes des autres philosophes ; mais sur le plan idéographique, les écrits d'Andô véhiculent des idées parfaitement originales. Andô profite judicieusement de cette double portée pour mettre en place sa propre philosophie, neuve et tout à fait personnelle.

Ainsi, pour comprendre le texte d'Andô, il faut être habitué à cette écriture insolite : lorsque Kano Kokichi, philosophe et grand érudit, connaissant à fond le japonais, le chinois, ainsi que des langues européennes de même le latin, prit connaissance pour la première fois du manuscrit de *La véritable voie de la Nature*, il conclut tout d'abord à l'écriture d'un fou et le laissa pour quelques temps dans un coin de sa bibliothèque. Même aux yeux de ce grand érudit, l'écriture d'Andô était donc incroyablement originale.

Ces précisions données et la réflexion de l'auteur étant ainsi replacée dans son contexte, venons-en maintenant à l'œuvre elle-même, en commençant par le 24^e livre.

2. *La véritable voie de la Nature*

Contes de la Loi égoïste

Les « Contes de la Loi égoïste » sont constitués de quatre fables mettant successivement en scène des oiseaux, des bêtes sauvages et des animaux domestiques, des insectes variés, des reptiles, des batraciens et des crustacés, et pour finir, des créatures marines aussi diverses que la baleine, le poulpe ou le crocodile. Andô regroupe toutes ces variétés animales en quatre classifications, dont chacune forme l'ossature d'un

conte.

Bien qu'il fasse apparaître de nombreux animaux, Andô n'en donne à chaque fois que des descriptions très succinctes. Il écrit par exemple, à l'apparition du hibou : « un hibou habillé d'un épais tricot de coton se présenta de manière rustaude » (*Voie*, 112). Il décrit aussi le porc : « un porc se présenta, avec son corps extraordinairement gros, et se mit à parler d'un ton très doux » (*Voie*, 153), etc.

L'intérêt principal de ces fables réside avant tout dans la discussion très animée de tous ces intervenants. Dans la première fable se présentent ainsi tour à tour le pigeon, le corbeau, le milan, le moineau, le canard, le faisan, la bécasse, le bihoreau, le hibou, la caille, l'alouette, la pie grièche, le troglodyte, le tarin, l'*aoji*, le coucou, le coq, le *kugui*, la grue, deux canards mandarins (l'époux et l'épouse), l'oie sauvage, l'hirondelle, l'*ooyoshikiri*, le grand cygne, le cormoran, le rossignol du Japon, le *ran* (oiseau mythique chinois), la mésange, le *chin* (oiseau empoisonneur), le *kibachô* (oiseau légendaire du bouddhisme), le perroquet, l'oiseau de paradis, le pigeon ramier, le hoche-queue, le *sashiba*, le faucon pèlerin, le faucon, l'aigle huppé et l'aigle.

Tous ces charmants volatiles sont ici réunis pour délibérer de concert, en comparant leur monde à celui des êtres humains. Le pigeon prend la parole le premier, et commence par expliquer la genèse de l'être humain et celle des quatre espèces d'animaux, ce qui constitue une véritable introduction à la philosophie naturelle d'Andô. Au début était en effet la « Vérité du Ciel », qui se prononce en japonais « Ten-Shin », mais qu'Andô transcrit en caractères chinois tantôt par « Ciel-Vérité », tantôt par « Changement-Vérité » : par cette deuxième calligraphie, Andô veut signifier que la « Vérité du Ciel » ou le principe du monde se transforme et se manifeste de diverses manières.

Cette vérité prend dans la réalité la forme du Souffle ou de l'Énergie et se développe plus précisément de trois manières : l'énergie ascendante, l'énergie latérale et l'énergie descendante. De la première énergie est issu l'homme, qui se tient debout. La deuxième a donné naissance à quatre sortes d'animaux, qui se transportent en principe horizontalement. De la dernière enfin sont nées les plantes, dont la racine va jusqu'au plus profond de la terre. Ces trois manières d'être, de l'homme, de l'animal et de la plante, présentent une forme concrète de la vérité du monde.

Ces énergies à l'œuvre dans le monde sont en constante circulation : le pigeon en donne lui-même un exemple des plus concrets, à propos de l'énergie latérale qui crée en se déplaçant les différentes espèces animales. Quand cette énergie s'avance au maximum, elle donne naissance à l'aigle, le roi des oiseaux. Selon le degré d'avancement apparaissent à tour de rôle l'aigle, qui représente un seigneur, la grue, un noble de la cour, le corbeau, un artisan, la pie grièche, un commerçant, le *sashiba*, un maître-boutiquier, et d'autres petits oiseaux domestiques. Les oiseaux issus de l'énergie plus avancée mangent ceux qui sont nés d'une énergie moins avancée, et il s'agit là pour Andô du juste mouvement de la Nature, qu'il désigne par une expression qui prendra au fil des pages une importance déterminante : le « Juste Labour » (Choku-kô).

Le crime des Sages et du Bouddha : l'entrée dans le « Monde de la Loi égoïste » — Cependant, à l'heure actuelle, tout a changé, et le « Juste Labour » n'est plus guère respecté par les humains. Ainsi, l'homme a constitué une dichotomie entre le dominant et le dominé, le supérieur et l'inférieur, qu'Andô condamne comme contraire au bien général de l'univers, sous l'appellation de « Loi égoïste des intérêts particuliers ».

Aussi tous les animaux sont-ils d'accord pour critiquer radicalement la manière de vivre du genre humain, qui ne se conforme point aux règles générales de l'univers : désormais, la plainte lancinante et le reproche incessant des animaux contre les êtres humains sera le leitmotiv de ce recueil de contes.

Il existe deux causes principales à ce changement fatal, que le pigeon puis le corbeau soulignent aussitôt : la venue des Sages et celle du Bouddha. Ainsi, à l'heure actuelle, dit le pigeon, les hommes mangent les oiseaux, alors que ceux-ci ne sont pas nés pour être mangés par les humains mais pour se manger entre eux : c'est là un véritable crime commis pour la première fois par les Sages, qui ont ainsi transgressé la Voie du Ciel. Le corbeau acquiesce immédiatement.

Et de renchérir aussitôt : pour vivre, les hommes devaient pratiquer le Juste Labour afin de se procurer des céréales. Mais les Sages et le Bouddha sont bientôt arrivés, qui se sont emparés de la production du Juste Labour, c'est-à-dire des céréales : en agissant de la sorte, ils ont volé la Voie du Ciel. Tout en se rassasiant, ils ont institué la « Loi égoïste des intérêts particuliers », d'où provient tout le système de la hiérarchie sociale subdivisée en plusieurs strates : roi, nobles de la cour, gouverneurs, seigneurs, militaires, artisans, commerçants. Il faut donc appeler « Monde de la Loi égoïste » celui du genre humain. Justifié par cette Loi, le roi, tout en distribuant les emplois aux nobles de la cour et aux gouverneurs, les exploite. Ceux-ci exploitent à leur tour les seigneurs, qui abusent eux-mêmes du travail de leurs subalternes, qui spolient les artisans et commerçants, et ainsi de suite.

Aux yeux du corbeau, il s'avère que le genre humain n'a rien à envier au monde des oiseaux. C'est alors au milan de prendre la relève : pour lui, il n'y a effectivement rien de sublime dans le monde du genre

humain, et leur manière de vivre est condamnable. En effet, les gens y volent les champs de la nature, se les approprient en prétendant que ce sont leurs domaines : si bien que le genre humain, vivant dans le « Monde de la Loi égoïste », est beaucoup plus avare et bien plus ignorant que l'espèce ailée. Au fur et à mesure qu'avance la discussion, se dévoilent ainsi toutes les tares de l'humanité.

Andô en profite au passage pour tourner en ridicule le bouddhisme et ses représentants, y compris les plus illustres. C'est ainsi qu'il égratigne, par exemple, deux des plus doctes bonzes de la seconde moitié du IX^e siècle, Saïchô et Kûkaï. Tous deux avaient fait leurs études en Chine pour apporter plus tard au Japon une doctrine bouddhique très élaborée. Ils étaient estimés comme de grands savants et de valeureux bonzes : à titre indicatif, leur réputation peut être comparée à celle de Saint Bonaventure et de Saint Thomas d'Aquin au XIII^e siècle en Occident. Or, Andô ne craint pas de s'en prendre à eux, par l'intermédiaire d'un perroquet moqueur : lorsque le *chin* demande au perroquet pourquoi diable il imite ainsi la parole de l'homme, celui-ci répond qu'il a un très grand cœur, dans lequel l'élément feu est très actif. Or, cet élément correspond bien sûr à l'énergie du feu, celle-là même qui domine le cœur et la parole des humains : le perroquet n'a aucun mal à les imiter. Quant aux deux célèbres bonzes, Saïchô et Kûkaï, le perroquet ne se prive pas de répéter qu'ils sont dominés par le même élément qui régit sa propre parole, et en tire une leçon claire et fort cruelle : les bonzes de la Loi égoïste ne sont eux-mêmes rien d'autre que de vulgaires perroquets, qui ne font que répéter la parole illusoire du bouddhisme chinois. Ils tombent ainsi dans l'erreur, entraînant dans leur chute de nombreux autres hommes.

Une sévère critique du monde des humains : où est passé le « Juste La-

bour » ? — Vers la fin de la discussion, l'aigle fait son apparition, arrivant dans un grand bruit d'ailes, suivi de son cortège. Les autres oiseaux, effrayés, se prosternent. L'aigle se perche alors au sommet d'un énorme rocher et, après avoir chanté, déclare à haute voix : « Je suis l'empereur du monde des oiseaux, le souverain suprême » (*Voie*, 125). Il se proclame maître de tous les oiseaux et les oblige à lui obéir, sous peine de les déchiqueter et de les manger. Cette hiérarchie du grand et du petit, du fort et du faible, dans le monde des oiseaux, est, aux dires de l'aigle, la Vérité du Ciel. Le monde des oiseaux est en effet constitué par l'énergie latérale, phénomène de la Vérité du Ciel ; le monde humain, au contraire, est formé par l'énergie ascendante, également phénomène de la Vérité du Ciel ; mais la vraie manière d'être de l'homme est le Juste Labour, où il ne doit pas y avoir de différence entre le supérieur et l'inférieur, le grand et le petit, le noble et le vil. Malheureusement, les Sages et le Bouddha sont apparus et ont institué la Loi égoïste, imitant le monde des oiseaux. On a alors créé l'Empereur à l'imitation de l'aigle impérial, le shogun à l'imitation de l'aigle huppé ; la noblesse à l'imitation de la grue, les seigneurs à l'imitation du faucon, etc. Il n'y eut pas de prêtres shintoïstes, d'ascètes de la montagne, de médecins, etc. qui n'eurent leur modèle dans le monde des oiseaux ; les mendiants même, ainsi que les marginaux furent imités de ce monde.

Mais c'était oublier que le Juste Labour du monde des animaux est fort différent de celui des humains : le Juste Labour de l'énergie ascendante, celle de l'homme, interdit en effet toute distinction hiérarchique, tandis que celui de l'énergie latérale, au contraire, la favorise. Les bonzes de la Loi égoïste, originellement soumis à l'énergie ascendante, ont appris les règles erronées dictées par le boud-

dhisme, et se sont ainsi soumis à l'énergie latérale ; ils ont versé dans le monde des oiseaux. Un des meilleurs exemples que l'on puisse donner de cette odieuse dénaturation est celui des bonzes Saïchô et Kûkaï, que nous évoquions précédemment.

La discussion se termine ainsi par l'affirmation de la supériorité du monde des oiseaux sur celui du genre humain. En effet, concluent les volatiles, on n'y souffre jamais de la famine ni des mauvaises récoltes : de plus, aucun oiseau n'a de dette à rembourser. Très souvent dans le monde de l'homme, le shogun et les seigneurs prélèvent l'argent des sujets sous prétexte de contribution. De même, les samouraïs battus tombent dans la classe des marginaux, etc. Tous les oiseaux s'accordent à constater que ces difficultés et ces égarements ne se trouvent que dans le monde de la Loi égoïste du genre humain. Et de conclure : « Le monde des oiseaux est de beaucoup supérieur à celui de la Loi égoïste des humains. En comparaison, le nôtre est le paradis et le règne de la paix » (*Voie*, 129).

Il n'est pas nécessaire de reprendre en détail les discussions des trois autres espèces d'animaux : elles sont en effet fort semblables. Plus intéressantes en revanche sont les conclusions de ces discours. Nous verrons ainsi que, au-delà du constat immuable dressé par Andô — pour lui le Monde de la Loi égoïste du genre humain est inférieur à ceux de tous les animaux — ses analyses et ses critiques s'affinent et se développent avec chacune des quatre espèces auxquelles il prête la parole. A la fin de leur discussion par exemple, les bêtes prétendent que le Monde de la Loi égoïste du genre humain ressemble exactement au leur, du moins en apparence. Cependant, il peut toujours y avoir dans le monde humain un retournement de situation : l'Empereur défait par l'ennemi peut ainsi se retrouver un mendiant comme les autres.

Mais ceci est complètement impossible dans le monde des bêtes.

Les Sages et le Bouddha ont déclaré que ceux qui n'ont pas de loi ne sont que des animaux : or, même en admettant qu'il n'y ait pas de loi dans le monde des bêtes, l'animal-roi ne déchoira jamais au rang d'un animal-mendiant. Dans ce monde-là, il n'y a ni mauvaise récolte ni famine ; de même, nul besoin de se soucier des taxes ou des dettes. Les incendiaires et les voleurs n'y sévissent pas. La flatterie et la méchanceté en sont absentes. La conclusion coule de source : « Après ces considérations, il est clair que le monde des animaux est supérieur à celui de la Loi égoïste du genre humain. Celui-là est plus paisible que celui-ci » (*Voie*, 149).

Le débat des insectes confirme cette vérité : ni le retournement de condition ni le souci des taxes ou des dettes, l'érotomanie ou l'alcoolisme, ne trouvent leur place dans le monde des insectes. De même il n'y a pas, dans le monde des poissons, de système monétaire qui puisse causer de vol ou de guerre, comme c'est le cas dans le monde humain de la Loi égoïste.

Les débats des quatre espèces d'animaux en arrivent donc tous à la même péroration, et les discussions du monde des bêtes, de celui des insectes ou de celui des poissons, ne font en définitive que reprendre et amplifier celles du monde des oiseaux. Le canard sauvage, après avoir passé en revue tous les défauts du genre humain, avait en effet d'ores et déjà donné le ton : « Après ces considérations, il est certain que le genre humain, qui vit dans le monde de la Loi égoïste, est plus coupable que les quatre espèces de bêtes... » (*Voie*, 110). C'est ce même ton qui perdurera tout au long des « Contes de la Loi égoïste », et Andô peut ainsi, dans la plus pure tradition des fabulistes animaliers, se livrer à une critique impitoyable du monde des humains.

Dans les « Contes de la Loi égoïste » se mettent ainsi en place à travers les ramages et dans le joyeux ou criard gazouillis des oiseaux, les fondements de la philosophie naturelle d'Andô. Même s'ils n'ont pas tous été très clairement explicités, tous les concepts importants ont déjà fait leur apparition : le livre suivant aura pour tâche de les développer et de les approfondir, dans un style et dans un registre tout à fait différents.

Le Colloque de 1758

Introduction de Kamiyama — « Le maître Shôeki a donné sa conférence, et ses disciples, pour comprendre exactement les idées du maître, ont discuté sur son véritable sens » (*Voie*, 178). Comme l'indique cette phrase inaugurale, le 25^e livre de *La véritable voie de la Nature*, qui suit immédiatement les « Contes de la Loi égoïste », est destiné à prodiguer quelques éclaircissements sur la doctrine de notre philosophe, sous la forme d'une discussion entre Andô Shôeki et ses disciples. Comme nous l'avons vu dans notre courte notice biographique, un groupe d'adeptes se forma autour de la personne d'Andô au cours des dernières années de son existence, et le 25^e livre constitue sans doute un aperçu assez fidèle des débats qui se tenaient au sein de cette assemblée. Kamiyama Senkaku, le disciple le plus influent du groupe qui habite Hachinohe se chargera de prendre nombre de notes sur ce colloque, les assemblera et leur donnera la forme de ce vingt-cinquième volume. C'est également lui qui, avant de transcrire cette conférence et la discussion qui s'ensuivit, dresse une généalogie fort instructive du maître, et nous présente un aperçu général de sa doctrine.

D'après Kamiyama, Andô Shôeki descend du clan Fujiwara, la

famille la plus importante de la cour impériale depuis l'Antiquité : plus exactement, il est le cent quarante-troisième descendant d'Amenokoyane-no-mikoto, le premier de ce clan. Il habite une petite ville féodale, dans la partie nord de la province de Dewa (actuel département d'Akita). Ce disciple explique ensuite que le maître est parvenu à la connaissance de la vérité de l'univers sans aucun maître ni quelque livre que ce soit, mais par ses seules capacités intellectuelles. La vérité, dont Andô se fait désormais le chantre, concerne le macrocosme et pourrait se résumer comme suit : la véritable énergie de la Nature agit spontanément, soit en avant soit en arrière, et produit huit énergies qui se trouvent dans une relation d'équilibre. Ces énergies, par leur circulation multidirectionnelle (elles se meuvent aussi bien vers l'avant que vers l'arrière et s'exercent également sur les côtés) produisent le ciel, la croûte terrestre et la terre proprement dite, qui représentent à eux trois la manifestation la plus concrète de la véritable énergie. Voici pour les connaissances d'Andô sur le macrocosme.

Mais le maître est également arrivé à saisir l'action harmonieuse des huit énergies en perpétuel équilibre, dans son corps même, et ce en observant son propre visage. C'est ainsi qu'il a réussi à comprendre qu'il existe une même structure entre le Ciel-Terre et le Corps Humain : le même ordre règne donc dans le macrocosme et le microcosme. De cette connaissance découlent tous ses principes moraux : ainsi, le comportement humain doit avant tout consister en la culture directe de la véritable énergie du Ciel, qui produit toutes les choses. De la même façon, le travail des hommes et des femmes grâce auquel ils se procurent le grain, n'est au fond rien d'autre que cette même action : la culture d'une énergie intense dont on récolte les fruits nourrissants.

Selon Andô, il ne peut y avoir d'autre voie dans l'univers. C'est ce qu'il nomme, d'une expression qui constituera l'un des concepts-clefs de sa philosophie : le Juste Labour.

Kamiyama explique alors que son maître, armé de cette vérité, a pu dénoncer la fausseté des livres classiques du monde : les livres des Sages, de Bouddha, de Lao-Tseu, de la guilde des médecins et des shintoïstes. Du fait qu'ils méconnaissaient la voie harmonieuse du principe originaire qui opère par rapports réciproques des éléments entre eux, ils ont transmis à la postérité un corpus d'erreurs fondamentales par le biais de l'écriture. Le Colloque relaté dans le vingt-cinquième volume a donc été organisé afin de comprendre les idées du maître tout en critiquant les erreurs colportées par les livres classiques. D'après Kamiyama, aucun des penseurs qui précédèrent Andô n'a compris les rapports réciproques entretenus par les éléments fondamentaux de l'univers. Andô seul a touché à cette vérité. Son mérite est d'autant plus grand qu'il n'admet en aucune manière la hiérarchie entre maître et disciples, si bien que la discussion entre lui et ses adeptes n'est elle-même qu'une correspondance de l'opération du principe naturel. Il n'y a là nul enseignement doctrinal, mais chacun réfléchit sur la Vérité de la Nature, et les pensées se développent à travers une correspondance mutuelle.

Critique acerbe de toutes les autorités intellectuelles — Après cette introduction de Kamiyama, commence le Colloque proprement dit : tout d'abord, le maître critique les autorités intellectuelles depuis si longtemps respectées dans la tradition sino-japonaise. Si l'on énumère les noms qu'Andô soumet à la critique depuis l'Antiquité chinoise, on aboutit à dresser la liste des grands penseurs de l'histoire des idées en Chine et au Japon, à commencer par Fuyi, Shennong, Huang Di, Yao,

Shun, tous Sages légendaires âprement dénoncés. Viennent ensuite Tang, Wen, le duc de Zhou, puis Confucius lui-même, Zisi, Mencius, Lao-Tseu, Zhuangzi, etc. La critique d'Andô vise encore les médecins, les bouddhistes et les prêtres shintoïstes, pour finalement conclure que les doctrines des six Ecoles sont toutes erronées. Ces six Ecoles comprennent les confucianistes, les stratèges militaires, les taoïstes, les médecins, les bouddhistes, et les prêtres shintoïstes, comme le précise tout de suite un disciple du maître, Shimamori Jifû.

Au fur et à mesure que la discussion se poursuit, tous les disciples prennent la parole. Le maître affirme par exemple :

Si l'on ne donne pas les leçons des anciennes doctrines ou qu'on ne prêche pas les soutras bouddhiques, la voie humaine ne sera point obscurcie. L'important, c'est de ne pas enseigner, de ne pas apprendre, pour ne pas perdre de vue la voie qui se trouve à l'intérieur de soi-même (*Voie*, 188).

Un des disciples, Mori Eikaku, renchérit alors comme suit :

Puisque les écrits confucéens fournissent des connaissances erronées, la vraie voie des rapports réciproques, inhérente à soi-même et aux autres personnes, seront égarées si on les enseigne (*Voie*, 188).

On peut dire la même chose des écrits bouddhiques. Les livres de Lao-Tseu ne font qu'obscurcir l'esprit humain. Quand on lit les livres de Zhuangzi, on tombe également dans l'erreur à cause des faussetés de ses allégories. Si l'on enseigne les livres des médecins, qui ignorent

la circulation des énergies de natures mutuelles inhérentes aux êtres humains et à toutes les choses de l'univers, on tuera les hommes par les traitements prescrits, et nombreux sont ceux qui trouveront la mort dans les bras des médecins.

De la même manière, si l'on suit les leçons des stratèges militaires, on commencera par voler l'État soi-même et on finira par le faire voler par d'autres. Si l'on prodigue des cours en se conformant aux écrits shintoïstes, on vivra aux dépens des dieux et on donnera une connaissance erronée du vrai rapport réciproque entre les dieux du Ciel et de la Terre et l'esprit humain. En dernière analyse, les anciens livres classiques sont tous remplis de connaissances erronées, et ignorent tout des essences en relations réciproques du principe naturel.

D'après l'enseignement d'Andô, il ne faut point parler du commencement ni de la fin du Ciel et de la Terre. Il ne faut point non plus commettre de crime ni pratiquer la charité : en effet, comme l'explique un des disciples, si on donne à un mendiant un peu d'argent, celui-ci ne pourra jamais vous le rendre sans se laisser aller à quelque crime : c'est ainsi que les actes charitables sont proscrits de la philosophie d'Andô. Il faut préciser ici que la notion de charité diffère quelque peu en Asie de celle communément admise en Occident. Un asiatique accordant la charité à quelque mendiant se placera toujours dans une double perspective : dans la sienne propre, d'individu donnant de l'argent à un autre individu, mais également dans celle du receveur, qui se sent toujours tenu de rendre le bienfait qui lui est prodigué. Le refus des actes charitables dans la philosophie d'Andô, somme toute fort logique, ne peut se comprendre sans garder à l'esprit ces quelques éclaircissements. La discussion entre le maître et ses disciples se prolonge ainsi, toujours dans le but d'éclaircir les principes de sa

philosophie, qui paraît souvent à première vue très paradoxale mais répond cependant à une logique forte, si l'on accepte de se placer du point de vue du maître.

Philosophie de la Nature et philosophie de l'Histoire — Après la fin du colloque, le lecteur trouve en conclusion du 25^e livre de *La véritable voie de la Nature* un petit traité qui s'intitule : « La méthode pour vivre à la manière du monde du vrai principe de la Nature tout en se trouvant dans le Monde de la Loi égoïste, qui abonde en vols et en guerres ». Ce traité constitue en fait un résumé de la philosophie de l'Histoire d'Andô. Il présente pour commencer le vrai principe de la Nature, qui existait selon lui avant que les Sages n'arrivent dans le monde. En ces temps-là se pratiquait la vraie voie de la Nature et de l'Humanité. Andô explique ensuite de quelle façon ce vrai principe fut altéré et dénaturé, de telle sorte que le monde naturel déchet en celui de la Loi égoïste. Il donne à cette occasion quelques explications supplémentaires sur ses principes philosophiques :

Le principe actif de la terre, qui n'a ni commencement ni fin dans son activité spontanée, se déploie en quatre éléments. Il se multiplie encore, en avançant et en reculant, en huit énergies, qui sont entre elles en relations réciproques. Elles circulent vers le haut, vers le bas et sur les côtés, de façon très subtile, et produisent le Ciel et la Terre, qui sont ainsi la parfaite manifestation du principe actif de la terre. En ce qui concerne l'ordre de formation du Ciel et de la Terre, ce fut tout d'abord le Ciel qui entourait la Terre. La Terre était enveloppée par le Ciel, mais le Ciel résidait aussi à l'intérieur d'elle. Si bien que la nature du rapport Ciel-Terre est la même que celle du rapport Terre-Ciel : le

Ciel et la Terre se trouvent donc dans un rapport mutuel. De la circulation des huit énergies, vers le haut, vers le bas, et sur les côtés, sont nés le soleil, la lune, étoiles fixes et planètes, qui sont entre elles dans un rapport mutuel. Aussi la circulation du principe actif ne cesse-t-elle jamais, même pendant l'acte de respiration. C'est ainsi que le principe actif ne cesse jamais de produire toutes choses : c'est le Juste Labour du principe actif dans le Ciel et la Terre (*Voie*, 219-220).

Comme nous l'avons déjà montré, le macrocosme et le microcosme se correspondent mutuellement dans la cosmologie d'Ando : ces deux mondes présentent en fait une structure analogue. Le microcosme, par exemple, se construit de la manière suivante :

Au macrocosme correspond le microcosme, qui est l'homme-femme (l'être humain). Aussi l'homme en lui-même comprend-il la femme, et la femme en elle-même comprend l'homme. En sorte que la vraie nature de l'homme est la femme et la vraie nature de la femme est l'homme. L'homme et la femme se trouvent donc eux-aussi en rapport mutuel. Et de même la conscience et la psyché, l'âme et l'esprit, les sentiments et l'intellect, la mémoire involontaire et l'acte conscient du souvenir. Ces huit activités mentales sont entre elles dans un rapport mutuel. Et à travers ces huit activités qui circulent vers le haut et le bas, et sur les côtés, l'être humain ne cesse de vivre en cultivant les céréales et en tissant le lin. C'est le Juste Labour du principe actif qui se manifeste dans l'homme-femme (l'être humain). Le Ciel et la Terre ne font qu'un et il n'y a pas de différence entre le haut et le bas : ils sont dans

un rapport mutuel et ne peuvent être séparés. De même, l'homme et la femme ne font qu'un : nul n'est supérieur ou inférieur à l'autre, ils se trouvent dans un rapport mutuel et ne peuvent être séparés. Tous les êtres humains font unanimement l'acte du Juste Labour, et ils ressentent tous les mêmes sentiments : c'est le monde humain, où chacun vit selon le principe actif de la nature. Dans ce monde, il n'y a ni vol ni guerre et l'on n'y trouve pas le mot « égarement » ni le terme « querelle ». On y vit donc paisiblement, en s'en rapportant au principe actif (*Voie*, 220).

Du Juste Labour au Monde de la Loi égoïste — Cette vie tranquille se conformant au principe actif de l'univers commença à se dégrader avec l'apparition des Sages et du Bouddha. En effet, ces Sages ne travaillent plus la terre : ils ont institué des Lois égoïstes pour imposer au peuple de nombreuses taxes. Ainsi, tout en volant le résultat du Juste Labour du Ciel et des hommes, ils habitent maintenant des palais somptueux, où ils se pavanent, habillés de soie luxueuse, et s'amuse avec de belles courtisanes. Ce n'est pas tout : ils ont également établi des distinctions entre le souverain et le sujet, le supérieur et l'inférieur, et promulgué la Loi égoïste des cinq principes moraux : entre le père et l'enfant, le maître et le sujet, le mari et la femme, le plus âgé et le moins âgé et entre deux amis. La distinction des quatre classes et le système des récompenses et des punitions est également leur fait. Les Sages étalent bien entendu leur arrogance au sommet de cette pyramide, tandis que les personnes subjuguées les contemplant toujours d'un regard envieux.

On leur doit aussi le système des monnaies, avec l'or et l'argent, si bien que celui qui en possède plus que les autres est considéré comme

supérieur et noble, tandis que celui qui n'en possède que peu est traité comme un être vil et inférieur. De même, ils ont introduit la dichotomie du bien et du mal. L'institution de tous ces systèmes par les Sages a marqué le début des troubles et des complots entre les gens haut placés et ceux de basse condition. Quant à ceux qui ont battu les gens de l'élite et sont « parvenus » à leur place, ils deviennent doublement plus avarés. C'est ainsi que les troubles se sont multipliés beaucoup plus qu'autrefois.

L'apparition du Bouddha a ajouté l'égaréement du cœur à celui des conduites humaines : n'a-t-il pas en effet inspiré au peuple le désir d'habiter au paradis après la mort ? C'est l'origine des guerres perpétuelles qui font rage entre souverains et sujets, parents et enfants, etc., où les gens du peuple salissent l'énergie circulant entre le Ciel et la Terre. Ces exhalaisons néfastes ont provoqué les mauvaises récoltes, les épidémies et, pour tout dire, les catastrophes naturelles. Il y a bien sûr des lois et des règlements dans ce nouveau monde dénaturé. Mais d'après Andô, même ce qu'on appelle la politique n'est qu'une folie, puisque les gens haut placés, par l'intérêt même du rang qu'ils occupent, ont donné naissance aux criminels qui les attaquent, osant se targuer ensuite de les punir. Il s'agit là d'un cercle vicieux.

Tous les amusements tels que le chant, la danse, les lais, le *nô*, la cérémonie du thé, le jeu de *go*, le jeu de l'oie, les paris, les parties fines où l'amour excessif des liqueurs et des femmes s'exhibe, ainsi que les spectacles de harpe, de luth et de *shamisen* (instrument à cordes japonais), et les actes répréhensibles des chanteurs à *jôruri*, des acteurs de *kabouki*, des homosexuels, des prostituées et des mendiants, tous ces actes inutiles ou immoraux sont nés des extravagances des citoyens de la classe supérieure : tous ces actes remontent donc originairement à

l'apparition des Sages et du Bouddha. Cette corruption qui infecte le Japon se retrouve d'ailleurs en Inde, dans les pays du sud, en Chine, en Corée, où tout le monde se comporte avec concupiscence et où guerres et vols n'ont jamais de fin.

Les solutions d'Andô — Afin de pouvoir se dégager de cet état de troubles qui caractérise le Monde de la Loi égoïste, il faut accéder à la connaissance de « la voie harmonieuse de l'énergie spontanée » et corriger son comportement. En effet, les habitants du Monde de la Loi égoïste agissent pour l'instant exactement comme les quatre espèces d'animaux : ils se transformeront donc inévitablement en bêtes après leur mort, puisqu'ils en menaient l'existence de leur vivant. De manière fort ingénieuse, le philosophe Andô, ancien bonze de son état, se sert ici de la doctrine bouddhique en la renversant : selon le bouddhisme traditionnel en effet, c'est l'état d'« éveil », but de cette religion, qui permet de se dégager des chaînes inévitables de la métempsycose, et de se libérer de l'éternel retour.

Andô quant à lui, propose d'autres solutions, et introduit le concept de l'Homme Juste, celui qui s'est décidé à vivre selon le principe du Juste Labour, et possède la véritable connaissance de la voie harmonieuse du principe de l'énergie active spontanée. S'il pouvait corriger la conduite erronée des êtres humains, le Monde de la Loi égoïste deviendrait tout de suite celui de Juste Labour, c'est-à-dire celui de l'énergie active spontanée. D'après Andô cependant, il n'y a point d'Homme Juste dans le monde actuel : il propose donc une autre méthode pour reconstruire le monde du principe spontané de la Nature, tout en vivant dans ce monde de vols et de guerres, soumis à la hiérarchie. La grande originalité d'Andô réside ainsi non seulement dans sa théorie de l'origine et de la nature de la corruption de la

société de l'époque, mais aussi et surtout dans les remèdes qu'il propose pour remédier à ce mal. Cette méthode consiste à supprimer la distinction entre le supérieur et l'inférieur, tout en admettant l'organisation existante fondée sur cette séparation.

Dans son système en effet, on pourrait croire que le Ciel, en haut, est noble et la Terre, en bas, vile : mais il n'y a en réalité aucune distinction de valeur entre eux. Les deux ne font qu'un, réunis dans une seule et commune activité du principe spontané de la Nature. Vers la fin du livre, Andô nous livre une remarque sur le vrai principe : selon lui, si l'on observe le Ciel, on ne peut y apercevoir que le soleil, la lune, les étoiles fixes et les planètes. On n'y peut reconnaître le principe du Ciel comme une chose concrète : il n'en est pas moins vrai que ce principe existe en réalité. Le principe du Ciel est donc actif mais s'opère sans forme concrète : sa force et sa vertu se réalisent dans le cœur humain et s'expriment dans son comportement. En d'autres termes, c'est le principe du Ciel qui se charge de toute activité visible dans la réalité. D'après Andô, la vraie nature humaine est le Juste Labour dans la société, sans aucune distinction entre supérieur et inférieur. Mais du fait même que le rapport du haut et du bas a déjà été introduit dans notre société, et qu'il est impossible de l'abolir tout de suite, il nous faut imiter la manière d'être du vrai principe, entre le Ciel existant en haut et la Terre existant en bas.

Tout ceci est sans doute très abstrait, mais Andô s'y entend pour illustrer ces théories de manière particulièrement concrète. C'est ainsi qu'il va fournir à ses auditeurs et à ses lecteurs toute une batterie d'exemples touchant de plus près aux différents domaines de la vie publique. Il commence en examinant le système politique alors en vigueur au Japon.

Jusqu'à présent, les souverains ont voulu avoir beaucoup de vassaux, afin de contraindre les révoltes populaires : mais c'est justement le contraire de ce qu'il leur fallait. Ils doivent bien davantage s'occuper de ne pas fournir de prétexte à ces soulèvements. Ils ne faut pas faire bonne chère ni s'habiller somptueusement, ni s'amuser à longueur de temps. Les souverains peuvent avoir un certain nombre de vassaux, dont le devoir sera de cultiver les champs de leur maître. Mais le rôle de ces subalternes n'est pas de surveiller le peuple ni de sévir à son encontre ; il consiste seulement à entretenir leur seigneur par leur travail.

Ainsi, tout en admettant la hiérarchie sociale en vigueur, les gens de toutes les classes pourraient se consacrer au Juste Labour. Le seul privilège de celui qui se trouve au sommet serait de posséder un terrain assez limité : il n'aurait ni or ni argent ni belles courtisanes. Dans cette société idéale du Juste Labour, le système des taxes n'existe pas non plus : les souverains et les seigneurs ne volent donc point les gens des classes inférieures. Quant à ceux-ci, ils n'ont alors nul besoin de flatter leurs supérieurs. « En résumé, écrit Andô, bien qu'il y ait un rapport hiérarchique entre supérieurs et inférieurs, il n'existe plus de différenciation qualitative entre ces deux classes » (*Voie*, 223).

D'après Andô, l'exploitation du système actuel repose principalement sur le principe de l'impôt. Celui qui exige l'impôt adopte une attitude extrêmement arrogante, et le peuple exploité se trouve dès lors enclin à se révolter : d'où les guerres et les troubles sociaux. Si l'impôt est aboli, et que les gens des classes sociales supérieures sont eux-mêmes obligés de cultiver la terre du souverain, si tout le monde s'occupe du Juste Labour et que les gens des classes supérieures ne s'avisent plus de voler ne serait-ce qu'un grain de riz, personne ne songera plus à se révolter. S'il y a des personnes désœuvrées, il faut leur donner une cer-

taine étendue de terre à cultiver. Mais aucun n'a le droit de posséder plus de terre qu'il n'en suffit pour sa propre subsistance. Il ne faut pas avoir assez de terre pour se constituer une richesse, et personne ne doit s'adonner à la galanterie ou aux arts d'agrément.

Andô propose donc une solution qui nous fait penser aux lois agraires de certains socialistes français plus ou moins utopistes, ainsi qu'aux partisans de Babeuf pendant la Révolution française. Cette même utopie se retrouvera dans la seconde moitié du XX^e siècle, dans la Révolution culturelle tentée par le Groupe des quatre en Chine. S'il y a cependant une grande différence entre la théorie d'Andô et celles des autres socialistes, tant français que chinois, elle réside dans le fait que, pour ceux-ci, une révolution politique et sociale se révélait absolument nécessaire, tandis que pour Andô, la société du Juste Labour est réalisable même sous le joug féodal du shogunat Tokugawa. A l'échelle mondiale, le système des valeurs reposant sur l'or et sur l'argent est, selon lui, la cause de tous les troubles : la tentative d'invasion de l'Inde, de la Hollande et du Japon par la Chine, et celle de la Corée et des îles de Ryûkyû par le Japon, viennent uniquement de ce système. S'il n'y avait que le Juste Labour, invasions et colonialisme disparaîtraient.

Dans la philosophie naturelle d'Andô Shôeki, et comme nous l'avons déjà signalé, le Juste Labour est donc un concept-clef, qui établit la correspondance entre le microcosme et le macrocosme. Mais dans sa philosophie politique et sociale, cette notion de Juste Labour joue également un rôle fondamental. En effet, Andô passe tous les abus de son époque au crible critique du Juste Labour. Ceux qui ne le pratiquent pas, les bonzes ascètes de la montagne comme les prêtres shintoïstes, les prostitués masculins et féminins, les acteurs de

Kabouki, tous ceux qui se préoccupent des divers arts d'agrément, les voleurs et les criminels, les moines mendiants, les aumôniers, etc. doivent être forcés à cultiver la terre pour vivre selon la véritable voie du principe actif spontané de la Nature.

Andô accuse aussi les sciences, appuyées par l'écriture, ainsi que la loi des récompenses et des punitions, puisque le magistrat qui s'en charge est corrompu par de multiples pots-de-vin. Les bonzes ne sont pas épargnés ; comme les prêtres catholiques français de la même époque, ils prêchent en effet au peuple de penser avant tout à l'autre monde pour atteindre le nirvâna. Andô leur demande alors de prêcher non pas la voie bouddhique, mais celle du Juste Labour :

Le Juste Labour est la voie harmonieuse du principe du Ciel. Ce que vous appelez arriver au nirvâna n'est autre chose que d'atteindre à ce principe du Ciel. Quand vous pratiquez le Juste Labour, vous vous conformez au principe du Ciel, et vous atteignez le nirvâna tout en demeurant en vie (*Voie*, 225).

C'est ainsi que l'ancien bonze Andô propose une nouvelle interprétation du bouddhisme. Nous avons déjà souligné que l'originalité d'Andô est d'admettre le système en place en lui adjoignant une nouvelle interprétation. Cette méthode, déjà à l'œuvre dans son réformisme politique et social, Andô l'applique tout autant au domaine spirituel ou religieux. Il dresse ainsi une liste des nouvelles interprétations des divinités bouddhiques ainsi que shintoïstes, et indique une nouvelle manière de vivre aux médecins, aux aveugles, aux commerçants, aux astrologues et aux faiseurs d'almanachs, aux teinturiers et aux producteurs de récipients. Il donne même des conseils

pour produire légumes et céréales selon le principe du Ciel.

Pour que celui-ci soit pratiqué de haut en bas dans la société, il recommande un système tout à fait particulier, qu'il nomme « gouvernement de village » (*Voie*, 229), où chaque niveau de la hiérarchie sociale se trouvera pourvu d'un gouvernement autonome, qui aura le droit de punir et même de tuer les criminels apparus en son sein.

Le rôle de magistrat n'appartient plus alors au seul souverain mais se trouve ainsi redistribué à chaque marche de l'échelle sociale. Andô va jusqu'à déclarer que, tout en acceptant la hiérarchie puisqu'il est impossible de l'abolir, on peut vivre selon la vraie voie du principe du Ciel, dans laquelle la hiérarchie n'a plus aucune importance. Il propose aussi des règles pour les punitions qu'on doit appliquer à ceux qui ont commis l'adultère, ou à ceux qui ont volé, mais toutes ces sanctions doivent être prises et appliquées par le « gouvernement de village ». La politique du souverain doit en effet se limiter à faire des reproches à ceux qui négligent le Juste Labour : il doit montrer de la compassion pour le peuple et le peuple doit lui rendre les honneurs. C'est ainsi que la démarcation entre le souverain et le peuple sera abolie en réalité, et que l'on pourra vivre sans avidité, sans vol, sans révolte et sans jalousie, sans contagion ni maladie, conformément au principe du Ciel.

Ainsi, la vertu appartiendra au souverain, tandis que le travail relèvera du peuple. De cette manière, vertu et travail ne seront plus différenciés, et la distinction du haut et du bas ne sera plus qualitative. Le monde, tout en conservant le cadre hiérarchique imposé par la Loi égoïste, pourra se conformer à la voie harmonieuse du principe du Ciel et de la Terre. De plus, après la mort, les gens d'en haut et ceux d'en bas ne se transformeront pas en animaux à cause de leurs crimes : tous les hommes qui, rappelons-le, sont par principe dominés par

l'énergie ascendante, monteront au ciel.

L'anecdote que nous donne Andô dans ce 25^e livre, en guise de conclusion, est tout à fait significative : elle relate en effet un épisode de la vie d'un des disciples de Confucius le Sage, nommé Sengcan. Celui-ci, après avoir reçu l'enseignement de Confucius, qui prônait selon Andô la doctrine erronée de la Loi égoïste, a compris de lui-même que la voie naturelle et harmonieuse de l'être humain n'était autre chose que le Juste Labour du principe du Ciel et de la Terre. Ayant compris cela, il surpassa non seulement tous ses condisciples, mais aussi le maître Confucius lui-même, qui lui céda son poste de chef de l'Ecole. Le souverain de Wu voulut en faire son vassal, avec nombre d'honneurs et grande considération. Mais Sengcan refusa cette offre, et répondit : « Quand on fait une offre, on se fait arrogant à l'égard de celui qui la reçoit. Quand on reçoit une offre, on en vient toujours à flatter le donneur. Recevoir vos égards et, en récompense, vous payer de flatteries, c'est voler la voie du Ciel. C'est la raison pour laquelle je ne peux accepter votre offre » (*Voie*, 234).

Sengcan voulut ainsi suivre la voie du Juste Labour : selon Andô, Confucius, bien qu'il fût le maître de Sengcan, ne connaissait pas la véritable voie du principe naturel. Il a violé la voie du Ciel en ne cultivant pas la Terre et n'a pas compris que la méthode qu'il préconisait pour gouverner le monde était en réalité le meilleur moyen de provoquer vols et troubles. Il ne savait pas que pour tout ce qu'il avait accompli de son vivant, il ne méritait qu'une chose : se transformer en animal après sa mort. Ce n'est donc pas lui, mais bien Sengcan qui est parvenu à la vraie sagesse.

Introduction générale

Comme nous l'avons dit précédemment, c'est dans les derniers temps de son activité d'écrivain qu'Andô a rédigé l'« Introduction générale » du manuscrit de *La véritable voie de la Nature*. Malgré son titre, cette partie n'est rien d'autre que la conclusion de l'auteur sur sa philosophie naturelle et sociale. Avant d'aborder ce texte, il faut toutefois expliciter quelques notions-clefs de la pensée d'Andô. Ici aussi, son écriture joue un double rôle : le titre de l'ouvrage, *La véritable voie de la Nature* (*Shizen shin'eidô*) montre déjà que toute la pensée de l'auteur tourne autour de l'idée de la Nature (*shizen*). Les deux caractères chinois qu'emploie Andô, « shi » et « zen », signifient bel et bien la nature : mais Andô donne parfois, à côté de ces deux caractères, une autre prononciation, en *hiragana* cette fois : « hitori suru ». « Hitori » signifie « de soi-même », « solitairement », « sans aucune dépendance », « spontanément », et « suru », « faire, opérer ». Il est à noter que ce verbe, « faire de soi-même », ne comporte pas de sujet. Quand le terme « shizen » est utilisé chez Andô, toujours dans le sens de « hitori suru », il désigne donc la nature, c'est-à-dire les phénomènes spontanés, visibles, qui se manifestent dans tout l'univers. D'autre part, pour évoquer la nature concrète, Andô se contentera de dire « le Ciel et la Terre » ou d'employer le vocabulaire approprié : « l'arbre », « la rivière », « les herbes ». Dans cette perspective, la nature est considérée non pas comme une matière mais plutôt et avant tout comme un acte ou une fonction.

Lisons maintenant le début de l'« Introduction générale », où Andô expose les principes de sa doctrine :

La Nature (faire spontanément) est le nom de la voie harmonieuse des éléments naturels en relation réciproque (*go-sei*)

(*Voie*, 236).

« Go-sei » représente ainsi chez Andô le rapport mutuel de deux éléments (l'homme et la femme par exemple) qui s'opposent radicalement en apparence, mais qui forment en réalité un couple indissociable, où chacun possède en lui la nature virtuelle de l'autre.

Qu'est-ce donc que cette réciprocité des éléments naturels ? Voici : il s'agit du principe de vérité de l'élément terre vivifiant toute chose (*do-katsu-shin*), qui n'a ni commencement ni fin, agit spontanément, de lui-même, avançant ou reculant, à petits pas ou à grands pas, et produit ainsi quatre éléments. En avançant à petits pas : le bois. En avançant à grands pas : le feu. En reculant à petits pas : le métal. En reculant à grands pas : l'eau. Ces quatre éléments, en avançant ou reculant à leur tour, produisent huit énergies, qui sont en relation réciproque (*Voie*, 236).

Prêtons notre attention à ce mouvement cyclique que nous décrit Andô :

Le bois se trouve au début du cycle, mais sa véritable nature est l'eau, qui se trouve à la fin du cycle. De même, bien que l'eau se trouve à la fin, sa nature virtuelle est le bois. Si bien que le bois n'est pas à proprement parler le début, et l'eau n'est pas la fin : le bois et l'eau n'ont tous deux ni commencement ni fin. Le feu quant à lui se charge de déclencher le mouvement, mais sa nature virtuelle est le métal qui calme et achève aussitôt ce mouvement. Le métal se charge de la fin du mouvement, mais sa nature virtuelle

est le feu qui se charge du début. Si bien que le feu et le métal ne se trouvent ni au début ni à la fin. Ce processus constitue la voie harmonieuse. Une seule chose le rend harmonieux : la réciprocité de ses éléments. Et ce qu'on appelle la voie est la correspondance de ces éléments en rapport mutuel et l'action réciproque qu'ils exercent entre eux. C'est l'action spontanée du vrai principe terre vivifiant toute chose. Cette action se produit spontanément, c'est-à-dire sans qu'on le lui enseigne, sans qu'elle augmente, sans qu'elle diminue. On appelle « Nature » cette voie harmonieuse des éléments en relation réciproque (*Voie*, 236).

Tout s'explique ainsi par ce mouvement de circulation perpétuelle des éléments.

Qu'entend-on maintenant par le vrai principe vivifiant ? La terre se trouvant sur l'axe central entre le Ciel et le globe terrestre, le vrai principe n'est rien d'autre que la terre, et il doit donc être appelé le vrai principe terre (*ibid.*).

Il faut ici se pencher, pour comprendre Andô, sur sa représentation mentale de l'univers : pour lui, le Ciel se trouve (comme pour nous) en haut, et le globe terrestre en bas : entre les deux se trouve, sur un axe médian entre Ciel et Terre, la croûte terrestre, c'est-à-dire l'élément terre proprement dit. Cette position centrale lui confère donc le titre du « vrai principe terre ».

Ce « principe d'énergie terre » existant au Palais central du Ciel (l'étoile polaire) agit de manière très active, et, n'ayant ni com-

mencement ni fin, il continue à agir sans fin ni mort. L'endroit où se vivifie ce principe d'énergie, la terre, demeure toujours inchangé, et cette énergie se suffit à elle-même. Ce mouvement spontané ne s'arrête donc jamais : c'est la raison pour laquelle le principe d'énergie est toujours très actif. Le bois et le feu sont des énergies qui progressent, produites par les avancées du principe. Ils comportent en eux le métal et l'eau, qui sont des énergies de recul selon leur véritable nature. Ainsi naît le Ciel. Le métal et l'eau, énergies de recul produites par la régression du principe, comportent en eux le bois et le feu, énergies de progression selon leur véritable nature. Ainsi naît la Terre (*Voie*, 236).

Au milieu du Ciel et de la Terre se trouve la terre [la superficie du globe, la croûte terrestre], qui est la réalisation concrète du principe d'énergie terre. L'essence condensée de l'énergie progressive est le Soleil, qui contient en lui-même la nature de la Lune, et devient l'esprit du Ciel. L'essence condensée de l'énergie régressive est la Lune, qui comporte en elle-même la nature du Soleil, et devient l'esprit de la Terre. Le Soleil et la Lune se trouvent ainsi en relation réciproque comme le jour et la nuit (*Voie*, 236-237).

Le métal, possédant en lui huit énergies, produit donc huit planètes, et fait naître les étoiles dans huit directions. L'énergie du principe terre circulant dans le Ciel, en accord avec le Soleil et la Lune, descend sur la Terre pour y circuler. L'énergie d'avancement, pourvue de huit énergies en relation réciproque, se manifeste à quatre coins de l'espace, et l'énergie de recul dans quatre directions de l'espace. Elles se manifestent en quatre saisons et huit

périodes. Le principe d'énergie monte au Ciel et descend sur la Terre pour être en accord avec la terre du milieu, et il détermine également la circulation en direction ascendante, latérale, ou descendante. Ainsi naissent les céréales, l'homme-femme ou l'être humain, quatre espèces d'animaux [oiseaux, bêtes, insectes et poissons], ainsi que les herbes et les plantes (*Voie*, 237).

La naissance du Ciel et de la Terre n'est rien d'autre que le Juste Labour, sans commencement ni fin du principe d'énergie. C'est ainsi qu'Andô explique la nature concrète et le corps humain, par le mouvement spontané de la Nature, principe actif spontané. Nous comprenons mieux désormais le titre de son livre : *La véritable voie de la Nature* (*Shizen shin'ei-dô*). La Nature désigne bien ici la nature concrète, substantielle et visible, mais elle évoque surtout un principe actif et autonome.

Après avoir donné la définition générale de la Nature comme mouvement spontané de l'énergie originelle, Andô explique l'action de cette énergie telle qu'on la constate un peu partout, par exemple dans la marmite, dans le four, le visage humain, etc. Il critique aussi les anciens Sages chinois, le Bouddha, Lao-Tseu, Sozi, le prince Shôtoku, et s'en prend au système de l'écriture, notamment de l'écriture chinoise. Ceci peut certes sembler paradoxal pour un écrivain usant de ce même procédé : mais Andô fait alors l'apologie de son propre emploi de l'écriture, en expliquant qu'il s'agit pour lui d'éclaircir la vraie opération de la Nature, en critiquant les ouvrages remplis de fausses idées.

Dans la seconde moitié de cette « Introduction générale » se trouve une explication physiologique fort intéressante de l'énergie spontanée

telle qu'elle se manifeste dans les organes de la tête comme les oreilles, les yeux, le nez ou les lèvres. Comme toujours, Andô présente ses spéculations comme des vérités absolues. Nous en citons deux exemples : selon lui, toutes les maladies humaines sont causées par une circulation anormale des huit énergies entre le Ciel et la Terre, et à l'intérieur même des êtres humains. De même, en ce qui concerne la vie et la mort, nous vivons pour ainsi dire un processus perpétuel, puisqu'Andô définit la vie comme l'avancement du principe d'énergie, et la mort comme le recul de ce même principe. Pour lui, la vie et la mort sont en relation réciproque puisque la nature de la vie est la mort, et que la nature de la mort est la vie. L'important est alors de s'abandonner ou de se confier à ce mouvement perpétuel de la Nature. Andô termine cette « Introduction générale » comme suit :

Si à l'avenir se présente quelqu'un qui lit à haute voix ce livre, *La véritable voie de la Nature*, et qui apprécie le Juste Labour qui est la voie harmonieuse du principe d'énergie, celui-ci sera la réincarnation de l'auteur de ce livre. Celui-ci se promet toujours : « Je vais mourir au Ciel, me retrouver ensuite dans les plants de céréales et renaître bientôt sous la forme d'un être humain. Combien d'années me faudra-t-il ? Je jure de réaliser le Monde de la véritable voie de la Nature » (*Voie*, 272).

En disant cela, l'auteur est retourné au Ciel. Il est celui qui a éclairci la véritable voie de la Nature. Il a mis son principe d'énergie intérieure en accord avec celui du Ciel : il a de cette façon réalisé lui-même la voie harmonieuse du principe d'énergie. Ainsi, il n'a pas renié son propre serment.

III. L'idée de nature chez Diderot

1. *Supplément au Voyage de Bougainville*

L'importance primordiale de l'idée de nature chez Diderot a depuis longtemps été soulignée par les chercheurs et les spécialistes. On a notamment beaucoup discuté sur la conception de la nature développée dans ses écrits philosophiques tels que les *Pensées philosophiques* (1746), la *Lettre sur les aveugles* (1749), la *Pensée sur l'interprétation de la nature* (1^{ère} édition en 1753 ; 2^e édition en 1754) et les *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement* (1770). La notion de nature, clef de voûte de tout son système philosophique, joue un rôle déterminant jusque dans ses ouvrages littéraires. C'est ce problème que nous allons maintenant examiner en nous appuyant sur deux ouvrages : le *Supplément au Voyage de Bougainville* (rédigé en 1772-1773, remanié en 1780) et *Le Neveu de Rameau* (rédigé en 1773 ou 1774). Nous verrons que dans les deux textes l'idée de nature apparaît toujours en filigrane et y revêt souvent une importance décisive. Commençons par l'analyse du *Supplément au Voyage de Bougainville*, ouvrage composé de cinq chapitres.

Structure de l'ouvrage

Le premier chapitre, « Jugement du Voyage de Bougainville », est développé sous la forme d'un dialogue entre A et B et ne constitue rien d'autre qu'une introduction : au fur et à mesure que les deux interlocuteurs discutent du *Voyage autour du monde* de Bougainville, livre publié à Paris en 1771, ils tentent de se représenter, à partir des faits relatés dans le texte, ce qu'a pu être ce voyage effectué par Louis-

Antoine de Bougainville entre 1766 et 1769. Enfin, B présente à A le *Supplément au Voyage de Bougainville* qui se trouve sur la table devant eux, et lui propose de parcourir ce livre ensemble. Ils passent le préambule, qui n'est qu'une présentation de la personne et de l'œuvre de Bougainville, le compte-rendu du voyage rédigé par le premier circumnavigateur français, pour aller droit à l'adieu qu'un des chefs de l'île de Tahiti adresse à Bougainville et à ses hommes. Nous entrons alors dans le vif du sujet.

Le deuxième chapitre, « Les adieux du vieillard », retranscrit donc le discours d'adieu du chef polynésien aux Européens, et les commentaires qu'en feront ensuite A et B. Le thème principal de ce discours consiste en une accusation de la politique expansionniste et colonialiste de l'Europe : c'est le premier des deux thèmes développés par Diderot dans cet ouvrage.

Le troisième chapitre, « L'entretien de l'aumônier et d'Orou », comprend quatre parties. La première constitue à proprement parler l'entretien de l'aumônier et d'Orou, un jeune polynésien sachant le français ; la deuxième et la quatrième reprennent et poursuivent le dialogue entre A et B ; la troisième partie, quant à elle, rapporte une anecdote racontée par B, à propos d'une jeune femme de la Nouvelle-Angleterre, une certaine Miss Polly Baker.

Le quatrième chapitre, ne portant pas d'intertitre, reprend le fil de l'entretien entre l'aumônier français et Orou. De la deuxième partie du troisième chapitre jusqu'à la fin du quatrième chapitre, Diderot construit et développe une critique de l'oppression exercée par le christianisme et la morale civile sur les relations entre homme et femme : ceci constitue le deuxième thème principal de l'ouvrage.

Le cinquième chapitre, « Suite du dialogue entre A et B », poursuit à

nouveau le dialogue entre les deux protagonistes et nous fournit de temps à autre, sous forme de citations, quelques passages de l'ouvrage dit le *Supplément au Voyage de Bougainville*. Là, le nouveau thème du rapport entre les sexes fait l'objet d'un débat plus général, les deux interlocuteurs adoptant le point de vue de la nature pour se livrer à une critique soutenue de l'artifice, qui conclura le livre en point d'orgue. Comme on peut le constater dans ce très bref résumé, la structure du *Supplément au Voyage de Bougainville* est assez complexe : par un procédé qui lui est cher et qu'on retrouve aussi bien dans ses œuvres philosophiques que littéraires, Diderot entremêle tous les fils de l'ouvrage.

Par un subtil jeu de tiroirs, on y trouve en alternance un dialogue à bâtons rompus entre A et B et de prétendus extraits du livre qui se trouve face à eux sur la table, ce livre étant lui-même composé de discours, de palabres, d'entretiens... Qu'on ajoute à ceci l'anecdote de Miss Polly Baker rapportée par B, véritable petite histoire enchâssée dans le dialogue, et l'on aura une idée du savant mélange de genres auquel se livre Diderot dans son style alerte et pétulent. Les idées et les récits s'enchevêtrent dans un lacs quasi inextricable, en une sorte de spirale vagabonde, parfois capricieuse, tournoyante et déroutante, qui fait à la fois le charme et la difficulté de l'auteur. D'un chapitre à l'autre cependant, par delà ce foisonnement éblouissant, se dégage une ligne de réflexion très claire, où l'idée de nature s'impose comme une notion-clef de l'ouvrage, auquel elle prête sa force et donne sa cohérence, comme nous allons le montrer maintenant.

La nature, principe critique dans le domaine politique

Dans le deuxième chapitre intitulé « Les adieux du vieillard », le

vieux chef des Tahitiens adresse à l'équipe de Bougainville qui va quitter l'île des adieux acerbes, reprochant aux Européens tout le mal qu'ils leur ont apporté. Il demande à Orou, jeune Tahitien qui entend la langue de Bougainville et de ses hommes, de traduire devant tous les habitants de l'île l'inscription gravée sur la lame de métal de l'un des Européens : « Ce pays est à nous », et il s'insurge violemment :

Ce pays est à toi ! et pourquoi ? Parce que tu y as mis le pied ! Si un Otaïtien débarquait un jour sur vos côtes et qu'il gravât sur une de vos pierres ou sur l'écorce d'un de vos arbres : *Ce pays est aux habitants d'Otaïti*, qu'en penserais-tu ? Tu es le plus fort, et qu'est-ce que cela fait ? (*Suppl.*, 591).

L'auteur développe par la bouche de ce vieillard une accusation des plus mordantes contre ce qu'on pourrait déjà appeler une forme de « colonialisme ». Lecteur ardent de Bartolomé de Las-Casas, Diderot était en effet très averti de ce qui se passait sur la terre américaine suite à l'arrivée des Espagnols catholiques. Le mal s'était propagé à la fois sur le plan politique et religieux : les Espagnols avaient subjugué les habitants du Nouveau Monde autant pour s'emparer de leur or que pour les convertir au catholicisme. Lorsque le vieux Tahitien s'adresse aux navigateurs français, il émet précisément deux reproches : le premier contre le prosélytisme et le second contre le vol.

En effet, si le départ de Bougainville est imminent, le chef des Tahitiens prévoit le fatal retour des Européens :

Un jour ils reviendront, le morceau de bois que vous voyez attaché à la ceinture de celui-ci dans une main, et le fer qui pend

au côté de celui-là dans l'autre, vous enchaîner, vous égorger ou vous assujettir à leurs extravagances et à leurs vices. Un jour vous servirez sous eux, aussi corrompus, aussi vils, aussi malheureux qu'eux (*Suppl.*, 590).

Selon lui, tout le mal proviendra donc de la croix et de l'épée, les deux puissances spirituelle et temporelle. Mais ce qui nous importe ici est de chercher à savoir sur quels principes se fonde notre vieux chef pour critiquer si catégoriquement les nuisances importées par les Européens. Or, c'est avant tout au nom de la nature que le vieil homme lance ses vaticinations : « celui dont tu veux t'emparer comme de la brute, l'Otaïtien est ton frère ; vous êtes deux enfants de la nature ; quel droit as-tu sur lui qu'il n'ait pas sur toi ? » (*Suppl.*, 591). Selon le vieillard, il n'existe en effet pas de différence hiérarchique entre deux enfants de la nature : l'un n'a aucun droit politique, social, ou spirituel sur l'autre. Si l'on admet, comme c'est le cas en Europe, le droit d'accaparement pour l'un des deux frères, se développe alors inévitablement l'idée de propriété sacrée. Le regard pénétrant du chef tahitien veut ainsi mettre en cause non seulement la propriété proprement dite, mais aussi la propriété sexuelle, d'où naît ce sentiment qu'on peut qualifier de maladif, dans le sens où il n'est pas naturel : la jalousie.

Le vieillard ajoute également que l'idée de crime et le péril de la maladie ont pénétré dans le pays avec Bougainville et ses hommes pour venir corrompre les habitants de cette île innocente. Leurs jouissances, si douces autrefois, sont désormais accompagnées de remords et d'effroi. Ces nouveaux sentiments ont été insufflés par un homme habillé de noir, l'aumônier de l'équipe française. Ce n'est pas tout : leur

innocent commerce est maintenant infecté du mal apporté par les Européens. La jeune fille souillée par la maladie est incarcérée dans une enceinte hérissée de flèches et condamnée à mourir des mains de ses parents ou du mal donné par les navigateurs français. Rien d'étonnant donc à ce que le vieillard jette à nouveau ses imprécations contre le capitaine français :

Eloigne-toi, à moins que tes yeux cruels ne se plaisent à des spectacles de mort ; éloigne-toi, va, et puissent les mers coupables qui t'ont épargné dans ton voyage, s'absoudre et nous venger en t'engloutissant avant ton retour ! (*Suppl.*, 595).

Le chapitre II est donc destiné, en apparence, à déployer les accusations du vénérable chef des habitants de l'île contre l'expansion envahissante et colonialiste des Européens. Mais à travers ses attaques apparaît déjà très clairement le thème principal de l'auteur Diderot : l'opposition entre le naturel et l'anti-naturel, ou l'artificiel. La nouveauté de la critique radicale qu'entreprend Diderot contre la civilisation européenne réside là : l'idée de nature y joue le rôle d'un principe permettant de critiquer à la fois le système politico-social européen et la sacralité de la religion chrétienne. Cette opposition, cette contradiction féroce, sera de plus en plus explicite dans les chapitres suivants.

La nature, principe critique dans le domaine religieux :

l'aumônier, le père et les trois filles

Le chapitre III, « L'entretien de l'aumônier et d'Orou », se présente sous la forme d'un conte très amusant, relatant la rencontre d'un

ecclésiastique et de trois charmantes jeunes filles tahitiennes, Asto, Palli et Thia. L'aumônier, homme sérieux et bien entendu catholique convaincu, est hébergé chez Orou : ils ont à peu près le même âge, 35 ou 36 ans. Lorsque vient l'heure de se coucher, Orou lui présente sa femme et ses trois filles, toutes nues, qu'il lui propose avec grande gentillesse :

Tu as soupé, tu es jeune, tu te portes bien ; si tu dors seul, tu dormiras mal : l'homme a besoin, la nuit, d'une compagne à son côté. Voilà ma femme, voilà mes filles, choisis celle qui te convient ; mais si tu veux m'obliger, tu donneras la préférence à la plus jeune de mes filles qui n'a point encore eu d'enfants (*Suppl.*, 600).

L'aumônier résiste, en alléguant que sa religion, son état, les bonnes mœurs et l'honnêteté ne lui permettent pas d'accepter de telles offres. Orou, pour sa part, ne comprend pas ce qu'est cette chose que son hôte appelle « religion » : en revanche, il affirme sans ambages que c'est une mauvaise chose puisqu'elle empêche de goûter un plaisir innocent auquel la nature invite tous les hommes. De même, il justifie l'acte sexuel par le fait qu'il enrichit une nation en l'accroissant d'un sujet supplémentaire. Cet acte de reproduction est avant tout acte d'enrichissement ou d'agrandissement de la nature. Notons au passage que dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, cette philosophie diderotienne de la nature s'accorde, sans qu'il en prenne conscience, avec la logique sous-jacente à tout nationalisme. A cette époque en effet, une population nombreuse était le signe très marqué de la puissance d'une nation. L'aumônier craint qu'en laissant les hommes et les femmes se compor-

ter librement au gré de leurs désirs, il ne se produise des crimes abominables. Il demande donc à Orou en hésitant un peu : « Un père peut-il coucher avec sa fille, une mère avec son fils, un frère avec sa sœur, un mari avec la femme d'un autre? » (*Suppl.*, 619). Orou lui rétorque : « Pourquoi non? » (*ibid.*). Et, devant son jeune interlocuteur qui démontre qu'il ne pouvait y avoir eu reproduction du genre humain sans relation entre Adam et sa fille ou entre Eve et son fils, l'aumônier est obligé de lui accorder que « peut-être l'inceste ne blesse en rien la nature » (*Suppl.*, 620).

Face aux excuses de l'aumônier, Orou ne comprend donc ni sa religion ni son sacerdoce, et quant au problème de ses mœurs, lui recommande de se conformer plutôt à celles de l'île, quitte à les abandonner une fois de retour en France ! Quant à l'honnêteté du religieux, Orou pense plutôt qu'il s'agit de fatigue corporelle... et ajoute très gentiment : « si tu es fatigué, il faut que tu te reposes, mais j'espère que tu ne continueras pas à nous contrister » (*Suppl.*, 601). L'aumônier continue cependant de refuser cette offre généreuse, ne cessant de répéter : « Mais ma religion ! Mais mon état ! » (*ibid.*). Et le Tahitien d'insister :

Elles m'appartiennent et je te les offre ; elles sont à elles et elles se donnent à toi. Quelle que soit la pureté de conscience que la chose religion et la chose état te prescrivent, tu peux les accepter sans scrupule. Je n'abuse point de mon autorité, et sois sûr que je connais et que je respecte les droits des personnes (*Suppl.*, 601).

Exposé à cette tentation, affreusement tourmenté, l'aumônier résiste toujours. La plus jeune des trois filles, Thia, embrassant les genoux du prêtre, lui demande alors de ne pas affliger son père, sa mère et sa

propre personne. Elle se dit désireuse d'avoir un enfant qu'elle puisse un jour promener par la main dans tout le pays, et jure que si le prêtre lui accorde cette faveur elle ne l'oubliera jamais. Que répondre à de tels arguments ?

Le naïf aumônier dit qu'elle lui serrait les mains, qu'elle attachait sur ses yeux des regards si expressifs et si touchants, qu'elle pleurait, que son père, sa mère et ses sœurs s'éloignèrent, qu'il resta seul avec elle, et qu'en disant, Mais ma religion ! mais mon état ! il se trouva le lendemain couché à côté de cette jeune fille qui l'accablait de caresses (*Suppl.*, 602).

Outre le savoureux plaisir que nous procure sa piquante tournure, que nous apprend cette anecdote de l'aumônier succombant à l'irrésistible jeune fille tahitienne ? Elle apparaît ici comme une preuve éclatante de la fragilité de l'artifice, bientôt débordé par la nature toute-puissante, dont la plus jeune des trois filles, « force de la nature », est le symbole vivant.

La nature, principe critique des institutions :

le bien général et le bien particulier

Le lendemain matin, Orou se présente devant le prêtre pour le remercier et satisfaire en même temps sa curiosité intellectuelle sur la chose qu'il nomme « religion ». C'est l'occasion pour Diderot d'exposer, sous la forme vivante et variée du dialogue, cette contradiction qui met aux prises la nature et l'artificiel. En effet, à Orou qui ne comprend pas le mot « religion », l'aumônier répond en évoquant l'image d'un ouvrier, dont ce monde et ce qu'il contient sont l'ouvrage.

Toutefois le Tahitien ne parvient manifestement pas à comprendre ce que peut être cet artisan invisible qui n'a ni pied ni main, ni tête ni demeure et cependant existe partout, et ne vieillit jamais. D'après l'aumônier, cet ouvrier a parlé aux ancêtres des hommes et leur a prescrit des lois qui recommandaient certaines actions comme bonnes, et en interdisaient d'autres parce qu'elles étaient mauvaises. Il a également, affirme l'aumônier, ordonné la stricte monogamie, même s'il faut bien reconnaître qu'elle n'est pas toujours respectée. Le jugement que porte Orou sur ces déclarations est assez sévère : selon lui, les préceptes de ce créateur sont contraires à la nature et guère raisonnables puisqu'ils ont pour conséquence de multiplier les crimes. Il faut signaler ici que pour Orou, la nature joue le rôle de la raison.

Le Tahitien allègue deux arguments pour justifier son opinion. Pour lui, « un être sentant, pensant et libre » (*Suppl.*, 604) ne peut être la propriété d'un semblable. Le mariage, système de propriété mutuelle de deux êtres originellement libres, est donc contraire à la nature. Le deuxième argument évoque l'inconstance propre aux êtres humains, incompatible avec un système matrimonial reposant sur le principe de régularité. Orou déclare sans ambages que les Européens sont soumis à trois maîtres, à savoir le grand ouvrier, les magistrats et les prêtres qui sont souvent en contradiction les uns avec les autres. En définitive, chacun se brouille avec les trois autorités et, pris d'un sentiment de culpabilité, ne cesse de se tourmenter, d'autant plus qu'il est persécuté par les trois maîtres. Il n'y a qu'une seule solution à ce déchirement. Orou propose donc :

Veux-tu savoir en tout temps et en tout lieu ce qui est bon et mauvais ? attache-toi à la nature des choses et des actions ; à tes

rapports avec ton semblable ; à l'influence de ta conduite sur ton utilité particulière et le bien général. Tu es en délire, si tu crois qu'il y ait rien, soit en haut, soit en bas, dans l'univers, qui puisse ajouter ou retrancher aux *lois de la nature*. *Sa volonté éternelle est que le bien soit préféré au mal et le bien général au bien particulier* (*Suppl.*, 607 ; souligné par nous).

Prêtant attention aux paroles d'Orou déclarant : « Ce qui est bon et mauvais » « en tout temps et en tout lieu » et malgré le sous-titre donné au *Supplément au Voyage de Bougainville*, « de l'inconvénient d'attacher des idées morales à certaines actions physiques qui n'en comportent pas », il ne faut pas en conclure que l'île de Tahiti soit de pure anarchie ou qu'il n'y ait ni bien ni mal, pas plus que de morale humaine.

Contrairement à l'appréhension que ressent un homme civilisé comme l'aumônier, Orou démontre dans le chapitre III, « L'entretien de l'aumônier et d'Orou », qu'il existe bel et bien un principe moral régissant la communauté tahitienne. En effet, « l'objet principal de l'éducation domestique », et « le point le plus important des mœurs publiques », est de ne pas permettre aux garçons et aux jeunes filles d'avoir de relation sexuelle dès le début de leur désir : ils doivent pour cela attendre deux ou trois ans au-delà de la puberté pour les garçons, qui seront ainsi en pleine force de l'âge, et de leur nubilité pour les jeunes filles, qui auront alors acquis assez de maturité pour enfanter. Car le principe moral qui gouverne l'île est le suivant : un acte doit toujours être accompli pour le bien de la communauté. Les garçons de vingt à vingt-deux ans restent donc « couverts d'une longue tunique » et les reins « ceints d'une petite chaîne » (*Suppl.*, 611) ; les filles, avant que

d'être nubiles, portent « un voile blanc » (*ibid.*). La jeune fille désireuse d'aimer un garçon physiquement sans en avoir la capacité physiologique suffisante est qualifiée de « libertine ». Toutes les femmes incapables de concevoir un enfant sont ainsi obligées de se revêtir d'un voile noir : celle qui quitte ce voile pour se mêler aux hommes est une libertine. Plusieurs cas se présentent : la femme stérile ou les femmes d'âge avancé en font bien sûr partie. De même, les femmes qui ont leurs règles sont forcées de porter un voile gris, qu'elles ne peuvent quitter sous peine d'être elles aussi traitées de libertines. Quant aux hommes, celui qui s'avise de lever un de ces voiles est également un libertin.

L'acte loué entre tous est celui qui favorise la reproduction, l'acte honni celui qui encourage la stérilité, si bien qu'Orou déclare à l'aumônier :

Sache, mon ami, qu'ici la naissance d'un enfant est toujours un bonheur et sa mort un sujet de regrets et de larmes. Un enfant est un bien précieux, parce qu'il doit devenir un homme ; aussi en avons-nous un tout autre soin que de nos plantes et de nos animaux. Un enfant qui naît occasionne la joie domestique et publique, c'est un accroissement de fortune pour la cabane et de force pour la nation. Ce sont des bras et des mains de plus dans Otaïti : nous voyons en lui un agriculteur, un pêcheur, un chasseur, un soldat, un époux, un père (*Suppl.*, 609).

Ici les bénéfices de la fécondité naturelle se bornent au cadre de la « nation ». Manière pour Orou de faire sentir que cette seconde moitié du XVIII^e siècle, période pendant laquelle Diderot rédige ce *Supplément au Voyage de Bougainville*, est le théâtre de l'expansion des nations

européennes ; et cette expansion, commencée deux siècles plus tôt, mènera bientôt, au XIX^e siècle à l'impérialisme et au colonialisme de tous les pays civilisés de l'Occident.

Aussi, la logique utilitaire prônée par Orou semble d'autant plus étrange qu'elle pourrait légitimer celle, expansionniste, de toutes les puissances occidentales. Dans le droit fil de cette logique, Orou dévoile alors devant l'aumônier le secret de l'hospitalité tahitienne : il déclare en effet que si les femmes de son pays se donnent si généreusement aux étrangers, c'est afin d'en avoir de bons enfants :

Vous arrivez, nous vous abandonnons nos femmes et nos filles, vous vous en étonnez, vous nous en témoignez une gratitude qui nous fait rire. Vous nous remerciez, lorsque nous asseyons sur toi et sur tes compagnons la plus forte de toutes les impositions. Nous ne t'avons point demandé d'argent, nous ne nous sommes point jetés sur tes marchandises, nous avons méprisé tes denrées : mais nos femmes et nos filles sont venues exprimer le sang de tes veines. Quand tu t'éloigneras, tu nous auras laissé des enfants ; ce tribut levé sur ta personne, sur ta propre substance, à ton avis n'en vaut-il pas bien un autre ? (*Suppl.*, 623).

Aussi ce qui est un acte de plaisir aux yeux des Européens n'est-il pour les Tahitiens qu'un moyen d'imposer à leurs visiteurs une contribution forcée, en leur soutirant une avantageuse progéniture.

On se trompera si l'on veut juger le comportement des femmes de Tahiti, qui se donnent volontiers aux étrangers, selon les critères moraux des pays civilisés. A Tahiti, le principe moral ne consiste que dans l'utilité, le bien qu'il procure. De même, le critère de la beauté

féminine des insulaires échappe-t-il à la mesure européenne : la fécondité juge seule de la beauté d'une femme :

Ici, [...] la femme sur laquelle les regards s'attachent et que le désir poursuit est celle qui promet beaucoup d'enfants, la femme du cardinal d'Ossat, et qui les promet actifs, intelligents, courageux, sains et robustes. Il n'y a presque rien de commun entre la Vénus d'Athènes et celle d'Otaïti ; l'une est Vénus galante, l'autre Vénus féconde (*Suppl.*, 613).

Dans les pays civilisés, la fécondité ou la croissance de la population ne sont pas aussi essentielles qu'à Tahiti. Les femmes enceintes doivent supporter seules le fardeau de la grossesse et de l'accouchement. Et cette situation sera pire encore pour une femme non mariée, une fille-mère. C'est ainsi que vers la fin du chapitre III, « L'entretien de l'aumônier et d'Orou », Diderot fait narrer à B « une aventure arrivée dans la Nouvelle-Angleterre » qu'il a tirée d'un conte de Benjamin Franklin publié dans un périodique de Londres, le *General Advertiser* (15 avril 1747). Il s'agit du tragique parcours d'une jeune femme, Miss Polly Baker, séduite puis abandonnée par un jeune homme, réduite au triste état de fille publique, enceinte cinq fois sans être mariée, et dont le libertinage outre les vertueux habitants de la Nouvelle-Angleterre. La voici donc exclue de la communion de l'église, et traduite devant le tribunal de justice du Connecticut, près de Boston, où elle s'élève contre la loi de cette société dite civilisée.

Dans ce pays du puritanisme, la loi condamne toutes les mères non-mariées à une punition corporelle lorsqu'elles ne peuvent payer l'amende. Miss Polly Baker tient alors devant l'assemblée du tribunal

un discours de protestation, dans lequel elle s'insurge contre les lois de la société et contre la « justice » ecclésiastique :

Est-ce un crime d'augmenter les sujets de Sa Majesté dans une nouvelle contrée qui manque d'habitants ? Je n'ai levé aucun mari à sa femme ni débauché aucun jeune homme ; jamais on ne m'a accusée de ces procédés coupables, et si quelqu'un se plaint de moi ce ne peut être que le ministre à qui je n'ai pas payé de droit de mariage (*Suppl.*, 615).

Je ne suis point un théologien, mais j'ai peine à croire que ce soit un grand crime d'avoir donné le jour à de beaux enfants que Dieu a doués d'âmes immortelles et qui l'adorent (*Suppl.*, 616).

Miss Polly Baker a voulu épouser un homme qui lui avait demandé sa main. Mais celui-là, après lui avoir donné son premier enfant l'a lâchement abandonnée. Elle ajoute que cet homme est le magistrat actuellement assis devant elle ! Elle conclut que si elle a transgressé les préceptes de la religion, il faut laisser à Dieu le soin de la punir et elle propose au magistrat de faire des lois non pas contre les femmes séduites, mais contre les hommes célibataires qui séduisent et trompent les jeunes filles. Finalement, son séducteur, instruit de ce qui s'était passé, consent à l'épouser.

De la nature du Bien

Dans le cinquième et dernier chapitre « Suite du dialogue entre A et B », Diderot présente les remarques concluantes de l'aumônier sur son séjour à Tahiti. Dans cette remarque finale, l'aumônier définit le

peuple tahitien comme suit :

[...] un peuple assez sage pour s'être arrêté de lui-même à la médiocrité, ou assez heureux pour habiter un climat dont la fertilité lui assurait un long engourdissement ; assez actif pour s'être mis à l'abri des besoins absolus de la vie, et assez indolent pour que son innocence, son repos et sa félicité n'eussent rien à redouter d'un progrès trop rapide de ses lumières (*Suppl.*, 627).

Il va sans dire que l'état des Tahitiens décrit par B correspond bien, comme le signale avec justesse l'éditeur du *Supplément* dans les *Œuvres complètes* de chez Hermann, à la description que fait Rousseau dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité* de ce « moment où l'homme sorti de l'état de nature est déjà socialisé », alors qu'il « n'a pas encore inventé la métallurgie et l'agriculture » (*Suppl.*, 627, n.62). Dans l'île de Tahiti qui reste à ce stade, il n'existe point de mal condamné par l'opinion et la loi, excepté ce qui est mal « de nature ». L'acception du mot « propriété » est très étroite, la passion de l'amour est réduite à un simple appétit physique. Et l'aumônier d'ajouter : « Qu'il avait été tenté de jeter ses vêtements dans le vaisseau et de passer le reste de ses jours parmi eux. Et qu'il craint bien de se repentir plus d'une fois ne l'avoir fait » (*Suppl.*, 628). La conclusion de B est qu'à l'exception de ce recoin si éloigné de la civilisation, « il n'y a point eu de mœurs et [...] il n'y en aura peut-être jamais nulle part » (*ibid.*). Les pays policés se trouvent justement dans un état opposé du fait même que les lois, bonnes ou mauvaises, ne sont pas observées. Mais pourquoi selon B, n'y a-t-il pas de mœurs en Europe ? Il en donne la raison suivante :

Parcourez l'histoire des siècles et des nations tant anciennes que modernes, et vous trouverez les hommes assujettis à trois codes, le code de la nature, le code civil et le code religieux, et contraints d'enfreindre alternativement ces trois codes qui n'ont jamais été d'accord ; d'où il est arrivé qu'il n'y a eu dans aucune contrée, comme Orou l'a deviné de la nôtre, ni homme, ni citoyen, ni religieux (*Suppl.*, 629).

D'où A conclut, en accord avec B, « qu'en fondant la morale sur les rapports éternels qui subsistent entre les hommes, la loi religieuse devient peut-être superflue, et que la loi civile ne doit être que l'énonciation de la loi de nature » (*ibid.*). Ce principe semble décisif mais perdra à l'analyse de son tranchant et de son évidence. Aussi, penchons-nous sur la « loi de nature » dont il est ici question. Si on ne précise pas préalablement cette notion de « loi de nature », on ne comprendra pas très bien la discussion qui va suivre au sujet du mariage en tant qu'institution sociale dans les pays civilisés ainsi que des passions de l'homme et de la femme : galanterie, coquetterie, constance, fidélité, jalousie et pudeur.

Avant d'aborder ce problème de la « loi de nature », arrêtons-nous sur cette parole d'Orou à l'adresse de l'aumônier dans le chapitre III du *Supplément* : « [la] volonté éternelle [de la nature] est que le bien soit préféré au mal et le bien général au bien particulier ». Tout lecteur de Diderot s'apercevra que cette idée se trouve, bien qu'en termes différents, dans l'*Essai sur le mérite et la vertu*, traduction de *Inquiry concerning Virtue, or Merit* de Shaftesbury que Diderot a publiée en 1745. On peut y lire en effet :

En général, lorsque toutes les affections sont d'accord avec l'intérêt de l'espèce, le tempérament naturel est parfaitement bon. Au contraire, si l'on manque de quelque affection avantageuse, ou qu'on en ait de superflues, de faibles, de nuisibles, et d'opposées à cette fin principale, le tempérament est dépravé, et conséquemment l'animal est méchant ; il n'y a que du plus ou du moins (DPV, I, 319-320).

A la lumière de ce principe, on comprendra que le commerce sexuel entre un homme et une femme alors que l'un des deux n'a pas de capacité de procréation, commerce qui n'est donc pas utile à l'intérêt de l'espèce, est prohibé moralement. Bien que le désir sexuel de ceux qui sont capables de fécondation et de ceux qui n'en sont point, soit le même dans la nature, le désir du premier est jugé bon, celui de second est jugé mauvais.

Ou bien encore dans le même ouvrage :

[...] celui-là seul mérite le nom de vertueux dont toutes les affections, tous les penchants, en un mot toutes les dispositions d'esprit et de cœur, sont conformes au bien général de son espèce, c'est-à-dire du système de créatures dans lequel la nature l'a placé et dont il fait partie (DPV, I, 360).

Mais peut-être n'est-on pas bien convaincu par ce raisonnement, d'autant plus que ces deux désirs qui visent au bien général pour l'un et au bien particulier pour l'autre, relèvent également de la nature. Toutefois, on peut se rapporter à une hypothèse énoncée par Sigmund Freud dans son livre *Malaise dans la civilisation* (*Das Unbehagen in der*

Kultur, 1929). D'après cette hypothèse, l'appétit sexuel qui ne tient pas directement à la reproduction de l'espèce et contribue uniquement à la jouissance particulière de l'individu, était originairement refoulé par la nature. Par exemple, précise le fondateur de la psychanalyse, les hommes, avant de se tenir debout, marchaient à quatre pattes : les parties génitales et les orifices d'excrétion des femmes se trouvaient alors à portée de nez, et les hommes se voyaient immédiatement et inconsciemment, par l'indisposition que provoquait chez eux l'odeur féminine, imposer un frein psychique et physique à leurs appétits sexuels⁽¹⁾.

Un cours de morale galante

Revenons à la discussion entre A et B. Ils décident maintenant d'interroger sans détour la nature sur les abus des gens civilisés qui tiennent à l'union de l'homme et de la femme. Ils procèdent alors méthodiquement à l'inspection de nombreuses notions essentielles de la civilisation, les passant au crible de la nature. A pose la première question : « Le mariage est-il dans la nature ? » B répond que le mariage, en tant que préférence accordée par un être à un autre, préférence mutuelle en conséquence de laquelle se forme une union plus ou moins durable, perpétue l'espèce humaine par la reproduction des individus, et se trouve donc aussi dans la nature. A est d'accord sur ce point et généralise cette préférence mutuelle à toutes les espèces animales.

Il analyse ensuite la « galanterie » : il s'agit pour lui de cette variété de manières, énergiques ou délicates, que la passion inspire aux deux

(1) S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, traduite de l'allemand par Ch. et J. Odier, Paris, Presses Universitaires de France, « Bibliothèque de psychanalyse », 1992, p. 49, n. 1.

sexes pour obtenir la préférence qui conduit à l'acte amoureux. Elle existe donc indéniablement dans la nature. Pour ce qui est de la « coquetterie », B soutient qu'il s'agit d'un mensonge consistant à simuler une passion qu'on ne ressent pas et à promettre une préférence qu'on n'accordera point.

A. Ainsi la coquetterie, selon vous, n'est pas dans la nature ?

B. Je ne dis pas cela (*Suppl.*, 632).

Bien qu'elle soit mensongère, B tient en effet la coquetterie pour un sentiment naturel de l'être humain. Mais elle ne sera jamais vertueuse du point de vue de la morale tahitienne.

Enfin, il existe des passions purement illusoirs, c'est-à-dire qui ne sont pas dans la nature. Ce sont par exemple la « constance » et la « fidélité ». D'après B, la première n'est que la « pauvre vanité de deux enfants qui s'ignorent eux-mêmes et que l'ivresse d'un instant aveugle sur l'instabilité de tout ce qui les entoure » (*Suppl.*, 632). Et la seconde n'est presque toujours que « l'entêtement et le supplice de l'honnête homme et de l'honnête femme dans nos contrées ; chimère à Otaïti » (*ibid.*). Cette méfiance de B vis-à-vis des deux sentiments étonnera le lecteur qui garde en mémoire l'amour constant et fidèle de Diderot pour Sophie Volland depuis leur première rencontre jusqu'à la mort de celle-ci pendant près de trente ans. Pourtant, on trouve cette même opinion énoncée par le narrateur dans *Jacques le fataliste* :

Le premier serment que se firent deux êtres de chair, ce fut au pied d'un rocher qui tombait en poussière ; ils attestèrent de leur constance un ciel qui n'est pas un instant le même, tout passait en

eux et autour d'eux, et ils croyaient leurs cœurs affranchis de vicissitudes. O enfants toujours enfants ! (DPV, XXIII, 128).

Quant à la « jalousie », ce n'est guère qu'un sentiment indigne de l'homme, conséquence de fausses mœurs et d'un droit de propriété injustement étendu sur un objet pensant, désirant et libre :

A. Ainsi la jalousie, selon vous, n'est pas dans la nature ?

B. Je ne dis pas cela. Vices et vertus, tout est également dans la nature (*Suppl.*, 632).

S'engageant ainsi dans « un cours de morale galante », A et B en viennent à examiner la « pudeur ». B y trouve du naturel : en effet, c'est le sentiment de l'homme qui ne veut être ni troublé ni distrait dans ses jouissances. Dans les moments de faiblesse qui suivent l'amour par exemple, le manque de pudeur — la nudité — l'abandonnerait à la merci de son ennemi. « Voilà, conclut B, tout ce qu'il pourrait y avoir de naturel dans la pudeur, le reste est d'institution » (*Suppl.*, 633). L'idée de Diderot sur la pudeur énoncée ainsi par la bouche de B, sera réexaminée plus tard par Stendhal dans son *De l'Amour* (1822) :

On a observé que les oiseaux de proie se cachent pour boire, c'est qu'obligés de plonger la tête dans l'eau, ils sont sans défense en ce moment. Après avoir considéré ce qui se passe à Otaïti, je ne vois pas d'autre base naturelle à la pudeur (DA, III, 111).

Max Scheler, philosophe allemand et phénoménologue du « cœur », tranchera cette question dans une note de son livre sur *La pudeur et le*

sentiment de pudeur (*Über Scham und Schamgefühl*, 1933), en affirmant que tous ces mouvements des oiseaux de proie ne sont que des comportements instinctifs et mécaniques, qu'ils ne relèvent aucunement de l'esprit humain et qu'ils n'ont donc rien à voir avec la pudeur⁽²⁾. Nous nous empressons d'ajouter cependant que Diderot aurait accepté l'objection de Scheler, contre l'opinion de Stendhal, avec certaines réserves. En effet, dans l'île de Tahiti, les habitants ne sont pas parvenus au stade de civilisation qui laisse tomber un voile sur les désirs physiologiques. Ni l'homme ni la femme ne se sentent honteux d'affirmer ouvertement leur appétit sexuel. « [...] l'Otaïtien, écrit Diderot, ne rougit pas des mouvements involontaires qui s'excitent en lui à côté de sa femme, au milieu de ses filles. [...] celles-ci en sont spectatrices, quelquefois émues, jamais embarrassées » (*Suppl.*, 633).

Ensuite, dans une civilisation où les actes humains tant qu'ils sont tenus pour supérieurs aux actes animaux, on constate le phénomène suivant :

Aussitôt que la femme devint la propriété de l'homme et que la jouissance furtive d'une fille fut regardée comme un vol, on vit naître les termes pudeur, retenue, bienséance, des vertus et des vices imaginaires, en un mot entre les deux sexes des barrières qui empêchassent de s'inviter réciproquement à la violation des lois qu'on leur avait imposées, et qui produisirent souvent un effet contraire en échauffant l'imagination et en irritant les désirs (*Suppl.*, 633-634).

(2) Max Scheler, *Über Scham und Schamgefühl*, Berlin, Der Neue Geist Verlag, 1993. M. Scheler, *Œuvres*, traduction japonaise, Tokyo, Editions Hakusui-sha, 1978, t. XV, p. 14, n. *.

« Ces vertus et vices imaginaires » ou bien ces « barrières » entre l'homme et la femme sont le produit d'un état d'esprit.

Dans la société civilisée, « on a consacré la résistance de la femme, on a attaché l'ignominie à la violence de l'homme » (*Suppl.*, 635). Cette violence qui ne serait qu'« une injure légère » dans l'île de Polynésie se fait « un crime » dans les cités européennes si policées. A, entraîné par le fil dialectique de son propos sur la « morale galante » ou, si vous préférez, les « passions galantes de l'âme », finit par poser cette question :

Mais comment est-il arrivé qu'un acte dont le but est si solennel et auquel la nature nous invite par l'attrait le plus puissant, que le plus grand, le plus doux, le plus innocent des plaisirs, soit devenu la source la plus féconde de notre dépravation et de nos maux ? (*Suppl.*, 635).

A cette question centrale du *Supplément au Voyage de Bougainville*, B répond en résumant en sept points ce qu'« Orou [...] a fait entendre dix fois à l'aumônier » :

- 1) La tyrannie de l'homme a converti la possession de la femme en propriété.
- 2) Les mœurs et les usages ont surchargé de conditions l'union conjugale.
- 3) Les lois civiles ont assujetti le mariage à une infinité de formalités.
- 4) La diversité des fortunes et des rangs sociaux a institué des convenances qui favorisent et des disconvenances qui empêchent l'union entre l'homme et la femme, qui sont originellement égaux et de-

vraient pouvoir s'unir au partenaire de leur choix.

- 5) L'Etat favorise les mariages, parce que la naissance d'un enfant est regardée comme un accroissement de richesse pour la nation. Mais elle est plus souvent et plus sûrement encore un aggravement de la pauvreté dans la famille : il s'agit là d'une contradiction caractéristique à toutes les sociétés.
- 6) La politique des souverains ne vise qu'à leur intérêt et à leur sécurité sans se soucier du bonheur d'une famille fondée sur le mariage.
- 7) Les institutions religieuses ont qualifié de bien ou de vertu des actes qui ne sont susceptibles d'aucune moralité (*Suppl.*, 636).

Ces sept points signalés par B recouvrent trois types de problèmes. Le premier montre que l'union entre l'homme et la femme, union originellement libre, est convertie en une possession de la femme par la tyrannie masculine, et que les usages et les lois civilisées renforcent et perpétuent ce système de propriété. Développé et compliqué sous l'apparence de convenances sociales, ce système est source de la contradiction découverte entre l'union naturelle et le mariage social. Le deuxième problème réside dans le constat que l'accroissement naturel de la population étant considéré originellement comme un bien national, la nation toute entière et son souverain se devraient de l'encourager. Or les nations et leurs souverains s'en dispensent et de ce déni de responsabilité naît une contradiction entre la société et ses parties constituantes. Le troisième problème, enfin, porte sur la contradiction entre le « naturel » et l'institution religieuse. De quelque manière qu'on s'y prenne pour renforcer les interdictions, on ne réussit point à dénaturer l'être humain. Comment sortir de cette impasse ? Il n'y a qu'un moyen : accorder le code des nations au « code de la na-

ture » ; mais l'état actuel dans lequel se trouvent les sociétés européennes est opposé à celui régi par le code de la nature. Selon B, l'histoire abrégée de presque toute la misère des Européens tient en ce constat : « Il existait un homme naturel ; on a introduit au dedans de cet homme un homme artificiel et il s'est élevé dans la caverne une guerre continuelle qui dure toute la vie » (*Suppl.*, 637).

Tantôt le premier est plus fort, tantôt il est terrassé par le second. Mais dans l'un et l'autre cas, l'homme « triste monstre », est « tirailé, tenaillé, tourmenté, étendu sur la roue, sans cesse gémissant, sans cesse malheureux » (*ibid.*). Certaines circonstances extrêmes le ramènent heureusement à sa première simplicité : « la misère et la maladie », ces « deux grands exorcistes » (*ibid.*). Mais le répit est de courte durée : en passant de l'état de maladie à celui de convalescence et finalement à celui de santé, l'homme redevient progressivement artificiel et moral.

Homme civilisé ou homme sauvage? Venise, Tahiti et le reste du monde

Pour finir, A demande à B s'il faut civiliser l'homme ou l'abandonner à son instinct. La réponse de B est celle d'un pessimiste invétéré — ou d'un réaliste lucide ; selon lui, il ne reste que deux choix :

Si vous vous proposez d'en être le tyran, civilisez-le. Empoisonnez-le de votre mieux d'une morale contraire à la nature ; faites-lui des entraves de toute espèce ; embarrassez ses mouvements de mille obstacles ; attachez-lui des fantômes qui l'effrayent ; éternisez la guerre dans la caverne, et que l'homme naturel y soit toujours enchaîné sous les pieds de l'homme moral (*Suppl.*, 638).

Ou bien :

Le voulez-vous heureux et libre? Ne vous mêlez pas de ses affaires, assez d'incidents imprévus le conduiront à la lumière et à la dépravation, et demeurez à jamais convaincu que ce n'est pas pour vous, mais pour eux que ces sages législateurs vous ont pétri et maniéré comme vous l'êtes (*Suppl.*, 638-639).

B va jusqu'à déclarer :

Méfiez-vous de celui qui veut mettre de l'ordre ; ordonner, c'est toujours se rendre le maître des autres en les gênant et les Calabrais sont presque les seuls à qui la flatterie des législateurs n'en ait point encore imposé (*Suppl.*, p. 639).

Cet éloge de l'anarchie régnant chez les citoyens de la Calabre ou de Venise peut nous paraître assez étonnant. Mais pour B, les petites scélératesses qui se pratiquent tous les jours chez les Calabrais compensent l'atrocité des grands crimes qui se produisent quelquefois en France. Selon lui, les hommes non civilisés sont comme une multitude de ressorts épars et isolés qui s'entrechoquent de temps en temps. Pour éviter cet inconvénient, « un individu d'une sagesse profonde et d'un génie sublime », le législateur, rassembla ces ressorts pour en composer une machine appelée société. Mais les ressorts agissant, réagissant les uns contre les autres, sans cesse fatigués davantage sont beaucoup plus fragiles sous l'état de législation que sous l'anarchie de la nature. Selon Diderot lui-même, ils peuvent se rompre en un seul jour, là où ils se rompaient en un an dans un processus naturel. Après cette brève histoire du processus de la civilisation et de ses redoutables inconvénients, il s'agit de savoir quel état préférer : l'état de civilisa-

tion ou celui de nature brute et sauvage ? A demande à B s'il préférerait le second. « Ma foi, répond B, je n'oserais prononcer » (*Suppl.*, 640).

En même temps, B ne peut que constater la nostalgie de l'homme civilisé, toujours désireux de se dépouiller et de retourner à la forêt. Pour sa part, A admet que la somme des biens et des maux sont variables pour chaque individu. Mais il remarque aussi :

[...] que le bonheur ou le malheur d'une espèce animale quelconque avait sa limite qu'elle ne pouvait franchir, et que peut-être nos efforts nous rendaient en dernier résultat autant d'inconvénient que d'avantage, en sorte que nous nous étions bien tourmentés pour accroître les deux membres d'une équation entre lesquelles il subsistait une éternelle et nécessaire égalité (*Suppl.*, 641).

Pour B, de tous les pays du monde, il n'y en a qu'un seul où la condition de l'homme soit heureuse, c'est Tahiti. Et un seul où elle soit supportable : Venise ; parce que dans le monde entier, il n'y a nulle part « moins de lumière acquise, moins de moralités artificielles, moins de vices et de vertus chimériques » que dans ce coin de l'Europe. A la fin de la discussion, A et B se réfèrent à des personnages des contes de Diderot comme la Reymer et Gardeil, Tanié, Mademoiselle de la Chaux, le chevalier Desroches et Madame de la Carlière. Les deux premiers personnages sont dépravés et leurs appétits sont dénaturés par la société ; les quatre derniers sont malheureux au sein de la civilisation. A pose ici la dernière question à B : « Que ferons-nous donc ? Reviendrons-nous à la nature ? Nous soumettrons-nous aux lois ? » On s'attend à une réponse constructive de la part de B. Mais

celui-ci rétorque de façon assez déroutante : « Nous parlerons contre les lois insensées jusqu'à ce qu'on les réforme et, en attendant, nous nous y soumettrons ».

Selon B en effet, celui qui enfreint, de sa propre autorité, une loi mauvaise, autorisera tout autre à enfreindre une loi bonne. Bien qu'il ne cite pas le nom de Socrate, c'est évidemment le principe moral du philosophe grec qui se profile ici en filigrane. Mais quand B énonce tout de suite après qu'« il y a moins d'inconvénient à être fou avec les fous qu'à être sage tout seul », on se rapproche davantage d'un certain conformisme. Cette impression est encore renforcée par la conclusion de B :

Disons-nous à nous-mêmes, crions incessamment qu'on a attaché la honte, le châtement et l'ignominie à des actions innocentes en elles-mêmes, mais ne les commettons pas, parce que la honte, le châtement et l'ignominie sont les plus grands de tous les maux. Imitons le bon aumônier, moine en France, sauvage dans Otaïti (*Suppl.*, 643).

Dans la dernière partie du *Supplément*, on peut lire les recommandations suivantes :

- A. Prendre le froc du pays où l'on va, et garder celui du pays où l'on est.
- B. Et surtout être honnête et sincère jusqu'au scrupule avec des êtres fragiles qui ne peuvent faire notre bonheur sans renoncer aux avantages les plus précieux de nos sociétés (*Suppl.*, 643).

Apparemment, A prône une morale tout à fait conformiste tandis que B se montre plutôt partisan d'une morale alliant à ce conformisme un brin de galanterie. On se rappellera ici ce passage de *l'Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de * * ** (1775) :

[M^{me} la Maréchale.] Et, si vous étiez sur le point de mourir, vous soumettriez-vous aux cérémonies de l'Eglise? — [Diderot.] Je n'y manquerai pas (Lew., XI, 144).

L'auteur Diderot s'est-il soumis, comme le personnage Diderot de cette œuvre, à l'autorité de l'Eglise catholique avant sa mort ? D'après le témoignage de M^{me} de Vandeuil, fille de Diderot, dans ses *Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de Diderot*, le curé de Saint Sulpice, Jean-Joseph Faydit de Tersac, rendait visite deux ou trois fois par semaine à Diderot, rue Taranne.

Un jour qu'ils étaient d'accord sur plusieurs points de morale relatifs à l'humanité et aux bonnes œuvres, le curé se hasarda à faire entendre que s'il imprimait ces maximes et une petite rétraction de ses ouvrages, cela ferait un fort bel effet dans le monde. Je le crois, monsieur le curé, mais convenez que je ferais un impudent mensonge (Lew., I, 798a-b).

Diderot est mort le 30 juillet 1784 à l'âge de soixante-dix ans. La veille au soir il avait reçu ses amis. La conversation s'était engagée sur la philosophie. « *Le premier pas, dit-il, vers la philosophie, c'est l'incrédulité.* Ce mot est le dernier qu'il ait proféré devant moi » (Lew., I, 799a). Fidèle à ce principe, il n'a pas cessé de parler « contre les lois

insensées» comme en témoigne son œuvre depuis les *Pensées philosophiques* (1746) jusqu'aux *Observations sur l'Instruction de Sa Majesté Impériale aux députés pour le confection des lois* (1774) en passant par le *Supplément au Voyage de Bougainville* (1772-1773, 1780) ainsi que *Le Neveu de Rameau* (1773-1774).

Aussi l'opinion critique de Diderot peut-elle apparaître très clairement formulée dans le *Supplément au Voyage de Bougainville*. Tout d'abord il recommande de mettre en conformité le code social avec celui de la nature pour résoudre la contradiction, inéluctable en apparence, entre nature et société. Pour cela il faut considérer le jugement qui distingue entre deux désirs qui sont également naturels, celui qui vise à l'intérêt général et celui qui vise à l'intérêt particulier. Bien qu'ils viennent tous deux de la nature, Diderot définit le premier comme moralement bon, et le second comme moralement mauvais. Diderot parvient ainsi à constituer une morale tout à fait originale dans le cadre de sa conception de la nature. C'est cette même problématique éthique qui se retrouvera dans *Le Neveu de Rameau* que nous allons examiner dans le chapitre suivant afin de mieux définir et expliciter la notion de nature.

2. *Le Neveu de Rameau*

Dans l'entretien entre Moi et Lui du *Neveu de Rameau*, les discussions sur la musique occupent une grande place ; les deux interlocuteurs parlent de musique tantôt théoriquement, tantôt très concrètement, évoquant les débats contemporains qui agitent un monde musical parisien encore traversé par les échos de la Querelle des bouffons.

« Tout art d'imitation a son modèle dans *la nature* » (*Nev.*, 157; souligné par nous), déclare Moi. Lui, le Neveu de Rameau, est d'accord avec cette opinion. Selon Lui, « le modèle du musicien ou du chant », « c'est la déclamation, si le modèle est vivant et pensant ; c'est le bruit, si le modèle est inanimé » (*Nev.*, 158). En d'autres termes « toute l'étendue de l'objet de la musique » est, dit Lui, « l'imitation des accents de la passion ou des phénomènes de *la nature*, par le chant et la voix, par l'instrument » (*Nev.*, 162; souligné par nous). Lui déclare donc :

L'empire de *la nature*, et de ma trinité, contre laquelle les portes de l'enfer ne prévaudront jamais ; le vrai qui est le père, et qui engendre le bon qui est le fils ; d'où procède le beau qui est le saint esprit, s'établit tout doucement (*Nev.*, 163 ; souligné par nous).

Lui livre ici le mot-clef du dialogue. C'est au nom du principe de «nature» que Lui condamne la poésie lyrique française de son temps.

Point d'esprit, point d'épigrammes ; point de ces jolies pensées. Cela est trop loin de *la simple nature*. Et n'allez pas croire que le jeu des acteurs de théâtre et leurs déclamations puissent nous servir de modèles. Fi donc. Il nous le faut plus énergique, moins maniéré, plus vrai (*Nev.*, 170 ; souligné par nous).

Lui condamne ainsi tout ce qu'il y a d'artificiel et de convenu dans la poésie lyrique française au nom du principe de « nature ». Bien que cet entretien entre Lui et Moi, incapables de s'attacher à un sujet, soit plutôt une conversation à bâtons rompus, ce dialogue apparaît comme une condamnation de l'artificiel, ou de l'anti-naturel au nom du grand

principe de « nature » ; et leurs centres d'intérêts se partagent en trois domaines que peuvent résumer ces trois questions. Primo, qu'est-ce qui motive les actes humains ? Au cours de l'entretien cette question en fera bientôt surgir une seconde : qu'est-ce que le beau pour la sensibilité humaine ? Enfin l'attention se portera sur un troisième problème et sur cette interrogation : qu'est-ce que l'homme sur le plan biologique ? Ces deux dernières questions sont, par rapport à la première, plutôt secondaires mais néanmoins importantes. Ces trois problématiques concernent justement cette « trinité » du bon, du beau et du vrai, énoncée déjà dans la première citation de Lui.

Les deux interlocuteurs n'approuveront par conséquent rien qui ne se conforme pas au principe de « nature ». Cette exigence, nous l'avons déjà rencontrée dans le dialogue entre A et B du *Supplément au Voyage de Bougainville*. A et B ayant élevé la nature au rang de principe philosophique et critique, la forme que prenait alors leur jugement en toute matière, sur tout sujet(S) était invariablement : « S est dans la nature » ou bien « S n'est pas dans la nature ». Or, dans *Le Neveu de Rameau*, Moi et Lui adoptent la même formulation dans l'énoncé de leur jugement. Leur critère d'approbation est donc d'« être naturel » ou d'« être dans la nature » ; le fait de « ne pas être naturel » ou d'« être loin de la nature » en revanche est l'objet de leur désapprobation. Les conceptions de « nature » chez les deux interlocuteurs s'accordent le plus souvent mais quelquefois se contredisent ; c'est alors que leur discussion prend la forme d'une confrontation idéologique ponctuée de rares moments de violence. Nous examinerons leurs points d'accord et de désaccord sous l'éclairage du mot-clef « nature » dans *Le Neveu de Rameau*. Nous considérerons successivement les problèmes du vrai, du beau et du bon discutés dans le dialogue.

Nature, principe dominant de l'homme en tant qu'être biologique

Qu'est-ce que l'homme pour Lui ? C'est l'organisme vivant, l'ensemble des désirs biologiques. Vivre consiste donc à se conformer à ses désirs et à les satisfaire. Lui déclare sans ambages :

Et puis j'ai eu faim, et j'ai mangé, quand l'occasion s'en est présentée ; après avoir mangé, j'ai eu soif, et j'ai bu quelquefois (*Nev.*, 75).

ou bien :

Tenez, vive la philosophie ; vive la sagesse de Salomon. Boire de bons vins, se gorger de mets délicats ; se rouler sur de jolies femmes ; se reposer dans des lits bien mollets ; excepté cela, le reste n'est que vanité (*Nev.*, 114).

La loi qui domine tous les êtres humains est celle de leurs désirs animaux et de la satisfaction qu'ils ont à les assouvir. Pour Lui, c'est la « nature » qui produit l'homme, et sa vie se passera donc dans la satisfaction de ses appétits puisqu'« il est *dans la nature* d'avoir appétit » (*Nev.*, 189 ; souligné par nous). Quel en est le résultat ? Lui s'écrie alors en latin : « *O stercus pretiosum!* » (*Nev.*, 96), tout finit dans l'excrétion...

Après cette succession ininterrompue de phases d'absorption et d'évacuation, la mort touche sans discernement riches et pauvres, puisque tous se décomposent de la même façon :

Au dernier moment, tous sont également riches ; et Samuel Ber-

nard qui à force de vols, de pillages, de banqueroutes laisse vingt-sept millions en or, et Rameau qui ne laissera rien ; Rameau à qui la charité fournira la serpillière dont on l'enveloppera. Le mort n'entend pas sonner les cloches. C'est en vain que cent prêtres s'égosillent pour lui ; qu'il est précédé et suivi d'une longue file de torches ardentes ; son âme ne marche pas à côté du maître des cérémonies. Pourrir sous du marbre, pourrir sous de la terre, c'est toujours pourrir (*Nev.*, 96-97).

Moi accepte aussi cette loi naturelle qui domine l'homme en tant qu'être biologique. Mais pour Moi, l'homme est également un être de sensations, un être de désirs, qui veut les satisfaire et sent du plaisir à le faire. Il déclare donc sans hésitation :

Je ne méprise pas les plaisirs des sens. J'ai un palais aussi, et il est flatté d'un mets délicat, ou d'un vin délicieux. J'ai un cœur et des yeux ; et j'aime à voir une jolie femme. J'aime à sentir sous ma main la fermeté et la rondeur de sa gorge ; à presser ses lèvres des miennes ; à puiser la volupté dans ses regards, et à en expirer entre ses bras. Quelquefois avec mes amis, une partie de débauche, même un peu tumultueuse, ne me déplait pas (*Nev.*, 116).

En ce qui concerne le domaine du vrai, à savoir celui du jugement scientifique qui considère l'homme comme être biologique, les conceptions de la « nature » des deux interlocuteurs s'accordent parfaitement.

Nature, dominant la beauté musicale

Sur le plan musical, quel sens donnent les deux interlocuteurs au

mot « nature » ? Tout art d'imitation ayant son modèle dans la « nature » comme nous l'avons déjà vu, la musique aussi a le sien. Lui précise cette idée comme suit : le modèle de la musique quand le musicien compose un chant, ce sont « des bruits physiques » ou « des accents de la passion » ; le chant, c'est l'imitation de ce modèle « par les sons d'une échelle inventée par l'art ou inspirée par *la nature* », par « la voix », ou par « l'instrument » (*Nev.*, 158 ; souligné par nous). Lui ajoute qu'en opérant là-dedans quelques changements nécessaires, « la définition conviendrait exactement à la peinture, à l'éloquence, à la sculpture, et à la poésie » (*Nev.*, 158).

Par conséquent, si l'imitation est fidèle, cela est beau puisque cela est « *naturel* », et si l'imitation ne l'est pas comme c'est le cas d'*Armide*, tragédie lyrique de Lully avec un livret de Quinault, ce ne peut être beau puisque « cela est trop loin de *la simple nature* » (*Nev.*, 170 ; souligné par nous).

Comme nous l'avons déjà mentionné, l'éloge de la musique italienne et la critique de la musique française traditionnelle faites par Lui s'appuient sur ce principe de « nature ». Moi l'approuve en disant : « Il y a de la raison, à peu près, dans tout ce que vous venez de dire » (*Nev.*, 164). Dans le domaine du beau aussi, les interlocuteurs s'accordent donc sur leur conception de la nature.

Nature, principe des actes humains

Pourtant, les opinions de Moi et celles de Lui divergent quand il s'agit de la nature en tant que raison des actes moraux de l'homme. Comme nous l'avons vu, Moi et Lui tiennent l'homme pour un être dont les organes animaux expriment des désirs qui veulent être satisfaits. La différence ou l'opposition des deux interlocuteurs surgit après.

Ce que Moi ne peut approuver, c'est l'idée que seuls les désirs de l'homme et le besoin qu'il a de les satisfaire, sont responsables des actes humains, qu'ils détermineraient dans leur totalité. Pour Lui, désirs et actes sont intimement liés, comme, à l'instar des animaux, stimuli et réactions.

Ainsi, pour Lui, le « travail » échappe-t-il au cadre dans lequel le désir et sa satisfaction sont liés de manière quasi finaliste. C'est pourquoi Lui, qui est selon Moi « un fainéant, un gourmand, un lâche, une âme de boue » (*Nev.*, 193), se dispense de travailler. Il déclare donc :

Mais il me faut un bon lit, une bonne table, un vêtement chaud en hiver ; un vêtement frais, en été ; du repos, de l'argent, et beaucoup d'autres choses, que je préfère de devoir à la bienveillance, plutôt que de les acquérir par le travail (*Nev.*, 193).

Pour Lui, les conditions biologiques auxquelles l'homme est subordonné, voilà toute la « nature » humaine. La justification des actes humains réside uniquement dans cette « nature » dont tout un chacun procède. Ce qu'il est intéressant de remarquer ici, c'est que ce biologisme semble foncièrement lié à sa propre absence de créativité.

Moi lui demande en effet pourquoi il n'a rien fait qui vaille. Lui, qui est capable de sentir, de rappeler et de représenter la beauté des chefs-d'œuvre des grands maîtres, qui peut s'en enthousiasmer et transmettre ces transports mêmes, répond en hochant la tête et en pointant le doigt au ciel :

Et l'astre ! l'astre ! quand *la nature* fit Leo, Vinci, Pergolese, Douni, elle sourit, Elle prit un air imposant et grave, en formant le

cher oncle Rameau qu'on aura appelé pendant une dizaine d'années le grand Rameau et dont bientôt on ne parlera plus. Quand elle fagota son neveu, elle fit la grimace et puis la grimace encore (*Nev.*, 179-180 ; souligné par nous).

En répondant ainsi, Lui évoque par ses grimaces le mépris, le dédain et l'ironie. Puis, mimant de ses doigts la construction d'une pagode de pâte, le voilà qui la jette au loin et s'écrie :

C'est ainsi qu'elle me fit et qu'elle me jeta, à côté d'autres pagodes [...] Si, en arrivant là [parmi les sots et les fous], je n'avais pas trouvé tout fait le proverbe qui dit que l' "argent des sots est le patrimoine des gens d'esprit", on me le devrait. Je sentis que *nature* avait mis ma légitime dans la bourse des pagodes ; et j'inventai mille moyens de m'en ressaisir (*Nev.*, 180 ; souligné par nous).

Prenant comme prétexte le proverbe « l'argent des sots est le patrimoine des gens d'esprit », Lui prétend que la « nature » avait placé sa part légitime de fortune dans la bourse de ses dupes. La vie de parasite qu'il mène en servant de bouffon à ses protecteurs trouve par conséquent sa justification dans le grand principe de « nature ». Comme le dit Perse dans le prologue des *Satires*, « le ventre est pourvoyeur du génie » : « *Ingenii largitor venter* » (*Nev.*, 132).

Dans le monde où vit Lui et où selon lui « il n'y a d'absolument, d'essentiellement, de généralement vrai ou faux, sinon qu'il faut être ce que l'intérêt veut qu'on soit ; bon ou mauvais ; sage ou fou ; décent ou ridicule ; honnête ou vicieux » (*Nev.*, 139), les mots que Moi prononce

souvent au cours de la conversation : « vertu » et « vice » ont-ils le même sens ? Assurément pas ! Lui présente à Moi une objection : les gens que Moi qualifie de vicieux ne sont-ils pas plutôt vertueux puisqu'ils vivent conformément à la « nature » de l'homme ? Lui prétend donc :

Si par hasard la vertu avait conduit à la fortune ; ou j'aurais été vertueux, ou j'aurais simulé la vertu comme un autre. On m'a voulu ridicule, et je me le suis fait ; pour vicieux, *nature seule* en avait fait les frais. Quand je dis vicieux, c'est pour parler votre langue ; car si nous venions à nous expliquer, il pourrait arriver que vous appellassiez vice ce que j'appelle vertu, et vertu ce que j'appelle vice (*Nev.*, 139 ; souligné par nous).

Selon Lui, la société humaine est la conséquence, sur le plan collectif, des conditions biologiques auxquelles est soumis l'individu. C'est ainsi que Lui réduit tous les actes humains à la satisfaction des désirs sensuels. Tous les motifs des comportements humains résident là. Gagner de l'argent, c'est satisfaire ses besoins charnels : l'appétit de nourriture, l'appétit des femmes. Lui déclare sans ambages :

Suffit que si je deviens jamais riche, il faudra bien que je restitue, et que je suis bien résolu à restituer de toutes les manières possibles, par la table, par le jeu, par le vin, par les femmes (*Nev.*, 112).

Chez Lui, la loi fondamentale de la société se conforme à la loi plus générale de la « nature ». « Dans *la nature*, toutes les espèces se

dévorent ; toutes les conditions se dévorent dans la société. Nous faisons justice les uns des autres, sans que la loi s'en mêle » (*Nev.*, 111 ; souligné par nous). Dans cette société de bêtes humaines, chacun se doit d'observer « un pacte tacite ». Ce pacte sera « qu'on nous fera du bien, et que tôt ou tard nous rendrons le mal pour le bien qu'on nous aura fait » (*Nev.*, 146). Celui qui ignore ce pacte n'est qu'un sot, et Lui d'ajouter orgueilleusement : « Je consens que vous me preniez pour un vaurien ; mais non pour un sot » (*Nev.*, 131-132).

Naturellement, il n'existe pas de morale dans le sens ordinaire du terme pour Lui puisque tous les problèmes moraux sont réduits à l'art de vivre dans la société. Par exemple, l'art de gagner de l'argent, que Lui appelle « idiotisme de métier », et qui consiste à tirer du profit au préjudice de la conscience. Lui déclare : « Hé bien, chaque état a ses exceptions à la conscience générale auxquelles je donnerais volontiers le nom d'idiotismes de métier » (*Nev.*, 109). Ou bien l'art des fous qui est de mener une vie parasitaire en trompant sots et femmes tout en faisant rire les riches. Lui dit fièrement :

On est plus difficile en sottise qu'en talent ou en vertu. Je suis rare dans mon espèce, oui, très rare. A présent qu'ils [Bertin et Hus] ne m'ont plus, que font-ils ? ils s'ennuient comme des chiens. Je suis un sac inépuisable d'impertinences. J'avais à chaque instant une boutade qui les faisait rire aux larmes, j'étais pour eux les petites maisons tout entières (*Nev.*, 144).

Tout cela représente donc la philosophie pratique de Lui dont le principe est la « nature ». C'est donc de cette confiance en la « nature » que vient son mélange de « tant de sagacité, et de tant de bassesse »

(*Nev.*, 95) qui en arrive à confondre Moi. C'est cette même confiance qui fonde sa critique intransigeante, démasquant les conventions sociales et l'hypocrisie des gens qui vivent conformément à ces conventions. Le narrateur, Moi, voit dans cette critique tranchante l'attitude commune aux originaux :

Je n'estime pas ces originaux-là. D'autres en font leurs connaissances familières, même leurs amis. Ils m'arrêtent une fois l'an, quand je les rencontre, parce que leur caractère tranche avec celui des autres, et qu'ils rompent cette fastidieuse uniformité que notre éducation, nos conventions de société, nos bienséances d'usage ont introduite. S'il en paraît un dans une compagnie ; c'est un grain de levain qui fermente et qui restitue à chacun une portion de son individualité naturelle. Il secoue, il agite ; il fait approuver ou blâmer ; il fait sortir la vérité ; il fait connaître les gens de bien ; il démasque les coquins ; c'est alors que l'homme de bon sens écoute, et démêle son monde (*Nev.*, 72).

Lui décrit, avec franc-parler, force gestes et pantomimes, cette société corrompue de financiers et de filles galantes que circonviennent les parasites, ses semblables : société que Madame de Tencin appelait, de façon très imagée, sa « Ménagerie ». Sabatier de Castres écrit en effet dans l'article TENCIN de ses *Trois siècles de la littérature française*, à propos de l'empire qu'elle exerçait sur les écrivains qu'elle recevait : « Elle les appeloit ses *Bêtes*, & proposa un jour à un Seigneur qui étoit venu la voir, le matin, de dîner avec sa *Ménagerie* »⁽¹⁾.

(1) Antoine Sabatier de Castres, *Les trois siècles de la littérature française*, 5^e éd., La Haye, Paris, 1778, t. IV, p. 222.

A l'instar de Madame de Tencin, Lui dresse donc le portrait de toutes les « Bêtes » qui vivent dans cette « Ménagerie » (*Nev.*, 134) : le grand fermier général Bertin et sa maîtresse la petite Hus, les grands financiers Monsauge et Vilmorien, et leur cercle de vicieux : Pallisot, le chevalier de La Morlière, Fréron, Poinsinet, Baculard, l'abbé d'Oliver, l'abbé Leblanc, Robé, etc.

Dans la conversation, Lui se déclare ennemi des hypocrites et des dévots puisque tout en vivant sous la loi de la « Ménagerie », dans le même monde que lui, ceux-ci font semblant d'ignorer cette loi. Les dévots surtout sont impardonnables à ses yeux puisqu'ils se contraignent à « une tâche qui ne leur est pas naturelle ». Et d'affirmer :

On loue la vertu ; mais on la hait ; mais on la fuit ; mais elle gèle de froid ; et dans ce monde, il faut avoir les pieds chauds. Et puis cela me donnerait de l'humeur, infailliblement ; car pourquoi voyons-nous si fréquemment les dévots si durs, si fâcheux, si insociables? c'est qu'ils se sont imposé une tâche qui ne leur est pas *naturelle*. Ils souffrent, et quand on souffre, on fait souffrir les autres. [...] Heureusement, je n'ai pas besoin d'être hypocrite ; il y en a déjà tant de toutes les couleurs, sans compter ceux qui le sont avec eux-mêmes (*Nev.*, 119 ; souligné par nous).

Mais la « nature » de Lui a un autre ennemi, c'est la « nature » conçue par Moi. Lui note chez ce dernier « une âme singulière », « un goût particulier » qui conçoit une « étrange vision » de la « nature » de l'homme pour expliquer les actes humains. La confrontation des deux interlocuteurs consiste à déterminer si le principe de Moi propre à expliquer les motifs des comportements humains existe dans la « nature »

de l'homme ou bien si ce principe n'est, comme Lui le prétend, qu'une « étrange vision ».

Moi. [...] Il faut être bien maladroit, quand on n'est pas riche, et que l'on se permet tout pour le devenir. Mais c'est qu'il y a des gens comme moi qui ne regardent pas la richesse comme la chose du monde la plus précieuse ; gens bizarres.

Lui. Très bizarres. On ne naît pas avec cette tournure-là. On se la donne ; car elle n'est pas dans *la nature*.

Moi. De l'homme ?

Lui. De l'homme. Tout ce qui vit, sans l'en excepter, cherche son bien-être aux dépens de qui il appartiendra (*Nev.*, 178 ; souligné par nous).

Rappelons-nous encore une fois ce qu'est la « nature », principe de justification de tous les comportements humains pour Lui. Elle est la loi qui lie les désirs sensuels ressentis par les hommes, en tant qu'êtres biologiques, ici et maintenant, avec la satisfaction sensuelle de ces désirs ; par conséquent, l'espace de Lui ne peut dépasser l'espace immédiatement perçu par ses sens. Cet espace ne peut donc avoir ni passé ni futur puisque la sensation ne relève que de l'éternel présent et que tout finira avec la destruction de cette sensation.

Contre cet argument, Moi prétend que l'espace où se déroulent les actes humains n'est pas seulement l'espace biologique. C'est l'espace humain, qui embrasse le passé et l'avenir ainsi que tout le développement du genre humain, passé comme futur. La nature conçue par Moi est donc cette loi qui domine l'ensemble de l'espace humain.

Oublions pour un moment le point que nous occupons dans l'espace et dans la durée ; et étendons notre vue sur les siècles à venir, les régions les plus éloignées, et les peuples à naître. Songeons au bien de notre espèce. Si nous ne sommes pas assez généreux ; pardonnons au moins à *la nature* d'avoir été plus sage que nous (*Nev.*, 83 ; souligné par nous).

En parlant de « deux sortes de lois » qui régissent l'espace de la pratique humaine, Moi oppose « les unes d'une équité, d'une généralité absolues » à « d'autres bizarres qui ne doivent leur sanction qu'à l'aveuglement ou la nécessité des circonstances » (*Nev.*, 79). Il va sans dire que les premières lois ne sont rien d'autre que la « nature » conçue par Moi, et les secondes la « nature » conçue par Lui.

Quand Moi parle de ces lois « d'une équité, d'une généralité absolues », c'est au destin de Socrate obligé de boire la cigüe qu'il se réfère ; Socrate bravant la mort par fidélité à ses principes, Socrate, idéal moral de Diderot que l'encyclopédiste découvre et dont l'image l'obsède lorsqu'il traduit en français l'*Apologie de Socrate* de Platon. Diderot déclare par la suite à Nicolas-René Berryer, lieutenant général de police « que les *Pensées* [*philosophiques*], les *Bijoux* [*indiscrêts*], et la *Lettre sur les Aveugles* sont des intempérances d'esprit qui [lui] sont échappées » et il lui promet « que ce seront les dernières, et que ce sont les seules » (*Corr.*, I, 89). Et dans *Le Neveu de Rameau*, Moi continue :

Celles-ci [les lois bizarres] ne couvrent le coupable qui les enfreint que d'une ignominie passagère ; ignominie que le temps reverse sur les juges et sur les nations, pour y rester à jamais. De Socrate, ou du magistrat qui lui fit boire la cigüe, quel est

aujourd'hui le déshonoré ? (*Nev.*, 79).

Il serait injuste de ne pas remarquer que même chez Lui apparaît un élément qui l'incite à dépasser la situation où il se trouve ; il énonce très clairement par exemple que s'il peut choisir ou de rester toujours Lui ou de devenir un grand génie, comme son oncle Rameau, il choisira sans aucune hésitation le sort de celui-ci :

Tout ce que je sais, c'est que je voudrais bien être un autre, au hasard d'être un homme de génie, un grand homme. [...] Je n'ai jamais entendu jouer l'ouverture des *Indes galantes* [de Rameau]; jamais entendu chanter, *Profonds abîmes du Tenare, Nuit éternelle nuit* [deux premiers vers du *Temple de la gloire*, opéra de Voltaire, musique de Rameau], sans me dire avec douleur : Voilà ce que tu ne feras jamais. J'étais donc jaloux de mon oncle ; et s'il y avait eu à sa mort, quelques belles pièces de clavecin, dans son portefeuille, je n'aurais pas balancé à rester moi, et à être lui (*Nev.*, 84-85).

Toutefois, la raison de cette envie réside dans la possibilité que lui donnerait le génie de se procurer tout ce qui lui manque : la réputation, une bonne maison, un bon lit, du bon vin et de jolies femmes. C'est ainsi que Lui retombe dans le monde de sa « nature », nature sensuelle. Certes, Lui aussi a son orgueil propre, il prise la liberté des actes sans contrainte :

Chacun a la sienne [sa dignité]; je veux bien oublier la mienne, mais à ma discrétion, et non à l'ordre d'autrui. Faut-il qu'on puisse

me dire, Rampe, et que je sois obligé de ramper ? C'est l'allure du ver ; c'est mon allure ; nous la suivons l'un et l'autre, quand on nous laisse aller ; mais nous nous redressons, quand on nous marche sur la queue. On m'a marché sur la queue, et je me redresserai (*Nev.*, 122).

Toutefois, Moi essaie d'expliquer à Lui si l'on vit sous la domination du principe de sa « nature », cette liberté apparente n'est en fait qu'un esclavage. En effet, tant qu'on regarde la satisfaction des désirs comme la valeur suprême, tous, depuis les rois jusqu'aux gueux, sont dans l'obligation de se prosterner devant ceux qui sont à même de satisfaire ces désirs. Tous seront à la fin aussi avilis que les bouffons et les gueux qu'ils commandent puisque « quiconque a besoin d'un autre, dit Moi, est indigent et prend une position » (*Nev.*, 190). Mais Lui ne comprend point cette affirmation, et, en se moquant du philosophe, Lui continue à marcher d'un pas pesant dans son monde de désirs sensuels. Écoutons plutôt leur dialogue :

Moi. A quoi que ce soit que l'homme s'applique, *la nature* l'y destinait.

Lui. Elle fait d'étranges bévues. Pour moi je ne vois pas de cette hauteur où tout se confond, l'homme qui émonde un arbre avec des ciseaux, la chenille qui en ronge la feuille, et d'où l'on ne voit que deux insectes différents, chacun à son devoir. Perchez-vous sur l'épicycle de Mercure [...] Je suis dans ce monde et j'y reste. Mais s'il est dans *la nature* d'avoir appétit ; car c'est toujours à l'appétit que j'en reviens, à la sensation qui m'est toujours présente (*Nev.*, 188-189 ; souligné par nous).

Lui, trop lourd d'esprit et de sensibilité pour s'élever à la hauteur de Moi, continue de penser à ras de terre.

Nous avons suivi l'entretien de Moi et de Lui entraîné par ce fil conducteur de la nature. Nous sommes maintenant obligés de nous demander pourquoi Moi et Lui, tout en étant d'accord sur les plans esthétique et biologique où les a portés leur discussion, ne parviennent plus à s'entendre quand il s'agit de la morale. Leur mésentente nous semble provenir d'une différence fondamentale d'appréciation et de conception de l'espace-temps dans lequel la nature les a plongés. En effet, Moi ne conseillait-il pas à Lui au début de leur conversation ? :

[...] oublions pour un moment le point que nous occupons dans l'espace et dans la durée ; et étendons notre vue sur les siècles à venir, les régions les plus éloignées, et les peuples à naître. Songeons au bien de notre espèce. Si nous ne sommes pas assez généreux, pardonnons au moins à la nature d'avoir été plus sage que nous (*Nev.*, 83).

Mais Lui ne parvient pas à comprendre ce que dit Moi, et conteste ses propos :

Le point important est que vous et moi nous soyons, et que nous soyons vous et moi. Que tout aille d'ailleurs comme il pourra. Le meilleur ordre des choses, à mon avis, est celui où j'en devais être ; et foin du plus parfait des mondes, si je n'en suis pas. J'aime mieux être, et même être impertinent raisonneur que de n'être pas (*ibid.*).

Il est maintenant clair que le monde dans lequel vit Moi est la nature. En elle évolue l'espèce humaine et celle-ci enveloppe « les siècles à venir » et « les régions les plus éloignées ». Tandis que le lieu où vit Lui, se limite aux conditions matérielles de son existence, à son immédiateté temporelle. Si l'on se sert ici des termes employés par Orou dans le *Supplément au Voyage de Bougainville*, Moi vise au « bien général » alors que Lui ne vise qu'au « bien particulier ». Comme Orou l'a affirmé très catégoriquement, la volonté éternelle de la nature est que « le bien soit préféré au mal, et le bien général au bien particulier » (*Suppl.*, 607). Nous retrouvons ainsi dans *Le Neveu de Rameau* la même problématique du *Supplément au Voyage de Bougainville*, centrée sur l'Idée de nature.

La signification du dialogue

Comme nous l'avons déjà montré, si, à propos du beau esthétique et du vrai scientifique, les interlocuteurs s'accordent sur le sens de « nature », dans le domaine du bien moral, en revanche leurs positions s'opposent diamétralement.

Moi et Lui croient fermement, chacun à sa manière, au principe qui domine, selon le terme employé par Lui, cette « trinité », à savoir les trois domaines du Vrai, du Bien et du Beau. Et puisque tous deux restent fidèles à leurs propres principes de jugement et cela jusque dans le détail de leur propos, chacun peut être appelé à juste titre « un philosophe dans son espèce » selon les termes de Lui qui nomme ainsi son oncle, le grand compositeur Rameau (*Nev.*, 76).

Qu'est-ce donc que l'auteur, Diderot, voulait affirmer dans le dialogue du *Neveu de Rameau*? Le dialogue se déroule, en apparence, à bâtons rompus, mais il est au fond rigoureusement structuré. Si on lit

attentivement l'ensemble du dialogue, l'on peut faire remarquer qu'il y a trois domaines de confrontation entre les interlocuteurs où chacun affirme pleinement sa propre opinion et critique celle de l'adversaire ; que le propos principal de ces trois débats est la justification pour chacun de sa manière de vivre. Et ces trois débats sont divisés pour ainsi dire en exorde, narration et péroraison, selon les trois parties indiquées dans le tableau suivant :

Exorde	début (74, 1.4) ⁽²⁾ fin (84, 1.4)	Il m'aborde... Ah, ah vous voilà [...] [...] comme beaucoup de gens l'imaginent.
Narration	début (84, 1.4) fin (187, 1.25)	Lui. Je n'entends pas grand-chose [...] [...] C'est là ta place.
P��roraison	début (188, 1.1) fin (196, 1.5)	Moi. A quoi que ce soit que l'homme s'applique [...] [...] rira bien qui rira le dernier.

L'exorde confronte la manière de vivre de l'homme de génie, Socrate ou Racine, à celle du bon vivant, le magistrat qui fit boire la ciguë à Socrate ou Briasson le libraire, Barbier le marchand d'étoffes (*Nev.*, 78, 1.8-84, 1.3) ; la narration oppose la manière de vivre de Moi, c'est-à-dire Diderot à celle de Lui, neveu de Rameau (*Nev.*, 113, 1.17-121, 1.11), et la péroraison compare celle du philosophe qu'est Diderot à celle du gueux qu'est le Neveu de Rameau (*Nev.*, 188, 1.1-193, 1.17). A travers cette confrontation, l'auteur, Diderot, a donc prêté à Moi ses propres convictions, celles qui guident le philosophe qui veut vivre décemment, et a incarné dans Lui ce même individu obligé de mener cette vie étrange où les motifs de tous les actes humains sont les mêmes que ceux des animaux.

Il s'avère donc, dans la conversation très décousue en apparence entre Moi et Lui, que l'ensemble de leur débat est bien structuré

(2) Nous indiquons entre parenthèses les pages et les lignes du *Neveu de Rameau* dans l'édition DPV.

autour du concept-clef de « nature ». Comme c'était précisément déjà le cas dans la discussion entre A et B dans le *Supplément au Voyage de Bougainville* que nous avons examiné dans le chapitre précédent. Mais cette idée de « nature » chez Diderot, principe unificateur du monde qui peut remplacer Dieu, créateur et conservateur de l'univers, doit être interprétée à la lumière du constat exprimé dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* publiées en 1753 :

Nous touchons au moment d'une grande révolution dans les sciences. Au penchant que les esprits me paraissent avoir à la morale, aux belles-lettres, à l'histoire de la nature et à la physique expérimentale, j'oserais presque assurer qu'avant qu'il soit cent ans, on ne comptera pas trois grands géomètres en Europe. Cette science s'arrêtera tout court, où l'auront laissée les Bernoulli, les Euler, les Maupertuis, les Clairaut, les Fontaine et les d'Alembert. Ils auront posé les colonnes d'Hercule. On n'ira point au delà (*Pensée IV*).

Si cette prophétie n'a pas été entièrement réalisée, il n'en reste pas moins vrai que les mathématiques ont perdu leur monopole d'autorité dans le domaine des sciences de la nature. Nous sommes entrés dans le nouvel âge d'une physique descriptive : biologie, physiologie, chimie, etc. La pensée de Diderot doit être restituée dans ce sens-là. Toutefois, la notion de « nature » est arrivée à avoir plus tard chez Diderot une portée beaucoup plus générale que celle de la « nature » physique du fait même que l'« empire de la nature » et cette « trinité » couvrent non seulement le domaine du vrai ou du scientifique, mais aussi ceux du bon et du beau. Aussi l'idée de « nature » règne-t-elle sur toute la série

des ouvrages de Diderot depuis les sciences naturelles jusqu'aux romans en passant par les critiques d'art et de musique. Ce chapitre n'est qu'un essai pour creuser un peu plus avant cette problématique.

Conclusion de la Première partie :
de la nature d'Andô et de la nature de Diderot

Dans leurs pays respectifs, deux philosophes importants, Andô et Diderot ont élaboré une conception originale de la nature. Après avoir examiné en détail chacune de ces conceptions, tâchons maintenant d'en repérer les similitudes et les différences. Andô et Diderot considèrent tous deux la nature comme un mouvement sans commencement ni fin. C'est un processus donnant lieu à des changements perpétuels comme l'exprime Diderot par la bouche du géomètre dans *Le Rêve de d'Alembert* :

Tout change, tout passe, il n'y a que le tout qui reste. Le monde commence et finit sans cesse ; il est à chaque instant à son commencement et à sa fin ; il n'en a jamais eu d'autre et n'en aura jamais d'autre (DPV, XVII, 128).

Que voulez-vous donc avec vos individus ? il n'y en a point, non, il n'y en a point... Il n'y a qu'un seul grand individu, c'est le tout. [...] Et la vie?... La vie, une suite d'actions et de réactions... vivant, j'agis et je réagis en masse... mort, j'agis et je réagis en molécules... Je ne meurs donc point ?.. Non sans doute, je ne meurs point en ce sens, ni moi, ni quoi que ce soit... Naître, vivre et passer, c'est changer de formes... Et qu'importe une forme ou une autre ? Chaque forme a le bonheur et le malheur qui lui est propre (DPV, XVII, 138-139).

Cette conception a deux significations importantes : d'une part, elle

s'oppose aux doctrines d'une nature créée par un Etre transcendant susceptible à tout moment d'arrêter ou de détruire sa création. De ce point de vue, la nature d'Andô et de Diderot n'a absolument rien à voir avec une nature de type judéo-chrétienne. D'autre part leur conception ne permet pas non plus de concevoir une nature qui se répéterait ou circulerait au rythme d'un cycle cosmique infini de « création-destruction-crétation », une nature suivant un mouvement circulaire que décrit Mircea Eliade dans son *Mythe de l'éternel retour*⁽¹⁾.

On peut noter en second lieu que chez Andô comme chez Diderot, la nature s'oppose à l'artificiel. Chez le philosophe japonais, l'artificiel est surtout critiqué d'un point de vue moral. La plupart des pages de *La véritable voie de la Nature* et du *Véritable enseignement de l'Ultime Vérité* sont consacrées à la critique de l'artificiel, que l'auteur appelle la « Loi égoïste ». Chez Diderot, on trouve aussi une virulente dénonciation de l'artificiel, que ce soit dans le domaine cognitif, esthétique et moral. Pour ce qui est des mœurs de la société civilisée, de cette société des Lois égoïstes selon Andô, Diderot attire l'attention du lecteur dans le *Supplément au Voyage de Bougainville* sur « l'inconvénient d'attacher des idées morales — à savoir des codes civils et religieux anti-naturels — à certaines actions physiques qui n'en comportent pas ».

Tout ce qu'il y a d'anti-naturel nous apporte le mal. Diderot et Andô partagent cette idée. Chez les deux philosophes, quiconque se soumet au joug de quelqu'un d'autre ne saurait y trouver le bonheur : car le rapport maître - esclave n'est pas dans la nature. La force persuasive que portent en elles les critiques d'Andô et de Diderot contre la hiérarchie sociale tient à la nature, critère principal de leur juge-

(1) Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, « Folio/Essais », 1969, p. 133.

ment : jugement moral chez Andô, jugement cognitif, esthétique et moral chez Diderot.

Toutefois, ces similitudes ne sauraient nous faire oublier une différence essentielle à notre sens entre ces deux conceptions de la nature. Il va sans dire que Diderot évoluait dans une Europe où les sciences naturelles étaient déjà fort développées, tandis qu'Andô n'était pas, malgré toutes les critiques qu'il leur adresse, libéré de la philosophie de la nature des néo-confucianistes. D'où cette différence cruciale entre les deux penseurs : chez Andô, la nature n'est point une substance mais une fonction. Non pas le mouvement scientifique des molécules de Diderot, mais le dynamisme spéculatif du « ki », de l'énergie. Chez Diderot, la nature est un concept qui unifie matière et mouvement, une substance corpusculaire qui comporte intrinsèquement le mouvement. Chez Andô, la nature ne comporte pas le mouvement : elle est le mouvement.

C'est ainsi qu'au siècle suivant, en Europe, on s'attachera à réfléchir sur les unités matérielles et le mouvement : les sciences naturelles y prendront un essor considérable. Au Japon au contraire, bridées par la spéculation de type néo-confucianiste, qui ne prenait intérêt qu'à l'acheminement logique de la pensée sans jamais se soucier d'une quelconque vérification scientifique, les sciences naturelles ne purent jamais se développer comme en Europe.

DEUXIEME PARTIE

Le XVIII^e siècle européen : changements et persistances

I. L'idée de bonheur au XVIII^e siècle en France : de la conception chrétienne à une conception sécularisée

Le livre de Bernard Groethuysen intitulé *Origines de l'esprit bourgeois en France*, qui examine les tendances profondes de l'esprit français à l'égard de l'Eglise catholique, est toujours un ouvrage majestueusement classique. Et cela pour deux raisons : en premier lieu, l'auteur y fait montre d'une étonnante connaissance de nombreux ouvrages apologistes, non seulement des plus célèbres mais aussi de moins connus ou de moins importants, pour étudier de près le grand changement de climat idéologique, et notamment religieux, de cette époque. En second lieu, il a défriché ainsi un domaine vierge jusqu'alors : l'histoire des mentalités.

On y apprend par exemple que les paysans français, et notamment ceux du nord-ouest de la France, demeuraient fidèles à leurs traditions : comme l'écrit Groethuysen, « pour le peuple, la foi reste intégrée à la vie et s'y confond »⁽¹⁾. A l'appui de cette thèse, l'auteur mentionne un rapport fait à l'Assemblée législative le 9 octobre 1791, décrivant l'esprit du paysan vendéen : pour celui-ci, la religion est alors tellement liée à la vie collective qu'on ne se sentirait plus chez soi, on ne serait plus en communauté avec ses voisins si l'on cessait d'appartenir à

(1) Bernard Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, Paris, Gallimard, « TEL » 1927, p. 34.

l'Eglise. « On est catholique, conclue l'auteur, comme on est sujet du Roi, comme on porte un nom, comme on appartient à une ville, à un village, à une famille »⁽²⁾. Aussi *le peuple*, fidèle à ses habitudes ancestrales, ne veut-il pas qu'on y apporte le moindre changement.

Cependant, Groethuysen constate également que *les bourgeois*, tout en conservant une grande partie de leurs habitudes religieuses, mènent aussi une existence autonome en-dehors de l'Eglise. Ils se passent en effet de plus en plus de l'au-delà : ainsi Barbeu du Bourg, médecin et botaniste, peut-il écrire sans hésitation dans le *Petit Code de la Raison humaine*, publié en 1789 : « Trois choses sont nécessaires au bonheur de l'homme : la bonne santé, le bon sens et la bonne conscience. Trois choses suffisent au bonheur de l'homme : la bonne santé, le bon sens et la bonne conscience »⁽³⁾. La principale préoccupation du bourgeois n'est donc pas alors la vie éternelle dans l'au-delà, mais la continuation de sa vie terrestre par le biais de ses descendants. Le même Barbeu du Bourg affirme encore dans son livre :

L'homme achevant sa carrière, quitte d'autant plus doucement la vie, qu'il laisse à un autre lui-même, la perspective d'un avenir plus gracieux. Les biens du père sont naturellement dévolus au fils, par qui la famille est continuée, et la possession n'est point interrompue. Ces biens héréditaires, plus aisés à conserver qu'ils ne le furent à acquérir, rendent les travaux du nouveau chef de famille, moins pénibles et plus fructueux ; et sa raison, moins courbée sous le poids des besoins corporels, prend un plus libre essor, remplit mieux ses devoirs, use mieux de ses droits... et goûte mieux son

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*, 97.

bonheur, qui s'affermit et s'étend ainsi d'âge en âge⁽⁴⁾.

L'analyse de Groethuysen, qui prend surtout appui sur les livres des apologistes de ce temps, est corroborée par de nombreux spécialistes contemporains de l'histoire des mentalités, comme François Lebrun et Michel Vovelle. Le premier a mis en évidence la rupture entre le monde des vivants et celui des morts et des saints, qui s'installa peu à peu entre 1760 et 1775. Il se fonde pour cela sur des testaments bourgeois de l'Anjou, rédigés par de petits avocats, des marchands de vaches, etc. On peut en conclure que les bourgeois se sont à cette époque progressivement éloignés du christianisme⁽⁵⁾. Michel Vovelle en arrive au même constat, après avoir examiné des milliers de testaments conservés dans des églises de province. Vers 1720 par exemple, il était de coutume que les bourgeois fissent montre d'une pompe baroque au moment des funérailles et de l'enterrement, en accomplissant notamment un grand tour de la ville avec le cercueil du défunt. Or, Vovelle, en étudiant les dernières volontés couchées sur le papier par les mourants, constate une tendance générale à simplifier ce rituel. Ce phénomène touche même une partie des nobles. D'autre part, les testamentaires deviennent de plus en plus indifférents au choix de leur tombeau, n'exigeant plus coûte que coûte d'être enterrés sous le pavé de l'église de leur paroisse ou à proximité de la salle des reliques.

Parallèlement, les fidèles et les riches continuaient, il est vrai, à faire dire des milliers de messes pour le salut éternel de leur âme, et ce jusqu'au début du XVIII^e siècle. Après 1760 pourtant, très peu de tes-

(4) *Ibid.*

(5) François Lebrun, *Les hommes et la mort en Anjou aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, 1971.

tamentaires demandent une messe posthume⁽⁶⁾. Les études de Lebrun et de Vovelle concordent, et convergent vers la conclusion déjà établie en 1927 par Groethuysen. On ne peut manquer de se rappeler alors ce passage du chef-d'œuvre de Diderot rédigé selon Henri Coulet en 1773 ou 1774, où le Neveu de Rameau considère la mort de Samuel Bernard, grand fermier général qui, à force de vols, de pillages, etc., a laissé vingt-sept millions en or, et la compare à sa propre mort, lui qui ne laissera rien : d'un point de vue strictement biologique, ces deux trépas ne constituent qu'un seul et même phénomène, qui frappe également tous les êtres humains. Et l'on ne peut s'empêcher de rappeler une fois encore ce passage dans lequel le Neveu déclare sans ambages :

Le mort n'entend pas sonner les cloches. C'est en vain que cent prêtres s'égosillent pour lui ; qu'il est précédé et suivi d'une longue file de torches ardentes ; son âme ne marche pas à côté du maître des cérémonies. Pourrir sous du marbre, pourrir sous de la terre, c'est toujours pourrir. Avoir autour de son cercueil les enfants rouges, et les enfants bleus, ou n'avoir personne, qu'est-ce que cela fait [?] (*Nev.*, 97).

Pour ceux qui commencèrent ainsi à se libérer de la tradition chrétienne à partir des années 1760, il importe beaucoup de réorganiser la nouvelle échelle de valeurs, conformément à ce grand changement de climat religieux et moral, et de concevoir une nouvelle idée du bonheur. Le problème a été abordé jadis par Robert Mauzi dans son magistral ouvrage : *L'idée du bonheur au XVIII^e siècle* (Armand Colin,

(6) Michel Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation devant la mort en Provence au XVIII^e siècle*, édition abrégée, Paris, Seuil, « Point/Histoire », 1978, pp. 265-300.

1979), qui a étudié quasi exhaustivement les livres ayant trait à l'idée de bonheur publiés à cette époque. Nous ne prétendons rien ajouter d'essentiel à cet illustre prédécesseur, mais nous voudrions insister sur le parcours logique qui conduisit de la conception chrétienne du bonheur à une conception complètement sécularisée de cet état d'âme.

Du bonheur de Fontenelle : les vertus de la tranquillité

La caractéristique la plus importante de cette nouvelle idée sécularisée du bonheur est sans doute la préoccupation sensualiste qui s'en dégage. L'expression la plus typique de cette nouvelle approche se trouve dans l'article BONHEUR de l'abbé Pestré, publié en 1752 dans le second tome de l'*Encyclopédie*. Cependant, l'auteur y est visiblement influencé par les idées de Fontenelle exprimées dans son opuscule *Du bonheur* (*Œuvres diverses*, publiées en 1724 à Paris, chez Michel Brunet)⁽⁷⁾; il ne manque pas d'ailleurs de lui rendre hommage, en recommandant au lecteur en conclusion « les réflexions solides et judicieuses que Fontenelle a écrites sur le *Bonheur* » (*Enc.*, II, 323a). Avant d'examiner l'article de Pestré, il nous semble donc préférable de parcourir brièvement cet ouvrage, dans sa version définitive de 1724.

Fontenelle commence par distinguer le bonheur du plaisir : pour lui, le bonheur est « un état, une situation telle qu'on en désirât la durée sans changement », et le plaisir « un sentiment agréable, mais court et

(7) La première version de cet ouvrage a été découverte en 1987 par notre collègue et ami Shôzô Akagi, professeur émérite de l'Université d'Osaka. D'après son examen, le texte définitif est très différent de la première version de 1714, directement éditée par l'imprimeur sans avoir été revue et corrigée par Fontenelle. Shôzô Akagi, « *Suite des Œuvres diverses de M^r de F**** de 1714 : la première édition de l'Origine des Fables et de deux autres discours de Fontenelle* », *Etudes de langue et littérature françaises*, Société Japonaise de Langue et Littérature Françaises, Tokyo, Librairie Hakushisha, 1987, N°50, pp. 18-31. Shôzô Akagi, « La première version imprimée de *Du Bonheur* de Fontenelle », in *Gallia*, Osaka, Osakadaigaku Furansugo-Furansubungaku-kai, 1986, N°XXVI, pp. 13-25.

passager, et qui ne peut jamais être une situation ni un état »⁽⁸⁾. L'auteur ajoute même que « la douleur aurait bien plutôt le privilège d'en pouvoir être un »⁽⁹⁾. Il y a cependant une chose très fâcheuse pour le genre humain : la plupart des hommes sont dans des états qu'ils n'aiment point ou ne se contentent d'aucun état ! Ainsi exclus du bonheur, il ne leur reste plus pour ressources que des plaisirs, à savoir « des moments semés ça et là sur un fond triste qui en sera un peu égayé »⁽¹⁰⁾. D'après Fontenelle, les hommes reprennent dans ces moments de plaisir les forces nécessaires à leur malheureuse situation, et se remontent pour souffrir encore.

Toutefois, vers la fin de l'ouvrage, l'auteur établit un subtil distinguo entre les plaisirs eux-mêmes : il en existe selon lui deux sortes. D'une part, les plaisirs simples, tels que « la tranquillité de la vie, la société, la chasse, la lecture, etc. », d'autre part, les plaisirs vifs qui ne font que répondre aux instincts, « souvent funestes par un excès de vivacité qui ne laisse rien goûter après eux »⁽¹¹⁾. Pour Fontenelle, il est évident que seuls les premiers, les plaisirs simples, peuvent produire la tranquillité qui engendre le bonheur, les seconds ne recouvrant que la foule importune des passions. « Le plus grand secret pour le bonheur », écrit donc Fontenelle, « c'est d'être bien avec soi »⁽¹²⁾. Aussi n'y a-t-il guère que le vertueux qui puisse se regarder en face, et connaître le bonheur. Il peut certes arriver que la vertu ne conduise ni à la richesse ni à l'ascension sociale : mais elle a toujours une récompense infaillible, et c'est « la satisfaction intérieure »⁽¹³⁾. Le plus intéressant dans cette ar-

(8) Bernard Le Bovier de Fontenelle, *Œuvres diverses*, Paris, Michel Brunet, 1724, t. I, p. 589.

(9) *Ibid.*

(10) *Ibid.*, 590.

(11) *Ibid.*, 605-605 [*sic.*].

(12) *Ibid.*, 607.

(13) *Ibid.*, 608.

gumentation est sans doute qu'elle insiste sur le rôle important joué par l'imagination :

Il n'y a personne qui dans le cours de sa vie n'ait quelques événements heureux, des temps ou des moments agréables. Notre imagination les détache de tout ce qui les a précédés, ou suivis, elle les rassemble, et se représente une vie qui en serait toute composée ; voilà ce qu'elle appellerait du nom de Bonheur, voilà à quoi elle aspire, peut-être sans oser trop se l'avouer⁽¹⁴⁾.

Bien que Fontenelle se serve uniquement du terme « imagination », il faut admettre que la mémoire et le souvenir jouent ici un rôle déterminant, comme nous l'analyserons plus tard dans ce chapitre. Enfin, remarquons que la conception du bonheur présentée par Fontenelle dans son ouvrage s'applique aussi bien au chrétien qu'au profane : c'est sans aucun doute la raison pour laquelle ce livre exerça tant d'influence sur les écrivains ultérieurs du XVIII^e siècle et, parmi eux, sur l'abbé Pestré.

L'article BONHEUR de Pestré dans l'Encyclopédie :

l'émergence d'une préoccupation sensualiste

Quoique cet article sur le BONHEUR de l'abbé Pestré soit plutôt court, il nous paraît important de nous y attarder quelque peu, car c'est à notre connaissance le premier d'une longue série de traités sur

(14) *Ibid.*, 605 [*sic.*].

le bonheur publiés dans la seconde moitié du XVIII^e siècle⁽¹⁵⁾. De plus, le tirage de l'*Encyclopédie* s'élevant à l'époque à peu près à 2.050 exemplaires, il était accessible à beaucoup de monde. Enfin, la thèse de l'abbé Pestré, imprégnée de théologie, peut néanmoins être interprétée, comme nous allons le voir, d'une manière beaucoup plus large, y compris dans le cadre d'une conception sécularisée.

Dans le premier volume de l'*Encyclopédie*, l'abbé Pestré formait, avec l'abbé Jean-Martin de Prades et l'abbé Claude Yvon, une équipe très proche de Diderot, chargée des articles de morale et de philosophie pour le grand dictionnaire ; mais cette équipe est dispersée après la condamnation par la Sorbonne et le Parlement de la thèse de l'abbé de Prades. Rappelons ici que Diderot lui-même mena des études de théologie très avancées, jusqu'à obtenir le certificat de « quinquennium » de l'Université de Paris, diplôme décerné après cinq ans d'études, dont deux consacrées uniquement à la théologie. Nul doute qu'il partageât dans une large mesure la conception du bonheur exprimée dans les pages de l'ouvrage dont il était, faut-il le rappeler, rédacteur en chef. Nos trois jeunes prêtres composèrent chacun un certain nombre de textes : parmi les contributions de l'abbé Pestré, celle ayant trait au problème du BONHEUR est sans conteste la plus importante. Le texte en question s'ouvre sur une définition du bonheur, mais celle-ci n'est rien moins que l'emprunt à peu près complet de celle de Fontenelle dans son opuscule. Qu'on en juge :

(15) Chose curieuse, il n'est pas mentionné dans la grande étude de R. Mauzi. A propos de l'abbé Pestré, Arthur M. Wilson fait remarquer la chose suivante : « Pour les volumes II et III [de l'*Encyclopédie*] cependant, il [Diderot] avait tenté de confier cette tâche [il s'agit de la rédaction des articles sur l'histoire de la philosophie] à l'abbé Pestré, personnage mystérieux qui disparaît de l'*Encyclopédie* après l'affaire de Prades, à la manière silencieuse dont le chat du Cheshire disparaît aux yeux d'Alice ». Arthur M. Wilson, *Diderot. Sa vie et son œuvre*, trad. de l'anglais par Gilles Chainé, Annette Lorenceau, Anne Villelaur, Paris, Lafon/Lamsay, 1985, p. 182.

BONHEUR [...] se prend ici pour un état, une situation telle qu'on en désirerait la durée sans changement ; et en cela le *bonheur* est différent du plaisir, qui n'est qu'un sentiment agréable, mais court et passager, et qui ne peut jamais être un état. La douleur aurait bien plutôt le privilège d'en pouvoir être un (*Enc.*, II, 322a).

Cependant, Pestré se hâte d'y ajouter sa propre conception : nonobstant sa fonction ecclésiastique, on peut dire qu'il s'agit presque d'une revendication du bonheur par un homme des Lumières. En effet, il n'hésite pas à déclarer :

Tous les hommes se réunissent dans le désir d'être heureux. La nature nous a fait à tous une loi de notre propre *bonheur*. Tout ce qui n'est point *bonheur* nous est étranger : lui seul a un pouvoir marqué sur notre cœur ; nous y sommes tous entraînés par une pente rapide, par un charme puissant, par un attrait vainqueur ; c'est une impression ineffaçable de la nature qui l'a gravé dans nos cœurs, il en est le charme et la perfection (*ibid.*).

Certes, conformément à l'opinion de Fontenelle, Pestré divise en deux notre état d'âme : mais, à la différence de son illustre prédécesseur, il ne privilégie point l'état de tranquillité. En effet, s'il n'admet pas l'indolence paresseuse, l'assoupissement languissant, il considère comme complémentaires les deux éléments de tranquillité et de dynamisme :

Un *bonheur* que le plaisir n'anime point par intervalles, et sur

lequel il ne verse pas ses faveurs, est moins un vrai *bonheur* qu'un état et une situation tranquille : c'est un triste *bonheur* que celui-là.

[...] Notre *bonheur* le plus parfait dans cette vie, n'est donc, comme nous l'avons dit au commencement de cet article, qu'un état tranquille, *semé çà et là de quelques plaisirs qui en égayent le fond* (*ibid.*).

Quoique fortement inspiré des idées déjà énoncées dans l'ouvrage de Fontenelle, Pestré y apporte donc un accent nouveau et personnel : le bonheur tranquille à la Fontenelle est déjà plus ou moins disqualifié, comme un « triste *bonheur* » (étrange oxymore que celui-là), et le plaisir s'impose comme un ingrédient indispensable à l'idée de bonheur.

D'autre part, moment important de son argumentation, Pestré distingue aussi « le fondement de notre *bonheur* », ses conditions, et « le *bonheur* même ». En guise d'illustration, il cite l'exemple d'un fou d'Athènes : celui-ci se réjouissait de regarder les bateaux du port, s'en croyant le possesseur. Cette attitude pouvait bien sûr prêter à rire, mais l'aliéné en question n'en éprouvait pas moins un réel contentement, et goûtait « le *bonheur* des richesses sans les posséder ». Le vrai propriétaire des bâtiments n'en tirait quant à lui aucun plaisir ! L'auteur n'indique pas ses sources, mais on peut reconnaître dans cette anecdote le personnage du fou Thrasyllus, manifestement emprunté à l'*Histoire variée* d'Elie (en grec, Elianos), auteur italien de langue grecque de la seconde moitié du deuxième siècle⁽¹⁶⁾.

Quoi qu'il en soit, pour l'abbé Pestré, le constat est clair : le bonheur ne se retire pas des conditions extérieures ; mais il n'est autre chose

(16) Nous devons ce renseignement au P^r Nakatsukasa Tetsuo que nous remercions vivement. Elie, *Girisha Kidanshū* (Histoire variée), trad. Matsudaira Chiaki et Nakatsukasa Tetsuo, Tokyo, Iwanami-shoten, « Iwanami-bunko », 1989, p. 175.

que la satisfaction intérieure. Pour illustrer ce bonheur, considéré comme un contentement éprouvé au fond du cœur, Pestré va aussi utiliser l'exemple de l'avare de Molière et expliquer en quoi consiste son bonheur : l'obsession d'Harpagon est d'accumuler les économies et de garder dans son coffre toutes ses richesses, sans jamais en user. On peut bien en dire tout ce qu'on voudra, il est indubitablement très heureux, puisque son plaisir est précisément de toujours les conserver. « Il se réduit, écrit Pestré, au sentiment de leur possession, il se trouve heureux de cette façon ; puisqu'il l'est, pourquoi lui contester son *bonheur* ? » (*Enc.*, II, 322b).

Comme le fou d'Athènes, l'avare de Molière éprouve sa félicité en son for intérieur. L'abbé constate le même processus chez l'ambitieux et chez le vindicatif, puisqu'ils trouvent leur contentement et leur satisfaction, l'un dans l'élévation sociale, l'autre dans la vengeance. L'indulgence de l'abbé, qui ne prononce aucune condamnation contre l'avare ou contre le fou, se contentant de les examiner d'un point de vue psychologique et non moral, cette manière même d'examiner le problème, sont extrêmement significatives : le bonheur de l'homme se mesure de plus en plus légitimement à l'aune de l'assouvissement intérieur.

Pourtant, en tant qu'abbé, notre auteur ne peut ensuite s'empêcher de considérer également la conception chrétienne du bonheur. Il déclare pour commencer que l'opinion qu'il vient d'énoncer ne s'oppose en aucun cas à « la morale et la religion de Jésus-Christ, notre Législateur et en même temps notre Dieu » (*ibid.*). En effet, selon Pestré, Jésus-Christ n'est point venu pour anéantir la nature mais pour la perfectionner. Il insiste alors sur la revendication légitime du plaisir, puisque Jésus n'oblige point à renoncer à « l'amour des plaisirs » et ne

condamne point la vertu à être malheureuse ici-bas (*ibid.*). En ce sens, Pestré met le chrétien et l'homme profane au même niveau : la source des plaisirs légitimes coule également pour les deux. Ceci dit, il met ensuite en question le problème du bonheur dans l'ordre de la grâce : à son avis, l'homme est dans cet ordre infiniment plus heureux par ce qu'il espère que par ce qu'il possède. Mais, d'ores et déjà, « le bonheur qu'il goûte ici-bas, affirme-t-il, devient pour lui le germe d'un *bonheur* éternel » (*ibid.*). Ou, si l'on inverse quelque peu malicieusement les propositions : le bonheur éternel est en germe dans celui d'ici-bas.

L'abbé énumère en effet par la suite une liste de plaisirs, qu'il définit comme ceux que l'homme peut goûter dans le monde terrestre : ce sont la modération, la bienfaisance, la tempérance, ou la conscience ; des plaisirs purs, nobles, spirituels, et pour tout dire, des « plaisirs qui sont fort supérieurs aux plaisirs des sens » (*ibid.*). Cependant, quoi qu'il en dise, il faut prêter attention au caractère sensualiste de cette affirmation. Certes, l'abbé distingue bien sûr les plaisirs purs de ceux des sens ; mais il leur conserve toujours leur qualité de plaisirs. A preuve : selon Pestré, une vertu que n'accompagnerait pas le plaisir pourrait bien recevoir l'estime, mais jamais l'attachement. A la fin de cet article, il finit même par avouer la diversité des plaisirs de chacun : « les uns sont pour le plaisir grossier, et les autres pour le plaisir délicat ; [...] les uns pour le plaisir des sens, et les autres pour le plaisir de l'esprit, etc. » (*ibid.*). Indubitablement, la réflexion sur le bonheur dans l'au-delà ne peut plus se passer désormais d'une réflexion sur celui d'ici-bas.

*L'article CHARITÉ de Diderot dans l'Encyclopédie et
l'Essai sur Sénèque : bonheur éternel et jouissance immédiate*

Diderot lui-même va nous en fournir maintenant un exemple éclatant : lisons, dans le troisième tome de l'*Encyclopédie*, publié en 1753, son article intitulé CHARITÉ, où il cite un passage du *De Trinitate* (XIII, v, 8) de Saint-Augustin : « Tous les hommes veulent être heureux : c'est là le seul but auquel ils aspirent avec un ardent amour ; et ce but est le ressort de toutes leurs autres aspirations » (DPV, IV, 386).

Conformément aux maximes de Saint-Augustin, Diderot affirme que la vue du bonheur accompagne les hommes dans toutes les occasions, y compris dans celles qui sont les plus contraires au bonheur même : « le bramine qui se macère », « le courtisan qui se rend esclave », etc., tous veulent être heureux (*ibid.*). On ne peut que conclure à l'impossibilité de se détacher de ce bien, le seul qu'on veuille nécessairement et en toutes circonstances. Même si l'on tente d'en faire abstraction, on ne peut en effet fermer les yeux qu'un moment sur ce but ultime et commun à tous, et celui-ci n'en sera pas moins réel :

L'artiste qui travaille, n'a pas toujours son but présent, quoique toute sa manœuvre y soit dirigée. Mais je dis plus ; & je prétends que celui qui produit un acte d'amour de Dieu, n'en saurait séparer le désir de la jouissance : en effet, ce sont les deux objets les plus étroitement unis (*ibid.*, 387).

Ainsi, selon Diderot, la religion elle-même ne doit jamais séparer le désir et la jouissance, mais les rassembler au contraire dans toutes ses prières. Le « désir », qui tend par essence vers l'avenir, et la « jous-

sance » qui éclôt et s'épanouit au moment présent, sont « les deux objets les plus étroitement unis » et se doivent goûter de concert (*ibid.*). C'est de cette manière qu'on peut déjà jouir du bonheur futur dans le présent même, dans « le germe d'un *bonheur* éternel », si l'on se sert de l'expression de l'abbé Pestré. Il est donc dès maintenant possible d'éprouver tous les plaisirs de l'autre monde, et de goûter par anticipation dans une jouissance immédiate un bonheur éternel.

Sans doute nous contestera-t-on en alléguant que l'article CHARITÉ n'est qu'une explication de l'une des vertus théologiques du christianisme, celle-ci n'ayant rien à voir avec l'existence de Diderot lui-même. Mais nous pouvons affirmer justement le contraire : l'espérance en la foi chrétienne formulée de façon si analytique dans cet article a laissé une trace très claire dans la vie de notre philosophe, quoique d'une manière quelque peu détournée.

Penchons-nous ici sur l'ouvrage monumental que Diderot rédigea dans sa vieillesse, *l'Essai sur la vie de Sénèque le philosophe*, sorte de testament littéraire qui vit le jour en 1778 (deuxième édition, *l'Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, en 1782). Il s'agit en apparence d'une simple évocation du célèbre philosophe romain : lorsque Diderot rédigeait son ouvrage, la traduction du sixième volume des œuvres de Sénèque par le défunt Lagrange était en effet déjà achevée, et le livre de Diderot devait fournir le septième volume nécessaire à l'édition complète prévue par Jacques-André Naigon, secrétaire de d'Holbach. Il devait donc s'agir d'une biographie suivie d'explications et d'analyses de son œuvre : en fait, Diderot va rédiger une véritable apologie de Sénèque. Celui-ci, rappelle-t-il, était accusé de son vivant déjà, et jusqu'au XVIII^e siècle même, d'aduler le despote Néron grâce auquel, prétendit-on, il amassa des richesses considérables. Diderot demande

alors à tous les accusateurs de Sénèque de se mettre à sa place et de comprendre les vrais motifs du philosophe, qui voulait, selon lui, ramener l'empereur dans une voie plus digne du pouvoir suprême.

L'*Essai sur Sénèque* est un ouvrage extrêmement complexe et fascinant, car il recèle les motivations sans doute les plus profondes de la démarche philosophique et littéraire de Diderot lui-même. En effet, cette apologie de Sénèque n'est bien évidemment rien d'autre que celle de Diderot lui-même ! Rappelons ici toutes les accusations portées contre lui par nombre de ses contemporains, notamment au sujet des rapports qu'il entretenait avec Catherine II, où certains ne voulaient voir que pure flagornerie rémunérée par les subsides impériaux. D'autre part, Diderot savait que Rousseau était en train de rédiger ses *Confessions*, où il dirait sans aucun doute beaucoup de mal de ses anciens amis, et il en faisait lui-même partie... Notre philosophe avait donc grand peur que sa postérité ne porte à son encontre un jugement faussé par l'auto-apologie de Rousseau. Le passage suivant porte la trace de cette inquiétude :

Nos bibliothèques immenses, le commun réceptacle et des productions du génie et des immondices des lettres, conserveront indistinctement les unes et les autres. Un jour viendra où les libelles publiés contre les hommes les plus illustres de ce siècle seront tirés de la poussière par des méchants animés du même esprit qui les a dictés ; mais il s'élèvera, n'en doutons point, quelque homme de bien indigné qui décèlera la turpitude de leurs calomniateurs, et par qui ces auteurs célèbres seront mieux défendus et mieux vengés que Sénèque ne l'est par moi (DPV, XXV, 304).

« Quelque homme de bien indigné » qui défendra pour la postérité l'écrivain maltraité : il s'agit bien sûr ici du lecteur idéal que Diderot convoque inlassablement pendant la rédaction de ce testament littéraire. Notons que, tout en écrivant ce passage, Diderot goûte d'ores et déjà, ici et maintenant, le bonheur de l'écrivain calomnié qu'on défend et qu'on venge. C'est ainsi que nous rencontrons ici la même forme d'espérance qu'il avait définie autrefois dans son article CHARITE, cette jouissance instantanée d'un bonheur à venir.

Avant cet ouvrage même, Diderot avait déjà évoqué ce problème dans une lettre (février 1766) à son ami Etienne-Maurice Falconet :

La postérité ne commence proprement qu'au moment où nous cessons d'être ; *mais elle nous parle longtemps auparavant. Heureux celui qui en a conservé la parole au fond de son cœur !* (DPV, XV, 29-30 ; souligné par nous).

Mais comment Diderot peut-il donc compter avec autant d'assurance sur l'apparition de son lecteur idéal ? La précédente citation de l'*Essai sur Sénèque* nous en fournit la réponse : il nous est facile de remarquer en effet que le rapport entre Diderot et son lecteur à venir n'est qu'une transposition du rapport entre Sénèque calomnié et son défenseur Diderot. Le présent diderotien dans lequel notre écrivain éprouve sa félicité est donc d'une étonnante complexité : il se trouve en effet composé tout d'abord du passé de Sénèque, qui se réjouissait d'avance d'un avenir qui le réhabiliterait et l'estimerait enfin à sa juste valeur. Mais ce présent diderotien est aussi imprégné de son propre avenir, où Diderot sera à son tour glorifié par la postérité. Le moment présent de Diderot est donc ce point focal et nodal composé de trois moments du

bonheur.

Le plus étonnant est sans doute qu'en évoquant une notion toute laïque, celle de postérité, Diderot n'en utilise pas moins un style typiquement biblique : le « Heureux celui qui en a conservé la parole au fond de son cœur ! » de la lettre à Falconet est éminemment parlant. Le registre utilisé est ici celui du Nouveau Testament : « la parole » évoquée n'est cependant pas la bonne parole du prêcheur, mais bien plutôt la voix de la gloire. Les trompettes de la renommée ont détrôné celles de Jéricho. Cette réutilisation et cette réinterprétation des motifs chrétiens que l'on vient d'identifier dans le style sont par ailleurs aisément perceptibles dans l'argument : ainsi, obligé de justifier sa confiance dans la postérité, Diderot a sans aucun doute en mémoire le fameux fragment de Pascal où celui-ci recommande de parier que Dieu existe : dans le cas de Diderot, c'est la figure du lecteur idéal à venir qui prend la place de l'Être éternel.

[...] mais il faut parier ; cela n'est pas volontaire ; vous êtes embarqué ; et ne parier point que Dieu est, c'est parier qu'il n'est pas. Lequel prendrez-vous donc ? Pesons le gain et la perte en prenant le parti de croire que Dieu est. Si vous gagnez, vous gagnez tout ; si vous perdez, vous ne perdez rien. Pariez donc qu'il est sans hésiter⁽¹⁷⁾.

De la même façon, dans sa correspondance avec Falconet, Diderot avance l'argument du pari pour prouver que sa croyance en la postérité est raisonnable. Il raisonne ainsi sur l'estime que la postérité

(17) *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets, qui ont été trouvées après sa mort parmi ses papiers*, Seconde édition, Paris, Guillaume Desprez, 1670, p. 556.

accordera — ou n'accordera pas — à l'ouvrage d'un artiste :

Et si le billet n'eût pas porté, dites-vous ? Qu'est-ce que cela signifie ? ou que l'ouvrage que vous avez exposé, était vraiment excellent et qu'il a été mal jugé, ou qu'il était mauvais et qu'il a été jugé tel. Dans ce dernier cas, vous n'eussiez ni mérité ni obtenu ni rente perpétuelle, ni rente viagère. Dans le premier, vous eussiez emprunté sur l'avenir. C'est la caisse des malheureux (DPV, XV, 42).

Diderot reprendra encore le même argument dans son *Entretien d'un philosophe avec M^{me} la Maréchale de * * ** : l'interlocutrice, M^{me} la Maréchale, se servira en effet elle aussi d'un vocabulaire pseudo-pascalien :

On peut faire l'usure avec Dieu tant qu'on veut, on ne le ruine pas. Je sais bien que cela n'est pas délicat, mais qu'importe. Comme le point est d'attraper le ciel ou d'adresse ou de force, il faut tout porter en ligne de compte, ne négliger aucun profit. Hélas ! nous aurons beau faire, notre mise sera toujours bien mesquine en comparaison de la rentrée que nous attendons (Lew., XI, 132-133).

Nous retrouverons à la fin de ce chapitre une image similaire du lecteur idéal et une problématique du même type chez Stendhal, dans ses œuvres autobiographiques. Chez l'un comme chez l'autre, athées bien connus, on peut néanmoins trouver des réminiscences plus que significatives du christianisme. S'il en est ainsi, on peut se demander

quelle attitude adoptent alors à l'égard de l'idée du bonheur des écrivains ouvertement chrétiens : c'est ce que nous allons maintenant étudier en évoquant l'œuvre d'un apologiste français, originaire d'une branche de l'illustre maison napolitaine, Louis-Antoine de Caraccioli.

Jouissance de soi-même *de l'apologiste Caraccioli* :

la « technique du bonheur »

Louis-Antoine de Caraccioli, philosophe et écrivain chrétien, a publié de nombreux ouvrages, qui connurent une grande vogue parmi les ecclésiastiques, surtout de province : ceux-ci trouvaient dans ses livres d'abondants matériaux pour leurs sermons et leur empruntaient même parfois des pages entières. Voici un passage tiré de son *Tableau de la mort*, publié en 1762 :

Il faut sans doute qu'il y ait une justice distributive, et que Dieu [...] récompense ceux qui auront servi d'instrument à ses bonnes œuvres ; aussi pouvons-nous assurer que tout corps qui ressuscitera pour la gloire, ressentira, d'une manière ineffable, des plaisirs, mais si purs, si merveilleux et si supérieurs à nos sensations actuelles, que les Mahométans devraient rougir d'admettre un Paradis tout charnel. Nos goûts ne sont ici-bas que de faibles chatouillements, beaucoup plus propres à nous séduire qu'à nous flatter ; mais ces mêmes goûts, épurés dans le Ciel même, et devenus les modifications d'un corps spiritualisé et d'une âme toute remplie du bien suprême, acquerront une sublimité vraiment inconcevable⁽¹⁸⁾.

(18) [Louis-Antoine de Caraccioli,] *Le Tableau de la mort*, Francfort, Bassompierre, 1762, p. 98.

Il est intéressant de noter ici que si Caraccioli présente nos goûts et nos petits bonheurs d'ici-bas comme de « faibles chatouillements », il insiste également sur le fait que « ces mêmes goûts » nous assureront bientôt un bonheur sublime, quoique pour l'instant « ineffable » et même « inconcevable ». Dans un autre livre, Caraccioli est allé encore beaucoup plus loin, affirmant comme Saint-Augustin ou Diderot que : « nous sommes nés pour être heureux ; et le Solitaire qui se livre aux pénitences les plus austères, ne désire que la félicité »⁽¹⁹⁾. Le bonheur de l'homme, en cette seconde moitié du XVIII^e siècle, est donc de plus en plus indubitablement inscrit dans l'ordre des choses, même pour des croyants comme Pestré ou Caraccioli.

N'allons cependant pas trop vite en besogne, et évitons les rapprochements par trop hâtifs : il est absolument clair par exemple, que pour l'apologiste Caraccioli, le cœur humain n'est jamais serein, jusqu'à ce qu'il se repose enfin dans le sein de Dieu. C'est en Lui que l'âme toujours altérée doit puiser pour étancher sa soif. L'important pour l'homme est donc d'écarter les plaisirs des sens et d'écouter la voix divine qui s'adresse à nous, et nous guide vers la véritable voie du bonheur. Cependant, il est tout aussi clair que Caraccioli n'écrit point seulement ses livres pour les religieux ou les ermites qui se cloîtent dans les couvents ou les monastères : il s'adresse avant tout à l'honnête homme du monde ou au bourgeois, qui vivent entraînés par le plaisir des sens et déchirés par les désirs et les passions, afin de leur enseigner la véritable voie qui mène au bonheur. Écoutons par exemple les exhortations que profère notre écrivain chrétien dans un de ses ouvrages les plus importants, la *Jouissance de soi-même* :

(19) [Louis-Antoine de Caraccioli,] *Jouissance de soi-même*, nouvelle édition, Utrecht, H. Spruit et Amsterdam, Harrevelt, 1759, p. 110.

[...] vous qui, victimes des sens, croyez respirer le bonheur par vos oreilles ou par vos yeux, repliez-vous sur vous-mêmes, ouvrez votre âme à vos propres regards, et vous trouverez la véritable paix. Votre âme est le sanctuaire où la Divinité réside, où elle vous interroge. Écartez la foule importune des passions, et vous entendrez cette voix toute merveilleuse, qui en vous enseignant le moyen de jouir de vous-mêmes et de mépriser les plaisirs de ce Monde, vous guidera dans le chemin du véritable bonheur⁽²⁰⁾.

Si la tranquillité de l'âme ne peut, selon notre apologiste, se trouver qu'au sein de l'Être suprême lui-même, il n'en demeure pas moins qu'il est possible de trouver dès ici-bas quelques germes de ce bonheur éternel. Ne craignons pas d'aller même un peu plus loin : c'est en effet une véritable « technique du bonheur » — le titre de son œuvre-maîtresse, la *Jouissance de soi-même*, est déjà à cet égard très significatif — que Caraccioli s'ingénie à nous livrer tout au long de ses pages les plus exaltées.

Cette « technique du bonheur » s'applique, selon Caraccioli, de deux manières : il s'agit à la fois de reconstituer les moments heureux du passé et d'envisager le futur avec espoir. Étudions respectivement chacun de ces deux moyens. En premier lieu, insistons sur l'importance de la fonction du souvenir ou de la mémoire : Caraccioli va en effet jusqu'à prétendre que le cerveau du vrai philosophe — entendons le philosophe chrétien — est « un Journal exact »⁽²¹⁾. Dans ce journal, par une attention continuelle à se suivre et à se connaître, il grave tout ce qui arrive, de sorte qu'il voit renaître les jours que certaines cir-

(20) *Ibid.*, 113.

(21) *Ibid.*, 35.

constances lui rendirent mémorables :

Il rétrograde vers ce temps, dont il fait une chaîne en sa mémoire, et par ce moyen, il revit dans des âges mêmes qui ne sont plus. On ne saurait croire combien il est agréable de ramener le passé, et de reproduire en soi-même des faits accompagnés de leurs dates, et de leurs circonstances, de la même manière qu'ils sont arrivés. Les années, de cette manière, ne sont plus stériles, et les jours ne sont point ennuyeux. On porte avec soi une Histoire qu'on peut lire à tout moment⁽²²⁾.

La formule de Caraccioli peut aussi servir à caractériser les autobiographies qui verront le jour un peu plus tard, comme celles de Rousseau ou Stendhal : bien entendu, toute autobiographie se donne par définition pour tâche de reconstituer le passé, mais il nous semble que celles de ces deux auteurs insistent plus particulièrement sur les moments de bonheur, et toutes deux en suivant très exactement la même technique de Caraccioli. Mais nous y reviendrons tout à l'heure.

Quoi qu'il en soit, Caraccioli ne se borne pas à recommander de porter le passé avec soi : il insiste également sur les bienfaits de l'avenir ou de l'espérance, qu'il convient d'entrevoir ou de voir en face de nous, grâce à l'imagination. « Laissons agir, recommande l'auteur, notre imagination, et nous sentirons qu'elle est la mère des plaisirs, beaucoup mieux que nos sens »⁽²³⁾. L'imagination forme d'exquises « espérances » lorsqu'on veut obtenir quelque bien, et elle suspend les douleurs lorsqu'on souffre. Elle est donc la faculté qui nous élève jusqu'au ciel,

(22) *Ibid.*

(23) *Ibid.*, 25.

comme on peut le constater dans le passage suivant :

[...] elle remplit notre cerveau d'idées toutes neuves et toutes riantes, lorsque nous sommes abattus, et ces plaisirs créés au-dedans de nous, valent mieux que toutes les joies qui sont hors de nous. Elle donne du corps et de la couleur aux ombres des morts que nous pleurons, et cette nouvelle vie nous console. Elle nous ravit enfin jusqu'au Ciel. Elle nous y fait entrevoir une vie à jamais bienheureuse, et les chagrins ne nous semblent plus qu'une scène de théâtre qui va finir⁽²⁴⁾.

Sur les ailes de l'imagination : le bonheur selon Rousseau

Ce rôle primordial attribué à l'imagination n'est pas sans nous rappeler certaines pages de Rousseau, et en particulier dans la « Cinquième promenade » des *Rêveries du promeneur solitaire*. L'idée de Rousseau y est étonnamment similaire à celle que nous venons de trouver chez Caraccioli. En effet, Rousseau se voit s'envoler dans la sphère des intelligences, où il goûte déjà, par anticipation, le même plaisir qu'il éprouva jadis à l'île de Saint-Pierre. Une fois de plus, ce sont « les ailes de l'imagination » qui se déploient toutes grandes et lui permettent cet essor :

Delivrée de toutes les passions terrestres qu'engendre le tumulte de la vie sociale, mon âme s'élancerait fréquemment au-dessus de cette atmosphère, et commercerait d'avance avec les intelligences célestes dont elle espère aller augmenter le nombre dans peu de temps. Les hommes se garderont, je le sais, de me rendre un si

(24) *Ibid.*, 26.

doux asile où ils n'ont pas voulu me laisser. Mais ils ne m'empêcheront pas du moins de m'y transporter chaque jour sur les ailes de l'imagination, et d'y goûter durant quelques heures le même plaisir que si je l'habitais encore (GR, I, 1048-1049).

Dans ces pages, ainsi que dans quelques autres, Rousseau, imagination féconde et plume débridée, se permet de goûter ici et maintenant la félicité qui l'attendra certainement dans l'autre monde. Mieux même, il arrive à habiter encore ce « si doux asile » (l'île de Saint-Pierre) d'où les hommes le chassèrent. Passé, présent et futur s'enchevêtrent ainsi à loisir, procurant à notre philosophe une extase sans bornes. Grâce à l'immanence du plaisir et aux vertus de l'imagination, le présent peut ainsi se déployer jusqu'aux extrêmes antipodes du passé et du futur : cette opération n'était-elle d'ailleurs pas évidente dès le début des *Confessions* ?

Que la trompette du Jugement dernier sonne quand elle voudra ; je viendrai ce livre à la main me présenter devant le souverain juge. Je dirai hautement : voilà ce que j'ai fait, ce que j'ai pensé, ce que je fus. J'ai dit le bien et le mal avec la même franchise (*ibid.*, 5).

Si Rousseau croit à l'autre monde, pourquoi donc a-t-il besoin d'écrire ce qu'il a fait, ce qu'il a pensé, et ce qu'il fut, puisque le Souverain juge omniscient est informé de tout cela, sans nul besoin de lire les *Confessions* ? En fait, le futur (le plus lointain puisqu'il résonne des échos de la trompette du Jugement dernier) est ici un prétexte pour nous entretenir du présent et du passé. Prétexte, c'est-à-dire con-

dition *sine qua non* pour que le texte puisse s'écrire, terreau fondamental où l'écrivain puise son ardeur pour accomplir son œuvre. Mais également, raison alléguée pour relater avec bonheur toute sa vie passée, et la ramener au présent par l'acte d'écrire. En écrivant ce passage, Rousseau diminue paradoxalement mais très ostensiblement la valeur de l'autre monde. L'important pour lui, c'est avant tout la valeur d'ici-bas : il s'agit bien davantage dans les *Confessions* d'un agréable moyen de revivre par l'écriture le bonheur d'ici-bas plutôt que d'un acte attristé de repentir ou de contrition.

Comme Fontenelle, Pestré ou Caraccioli, quoique de manière plus romanesque et plus effrénée, Rousseau accorde donc un rôle essentiel à l'imagination. Il ne déroge pas non plus à la tradition en ce qui concerne la problématique du bonheur et du plaisir, telle que nous l'avons vue aborder chez chacun de ces trois écrivains. En effet, on peut retrouver dans son œuvre autobiographique la même opposition que nous évoquions plus haut entre la situation tranquille de l'âme nageant dans le bonheur et les brefs instants du plaisir le plus vif. Rousseau attache de l'importance à l'état de bonheur paisible et durable, comme en témoigne le passage suivant d'un fragment politique :

Où est l'homme heureux, s'il existe ? Qui le sait ? Le bonheur n'est pas le plaisir ; il ne consiste pas dans une modification passagère de l'âme, mais dans un sentiment permanent et tout intérieur dont nul ne peut juger que celui qui l'éprouve ; nul ne peut donc décider avec certitude qu'un autre est heureux ni par conséquent établir les signes certains du bonheur des individus (GR, III, 510).

Il reprendra plus tard la même idée dans la « Cinquième promenade » des *Rêveries du promeneur solitaire* :

J'ai remarqué dans les vicissitudes d'une longue vie que les époques des plus douces jouissances et des plaisirs les plus vifs ne sont pourtant pas celles dont le souvenir m'attire et me touche le plus. Ces courts moments de délire et de passion, quelque vifs qu'ils puissent être ne sont cependant et par leur vivacité même, que des points bien clairsemés dans la ligne de la vie. Ils sont trop rares et trop rapides pour constituer un état, et le bonheur que mon cœur regrette n'est point composé d'instant fugitifs mais un état simple et permanent, qui n'a rien de vif en lui-même, mais dont la durée accroît le charme au point d'y trouver enfin la suprême félicité (GR, I, 1046).

La préférence de Rousseau pour l'état de tranquillité s'accorde également bien entendu au caractère religieux de sa conception du monde : imprégné d'une forte tendance au quiétisme, à la manière de Fénelon, comme le soulignent maints passages des *Confessions* ou des *Rêveries*, notre philosophe pouvait ainsi réunir la paix mystique de l'âme et la tranquille assurance du Sage.

Épilogue dix-neuviémiste : Stendhal ou la chasse au bonheur

Au siècle suivant, l'œuvre de Stendhal nous fournira une conception nouvelle du bonheur. Nouvelle, parce qu'elle n'a, semble-t-il, plus rien à voir avec celle, religieuse ou chrétienne, que nous avons pu déceler chez Fontenelle, Pestré, Caraccioli, Rousseau et même chez Diderot. Pourtant, la structure profonde de la conception stendhalienne du bon-

heur ne diffère à notre avis pas tant de celle des écrivains du XVIII^e siècle.

Certes, on peut à juste titre présenter Stendhal comme un héritier de la Révolution française déchristianisante et déchristianisée. A cette époque qui bouleversa non seulement la France mais toute l'Europe, Saint-Just avait prononcé à la Convention nationale du 13 ventôse an II (3 février 1774) une formule restée depuis lors un peu trop fameuse : « Le bonheur est une idée neuve en Europe »⁽²⁵⁾. Si, comme nous l'avons montré précédemment, l'idée de bonheur ne fit pas son apparition subitement pendant la période révolutionnaire, elle était neuve, effectivement, en ce sens que n'importe qui, appartenant au tiers état, voulait désormais s'en réclamer. La vie de Stendhal, une véritable et continuelle chasse au bonheur, en est l'illustration la plus saisissante, comme nous le montre le début de ses *Souvenirs d'égotisme* :

Pour employer mes loisirs dans cette terre étrangère [Rome], j'ai envie d'écrire un petit mémoire de ce qui m'est arrivé pendant mon dernier voyage à Paris, du 21 juin 1821 au ... novembre 1830 (DA, XXXVI, 3).

Ai-je tiré tout le parti possible pour *mon bonheur* des positions où le hasard m'a placé pendant les neuf ans que je viens de passer à Paris ? Quel homme suis-je ? Ai-je du bon sens, ai-je du bon sens avec profondeur ? (DA, XXXVI, 4 ; souligné par nous).

Prêtons attention au fait que, chez Stendhal, cette chasse au bonheur ne peut être séparée de la recherche de sa propre identité : son moi

(25) Saint-Just, *Œuvres*, édition établie par Michel Duval, Paris, Lebovici, 1984, p. 715.

n'existe en effet qu'au moment où il éprouve ce bonheur, qui constitue par conséquent le noyau de sa personnalité ; c'est pourquoi il le recherche et le protège avec tant de passion, craignant toujours de le dessécher par cette recherche de lui-même qu'il mène constamment, ou par l'analyse de sa vie :

Je craignais de déflorer les moments heureux que j'ai rencontrés, en les décrivant, en les anatomisant. Or, c'est ce que je ne ferai point, je sauterais *le bonheur* (DA, XXXVI, 5 ; souligné par nous).

Plus tard, Stendhal essaiera à nouveau de rédiger son autobiographie, relatant les événements de son existence depuis sa naissance jusqu'à l'âge de dix-huit ans, où il devint adjoint au commissaire de guerre, à Milan, sous le commandement de Napoléon. Dans cette nouvelle tentative autobiographique menée à Civita-Vecchia à l'âge de cinquante-trois ans, alors qu'il menait une vie de consul désœuvré, il partit donc une fois encore à la recherche de lui-même. Ici également, cette quête est intrinsèquement liée à celle du bonheur, comme en témoigne le passage suivant :

Le soir, en rentrant assez ennuyé de la soirée de l'ambassadeur, je me suis dit : je devrais écrire ma vie, je saurai peut-être enfin, quand cela sera fini dans deux ou trois ans, ce que j'ai été, gai ou triste, homme d'esprit ou sot, homme de courage ou peureux, et enfin au total *heureux ou malheureux* [...] (DA, XX, 7 ; souligné par nous).

Dans cette autobiographie intitulée la *Vie de Henri Brulard*, on

trouve bon nombre de descriptions de moments éprouvants ou malheureux de la vie de Stendhal. Cependant, quelle impression nous reste-t-il après la lecture ? Il semble que même ces moments soient évoqués uniquement pour donner plus de relief aux moments heureux du jeune Henri Beyle. Et ce notamment dans les derniers chapitres, depuis son départ de la porte de Lausanne à Genève jusqu'à son arrivée à Milan et son séjour en cette ville : les moments heureux y figurent en abondance. Nous n'en citerons que quelques exemples (c'est nous qui soulignons) :

J'étais absolument ivre, fou de *bonheur* et de joie. Ici commence une époque d'enthousiasme et de *bonheur parfait*. [...]

Je ne croyais pas être alors *au comble du bonheur* qu'un être humain puisse trouver ici-bas (DA, XXI, 335).

Là [sur la colline à un quart de lieue au-dessus de Rolle ou de Nyon], ce me semble, a été mon approche la plus voisine du « *bonheur parfait* ».

Pour un tel moment il vaut la peine d'avoir vécu.

Dans la suite je parlerai de moments semblables, où le fond pour *le bonheur* était peut-être plus réel, mais la sensation était-elle aussi vive ? *le transport du bonheur aussi parfait ?* (*ibid.*, 337).

Enfin, j'allai au spectacle [à Ivree ou à Novare], on donnait le « *Matrimonio Segreto* » de Cimarosa, l'actrice qui jouait Caroline avait une dent de moins sur le devant. Voilà tout ce qui me reste d'*un bonheur divin* (*ibid.*, 361).

Excepté *le bonheur le plus vif et le plus fou*, je n'ai réellement rien à dire d'Ivrée à Milan (*ibid.*, 364).

Voici un intervalle de *bonheur fou et complet* ; je vais sans doute battre un peu la campagne en en parlant (*ibid.*, 370).

Depuis la fin de mai jusqu'au mois d'octobre ou de novembre que je fus reçu sous-lieutenant au 6^e régiment de dragons à Bagnolo ou Romanengo, entre Brescia et Crémone, je trouvai cinq ou six mois de *bonheur céleste et complet* (*ibid.*).

Quel parti prendre ? Comment peindre *le bonheur fou* ? (*ibid.*, 371).

Comment peindre *l'excessif bonheur* que tout me donnait ? C'est impossible pour moi (*ibid.*, 372).

Quand la postérité remplace la divinité : l'extase stendhalienne

Après avoir lu tous ces passages, on pourrait croire que Stendhal s'attachait uniquement à son passé : ce serait là une conclusion prématurée. En effet, Stendhal ressemble fort au Janus bifrons du panthéon romain : tout en évoquant le passé, il garde toujours un œil sur l'avenir, et plus précisément sur son futur lecteur. Au début du premier chapitre des *Souvenirs d'égotisme* par exemple, l'auteur raconte qu'il s'est décidé à rédiger « un petit mémoire de ce qui [lui] est arrivé pendant [son] dernier voyage à Paris », mais il dresse également une représentation idéale du lecteur :

J'avoue que le courage d'écrire me manquerait si je n'avais pas

l'idée qu'un jour ces feuilles paraîtront imprimées et seront lues par quelque âme que j'aime, par un être tel que M^{me} Roland ou M. Gros, le géomètre (DA, XXXV, 3).

La première des deux personnes citées, auxquelles Stendhal porte la plus grande admiration, est une femme politique du groupe des Girondins et la seconde, un mathématicien qui prodigua à l'auteur des leçons particulières dans sa ville natale de Grenoble : par delà cette caractérisation biographique, elles concourent surtout à esquisser les traits d'un lecteur idéal.

Il en est exactement de même dans la *Vie de Henri Brulard* ; Stendhal y dessine dès le premier chapitre le visage du lecteur rêvé, qui emprunte évidemment beaucoup à ceux de personnes bien réelles, comme Mélanie Guilbert, cette actrice que Stendhal avait aimée et suivie de Paris à Marseille en 1804 :

Mes *Confessions* n'existeront donc plus trente ans après avoir été imprimées, si les *je* et les *moi* assomment trop les lecteurs ; et toutefois j'aurai eu le plaisir de les écrire, et de faire à fond mon examen de conscience. De plus, s'il y a succès, je cours la chance d'être lu en 1900 par les âmes que j'aime, les M^{me} Roland, les Mélanie Guilbert, les... (DA, XX, 11).

Tout comme chez Rousseau autobiographe, chez Stendhal autobiographe, le présent est donc à la fois souvenir du passé et promesse d'avenir. L'âme de Stendhal, qui goûte les moments heureux du passé tout en le reconstituant, se réjouit aussi de l'espérance que ce moment de félicité sera partagé par le lecteur idéal, qui ne manquera pas de se

présenter un jour. Pour Stendhal comme pour l'abbé Pestré, le bonheur goûté ici-bas contient le germe d'un bonheur éternel, paré cette fois des atours de la postérité. Toutefois, on ajoutera que Stendhal tient tout de même une place unique parmi les écrivains que nous avons précédemment examinés. Ceux-ci établissaient une distinction entre la tranquillité de l'âme et les plaisirs instantanés, alors que Stendhal ne s'intéresse qu'aux moments heureux éphémères. Prêtons attention à son témoignage lorsqu'il dresse par exemple dans la *Vie de Henri Brulard* cette nécrologie qui se veut aussi un mémorial :

Qui se souvient de Lambert aujourd'hui, autre que le cœur de son ami !

J'irai plus loin, qui se souvient d'Alexandrine, morte en janvier 1815, il y a vingt ans ?

Qui se souvient de Métilde, morte en 1825 ?

Ne sont-elles pas à moi, moi qui les aime mieux que tout le reste du monde, moi qui pense passionnément à elles, dix fois la semaine, et souvent deux heures de suite ? (DA, XX, 223-224).

Ces lignes sont fort significatives : pour Stendhal, le bonheur consiste avant tout en une succession de moments heureux dont il aime à se souvenir, et dont le rappel forme une sorte d'état de bonheur durable et permanent : en d'autres termes, le bonheur est une chaîne formée de plusieurs maillons qui sont autant d'instantanés éphémères, mais que l'écriture se charge inlassablement de faire revivre.

Comme il l'écrit lui-même dans son *Journal littéraire* (9 pluviôse an XI [29 janvier 1803]) :

Le vide d'une grande âme ne peut être rempli que par un être, des êtres, ou des choses. Les êtres changent, les choses morales ne changent jamais. Donc le bonheur de celui qui désire vivement une chose morale est assuré, car il l'obtiendra et une fois qu'il l'aura, rien ne pourra la lui ravir (DA, XXX, 113).

Le souvenir de son passé, autant que le fantasme d'un avenir rayonnant qui verra enfin sa consécration littéraire, font assurément partie pour Stendhal de ces « choses morales » qui nous assurent un bonheur inaliénable. L'extase stendhalienne nous semble ici fort proche de celle des dévots chrétiens d'autrefois, dans leurs actes d'amour adressés au Souverain suprême. Tout comme ceux-ci plaçaient leur foi en un Dieu salvateur qui leur ouvrait en grand les portes de l'autre monde, notre écrivain place son espérance en une nouvelle mais tout aussi glorieuse éternité : celle de la postérité. Dans l'idée de bonheur que formule l'athée Stendhal, on peut sans aucun doute déceler une rupture avec celle des écrivains plus ou moins chrétiens du XVIII^e siècle : on y retrouve en même temps des marques indéniables du transport religieux. Plus même que de simples traces ou d'étranges réminiscences, nous pensons qu'il s'agit là d'un véritable transfert, d'une extase de type religieux à une extase s'accomplissant sur le mode de la satisfaction intérieure.

II. De la fête religieuse à la fête profane au XVIII^e siècle

Ce chapitre comporte quelques points communs avec le rapport de Jean Ehrard présenté en juin 1974 au Colloque de Clermont-Ferrand, qui avait pour titre « Les Lumières et la fête ». En effet, outre le fait que nous abordons le même sujet de réflexion — la fête à l'époque des Lumières —, les textes auxquels nous faisons référence sont souvent les mêmes, et il arrive quelquefois que nos deux analyses convergent. Cependant, la période qu'examine Ehrard se termine avant la Révolution française, tandis que mon étude couvre toute la fin du XVIII^e siècle, à savoir l'époque révolutionnaire et celle du Directoire.

Et surtout, la plus grande différence entre nos deux études réside dans les conclusions sensiblement divergentes que nous en tirons. Ehrard insiste surtout sur la rupture provoquée par les Lumières quant à la notion de fête ; selon lui, « Avec l'*Encyclopédie* et autour d'elle, la littérature des Lumières propose simultanément une critique de la fête et un nouveau type de fête »⁽¹⁾. Pour notre part, nous voudrions au contraire nous efforcer de mettre l'accent sur une certaine continuité dans l'approche intellectuelle de la fête qui dépasse les mutations qu'elle a connues, en passant du domaine sacré au domaine profane.

Les Incas *de Marmontel* :

de l'esprit religieux de la fête à sa fonction publique

Dans la France du XVIII^e siècle, où la société était assujettie aux deux puissances de la Monarchie et de l'Eglise, chacun se devait de célébrer périodiquement les fêtes religieuses et nationales. Mais lassés

(1) Jean Ehrard, « Les Lumières et la fête », in *Les fêtes de la Révolution. Colloque de Clermont-Ferrand (juin 1974)*, Actes recueillis et présentés par Jean Ehrard et Paul Viallaneix, Paris, Société des Etudes Robespierriennes, 1977, p. 42.

de ces cérémonies routinières, les écrivains français commencèrent bientôt à porter leur regard au-dehors de l'Europe, vers des fêtes plus exotiques. Jean-François Marmontel par exemple, dans son roman historique intitulé *Les Incas, ou la Destruction de l'empire du Pérou* (1777), commence son récit par la description de la fête somptueuse de la naissance de l'homme, l'une des quatre fêtes qui ponctuent les quatre saisons de l'année et qui avaient été instituées par le premier des Incas, fondateur de Cusco⁽²⁾.

Depuis la conquête de l'empire du Pérou par l'armée espagnole sous le commandement de Pizarre, les coutumes et les mœurs des Indiens ainsi que la beauté pittoresque de leur pays étaient connues des Européens, mais de manière assez vague. Aussi l'auteur du roman a-t-il essayé d'en donner une image plus précise, en décrivant tous les détails des cérémonies qui ont lieu lors de la fête de la naissance. Consacrant l'autorité des lois, le statut des citoyens, l'ordre et la sûreté publics, la cérémonie se déroule ainsi :

D'abord il se forme autour de l'Inca vingt cercles de jeunes époux qui lui présentent, dans des corbeilles, les enfants nouvellement nés. Le monarque leur donne le salut paternel. « Enfants, dit-il, votre père commun, le fils du Soleil, vous salue. Puisse le don de la vie vous être cher jusqu'à la fin ! Puissiez-vous ne jamais pleurer le moment de votre naissance ! Croissez, pour m'aider à vous faire tout le bien qui dépend de moi, et à vous épargner ou

(2) A propos des quatre fêtes répondant aux quatre saisons de l'année au Pérou, Marmontel ajoute une note : « Quoique les saisons ne soient point distinctes dans les climats du Pérou, on ne laissait pas d'y diviser l'année par les deux solstices et les deux équinoxes : ce qui répond à nos quatre saisons. » Marmontel, *Les Incas, Œuvres complètes*, Slatkine Reprints, Genève, 1968, réimpression de l'édition de Paris, A. Belin, 1819-1820, t. III, p. 337, n. 1.

adoucir les maux qui dépendent de la nature »⁽³⁾.

Alors les dépositaires des lois exposent publiquement le livre auguste de leurs codes, composé de cordons de mille couleurs et dont les nœuds forment les caractères. Ces lois prescrivent au peuple péruvien le culte du Soleil, et à leur roi le devoir d'être équitable comme l'astre solaire, qui n'oublie jamais de dispenser à tous sa lumière. Après la lecture de tous les articles du code par le pontife, le monarque jure solennellement sa fidélité à la divinité flamboyante. « Alors les Incas, les caciques, le juge, les vieillards renouvellent tous la promesse de vivre et de mourir fidèles au culte et aux lois du Soleil »⁽⁴⁾.

Ensuite apparaît l'élite de la jeunesse, des chœurs de filles et de garçons, tous d'une beauté exquise, tenant dans leurs mains des guirlandes et chantant les louanges de l'astre solaire et de ses enfants. Et Marmontel de continuer ainsi, de façon minutieuse, la description de cette fête du nouveau continent qui devait charmer les lecteurs européens de la seconde moitié du XVIII^e siècle.

Toutefois, le louable souci de précision observé par Marmontel ne se manifeste pas exactement de la même manière dans tous les domaines. Ainsi, Maryvonne Portal n'a pas manqué de remarquer l'interprétation toute personnelle que donne l'auteur des quatre fêtes principales de l'empire du Pérou. D'après elle, le romancier nous livre une description exacte de ces festivités, mais il les charge d'une signification qu'elles n'avaient pas en réalité, en attribuant à chacune un facteur de cohésion sociale ou de « morale sociale » : mariage, naissance, paternité et mort. « Pour Marmontel, comme on le sait, conclut Portal,

(3) *Ibid.*, 337.

(4) *Ibid.*, 341.

la morale qui rend harmonieuse la vie en société est en effet plus importante que la religion »⁽⁵⁾. Marmontel s'intéresse donc non pas à l'aspect proprement religieux de la fête, mais à la fonction publique de cette réjouissance périodique. Le glissement de perspective est nettement perceptible : la fête se trouve de plus en plus considérée, non tant dans sa dimension religieuse (qui est peu à peu repoussée dans le domaine du pittoresque avec ses chœurs, ses cordons, ses guirlandes) que dans sa dimension civile, en tant que rite d'organisation de la vie sociale.

Il est intéressant de noter la part que peut prendre, dans ce phénomène que nous allons bientôt étudier plus en détail, la réflexion de type comparatiste. La fête étrangère fournit sans aucun doute un point de repère important à plusieurs penseurs de l'époque, pour les aider à changer de perspective et à penser la notion même de fête d'une manière différente, pour leur fournir en tout cas un appui souvent décisif dans leur réflexion. Nous venons d'en avoir un exemple avec la fête péruvienne de Marmontel ; nous allons en examiner un autre, avec la fête tahitienne de Diderot.

Le Supplément au Voyage de Bougainville de Diderot :

« la jouissance » de « la fête pour la nation »

Un autre écrivain du XVIII^e siècle a en effet porté son attention non pas vers l'ouest, mais vers l'est du continent américain, plus précisément vers la petite île de Tahiti : c'est Diderot, dans son *Supplément au Voyage de Bougainville*. Lecteur très attentif du *Voyage autour de monde* du capitaine Bougainville, Diderot laisse libre cours à

(5) Maryvonne Portal, « *Les Incas*, de l'Histoire au roman philosophique », in *De l'Encyclopédie à la Contre-Révolution : Jean-François Marmontel (1723-1799)*, éd, Jean Ehrard, Clermont-Ferrand, G. de Bussac, 1970, p. 283.

son imagination. A partir du récit du navigateur qui relate son séjour sur cette île, il invente la scène de fête suivante, organisée par les parents tahitiens pour les jeunes gens en âge de se marier :

C'est une grande fête que celle de l'émancipation d'une fille ou d'un garçon. Si c'est une fille, la veille, les jeunes garçons se rassemblent en foule autour de la cabane, et l'air retentit pendant toute la nuit du chant des voix et du son des instruments. Le jour, elle est conduite par son père et par sa mère dans une enceinte où l'on danse et où l'on fait l'exercice du saut, de la lutte et de la course. On déploie l'homme nu devant elle sous toutes les faces et dans toutes les attitudes. Si c'est un garçon, ce sont les jeunes filles qui font en sa présence les frais et les honneurs de la fête et exposent à ses regards la femme nue sans réserve et sans secret. Le reste de la cérémonie s'achève sur un lit de feuilles (*Suppl.*, 612).

Certes, la fête dont il s'agit ici est une pure création de Diderot, mais il n'en est pas moins vrai qu'il existe dans la description des mœurs de Tahiti donnée par Bougainville certains passages qui devaient inciter notre philosophe à imaginer la scène précédemment citée. Par exemple, quand les hommes de Bougainville se promènent dans le pays, on les invite à entrer dans les maisons et on leur offre non seulement à manger, mais aussi des jeunes filles :

[...] la case se remplissait à l'instant d'une foule curieuse d'hommes et de femmes qui faisaient un cercle autour de l'hôte et de la jeune victime du devoir hospitalier ; la terre se jonchait de feuillage et de fleurs, et des musiciens chantaient aux accords de

la flûte une hymne de jouissance⁽⁶⁾.

Ou encore, lorsque Bougainville rend visite à un chef de canton, nommé Toutaa, et qu'il est accueilli de façon anacréontique ; la scène est alors digne du pinceau de Boucher :

[...] nous fûmes bien accueillis, et l'honnête Toutaa m'offrit une de ses femmes fort jeune et assez jolie. L'assemblée était nombreuse, et les musiciens avaient déjà entonné les chants de l'hyménée⁽⁷⁾.

Lecteur attentif de Bougainville, Diderot devait être fasciné par cette vie de festivités dans un pays utopique, mais attesté géographiquement par le navigateur français dans le lointain océan Pacifique. Et Bougainville lui-même de conclure : « Vénus est ici la déesse de l'hospitalité, son culte n'y admet point de mystères, et chaque jouissance est une fête pour la nation »⁽⁸⁾. On voit que l'hospitalité — vertu chrétienne s'il en est — est ici récupérée sur un mode profane, et même légèrement grivois. L'amour de son prochain se pare ici, non des accords célestes mais de ceux, plus équivoques, d'une « hymne de jouissance », et Vénus, divinité peu farouche comme on peut s'en apercevoir, y devient « sous toutes les faces et dans toutes les attitudes » la figure centrale. L'important est encore de noter, chez Diderot comme chez Bougainville lui-même, l'accent mis sur le caractère public de cette réjouissance : tout se passe ici « sans réserve et sans secret »

(6) Louis-Antoine de Bougainville, *Voyage autour du monde*, éd. Jacques Proust, Paris, Gallimard, « Folio », 1982, p. 235.

(7) *Ibid.*, 236.

(8) *Ibid.*, 235.

(Diderot), sans « point de mystères » (Bougainville) ; tout est exposé aux yeux de tous, « foule curieuse d'hommes et de femmes », « assemblée [...] nombreuse » (Diderot) ; il s'agit d'une véritable « fête pour la nation » (Bougainville). Insistons à notre tour sur ce changement de perspective : le salut de l'âme y a manifestement cédé le pas au salut public. Tout comme chez Marmontel, ce recentrage a été facilité par un détour en pays étranger.

*L'article FÊTES DES CHRÉTIENS de Faiguet dans l'Encyclopédie :
une approche rationnelle de la fête*

Les fêtes péruviennes et polynésiennes n'étaient pourtant pas les seules à attirer l'attention des hommes des Lumières, il y en avait bien d'autres. On peut trouver par exemple dans l'*Encyclopédie* un catalogue historique général des fêtes, qui comprend des articles tels que FÊTES DES HÉBREUX (*Histoire sacrée*), FÊTES DES PAÏENS (*Histoire ancienne*), FÊTES DES CHRÉTIENS (*Histoire ecclésiastique*), FÊTES DES MORTS ou FESTIN DES MORTS (*Histoire moderne*), FÊTE DE L'O ou DES O (Théologie), FÊTES DES FOUS (*Histoire moderne*), ainsi que FÊTE (*Beaux-Arts*), FÊTES DE LA COUR DE FRANCE, FÊTES DE LA VILLE DE PARIS, FÊTES DES GRANDES VILLES DU ROYAUME DE FRANCE, et FÊTES DES PRINCES DE FRANCE.

En examinant de près ces articles, plus ou moins historiques et objectifs, il en est un qui s'impose à nous par sa différence. C'est l'article FÊTES DES CHRÉTIENS rédigé par Joachim Faiguet de Villeneuve, qui fait preuve d'un esprit critique vis-à-vis de ces usages sociaux de la tradition chrétienne, et qui est le seul à proposer un projet de réforme. Faiguet donne, au début de l'article, une définition générale de la fête :

Les *fêtes* prises en général et dans leur institution, sont proprement des jours de réjouissance établis dans les premiers temps pour honorer les princes et les héros, ou pour remercier les dieux de quelque événement favorable. Telles étaient les *fêtes* chez les peuples policés du paganisme, et telle est à peu près l'origine des *fêtes* parmi les Chrétiens ; avec cette différence néanmoins que, dans l'institution de nos *fêtes*, les pasteurs ont eu principalement en vue le bien de la religion et le maintien de la piété (*Enc.*, VI, 565a).

En instituant les fêtes chrétiennes, continue l'auteur, on a voulu consacrer les grands événements par lesquels Dieu a manifesté aux croyants ses desseins et sa puissance. Telles étaient la naissance du Sauveur (Noël) et sa résurrection (Pâques) ; telles sont encore la miraculeuse élévation de Jésus (Ascension), ou la descente du Saint-Esprit (Pentecôte), etc. Les fêtes, rares dans un premier temps, se multiplièrent par la suite à l'excès, ce qui mena de plus en plus souvent à la cessation des activités professionnelles. L'article de Faiguet est destiné à montrer, statistiques à l'appui, combien la fréquence des fêtes nuit au bien public.

Toutefois, pour garder une apparence anodine vis-à-vis de l'Église, l'auteur prétend que si « l'esprit de piété n'anime point les fidèles dans la célébration des *fêtes*, [...] elles nuisent sensiblement à la religion » (*ibid.*). S'appuyant sur la Bible, il va jusqu'à déclarer que « l'établissement arbitraire de nos *fêtes* est une violation de la loi divine qui nous assujettit à travailler durant six jours, *sex diebus operaberis ?* » (*Enc.*, VI, 565b)⁽⁹⁾. Mais Faiguet veut surtout démontrer qu'un trop grand nombre de jours chômés nuit à l'intérêt national autant qu'à

(9) Le passage de la Bible auquel Faiguet fait référence est l'*Exode*, XX, 9.

l'intérêt particulier des travailleurs :

Il est visible que si nous travaillons davantage, nous augmenterons par cela même la quantité de nos biens ; et cette augmentation sera plus sensible encore, si nous faisons beaucoup moins de dépense. Or je trouve qu'en diminuant le nombre des *fêtes*, on remplirait tout à la fois ces deux objectifs ; puisque multipliant par-là les jours ouvrables, et par conséquent les produits ordinaires du travail, on multiplierait à proportion toutes les espèces de biens, et de plus, on sauverait des dépenses considérables, qui sont une suite naturelle de nos *fêtes* (*ibid.*).

On comptait à l'époque trente-sept fêtes à Paris, et vingt-quatre dans les diocèses de plusieurs provinces. Partant du nombre vingt-quatre, Faiguet propose de les réduire à cinq : le lundi de Pâques, l'Ascension, la Notre-Dame d'août (Assomption), la Toussaint et le jour de Noël. Quant aux autres jours de fête, il recommande, au nom d'une loi religieuse qui respecte essentiellement l'économie nationale, de les reporter à un dimanche. Dix-neuf jours de chômes sont ainsi épargnés à la nation ; mais il tombe toujours quelques fêtes le dimanche, ce qui relativise d'autant ce gain. Il reste donc en moyenne selon l'auteur seize journées de travail acquises par la transposition des fêtes. Faiguet démontre par son calcul que les fêtes font perdre à chaque ouvrier environ douze francs par an. A supposer qu'il y a huit millions de travailleurs dans le royaume, les fêtes font ainsi perdre au total quatre-vingt-seize millions de livres par an, sans compter qu'elles dérangent aussi les marchés et les foires et contribuent à débaucher et

corrompre les ouvriers⁽¹⁰⁾.

Faiguët de Villeneuve était économiste, trésorier de France au bureau de Châlons en Champagne. Il a publié dans l'*Encyclopédie*, à part FÊTES DES CHRÉTIENS, les articles CITATION, DIMANCHE, ÉPARGNE, MAÎTRISES et USURE ainsi que *L'Économie politique, projet pour enrichir et perfectionner l'espèce humaine* (Paris, Moreau, 1763), *L'Utile emploi des religieux et des communautés, ou Mémoire politique à l'avantage des habitants de la campagne* (Amsterdam, Marc-Michel Rey, 1770), etc.⁽¹¹⁾, tous ouvrages spécialisés dans l'économie politique. Cette approche rationnelle et arithmétique que nous trouvons dans l'article FÊTES DES CHRÉTIENS n'étonnera donc guère, si l'on considère la profession de l'auteur. Il n'empêche : le fait même de confier la rédaction de ces articles à un économiste est symptomatique d'une nouvelle conception de la fête.

Le point de vue de Faiguët, quelque particulier qu'il paraisse, n'est en effet point exceptionnel dans la seconde moitié du XVIII^e siècle en France, puisque l'intérêt commun des philosophes et des encyclopédistes, de Rousseau à Helvétius en passant par Voltaire et Diderot, était de rechercher les principes d'une société civile, qui doit reposer bien entendu sur le bon fonctionnement économique de la communauté.

Le problème central était pour eux de réfléchir sur les liens solides unissant les citoyens, comme en témoigne *Du Contrat social* (1762) de Rousseau, ou *De l'Homme, de ses facultés intellectuelles et de son*

(10) Rappelons que juste à côté de la France il y avait déjà à cette époque un pays où l'on s'enrichissait beaucoup à force de travail : « On travaille tous les jours de la semaine excepté je crois le dimanche. Il y a peu de fêtes » écrit Diderot dans son *Voyage en Hollande. Voyag.*, 85.

(11) J.-M. Quérard, *La France littéraire*, Paris, Firmin Didot, 1829, t. XIII, pp. 59-60.

éducation (1772) d'Helvétius. Une des solutions proposées par les encyclopédistes est d'ailleurs de trouver dans les fêtes une occasion de consolider les liens entre tous les membres du corps civil. Nous n'avons pas besoin de faire remarquer ici que les fêtes péruvienne et tahitienne décrites ou inventées par Marmontel et Diderot instituaient elles aussi un esprit communautaire parmi les habitants de ces deux pays.

La fonction unificatrice de la fête :

« *l'ouverture des cœurs* » chère à Rousseau

Le plus sensible à cette fonction unificatrice de la fête est, sans doute, J.-J. Rousseau. Dans son *J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Jean Starobinski fait remarquer à propos de la fête des vendanges de *La Nouvelle Héloïse* que la substance, le véritable objet de cette fête champêtre où chacun est à la fois acteur et spectateur, et où chacun a droit à la même part d'attention, est en définitive « l'ouverture des cœurs »⁽¹²⁾. Il signale même que le prototype de ce spectacle idéal se trouve décrit dans une des dernières pages de la *Lettre sur d'Alembert*, où Rousseau évoque le souvenir d'une fête improvisée sur la place de Saint-Gervais à Genève, dont il a été témoin dans son enfance. Rousseau écrit en effet :

Il résulta de tout cela un attendrissement général que je ne saurais peindre, mais que, dans l'allégresse universelle, on éprouve assez naturellement au milieu de tout ce qui nous est cher. Mon père, en m'embrassant, fut saisi d'un tressaillement que je crois sentir et partager encore. « Jean-Jacques, me disait-il, aime ton

(12) Jean Starobinski, *J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Idées », 1971, p. 116.

pays. Vois-tu ces bons Genevois ; ils sont tous amis, ils sont tous frères : la joie et la concorde règnent au milieu d'eux »⁽¹³⁾.

Portons notre attention sur la fraternité, la concorde, et sur la force unificatrice très justement signalées par le père de Jean-Jacques : « ils sont tous *amis*, ils sont tous *frères* ; la joie et *la concorde* règnent au milieu d'eux. » Cette fonction est d'autant plus forte sur les gens de Saint-Gervais, acteurs et spectateurs, qu'elle agit sur le corps et sur l'âme en même temps.

A ce propos, lisons dans l'article SPECTACLE (*Invention ancienne et moderne*) de l'*Encyclopédie*, article rédigé par le chevalier de Jaucourt, une remarque très significative. L'auteur distingue deux types de spectacles : les uns sont en rapport avec le corps, les autres en rapport avec l'âme. L'un des exemples de la première catégorie est le combat des gladiateurs, ou les batailles navales ; quant à l'autre catégorie, elle est représentée par les opéras, les comédies, les tragédies et les pantomimes :

[...] les *Spectacles* du corps doivent faire une impression plus vive, plus forte ; les secousses qu'ils donnent à l'âme doivent la rendre ferme, dure, quelquefois cruelle. Les *Spectacles* de l'âme au contraire, font une impression plus douce, propre à humaniser, à attendrir le cœur plutôt qu'à l'endurcir (*Enc.*, XV, 446b).

Le spectacle auquel tous participent a dès lors une fonction de rassemblement évidente et cette fonction est double puisqu'elle stimule à

(13) J.-J. Rousseau, *Lettre à Mr. d'Alembert sur les spectacles*, éd. M. Fuchs, Lille, Girard et Genève, Droz, 1948, p. 182.

la fois l'âme et le corps de tous les membres. Rousseau n'était d'ailleurs pas le seul à être conscient de cette vertu de la fête.

La fête traditionnelle grecque : « l'esprit de vertige » :

Voyage du jeune Anacharsis de Barthélémy

Dans le *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce* (1788) de Jean-Jacques Barthélémy par exemple, le héros accomplit un tour de Grèce pendant lequel il assiste à nombre de réjouissances. Nous ne pouvons citer toutes les fêtes décrites dans ce roman, mais nous nous attarderons un instant sur les fêtes dionysiaques célébrées en l'honneur de Bacchus : les circonstances en sont particulièrement intéressantes, puisque l'armée athénienne s'apprête alors à lever le camp pour combattre les Thébains. Y sont présents « le sénat, l'armée, un nombre infini de citoyens de tous états, d'étrangers de tous pays »⁽¹⁴⁾. Tous vont alors participer ensemble aux mêmes transports, dans une unité émouvante :

Après la dernière tragédie, nous vîmes paraître sur le théâtre un hérault suivi de plusieurs jeunes orphelins couverts d'armes étincelantes [...]. Tous les cœurs furent émus. Les troupes versèrent des larmes d'attendrissement, et partirent le lendemain⁽¹⁵⁾.

Orientaliste réputé, directeur du cabinet des Médailles depuis 1754, l'abbé Barthélémy avait l'intention, en retraçant le parcours de son jeune homme dans la Grèce de Démosthène, de produire avant tout une œuvre historique. La reconstitution est-elle fidèle ? Nul n'est bien sûr

(14) Jean-Jacques Barthélemy, *Voyages du jeune Anacharsis*, Paris, M^{me} Veuve Dabo, 1824, t. II, p. 229.

(15) *Ibid.*

en mesure de l'affirmer avec certitude. Toujours est-il que notre écrivain historien ne se lasse pas d'insister sur le caractère fortement émotionnel de chacune des cérémonies qu'il évoque sur le papier ; ainsi des représentations théâtrales :

La solennité de ces fêtes [...] répand un esprit de vertige parmi les habitants de cette ville. Pendant plusieurs jours, vous les verrez abandonner leurs affaires, se refuser au sommeil, passer ici une partie de la journée, sans pouvoir se rassasier des divers spectacles qu'on y donne⁽¹⁶⁾.

« Esprit de vertige », transe commune qui rassemble les citoyens les plus divers (« étrangers de tous pays » écrit Barthélémy), la fête grecque n'est pas seulement ici une reconstitution historique plus ou moins exacte des antiques réjouissances. Sans doute faut-il y voir également un véritable modèle pour une société française alors traversée de fractures (l'abbé a composé son *Voyage* de 1757 à 1787, à la veille de la Révolution). Dès le premier chapitre du livre, le jeune Anacharsis l'a d'ailleurs clairement explicité, en évoquant « l'ascendant que les peuples éclairés ont sur les autres peuples » et en mentionnant avec transport que rien n'est aussi passionnant et instructif que « l'histoire des Grecs, leurs mœurs, leur gouvernement, leurs sciences, leurs arts, *leurs fêtes*, leurs spectacles »⁽¹⁷⁾ (nous soulignons).

Notons ici la promotion de la fête au rang d'événement incontournable dans la vie publique d'une nation : de fait, l'ouvrage de l'abbé Barthélémy lui fera la part belle, en la présentant toujours comme une

(16) *Ibid.*, 232-233.

(17) *Ibid.*, 2.

sorte d'éblouissement solennel et nécessaire, où les citoyens se donnent en spectacle à eux-mêmes. En 1731, l'abbé et philosophe Jean Terrasson s'était déjà attaché à déployer le même genre de raisonnement en décrivant dans son roman *Sethos* une fête organisée par le peuple africain des Atlantes tous les huitièmes jours du mois. C'est bien d'une fête religieuse qu'il s'agit, comme le souligne explicitement l'auteur, en insistant sur le premier but de cette festivité : « Le culte extérieur est le seul qui puisse former une société visible, et distinguer une nation religieuse de celles qui ne le sont pas, ou qui le sont autrement »⁽¹⁸⁾.

Pourtant, au sein même de cette fête, s'immiscent également des préoccupations tout à fait laïques. La fête a en effet un deuxième but, tout aussi important que le premier : « Le second objet de la fête du huitième jour [est] le repos et le délassement des citoyens ». « Afin que ces réjouissances soient toujours honnêtes, nos lois ordonnent qu'elles soient communes, et que les citoyens mêmes y soient mêlés »⁽¹⁹⁾. Communauté, citoyenneté, réjouissance au moins autant que culte, que ce soit dans les relations romancées ou les ouvrages à prétention historique, la fête devient ainsi l'ingrédient nécessaire et inoubliable de l'unité de la *nation*. Les intellectuels et les théoriciens politiques ne vont d'ailleurs pas tarder eux-mêmes à lui faire bonne place dans leurs manuels.

*L'article LÉGISLATEUR de Saint-Lambert dans l'Encyclopédie :
la fête dispensatrice de « l'esprit de société »*

Prenons par exemple un article de l'*Encyclopédie* : LÉGISLATEUR s.m. (*Politique*). Assézat et Tourneux, les éditeurs des *Œuvres complètes*

(18) [Jean Terrasson,] *Sethos, Histoire ou Vie tirée des monuments anecdotes de l'ancienne Egypte*, Paris, Desaint, 1767, t. II, p. 223.

(19) *Ibid.*, 224-225.

de Diderot parues chez Garnier dans la seconde moitié du XIX^e siècle (1875-1876), ont supposé qu'il était de Diderot. Mais l'article a été rendu à son véritable auteur, Saint-Lambert, grâce aux recherches de Herbert Dieckmann (« The Sixth Volume of Saint-Lambert's Works »)⁽²⁰⁾.

Après avoir défini le législateur comme celui qui a le pouvoir de créer ou d'abroger les lois, l'auteur précise que sa tâche consiste à assurer la « sécurité » de l'Etat et le « bonheur » des citoyens (*Enc.*, IX, 357a). Par quels moyens peut-il remplir ce devoir ? D'après Saint-Lambert, pour que les citoyens sentent le moins possible les pertes de l'égalité et de l'indépendance, les deux avantages de l'état de nature, le législateur doit s'efforcer de changer « l'esprit de propriété » en « esprit de communauté » ou en « amour de la patrie » (*ibid.*, 358b). Il est intéressant de noter ici que l'auteur, afin de disposer les citoyens à l'esprit de communauté, recommande l'exemple des usages incas. Les jours de fête au Pérou étaient en effet ceux où l'on cultivait les champs de l'Etat, le champ du vieillard et de l'orphelin. Encore une fois, la perspective comparatiste sert d'appui (si ce n'est de déclencheur) au nouveau système de réflexion qui se met en place sur la fête.

Prêtons aussi attention à la fonction importante que joue la fête, selon Saint-Lambert, dans les mécanismes fondateurs de l'Etat politique. Le plus efficace de ces mécanismes a toujours été la religion, comme en témoigne l'histoire. Mais l'auteur déconseille d'y avoir recours. En effet, quand le législateur fait de la religion le ressort principal de l'Etat, il donne nécessairement trop de crédit aux prêtres. Ceux-ci succombent bientôt à l'ambition, favorisent le despotisme

(20) *The Romanic Review*, April, 1951, p. 112, n. 7.

gouvernemental en vue d'augmenter leur propre autorité, et, cette autorité une fois établie, ils menacent ce despotisme pour lui disputer la servitude du peuple.

Il ne faut donc pas compter sur la religion. A quel procédé doit-on recourir ? Saint-Lambert mentionne tout d'abord l'éducation : elle peut être pour le législateur le moyen efficace d'insuffler aux citoyens l'esprit de communauté. Les vertus s'établissant ainsi parmi les citoyens dès leur plus jeune âge, c'est l'autorité même de l'opinion qui les perpétuera.

Un autre des moyens offerts au législateur pour préserver les mœurs et le génie de son peuple consiste dans le bon usage des rouages administratifs : pour conduire à son gré les passions des habitants de la Cité, il doit tenir bien en main les deux rênes essentielles au bon fonctionnement du système, à savoir les punitions et les récompenses.

Enfin viennent les cérémonies, et les fêtes. Voici ce qu'écrit Saint-Lambert à propos des spectacles ou des fêtes :

Les jeux publics, les spectacles, les assemblées seront un des moyens dont le *législateur* se servira pour unir entre eux les citoyens : les jeux des Grecs, les confréries des Suisses, les coteries d'Angleterre, nos fêtes, nos spectacles, répandent l'esprit de société, qui contribue à l'esprit du patriotisme. Ces assemblées d'ailleurs accoutument les hommes à sentir le prix des regards et du jugement de la multitude ; elles augmentent l'amour de la gloire et la crainte de la honte (*ibid.*, 361b).

Nous évoquions précédemment « l'esprit de vertige » qui unissait les divers participants de la fête grecque. Cette fois, c'est sous l'égide de

« l'esprit de société » que Saint-Lambert met lui aussi en avant la fonction unificatrice qu'exerce la fête parmi les membres d'une société. Dans les fêtes péruvienne, tahitienne, grecque et gervaise aussi bien que dans la fête de Saint-Lambert, cette force de cohésion provient « des regards et du jugement de la multitude » (*ibid.*). En pratique, la force sera d'autant plus grande que le regard et le jugement seront non pas unilatéraux, mais bilatéraux. N'est-ce pas le type idéal de fête-spectacle qu'évoquait Rousseau dans sa *Lettre sur les spectacles* ?

Plantez au milieu d'une place un piquet couronné de fleurs, rassemblez-y le peuple, et vous aurez une fête. Faites mieux encore : donnez les spectateurs en spectacle ; rendez-les acteurs eux-mêmes ; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis⁽²¹⁾.

Freud et Durkheim : la fête comme dérèglement régulateur

Avec la Révolution française, l'histoire de la fête en France entre dans une nouvelle phase. Jules Michelet fut enthousiasmé en découvrant dans une série de fêtes révolutionnaires de cette époque la réalisation, à travers toute la France, du type de fête que Rousseau avait idéalisé. Pour cet historien, comme pour Rousseau, les conditions nécessaires en étaient la spontanéité, l'invention et la concorde. La fête doit se parer d'une qualité presque religieuse. Toutefois, parmi les fêtes organisées durant la Révolution, il y en avait quelques-unes que l'historien ne pouvait accepter comme fêtes révolutionnaires. A ce propos, Mona Ozouf souligne :

(21) Rousseau, *op. cit.*, 168-169.

A la différence de Péguy, qui fera de la prise de la Bastille la fête des fêtes, la première Fédération, Michelet ne donne pas à son 14 Juillet 1789 le caractère d'une fête. Si même cette première journée révolutionnaire ne peut prétendre au nom de fête, c'est qu'il y a une violence inassimilable par la fête⁽²²⁾.

Comme Michelet et Ozouf l'ont fort bien remarqué, il y a deux éléments dans la fête qui ne se concilient pas facilement. Selon Ozouf, on peut distinguer d'une part ce que Emile Durkheim nomme « le rassemblement de la communauté », capable à lui tout seul d'engendrer l'exaltation collective (idée qui forme le centre même de sa définition de la fête), et d'autre part ce que Freud appelle « la transgression des interdits », (violence momentanée que provoque la fête)⁽²³⁾. Dans son article « Le simulacre et la fête », prenant en considération toute une série de fêtes révolutionnaires, Ozouf se demande : « Fêtes selon Durkheim ? Ou fêtes selon Freud ? Fêtes qui refusent la violence ou qui l'apprivoisent ? »⁽²⁴⁾.

Mais il faudrait se demander si l'interprétation durkheimienne de la fête s'oppose vraiment à celle de Freud, comme le suggère Ozouf. Chose curieuse, l'historienne ne donne pas de références précises. Dans l'œuvre de Freud, cette définition de la fête est tirée du quatrième chapitre de *Totem et Tabou* (1912-1913), intitulé « Le retour infantile du totémisme ». L'auteur examine la cérémonie où le clan tue son animal totémique dont on mange la viande, les os, dont on boit le sang. Il faut

(22) Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire 1789-1799*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Histoires », 1976, p. 30.

(23) *Ibid.*, 42.

(24) Mona Ozouf, « Le simulacre et la fête », in *Les fêtes de la Révolution*. Colloque de Clermont-Ferrand (juin 1974), Paris, Société des Etudes Robespierriennes, 1977, p. 351.

que tous les membres, sans aucune exception, participent à cette tuerie et à ce festin. Après le festin, tout le monde fait le deuil en pleurant sur les animaux tués et mangés. Suite au deuil commence la fête turbulente, pendant laquelle se déchaîne toute l'énergie de la tribu. Et Freud écrit :

Une fête est un excès permis, voire ordonné. Une violation solennelle d'un interdit⁽²⁵⁾.

Nous pouvons observer que dans cette approche freudienne, la fête ne tend pas à la désagrégation de la société ; bien au contraire, c'est la société elle-même qui impose ce dérèglement pour conserver sa propre unité. La définition freudienne s'accorde donc bien avec celle de Durkheim, pour qui la fonction essentielle de la fête consiste également dans « le rassemblement de la communauté ». Et il est à propos d'ajouter que dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Durkheim insiste autant sur la tendance à l'explosion d'énergie des fêtes populaires que sur leur force de cohésion⁽²⁶⁾. Dans son article cité précédemment, Ozouf examine le cas où la violence simulée de la fête déclenche la violence réelle ; mais dans ce phénomène même, on peut reconnaître la force unificatrice de la violence qui rassemble tous ceux

(25) Sigmund Freud, *Totem et Tabou*, trad. Serge Jankélévitch, Paris, Payot, « Petite Bibliothèque Payot », 1965, p. 211.

(26) « Toute fête, alors même qu'elle est purement laïque par ses origines, a certains caractères de la cérémonie religieuse, car, dans tous les cas, elle a pour effet de rapprocher les individus, de mettre en mouvement les masses et de susciter ainsi un état d'effervescence, parfois même de délire, qui n'est pas sans parenté avec l'état religieux. L'homme est transporté hors de lui, distrait de ses occupations et de ses préoccupations ordinaires. [...] On a souvent remarqué que les fêtes populaires entraînent aux excès, font perdre de vue la limite qui sépare le licite et l'illicite. » Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France, « Bibliothèque de Philosophie contemporaine », 1979, p. 547.

qui y ont participé⁽²⁷⁾. Toujours est-il que la fête, par une voie directe et paisible, à savoir par la voie durkheimienne, ou par un détour violent, à savoir par le parcours freudien, s'organise à chaque fois en vue de l'unification d'une communauté.

Un exemple de transfert de la fête religieuse à la fête profane :

la fête de la Fédération 1790

Mais quittons le domaine des idées pour en venir à un exemple pratique. Nous allons maintenant examiner une fête où s'est peut-être réalisée la concorde universelle dont rêve J.-J. Rousseau. De nombreuses fêtes ont été célébrées à Paris pendant la Révolution, et la plus typique est sans doute la fête de la Fédération du 14 juillet 1790 au champ de Mars. Avant même l'ouverture officielle des réjouissances, la fête fut spontanément organisée par une foule bruyante et joyeuse d'hommes, de femmes, d'enfants, jeunes et vieux se mêlant, venant de partout. On peut en lire la description pittoresque et détaillée dans le *Nouveau Paris* du romancier-chroniqueur Louis-Sébastien Mercier.

C'est là que j'ai vu 150 000 citoyens de toutes les classes, de tout âge et de tout sexe, formant le plus superbe tableau de concorde, de travail, de mouvement et d'allégresse qui ait jamais été exposé : oh ! quels sont les monstres qui ont effacé ces couleurs si riantes ? Quels hommes que ces bons et braves citoyens de Paris, qui surent transformer huit jours de travail en des jours de fête la plus touchante, la plus inopinée et la plus neuve qui fut jamais. C'est un genre de spectacle si original qu'il est impossible que les

(27) *Les fêtes de la Révolution*, pp. 351-352.

hommes les plus blasés n'en soient pas remués⁽²⁸⁾.

Une chose vraiment remarquable dans cette foule immense de gens inconnus les uns des autres, c'est l'extrême confiance qui régnait parmi eux : un jeune homme arrive, ôte son habit, jette dessus ses deux montres, prend une pioche et va travailler au loin ; on lui crie : « Et vos montres ? — On ne se défie pas de ses frères », répond-il, en s'éloignant ; et ce dépôt fut religieusement respecté⁽²⁹⁾.

Ce même jour de la fête de la Fédération, en 1790, un autre chroniqueur, Georges Lecocq, se promène vers le soir à l'emplacement de la Bastille déjà transformé en un merveilleux jardin. Il y a là des lampions suspendus en festons lumineux. Des tableaux éclairés indiquent sur le tronc des arbres les noms des départements ; le nombre total des arbres employés à cette décoration correspondait aux 88 départements de la République Française. Et devant les spectateurs, ces guirlandes deviennent tout à coup ce qu'elles sont en effet : « un signe d'union, de fraternité, de concorde ». Au milieu s'élève un mât de soixante pieds de haut portant un drapeau sur lequel est imprimé le mot « liberté ». Le chroniqueur avance en silence jusqu'au bosquet de lumière, et là, fixant son regard sur les portes, il lit l'inscription : « Ici, l'on danse. »

Alors, tous les nuages se dissipaient, la joie entraînait dans le cœur de l'homme de bien ; il ne songeait plus au despotisme et à ses forfaits que pour jouir avec plus d'ivresse du plaisir de la voir à jamais détruit. On dansait, en effet, sur ce même sol où coulèrent tant de pleurs, où furent souvent étouffés les cris du désespoir. On

(28) Louis-Sébastien Mercier, *Nouveau Paris*, Paris, Brunswick, 1800, t. I, p. 68.

(29) *Ibid.*, 78.

dansait, et les ris, l'amour, la douce sécurité, l'accent patriotique purifiaient en quelque sorte, cette enceinte, des crimes de la tyrannie⁽³⁰⁾.

L'atmosphère qui émane de ce cercle de fraternité, de concorde, de ce cercle de danse et de réjouissance, est pleine d'une vertu rayonnante qui purifie le lieu des crimes anciens. Imprégné de cette ambiance, l'assemblée a le sentiment de se trouver dans un monde quasi céleste. On est à même de prétendre sans doute que cet état d'esprit d'une foule qui danse comme un seul corps n'est pas loin de celui qui est décrit dans la première épître de St.-Paul aux Corinthiens :

Un corps a beau avoir plusieurs membres, tous les membres du corps ne font qu'un unique corps, et il en est ainsi du Christ. Car nous avons tous été immergés dans l'unique Esprit pour être un unique corps, Juifs ou Grecs, esclaves ou libres, et on nous a tous fait boire à l'unique Esprit. Et le corps n'est pas un membre unique, mais plusieurs (XII, 12-14)⁽³¹⁾.

L'histoire des fêtes au siècle des Lumières est un processus dans lequel les fêtes religieuses se transforment graduellement en fêtes civiles et profanes. Ce sont les encyclopédistes qui, les premiers, ont porté leur attention sur la force de cohésion que renferment aussi les fêtes non-religieuses, et, comme nous venons de l'examiner, la fête révolutionnaire a su s'enrichir de cette valeur presque religieuse dont étaient empreintes autrefois les fêtes chrétiennes. Les révolutionnaires, très

(30) Georges Lecocq, *La prise de la Bastille et son anniversaire*, Paris, p. 164.

(31) *La Bible. Nouveau Testament*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1971, pp. 555-556.

sensibles à cette fonction de la festività, ont voulu en profiter pour mobiliser les citoyens, afin de créer, par l'organisation des fêtes, un centre de force, une source d'énergie propre à unifier la communauté. Néanmoins, la fête révolutionnaire, dans ses débordements incontrôlables, dépassait quelquefois l'objectif visé par les organisateurs. Quoi qu'il en soit, même après la Révolution, ceux qui les ont vécues n'oublient point la puissance et la fascination de ces réjouissances publiques.

De la fête religieuse à la divinité de la mère-patrie :

Le Nouveau Diable boiteux *de Chaussard*

On peut citer le témoignage d'un écrivain et révolutionnaire nommé Pierre-Jean-Baptiste Chaussard. Après avoir survécu à la période des troubles, il a publié dans l'anonymat un roman qui porte le titre : *Le Nouveau Diable boiteux*. Dans ce roman, qui est une sorte de bilan littéraire de la Révolution française, le héros, le Nouveau Diable boiteux Asmodée, et son ami Bachelier font un voyage en montgolfière, depuis Madrid jusqu'à Paris, immédiatement après la Révolution. Ils retrouvent dans la capitale française toutes les contradictions qui n'ont pas pu être résolues par la Révolution, mais aussi des éléments qui indiquent une amélioration. Par exemple, ils entrent, grâce à leur puissance magique dans l'appartement d'un philosophe, où ils trouvent sur le bureau un manuscrit intitulé « L'éducation ». Leur intérêt se porte sur le quatrième chapitre, consacré aux moyens d'éducation. Le philosophe y insiste sur l'importance des rites, des usages et des spectacles dans l'éducation, indiquant même les écrivains qui l'ont inspiré. Parmi les Anciens, le plus important est Platon. Parmi les modernes, il cite Fénelon, Rousseau, Mirabeau et surtout

Montaigne. Ce dernier a en effet mis en valeur les courses, jeux, sauts et danses. Il écrit notamment dans les *Essais* :

Ce n'est pas une âme, ce n'est pas un corps qu'on dresse, c'est un homme ; il n'en faut pas faire à deux. Et, comme dit Platon, il ne faut pas les dresser l'un sans l'autre, mais les conduire également, comme une coupole de chevaux attelée à même timon⁽³²⁾.

Il ajoute d'ailleurs que « la philosophie seule peut trouver ridicule Lycurgue et Solon, occupés de danses, de vers, de fêtes et de jeux »⁽³³⁾. Comme nous venons de le voir, Montaigne apprécie l'éducation pour ainsi dire « sensationniste » ; fidèle disciple de Montaigne, le philosophe de Chaussard, dont les écrits nous sont dévoilés par Asmodée et le Bachelier, établit, dans le domaine de l'éducation, un lignage spirituel entre Moïse, Numa, Bacon, Rousseau et William Penn. Et de conclure :

Tout repose sur deux principes : l'homme n'existe, n'agit, ne pense que par ses sensations. Ses affections, répandues au-dehors, se communiquent, s'exaltent, électrisent ; et après avoir ébranlé le cœur des autres, retombent, avec plus de force, sur le sien. Tel est, par exemple, le caractère des fêtes nationales⁽³⁴⁾.

La communication mutuelle entre les participants de la fête ou bien les interactions qui s'établissent entre eux, ne constituent-elles pas en effet la qualité essentielle de la fête définie par Rousseau dans sa *Let-*

(32) Montaigne, *Les Essais*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1962, p. 164.

(33) *Ibid.*, 196.

(34) [Pierre-Jean-Baptiste Chaussard,] *Nouveau Diable boiteux*, Paris, F. Buisson, an VII (1799), t. I, p. 197.

tre sur les spectacles ? Les passages suivants du manuscrit du philosophe caractérisent l'état d'âme de l'homme qui participe à la fête nationale. Nous ne savons si Chaussard a lu la *Lettre sur les spectacles*, mais il rejoint tout à fait l'esprit de l'ouvrage de Rousseau.

C'est-là que l'esprit s'enflamme, le cœur se nourrit, l'âme s'élève ; c'est-là que, brillante de gloire, d'amour, d'espérance, la mère-patrie se montre à ses enfants ; et leur imprimant le sentiment de sa grandeur, les laisse remplis de sa divinité⁽³⁵⁾.

Pour que les citoyens s'occupent de la patrie, il faut qu'elle soit toujours présente. Chaque individu est fortement pénétré de passions. Dans un Etat mal ordonné, chaque citoyen se fait un bonheur à part. Dans une république bien constituée, la concitanéité unit tous les cœurs, et fait servir toutes les passions à la chose publique...⁽³⁶⁾.

C'est ainsi que durant le XVIII^e siècle et jusque pendant la Révolution française, la fête civile est parvenue à s'imposer comme puissance unificatrice des citoyens et facteur de cohésion de la communauté, se parant ainsi d'une qualité et d'un prestige quasi mystiques, similaires à ceux de la fête religieuse.

(35) *Ibid.*

(36) *Ibid.*

III. Du *Mariage de Figaro* aux *Noces de Figaro* : étude d'une adaptation

Le librettiste Lorenzo Da Ponte a joué un grand rôle dans la genèse de l'opéra de Mozart, créé à partir de la comédie de Beaumarchais, *Les Noces de Figaro*. Il rencontra Mozart trois mois après que le compositeur et sa femme se fussent installés à Vienne dans un appartement de la place des Juifs, au début de l'année 1783. Le futur librettiste des *Noces*, de *Dom Juan* et de *Così fan tutte* a alors trente-trois ans, et le musicien autrichien vingt-sept ans. Dans ses *Mémoires*, Da Ponte nous donne un aperçu de l'anonymat dont souffre alors Mozart au sein de la société viennoise :

Wolfgang Mozart, quoique doué par la nature d'un génie musical supérieur peut-être à tous les compositeurs du monde passé, présent et futur, n'avait jamais pu encore faire éclater son divin génie à Vienne, par suite des cabales de ses ennemis ; il y demeurait obscur et méconnu, semblable à une pierre précieuse qui, enfouie dans les entrailles de la terre, y dérobe le secret de sa splendeur (Da Pont., 107).

Il ajoute :

Je ne puis jamais penser sans jubilation et sans orgueil que ma seule persévérance et mon énergie furent en grande partie la cause à laquelle l'Europe et le monde durent la révélation complète des merveilleuses compositions musicales de cet incomparable génie (*ibid.*).

Cependant, à en croire les *Mémoires* mêmes de Da Ponte, la reconnaissance du prodige autrichien ne se fit pas sans obstacles, dont *Les Noces de Figaro* nous offre un saisissant exemple :

Causant un jour avec lui, il me demanda si je pourrais mettre en opéra la comédie de Beaumarchais intitulée : *Les Noces de Figaro*. Mais il fallait surmonter une grosse difficulté (*ibid.*).

La « grosse difficulté » dont nous parle ici Da Ponte n'est pas tant le complot ourdi à la cour contre Mozart par ses ennemis que le point de départ malicieusement choisi par le compositeur : la sulfureuse pièce de Beaumarchais.

Le Mariage de Figaro : le « feu d'artifice » de Beaumarchais

Après son élaboration, de 1776 à 1778, et dès son achèvement en 1780, la comédie de l'écrivain français suscita en effet de nombreuses oppositions. Toutes sortes d'obstacles se dressèrent alors pour en empêcher la représentation, initialement prévue sur la scène de la Comédie-Française le 27 septembre 1781. Les ennemis du dramaturge ne cessent de déclarer que, dans cet ouvrage, il renverse l'État « de fond en comble » (*Mar.*, 360). Après avoir accepté plusieurs censures, ainsi que la modification de la vérification, Beaumarchais arrive finalement à ses fins et la pièce est jouée le 27 avril 1784, remportant un succès triomphal. Trois spectateurs y trouvent même la mort, étouffés par une foule surexcitée, composée aussi bien de membres de la famille royale, de courtisans, de nobles, de bourgeois, de petites gens, tous extrêmement curieux de découvrir cette pièce qui a mis ainsi aux prises Beaumarchais et le pouvoir.

Tâchons toutefois de dépasser ce constat : la pièce jouit certes sans conteste d'un succès de scandale, mais sans doute celui-ci n'est-il pas sans rapport avec la problématique politique sous-jacente à l'œuvre. Beaumarchais ne cherche d'ailleurs nullement à dissimuler la visée critique de son œuvre :

L'auteur a profité d'une composition légère, ou plutôt a formé son plan de façon à y faire entrer la critique d'une foule d'abus qui désolent la société (*Mar.*, 360-361).

Et les spectateurs ne s'y tromperont point eux-mêmes, comme en témoignent les *Mémoires* d'une spectatrice de l'époque, la baronne d'Oberkirch. Précisons d'emblée le rang et la qualité de cette femme, dame d'honneur de la princesse Dorothée, épouse du grand-duc Paul, lui-même fils unique de Catherine de Russie, connu sous le nom de comte du Nord ; rang et qualité qui ne sont certes point indifférents pour montrer combien les « grands seigneurs » eux-mêmes, bien que très sensibles à la portée subversive de la comédie, ne purent s'empêcher d'en admirer et d'en célébrer l'éclat :

C'est étincelant, un vrai feu d'artifice. Les règles de l'art y sont choquées d'un bout à l'autre, ce qui n'empêche pas qu'une représentation de plus de quatre heures n'apporte pas un moment d'ennui. C'est un chef-d'œuvre d'immoralité, je dirais même d'indécence, et pourtant cette comédie restera au répertoire, se jouera souvent, amusera toujours. Les grands seigneurs, ce me semble, ont manqué de tact et de mesure en allant l'applaudir ; ils se sont donné un soufflet sur leur propre joue ; ils ont ri à leurs

dépens, et ce qui est pis encore, ils ont fait rire les autres. Ils s'en repentiront plus tard. Les facéties auxquelles ils ont applaudi leur font les cornes, et ils ne les voient point. Beaumarchais leur a présenté leur propre caricature, et ils ont répondu : C'est cela, nous sommes fort ressemblants. Etrange aveuglement que celui-là ! (D'Oberk., 304).

Du Mariage aux Noces : difficultés et péripéties d'une adaptation

Devant le succès que remporte la pièce à Paris, un dénommé Emmanuel Schikaneder projette presque immédiatement de la faire jouer à Vienne, dans une traduction allemande de Johann Rautenstrauch. La première représentation est prévue pour le 3 février 1785, mais l'Empereur Joseph II interdit aussitôt de mettre en scène un drame si subversif. Dès lors, les chances de Mozart et de Da Ponte de voir se monter un opéra sur le même et dangereux sujet semblent pour le moins sujettes à caution. Cependant, forts du soutien accordé en secret par leur protecteur, le baron Wetzlar, le librettiste et le compositeur se mettent au travail dès la mi-octobre de l'année 1785. A en croire Da Ponte lui-même, l'ouvrage avança à une vitesse prodigieuse :

Au fur et à mesure que j'écrivais les paroles, Mozart composait la musique ; en six semaines tout était terminé (Da Pont., 108-109).

L'ensemble est parachevé le 29 avril 1786. Commence alors une série de passes d'armes très subtiles pour faire accepter l'opéra à Vienne. Da Ponte se présente d'abord avec la partition des *Noces de Figaro* devant l'Empereur juste au moment où le Théâtre Bruck, qui appartenait à la cour, n'a rien à afficher pour le programme suivant. Il parvient, non

sans mal, à convaincre l'Empereur : le souverain admire en effet le génie de Mozart en tant que compositeur, mais émet des doutes sur ses capacités à exceller dans le genre de l'opéra. Réticences feintes ou réelles ? Ne perdons pas de vue en effet que Joseph II a déjà interdit la représentation de la pièce et ne peut donc autoriser un opéra qui tire ses sources du même sujet sans s'exposer au reproche de contradiction. Da Ponte esquive alors avec adresse la difficulté, en alléguant les changements opérés :

[...] mais, ayant transformé cette comédie en opéra, j'en ai retranché des scènes entières, j'en ai abrégé d'autres, et je me suis appliqué surtout à faire disparaître tout ce qui pouvait choquer les convenances et le bon goût [...] (Da Pont., 109).

De plus, si la comédie de Beaumarchais devait être représentée en allemand, l'opéra de Mozart serait chanté en italien : ainsi même si des passages subversifs demeuraient, ils ne seraient compris que par une minorité de Viennois, nobles ou courtisans qui en profiteraient peut-être pour en tirer une leçon et se conduire plus sagement désormais... On peut penser que ce dernier argument pesa d'un grand poids dans la décision d'un souverain qui se prétendait un despote éclairé. Le nouvel opéra était donc un chef-d'œuvre digne, à tous égards, d'être représenté sur la scène d'un théâtre placé sous la protection de l'Empereur.

Pourtant, alors même que l'autorisation était accordée, un dernier obstacle allait se dresser devant Mozart et Da Ponte : c'était l'œuvre du comte Rosenberg en personne, grand chambellan de l'Empereur et directeur du théâtre impérial, protecteur par ailleurs de Giambattista

Casti, auteur de livrets de mélodrames. Tous deux alliés à un troisième personnage, « un nommé Bussani, inspecteur du vestiaire et de la scène, homme propre à tous les métiers, celui d'honnête homme excepté » (Da Pont., 115). Selon eux, le problème venait cette fois de la présence au sein de l'opéra de scènes de ballets : ils étaient formellement interdits sur la scène du théâtre impérial. Rosenberg alla jusqu'à déchirer deux pages de la partition et les jeter au feu. Peine perdue : l'Empereur, en visite lors d'une répétition, s'étonna fort de n'assister qu'à une représentation tronquée et demanda qu'on remit la partition dans son état initial. « Une demi-heure après, écrit Da Ponte, nous avons vingt-quatre sujets, tant danseurs que figurants. Le ballet fut exécuté. “Très bien !”, s'écria l'Empereur » (Da Pont., 116).

La première représentation de l'opéra *Les Noces de Figaro* eut donc finalement lieu le 1^{er} mai 1786. « Cet opéra eut, continue Da Ponte, un succès d'enthousiasme, il était surtout goûté de l'Empereur et de tous les véritables amateurs de la bonne musique ; on le proclama une œuvre sublime, presque divine » (Da Pont., 116-117). Et, ajoute le librettiste avec fierté, ce fut un vrai triomphe pour Mozart et aussi pour lui-même.

Le Mariage, ou le renversement hiérarchique entre maître et serviteur

La comédie de Beaumarchais ainsi que l'opéra de Mozart sont tous deux composés de deux axes principaux : un axe vertical où apparaît l'inversion du pouvoir entre maître et serviteur, et un axe horizontal où se jouent les péripéties amoureuses entre hommes et femmes. Lors de la composition de l'opéra, qui avait la comédie pour base, et par conséquent cette conjonction des deux axes, qu'est-ce qui a été modifié, quel élément nouveau est venu s'ajouter ? Examinons d'abord l'ouvrage

d'origine. Comment le dramaturge français a-t-il décrit le jeu du maître et du serviteur ?

Contre les accusations réitérées qu'il subissait et qui voulaient faire rejeter l'ouvrage sous prétexte qu'il incitait le peuple à la révolte, Beaumarchais avait déjà protesté dans sa préface au *Mariage de Figaro* :

Pendant ces quatre ans de débat je ne demandais qu'un censeur ; on m'en accorda cinq ou six. Que virent-ils dans l'ouvrage, objet d'un tel déchaînement ? la plus badine des intrigues. Un grand seigneur espagnol, amoureux d'une jeune fille qu'il veut séduire, et les efforts que cette fiancée, celui qu'elle doit épouser et la femme du seigneur réunissent pour faire échouer dans son dessein un maître absolu que son rang, sa fortune et sa prodigalité rendent tout-puissant pour l'accomplir. Voilà tout ; rien de plus (*Mar.*, 360).

Malgré cette justification de l'auteur, les spectateurs sensibles de Paris virent surtout dans la pièce le retournement de la relation entre le maître et le serviteur, et la caricature du noble tourné en ridicule par son domestique. Rappelons ici les propos amers de la baronne d'Oberkisch :

Je rentrai chez moi en sortant de la comédie, le cœur serré de ce que je venais de voir et furieuse de m'être amusée. Cette inconséquence est le secret du succès. On s'amuse malgré soi (*D'Oberk.*, 305).

Cinq ans après, la Révolution française éclatera, et les inquiétudes de

la baronne se verront ainsi confirmées.

Examinons un peu plus en détail dans la comédie le problème du renversement de pouvoir. Tout est déclenché par le désir du comte Almaviva de posséder Suzanne avant son mariage, en échange d'une dot qu'il se dit prêt à lui accorder. Ce désir prendra forme avec la tentative du comte de restaurer le droit de cuissage ; vieux droit féodal, qu'il a pourtant juré d'abolir au moment de son mariage avec Rosine.

Mais un autre désir s'oppose à celui du comte, qui donnera lieu, lui, à un conflit théâtral. Cette deuxième force apparaît chez Figaro ou chez Marcelline, « femme de charge », ou domestique de la maison d'Almaviva, sous la forme du sentiment de révolte : chez le premier, révolte contre le maître, chez la seconde contre l'oppression des femmes.

Prenons par exemple la scène III de l'acte V. En se promenant tout seul dans le jardin à la nuit tombante, Figaro prononce une tirade qui commence par : « Ô Femme ! femme ! femme ! créature faible et décevante ! » (*Mar.*, 469). Figaro croyait en effet que Suzanne, séduite par le comte, allait lui donner un rendez-vous et, de ce fait, le tromper. Dépit, il la maudit tout en se maudissant lui-même. Finalement, toutes ses imprécations se dirigent contre la cause de ses tracasseries :

Non, monsieur le comte, vous ne l'aurez pas... vous ne l'aurez pas. Parce que vous êtes un grand seigneur, vous vous croyez un grand génie !... noblesse, fortune, un rang, des places ; tout cela rend si fier ! Qu'avez-vous fait pour tant de biens ? vous vous êtes donné la peine de naître, et rien de plus. Du reste, homme assez ordinaire ! tandis que moi, morbleu ! perdu dans la foule obscure, il m'a fallu déployer plus de science et de calculs pour subsister

seulement, qu'on n'en a mis depuis cent ans à gouverner toutes les Espagnes ; et vous voulez jouter... (*ibid.*).

Les paroles de Figaro sont sans conteste un défi lancé contre la conduite arbitraire d'un homme qui possède le pouvoir. Mais ce serait une erreur de lire dans ce défi l'intention de bouleverser l'Etat « de fond en comble », comme l'en accusent les ennemis de Beaumarchais. Sa révolte ne vise pas en effet la hiérarchie sociale elle-même, mais l'arbitraire et l'iniquité de l'usage du pouvoir chez son maître. Il souhaite en réalité qu'un gouvernement soumis à un roi équitable et respectant les lois s'établisse dans son pays. Pour cette raison, fondant de grandes espérances sur un juste contrôle politico-juridique du pouvoir royal, Figaro dit ceci :

Que je voudrais bien tenir un de ces puissants de quatre jours, si légers sur le mal qu'ils ordonnent, quand une bonne disgrâce a cuvé son orgueil ! je lui dirais... que les sottises imprimées n'ont d'importance qu'aux lieux où l'on en gêne le cours ; que sans la liberté de blâmer, il n'est point d'éloge flatteur ; et qu'il n'y a que les petits hommes qui redoutent les petits écrits (*Mar.*, 470).

L'assertion de Beaumarchais dans sa préface, selon laquelle sa pièce ne vise pas au retournement de l'Etat mais est dirigée contre les abus nuisibles de la société, est donc à prendre au pied de la lettre. La position politique de Figaro n'est pour ainsi dire pas très différente de celle d'un royaliste constitutionnel de l'époque révolutionnaire à venir. La révolte n'est dirigée que contre l'arbitraire du maître, et ne veut redresser la relation entre le maître et le serviteur que dans cette

mesure.

Le Mariage, ou le retournement de pouvoir entre l'homme et la femme

Parallèlement à ce renversement des relations entre le maître et le serviteur, se pose aussi le problème du retournement de pouvoir entre l'homme et la femme. En effet, les personnages féminins de la comédie se trouvent tous dans une situation analogue, entretenant avec leurs homologues masculins des rapports pour le moins conflictuels. Prenons l'exemple du comte et de sa femme Rosine : mariés, après bien des péripéties, dans l'ouvrage précédent de Beaumarchais *Le Barbier de Séville*, ils se trouvent ici à deux doigts de la rupture. Le comte Al-maviva voudrait en effet utiliser son pouvoir tyrannique pour abuser de la camériste de sa femme. La comtesse, abandonnée par son mari et tourmentée par la jalousie, tente alors de soustraire sa femme de chambre aux sournoises attaques du comte, espérant ainsi se sauver elle-même. Malgré la différence de condition entre l'aristocrate et la domestique, on peut constater qu'elles ont toutes deux à affronter le même refoulement social : celui qui frappe toutes les femmes de cette époque.

Car c'est bien un cri d'accusation contre les hommes que l'on entend tout au long de la pièce, blâmant les nombreuses peines et les fréquents malheurs subis par les femmes, et ce cri trouvera sa plus claire expression dans les accès de révolte de la gouvernante Marceline, dans la dernière partie de la scène xvi de l'acte III. Rappelons brièvement le contexte : Figaro a une dette considérable envers Marceline, femme beaucoup plus âgée que lui. Il signe donc une reconnaissance de dette en ajoutant que, s'il ne parvient à lui rembourser la somme, il épousera Marceline. Or, les noces approchent et Figaro est

toujours débiteur... Marceline tente alors de le forcer à l'épouser, dans la grande scène du tribunal (acte III, scène xv). Mais, par un rocambolesque rebondissement, elle s'aperçoit soudain que Figaro n'est autre que son propre fils, Emmanuel, qu'elle avait eu de Bartholo, et qui fut autrefois enlevé par des gitanes : le tatouage en forme de spatule sur le bras droit du jeune homme en est une preuve irréfutable. Profitant de la situation, Marceline exige de Bartholo, son ancien amant, qu'il l'épouse. A quoi le docteur répond avec mépris, en reprochant à l'infortunée « Des fautes si connues ! une jeunesse déplorable ! » (*Mar.*, 446). C'est l'occasion pour Marceline de lancer une violente diatribe, dans laquelle elle dénonce les torts des hommes à l'égard des femmes : son accusation revêt en effet une portée très générale, comme Beaumarchais lui-même le confirme dans la préface :

[...] saisissant l'aveu naïf de Marceline au moment de la reconnaissance, je montrais cette femme humiliée et Bartholo qui la refuse, et Figaro, leurs fils commun, dirigeant l'attention publique sur les vrais auteurs du désordre où l'on entraîne sans pitié toutes les jeunes filles du peuple douées d'une jolie figure (*Mar.*, 366).

L'intervention de Marceline a d'ailleurs été censurée par les Comédiens-Français, qui l'ont retranchée du texte sans autre forme de procès. Très astucieusement, Beaumarchais la réintroduit dans la préface, où il la cite en intégralité. Dans cette tirade, Marceline se révolte avec véhémence contre la vie étriquée qu'elle a menée trente ans durant, et prononce un véritable réquisitoire contre le sexe masculin, qui régit la société avec si peu d'intelligence. Bien entendu, certaines jeunes femmes succombent aux séducteurs. Mais, sans

expérience et sans fortune, comment pourraient-elles y échapper? Les hommes qui blâment sévèrement les femmes sont ceux-là mêmes qui, souvent, se sont rendus coupables envers ces femmes, comme s'écrie Figaro, qui renchérit aussitôt : « Les plus coupables sont les moins généreux ; c'est la règle » (*Mar.*, 446).

Marceline continue de plus belle :

Hommes plus qu'ingrats, qui flétrissez par le mépris les jouets de vos passions, vos victimes ! c'est vous qu'il faut punir des erreurs de notre jeunesse (*ibid.*).

Très en colère, elle en vient à mettre en cause la société elle-même : comment les jeunes filles pourraient-elles donc y vivre honnêtement ? Les métiers traditionnellement confiés aux femmes par exemple, tels que la fabrication des parures, ou celle des broderies, sont à présent tombés aux mains des hommes. Et ce ne sont pas seulement les femmes du bas de l'échelle sociale qui sont ainsi exposées. Les dames de la haute société sont dans la même situation : en échange d'une apparence respectueuse, elles sont obligées de vivre en esclavage. Elles n'ont aucune responsabilité quand il s'agit des biens et de la fortune ; en revanche on leur fait porter tout le poids de l'adultère, si elles viennent à être découvertes.

Marceline insiste d'ailleurs à de nombreuses reprises, dans son discours, sur l'importance pour les femmes de se liguer contre la tyrannie masculine. Elle-même en donne l'exemple à la scène xv de l'acte IV, en s'opposant à Figaro, qui croit que Suzanne va accorder un rendez-vous au comte Almaviva à la nuit tombante, en lui conseillant fermement de ne pas présumer la culpabilité de quelqu'un sur un simple soupçon.

Elle poursuivra d'ailleurs dans la même veine à la scène suivante un monologue prônant les vertus de la solidarité féminine dans la lutte contre les hommes :

Ah ! quand l'intérêt personnel ne nous arme pas les unes contre les autres, nous sommes toutes portées à soutenir notre pauvre sexe opprimé, contre ce fier, ce terrible... (*en riant*) et pourtant un peu nigaud de sexe masculin (*Mar.*, 466).

Là se place l'une des leçons essentielles de la comédie. Comme nous l'avons vu, l'axe vertical, c'est-à-dire la hiérarchie entre le maître et le serviteur, ou entre l'homme et la femme, se verra complètement renversé à la fin de la pièce. Or, ce renversement — le plaidoyer de Marceline nous en donne déjà la clef — ne pourra se produire sans une solidarité indéfectible des personnes placées sous le joug du désir tyrannique du maître, en l'occurrence le comte Almaviva.

Le Mariage, ou comment s'aimer en toute légalité

Qu'en est-il maintenant de l'axe horizontal, c'est-à-dire des relations entre les personnages, considérées sous l'éclairage de l'éros ? A première vue, les rapports entretenus entre personnages masculins et féminins semblent très clairs.

D'abord, au centre de la pièce, se trouvent Figaro et Suzanne, qui s'aiment d'un amour réciproque. Puis, à côté d'eux, le comte Almaviva qui tente de séduire la camériste. La comtesse, elle, tente de regagner l'amour de son mari. Marceline, bien qu'elle tente de faire de Figaro son époux, se trouve en réalité dans une situation analogue à celle de la comtesse, puisqu'elle revendique elle aussi l'amour de son ancien

amant, le docteur Bartholo, qui n'est autre que le père de Figaro. Enfin, Fanchette, fille du jardinier et cousine de Suzanne, veut obtenir du comte l'autorisation de se marier avec Chérubin, le page de ce dernier.

Toutes ces attractions, toutes ces pulsions de l'éros, enrichies des imbroglios inhérents à la condition sociale des personnes ou à leurs relations de parenté, entraînent des conflits dramatiques et des chassés-croisés scéniques, qui lui donnent un rythme exceptionnel et font partie intégrante du plaisir théâtral qu'elle nous procure. Tous ces événements enchevêtrés trouvent pourtant une solution finale : le mariage (pour Figaro avec Suzanne, et pour Bartholo avec Marceline), le renouveau de l'amour (le comte Almaviva et sa femme Rosine, Bartholo et Marceline également), et enfin, un couple anticipé (Chérubin et Fanchette).

Malgré cette résolution finale de tous les conflits, propre au genre de la comédie, on a pu voir de façon latente pendant toute la pièce se dessiner le jeu complexe de l'éros, l'agent principal de ce jeu étant le jeune Chérubin. Considérons par exemple la fameuse scène VII de l'acte I^{er} où le garçon, profitant d'une négligence de Suzanne, s'introduit dans la chambre de la jeune fille, réussit à lui arracher des mains un ruban appartenant à la comtesse, et lui donne en échange une feuille de papier sur laquelle il a écrit une romance inspirée par son amour pour une dame mariée :

[...] je ne sais plus ce que je suis ; mais depuis quelque temps je sens ma poitrine agitée ; mon cœur palpite au seul aspect d'une femme ; les mots *amour* et *volupté* le font tressaillir et le troublent. Enfin le besoin de dire à quelqu'un *je vous aime* est devenu pour

moi si pressant que je le dis tout seul, en courant dans le parc, à ta maîtresse, à toi, aux arbres, aux nuages, au vent qui les emporte avec mes paroles perdues (*Mar.*, 391).

Cette romance est très significative. Chérubin est certes amoureux de la comtesse, mais l'objet de son sentiment amoureux n'est pas nécessairement fixé sur elle seule. Il avoue lui-même que Suzanne, Fanchette, et même Marceline lui conviendraient aussi bien : « Pourquoi non ?, s'écrie le garçon, elle [Marceline] est femme ! elle est fille ! » (*Mar.*, 392).

De fait, on retrouve Chérubin dans toutes les chambres des femmes qui apparaissent dans la comédie. Il sera également présent sur le lieu du rendez-vous de Suzanne et du comte. Celui-ci, irrité de le trouver toujours sur son chemin, le frappera d'ailleurs du pied en s'exclamant : « Je trouverai partout ce maudit page ! » (*Mar.*, 416).

Cependant la comédie, tout en suggérant cette potentialité multiple et la disposition, chez toutes les femmes, à déclencher des mouvements dramatiques, finit par ne pas donner forme à cette éventualité : c'est à la fin le triomphe du mariage et des couples qui s'aiment en toute légalité. C'est ainsi que sur la scène de Beaumarchais, le jeu libre des pulsions de l'éros, sans contrainte, reste à l'état de virtualité, latente mais éloignée.

La permanence du thème du renversement hiérarchique dans l'opéra de Mozart

Dans la comédie de Beaumarchais, le double conflit qui oppose d'une part le maître au serviteur, d'autre part l'homme à la femme, se développe ainsi jusqu'au dénouement. Quand Mozart et Da Ponte

transposent sur la scène lyrique le drame de Beaumarchais, comment et dans quelles mesures en changent-ils la structure ? Pour reprendre la classification que nous avons dégagée, nous commencerons par examiner l'axe vertical, c'est-à-dire la relation hiérarchique entre le comte et ses domestiques (le valet Figaro, la camériste Suzanne), et celle entre le comte et les femmes (Suzanne, la comtesse et Marceline).

En apparence l'opéra de Mozart et de Da Ponte suit très fidèlement le développement de la comédie. Certes, pour amadouer Joseph II, ils lui ont promis de supprimer les passages subversifs et par trop contraires au goût et à l'esthétique de l'opéra. Mais en dépit de cette promesse, le monologue du défi que lance Figaro au comte Almaviva, précédemment cité (acte I, scène v), est conservé, et même se transforme en une tirade plus condensée et plus violente. Ce défi est chanté à deux reprises (air N° 6, acte II, scène I, et reprise du N° 6, acte II, scène II).

Attardons-nous un peu sur ce point. Le comte fait montre de bonne grâce en proposant à Figaro de l'envoyer à Londres en qualité de courrier d'ambassade, mais Suzanne lui apprend que sa véritable intention est de faire d'elle-même son « ambassadrice secrète » en profitant de l'absence de Figaro. « Non, déclare le jeune homme, cela ne sera pas, Figaro vous le dit », et il se met à chanter l'air N° 6, d'un ton plein de défi, s'accompagnant à la guitare :

S'il veut danser
Monsieur le petit Comte,
De la guitare
Je lui jouerai.

S'il veut venir
A mon école
La cabriole
Lui apprendrai (*Noc.*, 35-36).

Tout de suite après, Figaro va jusqu'à exprimer son agressivité en des termes plus directs, et des gestes qui font penser à ceux d'un duel.

En maniant la ruse,
En l'adoptant :
Piquant ici
Plaisantant là,
Toutes ses machinations
Je renverserai (*Noc.*, 36).

L'air se clora sur une ultime reprise du refrain : « S'il veut danser/Monsieur le petit Comte/De la guitare/Je lui jouerai ! ». Ces mêmes termes seront encore repris à la scène II de l'acte II (*Noc.*, 60).

La longue tirade de défi de Figaro dans la comédie de Beaumarchais se trouve donc considérablement raccourcie dans l'opéra de Mozart et Da Ponte : un seul air (N° 6), repris une fois. De la sorte, le souvenir des activités de jeunesse de Figaro, notamment ses activités politiques comme pamphlétaire et éditeur de textes anti-gouvernementaux, ainsi que les rappels de l'emprisonnement du jeune homme qui se trouvaient dans le long monologue de la comédie, sont complètement passés sous silence dans l'opéra. Figaro y est davantage montré comme un homme pratique, qui résiste à l'injustice du seigneur féodal que comme l'homme de plume, critique du gouvernement et philosophe au sens dix-

huitiémiste du terme, qu'il était dans la comédie de Beaumarchais. Il n'en est pas moins vrai qu'il incarne toujours un homme d'action, agressif et violent, qui ne cède en rien au philosophe Figaro de la comédie lorsqu'il s'agit d'exprimer sa colère et sa résistance contre l'oppression sociale : son chant, et les airs du duel avec son propre maître qu'il exécute, en portent témoignage.

De la revendication féministe à la lamentation féminine

Dans la comédie de Beaumarchais, les accusations portées contre la tyrannie masculine et l'injustice des hommes sortent, l'on s'en souvient, de la bouche de Marceline, et notamment à la scène XVI de l'acte III, quand elle s'en prend à Bartholo. De quelle façon ces reproches sont-ils exprimés dans l'opéra ? Le moment correspondant à celui que nous venons d'évoquer se trouve, dans l'opéra, à la scène VI de l'acte III. Bartholo et Marceline viennent de se rendre à l'évidence : Figaro est bien leur enfant. Mais ici, nulle revendication féministe ne s'élève ; au contraire, tout se termine sans tapage sur ces paroles de Bartholo :

Ne parlons pas

De choses si lointaines : il est mon fils,

Vous serez mon épouse ;

Quand vous voudrez nous célébrerons notre mariage (*Noc.*,
104-105).

Est-ce à dire que l'affirmation du droit des femmes qui existait dans la comédie a été purement et simplement supprimée dans l'opéra ? Regardons-y de plus près en examinant la transposition du monologue de Marceline en appelant à la solidarité féminine (acte IV, scène XVI

de la comédie ; acte III, scène IV de l'opéra). Rappelons brièvement le contexte : Figaro croit qu'à la nuit tombante, Suzanne va retrouver le comte sous les pins du bosquet dans le jardin. Convaincu de l'infidélité de sa fiancée, il jure vengeance pour tous les maris trahis. Suit le récitatif de Marceline, dans lequel elle affirme l'innocence de Suzanne, et la nécessité pour les femmes de s'entraider contre les hommes qui veulent les incriminer. C'est l'air N° 53.

Le bouc et la chevrette
Sont toujours en amitié.
L'agneau et l'agnelle
Jamais ne font la guerre

Les animaux féroces
Dans les forêts et les plaines,
Laissent leurs compagnes
En paix et en liberté.

Seules nous autres pauvres femmes,
Qui aimons tant ces hommes,
Sommes toujours traitées
Avec cruauté par ces perfides (*Noc.*, 121).

Nous pouvons conclure en constatant que, si les structures globales de la comédie et de l'opéra reposent sur le trio Figaro-Suzanne-la comtesse (tous trois victimes du désir tyrannique du comte Almaviva), l'accent est porté différemment au moins sur deux points essentiels dans l'œuvre de Mozart et de Da Ponte. En premier lieu, le domestique qui était dans la comédie un intellectuel ou philosophe critiquant le

gouvernement se transforme dans l'opéra en un serviteur révolté mais quelque peu primesautier. Ainsi dans l'opéra, si le caractère politique de l'œuvre s'estompe, l'agressivité du ton, en revanche, se fait plus vive. En second lieu, les appels de Marceline à la solidarité féminine contre l'injustice des hommes, tels qu'ils se trouvent dans la pièce de théâtre, se nuancent sur la scène de l'opéra, où ils sont traités sous la forme de lamentations. La revendication du droit des femmes s'en trouve incontestablement atténuée.

Libération et épanouissement du thème de l'éros dans l'opéra de Mozart

Si les critiques de Figaro ainsi que les acerbes revendications de Marceline se trouvent ainsi transformées, raccourcies, voire amoindries dans l'opéra, il faut en revanche faire remarquer qu'un élément, en latence dans la comédie, se retrouve chez Mozart et Da Ponte sous une forme éminemment plus démonstrative. Nous voulons parler du jeu de l'éros, omniprésent dans l'opéra. Le problème du désir, celui de l'attraction mutuelle entre l'homme et la femme, s'y trouvent en effet reconsidérés, et comme emplis d'une force nouvelle, poussant à leur plein épanouissement les virtualités du texte de Beaumarchais.

Bien entendu, dans l'opéra comme dans la comédie, tout le drame tend vers le dénouement qui verra se former les couples Figaro-Suzanne, Marceline-Bartholo, le comte-la comtesse, et Chérubin-Fanchette. Sur ce plan, il n'y a pas de différence radicale entre les deux ouvrages. Pourtant, en ce qui concerne le jeu de l'éros, l'opéra apporte indéniablement une dimension nouvelle : les sentiments latents dans la comédie, l'amour, le désir surpuissant, deviennent en effet apparents dans l'opéra et lui donnent une couleur nouvelle. Prenons par exemple la tirade de Chérubin, exprimant son vigoureux et

inexplicable désir dans la scène VII de l'acte I^{er} de la comédie : « je ne sais plus ce que je suis ; mais depuis quelque temps je sens ma poitrine agitée... » (*Mar.*, 391).

La voici telle qu'elle est transposée dans l'air N° 12 de l'opéra, acte I^{er}, scène v :

Aux seuls mots d'amour, de plaisir,
Je suis troublé, je sens ma poitrine agitée
Et un désir inexplicable
Me pousse à parler d'amour !

Je parle d'amour quand je suis éveillé,
Je parle d'amour quand je rêve,
A l'eau, à l'ombre, aux montagnes,
Aux fleurs, à l'herbe, aux fontaines,
A l'écho, aux nuages, au vent
Qui emporte avec lui
Mes vains accents... (*Noc.*, 42-44).

L'air finit sur cette affirmation de Chérubin : s'il n'y a personne pour l'entendre, c'est à lui-même qu'il adresse son amour. Indéniablement, Chérubin ressent l'amour d'une façon plus sensuelle que sentimentale.

Examinons encore la onzième arietta de Chérubin, en présence de la comtesse et de Suzanne dans la scène III de l'acte II, où cet état d'âme est encore accentué : la chanson, qui commence par « Vous qui savez/Ce qu'est l'amour,/Femmes, Voyez/Si je l'ai dans le cœur » finit par le même quatrain ; on y entend Chérubin évoquer un désir nouvellement né, qu'il poursuit toujours, qu'il ne peut saisir intellectuellement, et dont il ignore comment il pourrait le satisfaire :

Je sens une tendresse
Pleine de désir
Qui est parfois délice
Et parfois est martyre.

Je suis de glace, puis
Mon cœur s'enflamme ;
Ensuite en un instant
Je redeviens de glace.

Je cherche quelque chose
Hors de moi-même :
Je ne sais qui le possède,
Je ne sais ce que c'est (*Noc.*, 64).

Voici donc Chérubin qui soupire et gémit sans savoir pourquoi, dont le cœur tremble et bat sans qu'il en sache la raison, et ne connaît pas le repos ni la nuit, ni le jour. « Cependant, continue le garçon, il me plaît/De languir ainsi » (*ibid.*). Cet état d'âme dont souffre et se réjouit à la fois Chérubin, nous est connu. C'est la mélancolie, telle que la définit un auteur anonyme, à l'article MÉLANCOLIE du tome X de l'*Encyclopédie* (1765), dans les termes suivants :

MÉLANCOLIE, [...] c'est le sentiment habituel de notre imperfection. Elle est opposée à la gaieté qui naît du contentement de nous-mêmes : elle est le plus souvent l'effet de la faiblesse de l'âme et des organes : elle l'est aussi des idées d'une certaine perfection, qu'on ne trouve ni en soi, ni dans les autres, ni dans les objets de ses plaisirs, ni dans la nature : elle se plaît dans la méditation qui

exerce assez les facultés de l'âme pour lui donner un sentiment doux de son existence, et qui en même temps la déroberait au trouble des passions, aux sensations vives qui la plongeraient dans l'épuisement. La *mélancolie* n'est point l'ennemie de la volupté, elle se prête aux illusions d'amour, et laisse savourer les plaisirs délicats de l'âme et des sens (*Enc.*, X, 207b-208a).

Cette mélancolie qui « n'est point l'ennemie de la volupté », Mozart a su la mettre en musique dans son opéra.

La propagation du désir

Dans son livre *Ou bien... ou bien...* (1843), Kierkegaard définit le Chérubin de Mozart comme le désir sensuel ou, plus précisément, « la sensualité qui s'éveille » ou « le désir qui s'éveille »⁽¹⁾. Notons bien cependant que le désir du garçon ne fait pas que s'éveiller lui-même : il attise en même temps celui de tous les personnages féminins de l'opéra. Par le feu du désir émanant de Chérubin en effet, le cœur de toutes les femmes s'enflamme : c'est d'abord le cas à la scène III de l'acte II, dans laquelle le feu d'amour et de sensualité, qui couve dans la personne de Chérubin, se propage dans le cœur de la comtesse et dans celui de Suzanne. Toutes deux se proposent en effet de faire en sorte que Chérubin se rende au rendez-vous du comte, en l'habillant comme Suzanne pour tromper celui-ci. Mais, en travestissant Chérubin, Suzanne tombe sous son charme, et confie à voix basse à la comtesse :

Regardez ce petit gremlin,

(1) Sören Kierkegaard, *Ou bien... ou bien...*, traduction française par Ferdinande et Odette Prior et Marie-Henriette Guignot, Paris, Gallimard, « TEL », 1943, p. 62.

Regardez-le comme il est beau ;
Quels yeux coquins,
Quelle grâce, quelle silhouette !
Si les femmes l'aiment tant
Elles ont de bonnes raisons (*Noc.*, 68).

La camériste finit même par s'écrier : « Eh, petit serpenteau,/Voulez-vous bien cesser/D'être aussi beau ! » (*Noc.*, 69).

Cette dernière parole de Suzanne résonne comme l'aveu inconscient de son amour pour le garçon. Certes, dans la scène correspondante de Beaumarchais (acte II, scène VI), la jeune fille se montrait également séduite par Chérubin :

[...] mais voyez donc morveux, comme il est joli en fille ! j'en suis jalouse, moi ! (*elle lui prend le menton.*) Voulez-vous bien n'être pas joli comme ça ? » (*Mar.*, 409).

Mais le charme s'opérait surtout par les grâces du travestissement et l'accent portait également sur la jalousie de Suzanne. Dans l'opéra, il se déplace sur le charme masculin de Chérubin. C'est ainsi que le feu de l'éros du jeune homme répand son trouble dans la sensibilité de la jeune femme.

Ce feu gagne également la comtesse. Celle-ci, ayant écouté la chanson d'amour de Chérubin (Récitatif N° 25), ne peut s'empêcher de s'exclamer : « Bravo ! quelle belle voix ! je ne savais pas/Que vous chantiez si bien » (*Noc.*, 66). Bien entendu, cette expression n'est pas autre chose que la transposition d'un désir inconscient de la comtesse (« quel bel aveu d'amour ! je ne savais pas que vous m'aimiez si fort »).

Remarquons au passage que, dans la comédie, il n'existe aucune réplique correspondante à cette dernière.

Enfin, ce feu se transmet également jusqu'à Barbarine (la Fanchette de Beaumarchais), dont le désir s'éveille à la scène VII de l'acte III :

Allons chez moi, beau page,
Tu y trouveras
Les plus jolies filles du château
Et ce sera toi certes le plus beau (*Noc.*, 105)⁽²⁾.

Il se révèle enfin à la scène XII de l'acte III : « Alors donnez-moi/Chérubin en mariage, Monseigneur,/Et je vous aimerai autant que mon chaton » (*Noc.*, 114)⁽³⁾.

« *Viens où t'appelle l'extase amoureuse...* »

Ainsi, si l'on peut apercevoir dans l'opéra les figures des quatre couples que nous avons examinées précédemment, il est en même temps possible d'y reconnaître l'éveil de l'éros et sa propagation, sous la forme du désir qui apparaît très explicitement entre Chérubin et la comtesse, Chérubin et Suzanne, Chérubin et Barbarine. Là réside selon nous une caractéristique structurelle qui distingue l'opéra de Mozart et Da Ponte de la comédie de Beaumarchais.

Cette différence fondamentale s'exprime de façon hautement symbolique, et trouve sa signification la plus profonde, dans le récitatif et l'air N° 58 de l'opéra. Il s'agit de la scène où Suzanne, déguisée, prend la place de la comtesse et se met à chanter. Tapi dans un bois de pins,

(2) Ce quatrain n'a pas de passage correspondant dans la comédie.

(3) Ces lignes ont une partie correspondante, acte IV, scène v dans la comédie de Beaumarchais.

le comte se sent irrésistiblement attiré par cette voix, tout en se réjouissant à l'avance du fruit de l'amour qu'il va bientôt goûter. La voix féminine vibre : « Le moment est enfin arrivé ! » (*Noc.*, 126). Le moment où l'on peut se réjouir sans aucun souci, sans aucune crainte, dans les bras de l'amant... Ici, le ciel et la terre répondent à la flamme de l'amour. L'éros féminin s'harmonise avec le rythme cosmique du monde. En apparence, Suzanne chante pour tromper le comte, pour qu'il écoute son chant mais en même temps elle chante pour son amoureux Figaro, qui doit l'écouter, caché à proximité. Pour qui chante-t-elle en vérité ? Elle ne chante pas pour quelqu'un de déterminé, mais ce qui vibre ici est l'air du désir de l'éternel féminin qui s'adresse à l'éternel masculin, que celui-ci soit représenté sous les traits de Figaro, d'Almaviva ou de Chérubin.

Oh, viens, ne tarde plus, o mon amour !

Viens où t'appelle l'extase amoureuse,

Avant que la lune ne resplendisse dans le ciel.

Viens tant qu'il fait sombre et que règne le silence.

Ici le ruisseau murmure et la brise folâtre

De son doux bruissement allège le cœur.

Parmi les riantes fleurs et l'herbe fraîche

Tout nous invite ici aux plaisirs de l'amour.

Viens mon aimé, cachés dans le feuillage,

Je veux couronner ton front de roses (*Noc.*, 126).

Réfléchissons une dernière fois au rôle de Chérubin qui éveille l'éros

de toutes les femmes, et à celui de Suzanne qui s'ouvre au désir de tous les hommes. Les héros de la comédie de Beaumarchais, en d'autres termes les motifs de conflits dramatiques en étaient Figaro et Suzanne. Dans l'opéra de Mozart et de Da Ponte, ces deux personnages sont également en apparence les héros principaux ; mais, en vérité, ils nous révèlent un tout autre aspect de l'intrigue, celui de la profondeur de l'éros, monde de la douce rivière et de la brise folâtre, au cœur du silence dans l'ombre de la nuit.

C'est un monde nouveau qui se prépare de la première à la troisième scène, créé avec prudence par le compositeur ; les personnages principaux de ce monde de l'ombre ne sont que Chérubin, symbole de l'éros masculin, et Suzanne, symbole de l'éros féminin. L'originalité de l'opéra peut alors éclater au grand jour, le monde informe des pulsions qui restait caché et masqué dans l'œuvre de Beaumarchais se trouve mis en pleine lumière par la musique de Mozart.

Conclusion : de la quête de « l'instant heureux » au monde de l'éros

Pour terminer, il ne nous semble pas inutile de remettre ces deux œuvres dans une perspective historique, afin de tâcher d'en mieux apprécier l'originalité. En effet, on les présente souvent comme les drames du renversement du pouvoir et sans doute leurs dates de composition n'y sont-elles pas pour rien : la première représentation de la comédie de Beaumarchais eut lieu à Paris en 1784, et celle de l'opéra de Mozart et Da Ponte à Vienne en 1786, soit respectivement cinq et trois ans avant la Révolution française.

Toutefois, dans le monde du théâtre tout au moins, rappelons que ces drames du renversement ne sont pas sans antécédents, puisqu'ils sont régulièrement portés sur scène depuis le début du XVIII^e siècle.

Nous pouvons évoquer par exemple la comédie de mœurs en cinq actes d'Alain-René Lesage, traducteur des drames picaresques espagnols, romancier et dramaturge, ayant pour titre *Turcaret* et représentée pour la première fois en 1708. Elle relate l'histoire d'un ancien laquais sans fortune ni éducation, mais parvenu dans l'échelle sociale de l'Ancien Régime au rang de traitant, et qui fait la conquête d'une jeune baronne grâce à sa richesse. Cependant, aussitôt qu'il a accédé au rang de maître, l'ancien laquais est lui-même ruiné par son propre valet, Frontin. Ce même thème du renversement de la hiérarchie sociale sera repris dans la comédie de Marivaux, *L'Île des esclaves*, représentée pour la première fois en 1725. On y voit le jeune noble Iphicrate et son valet Arlequin d'une part, la noble dame Euphrosine et sa suivante de l'autre, arriver dans cette île aux lois étonnantes, où maîtres et esclaves sont obligés de changer leur position sociale.

Quatre ans plus tard, Marivaux reprendra presque le même thème dans une comédie en trois actes intitulée *La Nouvelle Colonie, ou la Ligue des Femmes*. La pièce, n'ayant été jouée qu'une seule fois, en juin 1729, suscita la huée des spectateurs, et il la remania pour en faire une pièce d'un seul acte, qu'il publia en décembre 1750 dans *le Mercure de France*, sous le titre *La Colonie*. Le sujet en est simple : un groupe d'hommes et de femmes mis en déroute par une armée étrangère s'est réfugié sur une île, la Colonie. Du côté des femmes, on trouve une veuve aristocrate, une femme d'artisan, du côté des hommes, un noble, un philosophe, un artisan, et des jeunes gens du peuple ; le thème général de la pièce est là encore le renversement du rapport maître-esclave, homme-femme.

En remplaçant ainsi la comédie de Beaumarchais ainsi que l'opéra de

Mozart et Da Ponte dans cette tradition dramatique ayant trait au renversement de la hiérarchie sociale, on s'aperçoit tout de suite que ces deux œuvres se trouvent au point confluent du thème de l'*Ile des esclaves* (le renversement du pouvoir entre maître et esclave) et du thème de la *Colonie* (le retournement du pouvoir entre l'homme et la femme). Leur originalité est sans doute de marier les deux thèmes et de les mêler étroitement dans une même intrigue.

D'autre part, si l'on considère la conclusion du *Turcaret* de Lesage, on peut penser que ce drame du renversement social n'aboutit jamais : chacun étant détrôné à son tour, la pièce laisse à penser (de manière assez étonnamment prophétique pour le début du XVIII^e siècle) qu'un renversement de pouvoir amènera tout de suite un nouveau renversement et ainsi de suite.

C'est d'ailleurs sur ce même problème que se penche Jean-Jacques Rousseau dans son *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* publié en 1755, où il présente l'histoire du genre humain sous la forme d'un cycle éternel. D'après lui, les hommes évoluent selon un ordre perpétuellement reconduit, commençant dans l'état de nature pour, après diverses étapes, retomber une nouvelle fois dans cet état de nature, où les plus forts dominent despotiquement tous les autres. Afin d'arrêter ce cercle vicieux, Rousseau proposera une nouvelle façon de vivre dans son *Contrat social* (1762), où il demandera à tous les membres de la communauté de s'allier à la totalité de ce corps tout en recevant son propre moi comme une partie indivisible du tout, et de vivre dans la nouvelle communauté, à savoir dans le « moi commun » (GR, III, 361). Il appellera le moment de l'établissement de ce « moi commun » : l'« instant heureux » (GR, III, 364).

Or, à quoi assistons-nous à la fin de l'opéra de Mozart et Da Ponte,

sinon à cet établissement d'une nouvelle association unissant tous les acteurs de l'opéra, association semblable à celle proposée par Rousseau lui-même ? Là, dans l'opéra, tous chantent joyeusement, en applaudissant l'« instant heureux » :

Cette journée de tourments,
De caprices et de folie
Seul l'amour pouvait la faire finir
Dans la joie et l'allégresse.

Epoux, amis, à la danse, aux jeux,
Allumez les feux de joie
Et au son d'une marche joyeuse
Courons tous nous réjouir (*Noc.*, 137).

L'opéra se termine sur ces paroles, qui incitent tout le monde à célébrer la fête. Cette dernière partie peut donc être considérée comme une réalisation musico-littéraire de l'association rousseauiste : elle est en même temps une prophétie qui annonce déjà la Révolution française et la fête révolutionnaire à laquelle assisteront tous les citoyens. Toutefois, et comme nous l'avons examiné précédemment, la véritable originalité de cet opéra se situe au-delà de cette anticipation prophétique. C'est la révélation musicale et artistique du monde de l'éros, qui avait été refoulé même au XVIII^e siècle.

Table des matières

Abréviations	130
Note sur la transcription des noms propres japonais	131
Présentation	132
PREMIERE PARTIE	
<i>Perspective comparatiste :</i>	
<i>la Hollande, la France et le Japon au XVIII^e siècle</i>	
I . Deux regards idéalisant la Hollande : Andô Shôeki et Denis Diderot	
1. « Description de divers pays du monde » : un regard fantaisiste sur la Hollande par Andô Shôeki	138
2. Le <i>Voyage en Hollande</i> de Diderot : un autre point de vue sur les Provinces-Unies	164
<i>Perspective comparatiste :</i>	
<i>l'idée de nature au XVIII^e siècle</i>	
II . L'idée de nature chez Andô	
1. Un philosophe insolite	185
2. <i>La véritable voie de la Nature</i>	193
III . L'idée de nature chez Diderot	
1. Le <i>Supplément au Voyage de Bougainville</i>	223

2. <i>Le Neveu de Rameau</i>	252
Conclusion de la Première partie : de la nature d'Andô et de la nature de Diderot	273
DEUXIEME PARTIE	
<i>Le XVIII^e siècle européen : changements et persistances</i>	
I . L'idée du bonheur au XVIII ^e siècle en France : de la conception chrétienne à une conception sécularisée	276
II . De la fête religieuse à la fête profane au XVIII ^e siècle	309
III. Du <i>Mariage de Figaro</i> aux <i>Noces de Figaro</i> : étude d'une adaptation	335