



HAL
open science

La Chine de Sade

Shasha Ma

► **To cite this version:**

Shasha Ma. La Chine de Sade. Littératures. Sorbonne Université, 2018. Français. NNT : 2018SORUL107 . tel-04458377

HAL Id: tel-04458377

<https://theses.hal.science/tel-04458377v1>

Submitted on 14 Feb 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



SORBONNE UNIVERSITÉ

ÉCOLE DOCTORALE III

Centre d'Études de la Langue et des Littératures Françaises

T H È S E

pour obtenir le grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ SORBONNE UNIVERSITÉ

Discipline : Littérature et civilisation française

Présentée et soutenue par :

Shasha MA

le 15 septembre 2018

La Chine de Sade

Sous la direction de :

M. Michel DELON – Professeur émérite, Sorbonne Université

Membres du jury :

M. Jean-Christophe ABRAMOVICI – Professeur, Sorbonne Université

Mme Stéphanie GENAND – Maître de conférences HDR, Université de Rouen

M. Philippe POSTEL – Maître de conférences HDR, Université de Nantes

Remerciements

En préambule à cette thèse, je souhaite adresser mes remerciements les plus sincères aux personnes qui m'ont apporté leur aide et qui ont contribué à l'élaboration de ce travail.

Monsieur le Professeur Michel Delon, en tant que Directeur de recherches, s'est toujours montré à l'écoute tout au long de la réalisation de cet ouvrage ; je lui adresse mes remerciements pour son aide et le temps qu'il a bien voulu me consacrer. Il m'a accordé un puissant soutien et m'a guidée sur une route droite pour me permettre de réussir. Je tiens à lui exprimer toute ma gratitude. Sans lui, je n'aurais jamais pu terminer ma thèse. La gentillesse et la patience dont il a fait preuve à mon égard me font penser, si je peux me permettre, à ce que Cézanne disait de Pissarro : « Quant [à] Pissarro, ce fut un père pour moi. C'était un homme à consulter et quelque chose comme le bon Dieu ».

Je voudrais ici remercier tous les professeurs du département de littérature française et comparée, ainsi que tous mes amis qui m'ont beaucoup aidée dans mes recherches, notamment Monsieur le professeur Bernard Franco, qui, en tant qu'ami, m'a donné des conseils comparatistes très utiles, et surtout, il m'a toujours encouragée tout au long de mes recherches.

Je tiens également à remercier le CSC (China Scholarship Council) pour son soutien financier.

J'aimerais aussi remercier mes parents Wenhou Ma et Yali Ma, dont l'amour paternel et maternel est sans égal et sans réserve. Leur confiance, leur compréhension et leur support m'ont donné tant de courage et de fierté. C'est un couple heureux et des parents rares. Comme je suis fière d'eux.

Merci à tous.

Introduction générale

Di questa costa, là dov'ella frange
Più sua rattezza, nacque al mondo un sole,
Come fa questo tal volta di Gange.
Peró chi d'esso loco fa parole
Non dica «Ascesi », che direbbe corto,
Ma «Or ènte », se proprio dir vuole.

Dante, *La Divine Comédie*.

De cette c ôte, là où moins rapide elle
devient, surgit au monde un soleil, comme
celui-ci quelquefois surgit du Gange.
Qui donc parle de ce lieu, ne le nomme
point Ascesi, ce serait peu dire, mais
Orient, si proprement il veut parler.

Dans ce court extrait, le célèbre humaniste italien, Dante, montre, de façon synthétique, le rôle de l'Orient.

Cette terre mystérieuse, fascinante, voire entièrement dorée, selon Marco Polo, se présente comme un soleil rayonnant dans le ciel occidental. Dans un élan de curiosité l'Orient, en particulier la Chine, pour les étrangers, et notamment les Occidentaux, constitue un rêve. Son paysage pittoresque, sa richesse incomparable, son sérail luxueux, sa philosophie lucide, ainsi que sa culture lumineuse ont, pendant longtemps, joué un rôle majeur dans l'imaginaire occidental.

Les écrits sur la Chine étaient extrêmement variés depuis l'Antiquité. Par la Route de la Soie, les échanges commerciaux entre la Chine et la Grèce prélevaient la rencontre entre l'Orient et l'Occident. Strabon rendit compte des Sères, animaux qui produisent la soie. Ce terme désignait à la fois le produit oriental et le pays qui le fournissait. Pline l'Ancien, un peu plus tard, donna une description plus avancée que l'historien, son précurseur, et lança une réflexion philosophique sur le luxe provenant d'une matière somptueuse étant la soie.

Même si l'Asie centrale fut, à plusieurs reprises, visitée et décrite dès l'ouverture de la Route de la Soie, la Chine resta obscure pour l'esprit occidental pendant tout le haut Moyen Âge. C'est au XII^e siècle que Benjamin de Tudèle attribua le véritable nom à la Chine de l'époque : *Tzin*. Ce voyageur juif ne fait que recueillir des informations sur des domaines qui dépassaient les aventures. Cependant, au IX^e siècle, les voyageurs arabes avaient déjà commencé à découvrir des nouveautés dans le pays de la soie. Mais pourquoi les Arabes étaient-ils les précurseurs ? Séduits par la géographie et le commerce, ils voyageaient pour vérifier le trafic commercial. Les *Documents sur la Chine et sur l'Inde de l'Arabe*, ouvrage anonyme, ainsi que les rapports collectionnés par Abou-Zeid, dévoilèrent l'énigme de la Chine au IX^e siècle.

Au début du XIII^e siècle, Témoudjin, fondateur de la Mongolie, fort de ses premiers succès, réunît une grande assemblée et se déclara souverain suprême de son peuple en prenant le titre de Gengis Khan. Il étendit son empire à la fois vers l'Est et vers l'Ouest : occupation de la Perse en 1231 ; sac de Kiev en 1240 ; prise de Bagdad en 1258. Et en 1260, Qubilaï devient empereur de Chine. Cette expansion considérable progressa très rapidement jusqu'aux portes de l'Europe. Julien de Hongrie, lors de sa rencontre avec les Mongols aux confins de la Russie en 1236-37, fut le premier à informer l'Europe chrétienne de cette terrible avancée, en même temps que les Croisades dont les ennemis étaient les musulmans. Ce fut dans ce contexte que naquirent les missions de Jean de Plan Carpin et de Guillaume de Rubrouck qui avaient pour projet de s'informer auprès des Mongols et de proposer une alliance contre les ennemis communs.

La Chine des Yuan, pourtant ouverte aux étrangers, se ferma dès que le premier empereur des Ming monta sur le trône en 1368. Deux siècles plus tard, elle rouvrit ses portes, ce qui permit aux commerçants et aux simples voyageurs de l'explorer davantage. Mendès Pinto, La Barbinais Le Gentil et Chrétien-Louis de Guignes rapportèrent la politique, les mœurs et les caractères des Chinois. De ce fait, l'image d'un peuple idolâtre, égoïste, corrompu et, en un mot, vil se construisit progressivement, comme chez Sade, ainsi que nous le verrons.

Ce n'est que lorsque les Portugais, à la fin du XV^e siècle, franchirent le Cap de

Bonne-Espérance et ouvrirent une nouvelle route vers l'Inde et la Chine, que ce grand empire oriental commença à être véritablement connu et à avoir une figure claire en Europe, car on universalisait souvent l'image des Chinois en l'incluant dans le contexte oriental arabe et persan, comme dans *Les Mille et Une nuits*, où la Chine est présentée comme un pays islamisé. Sous la plume des conteurs arabes, ce royaume n'est qu'un signe géographique. Les mots "Chine" ou "chinois" ne renvoient pas à la vraie Chine. La Chine des *Nuits* n'est que le fruit d'une imagination fertile des Arabes sur un empire lointain. Aladdin, par exemple, dans la traduction d'Antoine Galland en 1704, est un Chinois. Il habite la capitale depuis sa plus tendre enfance et a épousé une princesse chinoise. Cependant, il agit comme un musulman moyen-oriental¹. En mentionnant la Chine, les conteurs arabes ne racontent que des histoires semblables. Dans d'autres récits, le pays incarne une contrée très lointaine et extrêmement prospère qui échange des marchandises avec les pays voisins.

La plupart des histoires fantastiques placent habituellement le contexte dans un pays loin de celui qui leur est familier. Une époque lointaine ou un pays lointain permettent de construire un cadre plus attractif. Afin d'attirer les auditeurs, les Arabes utilisaient souvent l'hyperbole. Lorsqu'ils se laissaient aller à leur imagination, ils illustraient leurs histoires familières par une décoration exotique. Ainsi, en espagnol, le terme de *cuentos chinos* (contes chinois) désigne généralement l'ambigu et le surnaturel. Dans ce sens, si la Chine des *Nuits* est "sémiologisée", celle de Gueulette est paradoxalement floue et distincte. Dans les *Contes chinois*, le nom du sultan de la Chine est moyen-oriental. La vraie Chine ne se trouve que dans le récit-cadre : elle est caractérisée par le mandarin Fum-Hoam, l'empire riche et étendu, le harem des concubines, le bonze, les échanges commerciaux, le commerce des êtres humains, le mets délicat du porc, etc. Dans le reste de l'ouvrage, même si l'auteur utilise les termes de "Chine" et de "chinois", il ne s'agit pas du pays cher à Confucius. Quoiqu'il en soit, l'intention des Occidentaux de convertir les Chinois se précise jusqu'à la

¹ « Histoire d'Aladdin ou La Lampe merveilleuse », dans *Les Mille et Une Nuits*, trad. Antoine Galland, p. 377-380 : https://fr.wikisource.org/wiki/Les_Mille_et_Une_Nuits/Histoire_d%E2%80%99Aladdin. À propos de la Chine dans *Les Mille et Une nuits*, voir Jean-Louis Laveille, *Le thème du voyage dans Les Mille et une nuits*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 12 et 193.

fin des contes. Comme l'écrit Jean-François Perrin :

Les Contes Chinois en revanche, annexent faussement la Géorgie à l'islam et font de la princesse de Géorgie et de son frère Alroamat (tel qu'il se révélera à la fin du récit) des musulmans convaincus, résolus à convertir la Chine par l'intermédiaire de son roi¹.

Ce thème de la conversion, chez Gueullette, provient de l'obsession d'un groupe de savants qui marque la relation entre l'Occident et l'Orient et qui entre rapidement, sans le vouloir, dans un combat, désormais fameux : la Querelle des rites. Des missionnaires jésuites, comme l'Italien Matteo Ricci, s'efforcent de réconcilier la Religion catholique et la croyance déiste et s'ingénient à se rapprocher de l'empereur et des mandarins. Versés dans les sciences, ils acquièrent également une profonde connaissance de la culture orientale et traduisent de nombreux ouvrages de l'Orient. Quelques jésuites ont l'honneur d'être mandarins à la cour de la Dynastie des Qing. À force d'efforts et de persévérance, les Pères parviennent à établir une relation amicale et à construire un pont solide entre l'Orient et l'Occident. L'apogée interculturelle marquera tous les domaines de la vie publique et privée. Le Palais-Royal et le Palais d'Été sont témoins de cet échange. D'un côté, Watteau et Boucher, en s'inspirant de l'art oriental, conçoivent quelques œuvres à la chinoise. De l'autre, le Palais d'Été et la Cité Interdite sont partiellement décorés avec des objets à l'occidentale.

Au sein de cette relation, il fallait mentionner quelques personnalités particulières parmi ceux qui voyageaient en Chine. La liberté restreinte et le commerce défavorable pour les Occidentaux poussèrent les rois à y envoyer leur ambassade dans l'intention de favoriser le commerce. Ce fut dans ce contexte que l'Ambassade hollandaise s'installa la première en Chine ; puis ce fut au tour des Russes et des Anglais. On partageait un point de vue purement négatif sur les Chinois : leur barbarie serait insupportable, ce qui aurait fasciné Sade.

Les récits de voyage donnèrent aux humanistes, aux libertins, puis aux philosophes

¹ Thomas-Simon Gueullette, *Contes*, édition critique établie sous la direction de Jean-François Perrin, Paris, Honoré Champion, 2010, p. 836.

des Lumières des arguments en faveur de la relativité des mœurs¹. Ils les aidaient à mettre en parallèle deux univers opposés, mais parfois conciliables. Telle est la thèse sadienne. Ayant seulement voyagé en France, en Hollande et en Italie, Sade se déplace à travers ses lectures et par sa plume. Hans-Ulrich Seifert donne une longue liste de la bibliothèque du Marquis dans laquelle les récits de voyages et les compilations occupent une place importante². De l'*Essai sur les mœurs* (1756) de Voltaire au *Voyageur français* (1765-1795) de l'abbé de La Porte, en passant par l'*Histoire des deux Indes* (1770) de l'abbé Raynal, les *Recherches philosophiques sur les Américains* (1770) de Cornelius de Pauw et l'*Esprit des usages des différents peuples* (1776) de Dêmeunier, Sade s'efforce de construire un monde où la relativité des mœurs se transforme en l'universalisme du mal.

Ainsi se construisit l'image de la Chine au cours des différentes époques³. À cette édification, s'ensuivit son élaboration philosophique qui apporta à l'imagination les éléments pour de nouvelles idées et de nouvelles formes. On commença alors à réfléchir sur la civilisation et la politique par rapport à celles d'autrui. Autour des discussions sur la Chine, les philosophes, se basant sur les écrits des Jésuites, s'interrogèrent sur les mœurs des Chinois.

La Mothe Le Vayer et Pierre Bayle furent les premiers à en discuter. Il s'agissait de se demander si les infidèles pouvaient mener une vie vertueuse à l'insu des dogmes chrétiens. Leur réponse positive se trouve respectivement dans *De la Vertu des païens* (1641) et dans *Pensées diverses sur la Comète* (1683), réédition de *Lettre sur la*

¹ Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Albin Michel, 1995.

² Hans-Ulrich Seifert, *Sade : Leser und Autor*, Francfort, Lang, 1983, p. 190-278.

³ Parmi de nombreuses études sur la représentation de la Chine en Occident à l'âge classique, voir principalement Henri Cordier, *La Chine en France au XVIII^e siècle*, Paris, Leroux, 1883 ; Pierre Martino, *L'Orient dans la littérature française aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Hachette, 1906 ; Ren é Étiemble, *L'Europe chinoise*, Paris, Gallimard, 1988-1989 ; Marc Crepon (éd.), *L'Orient au miroir de la philosophie : la Chine et l'Inde, de la philosophie des Lumières au romantisme allemand : une anthologie*, Paris, Pocket, 1994 ; Georges Festa, « L'Orient d'Eden : Sade et la Chine », dans *Revue d'histoire littéraire de la France*, 1992, vol. 92, no5, p. 819-827 (voir les notes) ; David Martin Jones, *The Image of China in Western Social and Political Thought*, Hampshire, Palgrave Macmillan, 2001 ; Zhan Shi, « L'image de la Chine dans la pensée européenne du XVIII^e siècle : de l'apologie à la philosophie pratique, dans *Annales historiques de la Révolution française* », 2007 (347), p. 93-111 ; Virgile Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Genève, Slatkine Reprints, 2011 (1932). Voir également le parcours panoramique d'une image impériale de la Chine : Colette Camelin & Philippe Postel, *Le mythe de la Chine impériale*, Paris, Honoré Champion, 2013.

comète (1682). Les deux ouvrages font l'éloge de Confucius et construisent leur théorie en le prenant comme modèle. La charité envers le prochain, dogme principal des confucéens, est néanmoins condamné par les libertins sadiens. Considérant Confucius comme le quatrième imposteur à côté de Moïse, Jésus et Mahomet dans le *Dialogue entre un prêtre et un moribond*, Sade, lecteur indirect de La Mothe Le Vayer et de Pierre Bayle, poursuit dans *Justine* : «Le système de l'amour du prochain est une chimère que nous devons au christianisme et non pas à la nature »; ainsi «le sectateur du Nazaréen, tourmenté, malheureux et par conséquent dans l'état de faiblesse qui devait faire crier à la tolérance, à l'humanité, dut nécessairement établir ce rapport fabuleux d'un être à un autre » (*Justine et autres romans*, p. 519)¹. Le refus de la bienfaisance provient du profond mépris envers les faibles, étant «un caractère de la faiblesse préconisé par l'esclave pour attendrir son maître et le disposer à plus de douceur » (*Ibid.*, p. 565).

Si Leibniz est encline à apprécier la Chine en estimant la raison vertueuse des auteurs chinois de l'Antiquité, Sade préfère les tyrans qui ont vécu dans des temps reculés et rêve d'un monde immoral. La différence radicale entre eux se situe dans leur attitude envers le mal. Le philosophe allemand planifie l'irénisme en voulant tourner l'esprit de l'empereur chinois vers le bien universel, alors que le romancier Français propose le maintien du despotisme primitif au sein duquel éclatent toutes les passions naturelles de l'homme, car «l'idée d'un crime ou son exécution sont les plus sûrs moyens d'attirer le bonheur », fait-il conclure à Bressac (*La Nouvelle Justine*, t. II, p. 511).

Une telle comparaison entre les deux philosophes est peut-être forcée², mais il importe de souligner l'influence potentielle des précurseurs, notamment ceux qui

¹ Hormis une précision en note, toutes nos citations issues des œuvres de Sade sont tirées de Michel Delon en Pléiade chez Gallimard : *Dialogue entre un prêtre et un moribond*, *Les Cent Vingt Journées de Sodome* et *Aline et Valcour* (T. I, 1990) ; *Les Infortunes de la vertu* et *La Nouvelle Justine* (T. II, 1995) ; *Histoire de Juliette* (T. III, 1998) ; *Justine* et *La Philosophie dans le boudoir* (*Justine et autres romans*, 2014).

² Pour une comparaison entre Leibniz et Sade en quelques lignes, voir Christian Hermann, «L'Espagne du Marquis de Sade » (p. 71-86), dans *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Année 1992 (28-2), p. 78 : «La position de Sade est celle de Leibniz dans la *Théodicée*, à la différence que la négation radicale du créateur écarte le problème du mal nécessaire dans le meilleur des mondes possibles ».

parlent de la Chine, de l'auteur de *Justine*.

La même vénération que celle de Leibniz pour la Divinité se trouve plus tard chez Fénelon et Malebranche, mais ces derniers ne partagent pas la même opinion sur la Chine. À l'époque où l'affaire des rites chinois avait pénétré toute l'Europe depuis plus d'une trentaine d'années, sont apparus des dialogues tant philosophiques que théologiques sous la plume de ces deux derniers, suivant l'exemple de la tradition de l'Antiquité. Les ouvrages de ces deux philosophes n'expliquent pas toute la signification de la querelle des rites de la Chine. Cette affaire, qui touchait une série de problèmes liés aux cultes dédiés à Confucius, aux ancêtres et aux génies, à propos des notions désignant Dieu, les Anges et l'Âme raisonnable en chinois, est devenue une affaire de rites et de termes, à laquelle les deux auteurs ont accordé une grande importance. De la querelle des Jésuites, au tout début, à celle des autres religieux et du public intellectuel, cette affaire s'est étendue à l'idéologie de l'époque.

Isabelle Landry montre l'influence de l'Empire chinois en ces termes : « La Chine de Kangxi et de Yongzheng, centralisée, policée, prospère et peuplée, en paix avec ses voisins, pouvait apparaître comme un modèle d'équilibre pour un continent européen régulièrement déchiré par les guerres territoriales et religieuses [...].¹ » Dans ce cas, la Chine était considérée comme une utopie politique capable, selon les Occidentaux, de procurer des remèdes aux malheurs sociaux. Les Jésuites ont été accueillis chaleureusement par les mandarins et les empereurs. Ils reçurent des logements, et notamment certains brillants jésuites comme le P. Matteo Ricci. Ils se virent même conféré le titre de mandarin, fonctionnaire de l'ordre supérieur en Chine. Ces jésuites étaient donc appréciés par l'empereur, mais également par les mandarins chinois. Ainsi, ils purent mieux connaître la cour de la Dynastie des Qing et fournirent les archives et les documents dont avaient besoin les philosophes. La Chine utopique est ainsi décrite dans une lettre d'un Jésuite : « Paradis politique, mais aussi pays de cures miraculeuses, la Chine propose donc à la fois aux Occidentaux la guérison du corps

¹ Isabelle Landry, *La Preuve par la Chine : la Description de J.-B. Du Halde, jésuite*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2002, p. 361.

social et une thérapie du corps humain¹. »

Ce n'est pas uniquement par le cadre politique que furent attirés les grands hommes ; la philosophie chinoise joua aussi longtemps un rôle *biblique* pour les philosophes occidentaux. Depuis quatre mille ans, la culture chinoise offrait, en effet, l'image d'une remarquable continuité. Pourtant, ce fut à travers une histoire jonchée de ruptures, de mutations, mais également d'échanges, que la Chine vit naître des pensées aussi originales que celles de Confucius ; du même, école de pensée de Mozi (Micius), confrère de Confucius et du taoïsme, jusqu'au bouddhisme à l'ère moderne, d'où apparition d'un dialogue, avec l'Occident, décisif, tant pour le temps présent que pour l'avenir.

C'est à l'époque moderne que les pensées chinoises et la philosophie occidentale se rencontrent. Leibniz, passionné par la Chine et influencé par la philosophie chinoise, travailler sur le sujet dès l'âge de vingt-et-un ans et jusqu'à la fin de sa vie. Ce génie allemand, plus clairvoyant qu'Hegel qui se contente de juger la qualité des Chinois, met l'accent sur le statut de la Chine dans le monde entier, ainsi que sur sa potentialité de développement. Pour lui, la Chine et l'Europe se présentent comme les deux pôles du monde, ayant toutes deux des mérites et des faiblesses : les Européens, excellents dans la réflexion et les Chinois dans l'observation. Il énonce que chaque nation possède ses propres talents et ses propres défaillances, et que le meilleur moyen est de tirer des leçons réciproques. Il est sans doute le précurseur qui a incité les philosophes français des Lumières à la réflexion. La passion pour la Chine se manifeste essentiellement chez les encyclopédistes qui prônent le déisme et l'athéisme.

Dans les *Dialogues des morts* (1700) et *l'Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu* (1707), Fénelon² et Malebranche, tout en imitant le style de l'Antiquité grecque chez Platon, par exemple, mettent en scène une conversation entre Socrate et Confucius. Contrairement à ceux

¹ *Lettres édifiantes et curieuses de Chine par des missionnaires jésuites, 1702-1776*, Lettre du 15 février 1703, éd. Isabelle et Jean-Louis Vissière, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, p. 176.

² Voir Philippe Roger, « La trace de Fénelon », dans *Sade, écrire la crise*, Colloque de Cerisy (1981), Belfond, 1983, p. 149-173.

qui font l'éloge du philosophe chinois, ce dernier paraît exempté d'intelligence et d'éloquence dans les dialogues. Son esprit est ailleurs, et l'inattention chez Fénelon, son doute sur l'existence de Dieu chez Malebranche, effacent l'énigme qu'avaient construite des missionnaires comme Matteo Ricci depuis un siècle en Occident. Ici résiderait le tournant de l'image du philosophe divin. Même si Sade se garde de s'engager dans la Querelle des rites, il tire probablement son mépris de ces dialogues philosophiques, faisant de Confucius l'imposteur d'Orient. Lecteur attentif du *Traité des trois imposteurs*¹, ouvrage circulant clandestinement depuis le Moyen Âge, Sade place le philosophe chinois à côté des prophètes juif, chrétien et musulman. .

Cependant, il a dû apprécier l'athéisme du Chinois attaqué par Fénelon, car l'image d'un Dieu inutile et impuissant est profondément enracinée dans l'esprit des libertins sadiens, qui reprennent d'Holbach : «Physiciens crédules et enthousiastes, pour nous prouver l'existence d'un Dieu, copiez des traités de botanique ; entrez, comme Fénelon, dans un détail minutieux des parties de l'homme »(*La Nouvelle Justine*, t. II, p. 491 et p. 1298 pour la note informée de Michel Delon). Jean-Baptiste Jeangène Vilmer attribue l'idée d'un Dieu aveugle chez Sade² à la *Démonstration de l'existence de Dieu* de Fénelon : «C'est [celui-ci] qui dénonçait ceux qui sont incapables de reconnaître Dieu dans son évidence première, "comme si un aveugle-né triomphait de ce qu'il serait incrédule pour la lumière, et pour la couleur" »³.

Le pays athée lointain qui ne croit qu'en l'autorité, aussi bien sexuelle que politique attire ensuite l'attention de Montesquieu, suivant Fénelon et Malebranche. Montesquieu s'inspire des écrits de Du Halde et des récits de voyage des Jésuites. Mentionné dans les *Lettres persanes*, la Chine occupe une plus grande place dans *De l'Esprit des lois*. Cet ouvrage regroupe vingt-et-un chapitres concernant la Chine, dont neuf laissent apparaître le nom. Les sujets portent sur le luxe, les coutumes, les manières, ainsi que sur le despotisme chinois. L'attitude du sinophobe semble paradoxale : d'un côté, le vingt-et-unième chapitre de *De l'Esprit des lois* (1748) est

¹ Voir Hans-Ulrich Seeffert, *Sade : Leser und Autor*, op. cit., p. 273, n. 407.

² «Dieu est absolument pour l'homme ce que sont les couleurs pour un aveugle de naissance », *Pensées sur Dieu*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Pauvert, 1986, t. I, p. 517-519.

³ Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, *La religion de Sade*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2008, p. 34.

consacré à la description du gouvernement tyrannique des Chinois par son principe de la crainte assuré par la punition par le bâton. De l'autre côté « le gouvernement de la Chine [n'est peut-être] pas aussi corrompu qu'il devrait l'être »¹, car la tyrannie n'empêche pas l'accroissement de la population dans le pays tout entier. Cependant, l'auteur n'est pas étourdi par ce phénomène, revenant sur le vice du gouvernement chinois : « On [les Chinois] a voulu faire régner les lois avec le despotisme : mais ce qui est joint avec le despotisme n'a plus de force. En vain ce despotisme, pressé par ses malheurs, a-t-il voulu s'enchaîner ; il s'arme de ses chaînes, et devient plus terrible encore². »

La place despotique que Montesquieu réserve à l'Orient se poursuit jusqu'aux *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* (1762) de Boulanger et à l'*Essai sur le despotisme* (1775) du comte de Mirabeau, pour citer les contemporains du baron de La Brède. En effet, cette influence commence déjà à se construire en 1721, dès la publication des *Lettres persanes* que l'auteur écrit en s'inspirant des *Mille et Une nuits* et d'autres ouvrages ayant pour thème l'exotique³.

L'univers intime du harem oriental où de nombreuses femmes et de nombreux eunuques sont entourés d'un seul homme satisfait la curiosité tant culturelle que sensuelle des lecteurs, dont Sade qui, en imitant le modèle de l'Autre, construit ses propres prisons-harems. Montesquieu attribue la polygamie de la Turquie, de la Perse et de la Chine au climat et à la nécessité civile, alors que le Divin Marquis place les passions primitives en premier lieu et voit dans le modèle oriental un élément favorable au despotisme domestique et politique. Le contre-modèle sadien exige ainsi des harems bien fortifiés, où se mélangent des êtres des deux sexes à tout âge, tels le Château de Silling et le Couvent de Sainte-Marie-des-Bois.

Si le silence qui règne en tant que règle sévère au sein des harems orientaux paraît cruel, chez Sade, il est d'autant plus épouvantable qu'il annonce l'avenir imprévu des victimes et l'impunité judiciaire des bourreaux. Si les *Lettres persanes* montrent un

¹ Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, éd. Laurent Versini, Paris, Gallimard, 1995, t. I, Livre VIII, Chap. XXI « De l'Empire de la Chine », p. 282.

² *Ibid.*, p. 284.

³ Voir la préface de Paul Vernière, dans *Lettres persanes*, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Les Classiques de Poche », 2006, p. 12-18.

exemple du masculin menacé, les libertins sadiens semblent l'exclure de leurs séjours par leur théorie de l'excès. La "prison" des êtres misérables se différencie des forts et des faibles : l'impossibilité de la trahison et l'intrigue s'effectueraient par le pouvoir absolu de vie et de mort des premiers, ainsi que par la soumission aveugle des seconds. Tout ce système invincible est perdu si le monarque se courbe à la séduction des femmes, comme le héros persan de Montesquieu et le roi de Butua chez Sade. Les libertins ne croient pas en l'amour et ne peuvent pas y croire, car la théorie sadienne s'effondre au moment où la sensibilité sentimentale s'impose. Ces philosophes ne sont pas amants, sensibles à l'émotion et souvent faibles au niveau du cœur. La sensibilité morale semble voisine de la faiblesse, comme le montre Justine. Juliette, quant à elle, n'est sensible qu'au sens voluptueux.

Cette sensibilité perverse, en tant que base du système sadien, se justifie par les libertins-flagellants qui voient dans la douleur une volupté intense et stimulante, ainsi que l'énonce Bressac : « Oh ! oui, Justine ; je me sers souvent de ces moyens-là [l'empoisonnement] ; ou pour me débarrasser de ceux qui me gênent, ou par unique lubricité » car « [je] trouve qu'il est délicieux d'être traîtreusement ainsi le maître de la vie des autres ; et j'ai bien souvent fait des proscriptions, dans la seule vue d'amuser ma tête » (*La Nouvelle Justine*, t. II, p. 510).

À cet amusement mental s'ajoute une volupté sensuelle. La douleur d'autrui (comme pour tous les libertins) et celle de soi-même (comme pour Roland) irritent les nerfs et donnent ainsi une sensation voluptueuse. « La véritable sagesse » sadienne « se trouve imperceptiblement accoutumée à se faire des vices de toutes les vertus humaines et des vertus de tous les crimes », « alors un nouvel univers semblera se créer à tes regards, un feu dévorant et délicieux se glissera dans tes nerfs, il embrasera ce fluide électrique dans lequel réside le principe de la vie » (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 193-194). La différence entre les bourreaux et les victimes semble déterminée par leurs nerfs. Sade tire son idée de d'Holbach. Celui-ci, dans son *Système de la nature* (1770), estime que, malgré la ressemblance générale entre les hommes, ils « diffèrent essentiellement tant par le tissu & l'arrangement des fibres & des nerfs, que par la nature, la qualité, la quantité des matières qui mettent ces fibres en jeu & leur

impriment des mouvemens »¹.

Il en résulte la pratique de la flagellation et celle du chatouillement, qui établissent un pont entre la douleur et le plaisir, entre la sexualité et le supplice. Si les Chinois utilisent ces pratiques pour appliquer une punition, Sade en fait un outil stimulant. La sensation voluptueuse suscitée par le fouet et le chatouillement commence par la douleur, mais finit par le plaisir. Tous deux peuvent être mortels si l'on pousse l'action plus loin. Sade puise ses informations médicales et physiologiques au sujet de la flagellation dans *l'Histoire des Flagellants*, écrite en latin en 1700 par l'abbé Jacques Boileau et traduite en français en 1701. Le remède à l'impuissance amoureuse pour les médecins se transforme en pur instrument de supplice chez le Marquis. Celui-ci a également dû s'inspirer du *Traité du fouet* de Doppet, publié en 1788, et de *De l'utilité de la flagellation* de Jean-Henri Meibomius, ouvrage traduit en français en 1795. Quant au chatouillement, Sade semble s'inspirer de *l'Encyclopédie* dans laquelle le chevalier de Jaucourt, tout en copiant le *Traité des sens* du chirurgien Le Cat, consacre un article à l'usage chatouilleux.

En se rassurant par la nécessité de la douleur en médecine, les libertins sadiens des deux sexes s'amuse dans leur sérail et sont tellement dépendants de l'application des flagellants qu'ils ne sentent le plaisir qu'en leur faisant fréquemment appel, comme le raconte Clairwil : « Une mère [...] fouettait régulièrement sa fille deux fois le jour, non pour aucune faute qu'elle eût commise, mais pour l'unique plaisir de la contempler dans cette douleur » ; « [q]uand la jeune personne eut atteint l'âge de quatorze ans, elle enflamma tellement la concupiscence de sa mère, qu'elle n'était pas quatre heures du jour sans la fustiger cruellement ! » (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 432)

Sade invente un univers où les libertins et les libertines semblent partager les mêmes privilèges et occuper la même place. Cette égalité partagée entre les plus forts serait impossible dans le sérail persan de Montesquieu. Celui-ci, captivé par le mal

¹ D'Holbach, *Système de la nature. Ou des lois du monde physique & du monde moral. Vol. 1 / . Par M. Mirabaud, secrétaire perpétuel, & l'un des quarante de l'Académie française... Première [-Seconde] partie*, Londres, 1770, t. I, Chap. IX « De la diversité des facultés intellectuelles ; elles dépendent de causes physiques ainsi que leurs qualités morales. Principes naturels de la Sociabilité de la Morale & de la Politique », P. 123.

incurable des Orientaux, parmi lesquels les Chinois jouent les représentants, ose placer le despotisme de ces peuples dans les trois institutions gouvernementales (monarchie, despotisme, et république). Voltaire ne partage point cette opinion. D'après lui, le despotisme ne saurait durer, car la nature humaine désirant la liberté lutte tôt ou tard contre la tyrannie. Grand admirateur de la Chine, dans son *Supplément au Siècle de Louis XIV* (1753), il reproche à Montesquieu de prendre les coutumes particulières de Constantinople pour les mœurs de toute la Turquie et défend le respect des anciennes lois des rois conquérants¹, dont Gengis Khan est un représentant dans *L'Orphelin de la Chine* (1755) de ce sinophile. Celui-ci, tout en suivant Leibniz, dans son *Dictionnaire philosophique*, manifeste son admiration :

La religion des lettrés [chinois], encore une fois, est admirable. Point de superstitions, point de légendes absurdes, point de ces dogmes qui insultent à la raison et à la nature, et auxquels des bonzes donnent mille sens différents parce qu'ils n'en ont aucun. Le culte le plus simple leur a paru le meilleur depuis plus de quarante siècles².

Sade semble se méfier de l'admiration excessive chez Voltaire, mais il se montre extrêmement sensible à la vie des enfants chinois, comme il le mentionne à plusieurs reprises. Il a dû s'inspirer de Montesquieu, car ce dernier, en critiquant le luxe, dans *De l'Esprit des lois*, cite les missionnaires à Pékin qui rapportaient l'exposition et la vente d'enfants en Chine : « Notre luxe est si grand, dit Kiayventi, que le peuple orne de broderies les souliers des jeunes garçons et des filles, qu'il est obligé de vendre »³. L'auteur reprend Du Halde :

Le luxe monte aujourd'hui à un tel excès, que le simple peuple orne de broderies les habits, & même les souliers des jeunes garçons & des jeunes filles qu'il est obligé de vendre. L'on n'en voit point venir au lieu où on les assemble pour être vendus, qui ne brillent de ces ornemens. De ce qui faisoit autrefois la parure de l'Impératrice, de ce qu'elle ne portoit qu'au Temple, des gens d'une condition médiocre en font aujourd'hui la parure de leurs femmes & de leurs esclaves⁴.

¹ Voltaire, *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, 1877-1883, t. XV, p. 114.

² Voltaire, « De la Chine », *Dictionnaire philosophique*, éd. Alain Pons, Paris, Gallimard, 1994, p. 164.

³ Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, op. cit., t. I, Livre VII, Chap. VI « Du luxe à la Chine », p. 242.

⁴ Jean-Baptiste Du Halde, *Description géographique, historique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*, Paris, P. G Le Mercier, 1735, t. II, p. 418.

Puisque «[s]elon la théorie agrarienne, les mêmes richesses du sol, supposées à peu près constantes, font subsister une moindre quantité d'hommes dès lors qu'une partie en est captée pour des dépenses somptuaires »¹, le luxe est mortel et menace l'accroissement de l'espèce humaine. Ainsi, lorsque Montesquieu critique le luxe en Chine, il le lie au problème démographique. Tirant du même missionnaire, l'exposition d'enfants en Chine attire son attention : «[M]algré les expositions d'enfants, le peuple augmente toujours à la Chine, il faut un travail infatigable pour faire produire aux terres de quoi le nourrir : cela demande une grande attention de la part du gouvernement »². Il convient de signaler qu'au sein de la critique autour du gouvernement chinois, l'auteur semble porter un jugement positif à propos du problème démographique, car «il faut conclure que l'Europe est encore aujourd'hui dans le cas d'avoir besoin des lois qui favorisent la propagation de l'espèce humaine »³.

Après Montesquieu, les philosophes se sentent menacés par la dépopulation en France tels François Melon, le marquis d'Argenson, Voltaire et d'autres grandes figures⁴. R. Favre montre un tableau des causes de la dépopulation dans lequel nous trouvons les guerres, les maladies, le célibat des religieux, le crime, la famine et l'infanticide⁵. La lutte contre la dépopulation touche ainsi les domaines tant religieux que civils. L'économiste et démographe Pierre Jaubert (1715-1780), par exemple, publie en 1767 *Des causes de la dépopulation et des moyens d'y remédier*, et réfléchit sur les mœurs et le célibat des différents peuples : «Par-tout où l'on se plaint de la Dépopulation ; chaque État a ses vices particuliers qui l'occasionnent »⁶. L'auteur attaque l'allaitement des nourrices comme une cause de la dépopulation, thème repris

¹ Robert Favre, *La Mort au Siècle des Lumières*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1978, p. 324.

² Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, op. cit., t. I, Livre VIII, Chap. XXI « De l'Empire de la Chine », p. 284.

³ *Ibid.*, t. II, Livre XXIII, Chap. XXVI « Conséquences [des changements arrivés en Europe par rapport au nombre des habitants] », p. 789.

⁴ Robert Favre, *La Mort au Siècle des Lumières*, op. cit., p. 276-278 ; 320-331. L'auteur cite également Rousseau, Tissot, La Michodière, Messance, Quesnay et Diderot.

⁵ *Ibid.*, p. 317-319.

⁶ Pierre Jaubert, *Des causes de la dépopulation et des moyens d'y remédier*, Londres & Paris, Dessain junior, 1767, p. I.

plus tard par Jean-Emmanuel Gilibert (1741-1814) dans sa *Dissertation sur la dépopulation causée par les nourrices* (1770)¹.

Néanmoins, les statistiques de Vauban et d'autres économistes dénoncent la contrepartie de ces soucis philosophiques et économiques². Il faut attendre Thomas Malthus (1766-1834) pour démasquer ce phénomène. Ce philosophe anglais, dans son *Essai sur le principe de population* (1798), préconise que l'homme doit se rendre compte du surpeuplement dans le monde entier et prendre des mesures pour soigner l'effet désastreux qu'il provoque³. Dans un chapitre sur la Chine, l'auteur énumère les causes et les conséquences de l'accroissement du peuple chinois : le mariage, renforcé par les lois et les mœurs, favorise la démographie, et le surpeuplement donne lieu à l'infanticide, y compris l'abandon, la vente et le meurtre d'enfants.

De tels débats suscités par de nombreux philosophes des Lumières ne perdent point leurs charmes pour un homme qui s'intéresse non seulement à la pratique des lois mais aussi au bien public comme Sade. S'inspirant des traités anthropologiques à propos de l'avortement forcé à Formose (Taïwan d'aujourd'hui), il se réjouit de changer la réalité formosane en fiction sadienne et de retransformer l'imaginaire d'un auteur en réalité autour de personnages. Ennemis fatals des enfants, les libertins sadiens imposent non seulement des mesures préventives (sodomie, enculage), mais aussi des procédés qui provoquent l'avortement (sabine comme emménagogues). En se basant sur le débat existant depuis l'Antiquité autour de l'embryon, Sade adopte les théories d'anciens savants tels que Platon, Aristote, Plutarque, Empédocle et Diogène, selon qui le fœtus n'est pas un être vivant, et dont le meurtre n'a pas à être reproché. Selon ce principe, la création semble destinée à la destruction, et les libertins sadiens, en tant que rivaux de Dieu, veulent se mettre au-dessus de la divinité.

En se référant à l'exemple que donne la Chine, Sade réfléchit sur le fait qu'en France, le nombre de filles-mères ne cesse de s'accroître. Elles sont à la fois victimes

¹ Jean-Emmanuel Gilibert, *Dissertation sur la dépopulation causée par les nourrices*, dans *Les chefs-d'œuvre de Monsieur de Sauvages ou recueil de dissertations*, Lausanne & Lyon, V. Reguilliat, 1770, t. II, p. 245-334.

² Robert Favre, *La Mort au Siècle des Lumières*, op. cit., p. 276-277.

³ Voir Alfred Sauvy, *Théorie générale de la population*, Paris, Presses Universitaires de France, 1956, 2 vol.

de la frivolité humaine, des lois injustes et souvent inutiles s'agissant des édits de la déclaration de grossesse des filles. De ce fait, il propose de simplifier et de proportionner les lois, comme l'écrivent Montesquieu et Beccaria, ainsi que de soigner les mœurs au lieu de les punir suivant Jean-François Fournel, Pétion de Villeneuve et Poncet. Ces derniers attribuent l'abandon d'enfants à la barbarie des édits, car la plupart des filles-mères décident d'accoucher secrètement et d'abandonner immédiatement leur fruit illégal au lieu de faire une déclaration, ce qui les déshonore.

Comme l'avortement, l'abandon d'enfants est un thème ancien dans la mythologie (Édipe) et dans l'Ancien Testament (Moïse). Sous l'Ancien Régime, de plus en plus d'enfants sont abandonnés en France. Quant à la Chine, la grande quantité de ces enfants, exposés dans les rues de Pékin attire longtemps, a longtemps attiré des voyageurs (Marco Polo) et des jésuites (Du Halde et Gaubil). Sade s'y réfère par l'écrit intermédiaire de Démeunier.

Parmi les enfants des deux genres, ceux du sexe féminin sont ciblés en premier lieu. Le mépris des filles est tellement vif que les libertins, comme M. de Bandole dans *La Nouvelle Justine*, se réjouissent de les noyer. Prenant la noyade des filles en Chine comme exemple, ces ennemis de l'espèce humaine veulent convertir «le relativisme culturel» à «un universalisme de la cruauté et de la souffrance»¹. Afin de soulager l'État d'une grande population en suivant la mythologie grecque, on pratique le sacrifice humain qui nécessite que les enfants soient avalés par leur père tel que Cronos. À l'époque de Sade, Swift, dans sa *Modeste proposition concernant les enfants des classes pauvres* (1729), ironise sur la nourriture de la chair d'enfants dans son pamphlet et mentionne l'infanticide à Formose. En se basant sur ces références, le Marquis tire une leçon autoritaire de Gengis Khan qui met à mort les enfants lorsqu'il envahit Pékin, car l'infanticide permet non seulement de renforcer le pouvoir, mais aussi de se rapprocher du régime républicain où tout pervers est privilégié.

Au cœur de cette cruauté excessive, le despotisme paternel sert de base. L'inutilité

¹ Michel Delon, «Sade ethnologue» (p. 203-212), dans *À l'ombre des Lumières*, Paris, L'Harmattan ; Oslo, Solum Forlag, 2008, p. 203.

de la semence femelle et la théorie de la préformation décident l'importance absolue du père au sein de la famille. Il faut souligner que la théorie sadienne est fondée sur une sensibilité perverse, où la douleur est voisine du plaisir et lui est indispensable. Le chatouillement en fournit un exemple, d'où la nécessité de la pratique de la flagellation sur le bas du dos, ainsi que par le biais d'autres outils qui électrisent le nerf et donnent une sensation voluptueuse aux libertins. Ceux-ci symboliseraient la possession du père, du maître et du roi.

De surcroît, le despotisme domestique du sérail oriental fascine le Divin Marquis. Celui-ci construit ses propres séraïls dans son univers terrifiant en imitant le modèle oriental que donne *Les Mille et Une nuits*. Il s'agit de l'enfermement des femmes, des eunuques et d'un souverain, modèle présentatif dans la Chine impériale. Cependant, Sade préfère la castration punitive aux eunuques, car ses personnages ont besoin des deux sexes dans leur sérail. Le modèle oriental ou chinois ne pourrait les satisfaire, parce qu'il donne un contre-modèle, comme chez Montesquieu : le féminin menaçant, l'eunuque autoritaire et le sultan trahi.

Les séraïls sous la plume sadienne, similaires aux prisons, sont le fruit du despotisme tant domestique que politique. Les bourreaux y dominent et pratiquent le droit absolu de vie et de mort. Le silence qui règne dans les harems orientaux deviendrait une forme d'impunité des libertins, car les victimes ne sortent de leur prison qu'après leur mort, étant ainsi dépourvues de toute possibilité de dévoiler le crime. Néanmoins, Sade veut que l'autorité ne soit pas simplement autoritaire, elle doit aussi être éloquente. Les apologes libertines deviendraient, dès lors, un monologue de la part des puissants. Cependant, la nature humaine désirant la liberté rend impossible la tyrannie éternelle. Les tyrans chinois que le Marquis admire connaissent tous des révoltes et finissent par en mourir.

La Chine de Sade est ainsi le fruit d'un mélange de l'instruction et de l'imagination¹.
D'Aristote à Sartre, le pouvoir de l'homme réside dans la transformation des

¹ Il fallait bien distinguer l'imagination et l'imaginaire, voir Daniel-Henri Pageaux, *Le bûcher d'Hercule. Histoire, critique et théorie littéraire*, Paris, Honoré Champion, 1996, p. 559 : l'imaginaire est personnel, tandis que l'imagination « peut être mémorative, esthétique ou mystique donc à l'activité créatrice de la mémoire, à l'art du langage et à un travail rhétorique, enfin à une manière de contemplation ».

impressions issues de l'image des sens et dans l'autonomie garantie par la perception en dehors des références. À l'intérieur de ce «centre de l'énergie psychique»¹ que reconnaît Sartre dans l'imagination, éclate un «espace entre image et idée»², entre la représentation des «choses distantes» et la distance «des réalités présentes»³. L'étude de l'image chinoise chez Sade doit prendre en compte ces deux pôles, car nous trouvons, d'un côté l'information réelle de la représentation de l'étranger en tant que base de cette étude, de l'autre, la transformation issue de la perception individuelle, ce qui forme consécutive la théorie de l'imagologie chinoise sous la plume sadienne. Sade transforme ses sources, étant les récits de voyage et les traités de philosophie, en imaginaire noir, produit par une imagination réfléchissante. Dans la rêverie d'un lointain exotique⁴, la réalité actuelle serait souvent aisément affranchie, à la fois pénétrée et trahie, devenue enfin une lampe éclairante pour la culture regardante, d'où l'altérité⁵.

L'imagologie, étude des images, est une des théories de la littérature comparée : lancée par Jean-Marie Carré dans son *Goethe en Angleterre. Étude de littérature comparée* (1920), puis reprise par Marius-François Guyard dans le chapitre «L'étranger tel qu'on le voit» de *La littérature comparée* (1951). De nombreuses études sur la représentation de l'étranger⁶ marquent l'intérêt que les intellectuels portent sur ce sujet et leur contribution aux sciences humaines. Une telle enquête exige «une réflexion interdisciplinaire», car elle regroupe «des recherches faites par

¹ *Ibid.*, p. 548.

² *Ibid.*, p. 546 : «On peut dire que c'est cette espèce entre image et idée qui dessine tout le champ de recherche comparatiste de l'image, de l'étude de la représentation à l'histoire dite des idées.»

³ Jean Starobinski, *L'Œil vivant II. La relation critique*, Paris, Gallimard, 2001, Chap. II «L'empire de l'imaginaire» - «Jalons pour une histoire du concept d'imagination», p. 206-207 : «[L]'imagination est beaucoup plus qu'une faculté d'évoquer des images qui doubleraient le monde de nos perceptions directes : c'est un pouvoir d'écart grâce auquel nous nous représentons les choses distantes et nous nous distançons des réalités présentes. [E]lle contribue tour à tour à étendre notre domination pratique sur le réel, ou à rompre les attaches qui nous y relient.»

⁴ Voir Jean-Marc Moura, *Lire l'exotisme*, Paris, Dunod, 1992.

⁵ À propos de l'altérité, voir Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, Paris, Seuil, 1989 ; Joseph de Finance, *De l'un et de l'autre. Essai sur l'altérité*, Rome, Editrice Pontificia Universita Gregoriana, 1993 ; Dominique Groux, *L'altérité*, Paris, L'Harmattan, 2003 ; Aurélien Lordon (dir.), *Penser l'altérité*, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2004.

⁶ Nous nous garderons de donner une liste très longue et invitons les lecteurs curieux à consulter Marius-François Guyard, «L'étranger tel qu'on le voit», dans *La littérature comparée*, Presses Universitaires de France, 1951, p. 110-119 ; Daniel-Henri Pageaux, *La littérature générale et comparée*, Paris, Colin, 1994, p. 59.

des ethnologues, des anthropologues, des sociologues, des historiens des mentalités et des sensibilités » des chercheurs qui « abordent des questions portant sur des cultures “autres”, sur l’altérité, l’identité, l’acculturation, la déculturation, l’aliénation culturelle, l’opinion publique ou l’imaginaire social »¹.

Le comparatiste a ainsi tout intérêt à prendre en compte des interrogations portées par des écrivains issus de diverses disciplines, non pour mettre en lumière les véritables caractères d’un peuple dans la culture regardante², mais pour discerner le rôle de l’Autre regardé afin de mieux comprendre l’intention de l’auteur qui utilise l’étranger comme un outil permettant de réfléchir sur sa propre culture. Si Sade, par exemple, s’intéresse à l’infanticide et au despotisme en Chine, il a moins l’intention de montrer les usages d’un peuple lointain que de les appliquer à son propre univers, afin de démontrer les défauts des institutions actuelles et de proposer des remèdes. La Chine de Sade est un miroir dans lequel se reflètent la décadence d’une société et le désir primitif de l’homme.

L’image de la Chine, chez Sade, n’est pas une simple représentation d’une réalité culturelle et sociale que les voyageurs, les missionnaires et les compilateurs ont élaborée depuis des siècles, mais la condition selon laquelle la société sadienne française se voit, se pense, se réfléchit en voyant, en pensant, et en se concentrant sur l’Autre. La Chine sadique parle avec les libertins, les éduqué et les réjouit. Le langage³ pornographique de l’image se transformerait en élément romanesque, garanti par les sources historiques et philosophiques, s’étendant vers un monde alternatif psychologique d’un seigneur de l’Ancien régime, d’un prisonnier de la Révolution française et d’un homme de lettres d’une utopie à venir.

Cette modeste étude, qui veut se charger d’une mission comparatiste, se propose de contribuer à la recherche dans ce domaine. Il ne s’agit pas de trouver la véritable

¹ *Ibid.*

² Car l’image donnée par les sources pourrait parfois être fautive et non fidèle, voir Daniel-Henri Pageaux, *Le bûcher d’Hercule. Histoire, critique et théorie littéraire*, op. cit., p. 546 : « [La] conscience dispose de “différents degrés de l’image, selon que cette dernière est la copie fidèle de la sensation ou simplement signale la chose” [...]. La fausseté de l’image ou les erreurs de certaines perceptions nous ramènent à l’imagination “ma fresse d’erreur et de fausseté” chère à Pascal et à une longue tradition qui explique comment l’imagination a pu être tenue en suspicion par rapport au travail de la raison ».

³ Daniel-Henri Pageaux, *La littérature générale et comparée*, op. cit., p. 61-62. L’auteur regarde l’image comme un langage symbolique qui parle par les termes constituants dans la culture regardante.

image de la Chine chez Sade, mais de mettre en lumière la réflexion sadienne sur sa propre culture à travers cette image, et d'étudier jusqu'où la représentation devient une recreation : réfléchir sur la description sadienne de l'image de la Chine en décrivant les trajectoires de l'élaboration et la construction de cette représentation historique, politique et philosophique, identifier les principaux éléments qui la manifestent, tels sont les enjeux de cette thèse.

Dès lors, nous pouvons poser les questions suivantes : Pourquoi Sade, grand lecteur de l'Antiquité et des ouvrages de son époque, face à des récits et des compilations de voyage, cache-t-il dans ses écrits, les aspects positifs de la Chine et décide d'en montrer d'autres ? Comment les tabous de ce peuple lointain deviendraient-ils un mystère de la nature, mère de tous les libertins sadiens ? Si Sade anthropologue et ethnologue¹, tout en se référant à Dèmeunier et à De Pauw, ajoute son imagination à l'information, comme l'indique Michel Delon², cet enrichissement ne comporte-t-il pas un aspect intéressant ? Quelle est la signification de cette imagination, s'il y a une « imagination du réel et une réalité de l'imaginaire »³ pour reprendre la formule de Jean Starobinski ? Et jusqu'à quel point la Chine de Sade devient-elle « le référent de son discours »⁴, comme l'est le bon sauvage chez Raynal, cessant d'être le modèle au moment où l'illusion d'un rêve lointain se transforme en réalité nostalgique du passé autoritaire ?

Afin de répondre à ces interrogations, nous examinerons, dans l'analyse qui suit, en premier lieu, les contextes sociaux qui suscitent plus ou moins les mystères de la Chine dont l'image est parfois paradoxale. En étudiant les récits de voyage et les traités de philosophie depuis l'Antiquité jusqu'aux Lumières, nous nous intéresserons à la riche documentation qui forme l'image de l'Autre et est véhiculée de génération en génération. Nous verrons comment se construit l'illusion des caractères de la nation chinoise, et s'élabore l'admiration et la haine des rapporteurs. À travers les

¹ Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, op. cit., p. 13 : « Avec la littérature de voyages, nous glissons en effet de l'anthropologie à l'ethnologie : une science générale de l'homme supposait achevée [...], et la connaissance de l'espace humain dans lequel ils se situaient ».

² Michel Delon, « Sade ethnologue », op. cit., p. 205.

³ Jean Starobinski, *L'Œil vivant II. La relation critique*, op. cit., p. 207.

⁴ Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, op. cit., p. 17.

exemples tirés de ces lectures, nous analyserons, d'un point de vue panoramique et sommaire, la Chine de Sade. Nous verrons que la première impression du Divin Marquis est parfois fautive et hardie, basée sur des ressources trompeuses.

En second lieu, nous examinerons, à force de précisions et de détails à l'égard de l'écriture sur les enfants, les caractéristiques et les usages des Chinois au sujet de l'accouchement et de l'avortement, de l'exposition, de la vente et du meurtre d'enfants. L'admiration sadienne de ces coutumes en Chine aboutira à une réflexion sur les lois de la déclaration de grossesse, sur les peines, le bien public ainsi que sur le droit absolu du père. Une lecture des œuvres juridiques et médicales permettra de mieux percevoir la position de Sade envers les enfants.

Enfin, si l'on considère le despotisme sexuel et politique comme l'essence de la théorie sadienne, revendiquée en tant que privilège des plus forts, nous verrons, à travers l'exemple que donnent les séjours orientaux et le contre-modèle que propose le Divin Marquis, en quoi ces deux thèmes, chers aux Chinois, occupent une place privilégiée dans les œuvres de Sade et contribuent à la conclusion de notre thèse.

1 Une image élaborée et reconstruite

La Route de la Soie favorisa de nombreux rapports tant commerciaux (Arabe anonyme et Marco Polo) que diplomatiques et religieux (Jean de Plan Carpin et Guillaume de Rubrouck) sur les routes de l'Empire Mongol. Autour de ces écrits réels et imaginaires, l'époque présente un pays à la fois riche et menaçant, un peuple avare et cruel, ainsi qu'un climat dur et opiniâtre.

C'est de cette accumulation de faits qu'émerge la Chine de Sade. Suivant la théorie de l'imagologie, si l'image est un certain reflet de la réalité, il faut tenir compte de sa construction durant des siècles afin de montrer l'élaboration de la représentation de l'Autre, contribution des savants et de leurs lecteurs depuis l'Antiquité. L'étude des images, c'est aussi l'étude de l'histoire des idées, considérant l'Autre comme une idée dans la pensée d'autres cultures : «Il importe donc de prendre conscience que ces images que nous étudions, ou cet imaginaire dont nous parlons en littérature a toujours, à des degrés divers, des rapports avec un moment historique »¹. L'image n'est pas un ensemble de «réseaux lexicaux ni [de] relations hiérarchisées : elle est une "histoire" »². Vivante, elle persiste de siècle en siècle, de génération en génération. Ainsi, nous aimerions faire la documentation de l'image de la Chine depuis l'Antiquité afin de montrer comment paraissait ce pays extrême-oriental dans l'esprit des Occidentaux, aspect indispensable pour étudier le cas chez Sade, car, si celui-ci ignore les sources antiques, l'influence indirecte devrait être présente dans sa pensée. Nous allons voir comment le Divin Marquis accepte les vices et abandonne les vertus des Chinois.

¹ Daniel-Henri Pageaux, *Le bûcher d'Hercule*, op. cit., p. 553.

² Daniel-Henri Pageaux, *La littérature générale et comparée*, op. cit., p. 69.

1.1 La construction d'une image de l'autre : les sources historiques

1.1.1 Au pays des Sères : la Route de la soie

1.1.1.1 La Chine à l'époque gréco-romaine

En somme, l'Asie présente à peu près la même configuration que la Libye. Quant à l'Europe, personne ne sait exactement si elle est limitée par la mer au nord et à l'est. On sait seulement qu'elle est à peu près égale en longueur aux autres continents réunis.

Hérodote, *Quatrième Enquête*.

Ainsi disait Hérodote, célèbre historien grec.

Les géographes de l'Antiquité étaient, malgré leurs connaissances limitées, généralement passionnés par une carte segmentée du globe qui contenait à peine la moitié de l'Europe ; cependant, l'extrême sud de l'Afrique et quasiment les deux tiers de l'Asie leur restaient inconnus. Ils n'étaient pas aidés dans leurs explorations, comme le sont les chercheurs d'aujourd'hui, par des informations de toutes sortes. Il leur a donc fallu persévérer dans leurs recherches pendant une bonne partie de leur vie pour en réunir quelques-unes, et en recueillir d'autres tout en traversant le monde, ceux qui n'a pas toujours été facile.

Néanmoins, *Les Histoires* d'Hérodote¹, commençant par les enlèvements des

¹ L'écrivain Albert t'Serstevens nous confie l'originalité d'Hérodote : « [Celui-ci], en nous la [géographie de l'Asie centrale] décrivant, nous mène jusque chez les Argippiens, qui sont les Mongols occidentaux, et les Issédons qui occupaient la grande plaine située entre les monts Thian-Chan et Altaï. Il est probable que les Grecs de ce V^e siècle avant J.-C. ne sont pas allés plus loin, vers la Chine proprement dite ; mais il n'est pas douteux qu'ils n'aient atteint la région et les mines de l'Altaï, où l'on a retrouvé des vases, des bijoux et des armes d'origine grecque, et qu'il faut dater des V^e et même VI^e siècles avant le Christ. » Albert t'Serstevens, *Les prêcheurs de Marco Polo*, Paris, Arthaud, 1959, p. 15-16.

peuples survenus entre l'Asie Mineure et la Grèce, nous montrent les Perses, les Égyptiens, les Arabes, les Indiens, etc... Si elles ont ignoré les informations précises d'un continent lointain situé à l'autre bout du monde, qui allait bientôt se présenter à la vue des Occidentaux du Moyen-Âge, les conquêtes d'Alexandre Le Grand n'ont pu, non plus, dévoiler le visage mystérieux de ce continent. Et même si celui-ci avait décidé de conquérir l'Inde, après la victoire de Gaugamèle, ce projet n'a pu être réalisé. Mais la Chine a-t-elle toujours été méconnue des hommes de l'Antiquité ? Probablement pas.

Sans aller jusqu'à affirmer qu'il y aurait eu des échanges commerciaux entre la Chine et la Grèce au V^e siècle av. J.-C., les voyages de Tchang K'ien effectués en 138 et en 119 av. J.-C. vers l'Asie occidentale, dont les premiers ont duré jusqu'en 127 av. notre ère, et les derniers jusqu'en -115, nous invitent dans l'univers de la première rencontre entre l'Orient et l'Occident. Par ordre de l'empereur chinois Wou-ti des Han, Tchang K'ien a pour mission de soumettre la tribu Hiong-nou les Tartares et d'occuper le nord-ouest du Kan-sou, réorganisant ainsi le point de départ du fameux itinéraire sous le nom de La Route de la Soie. Héritière de la Route du Jade dont les vestiges datent de 7000 ans, cette route favorisait de nombreuses marchandises dont les plus importantes étaient la soie, les chevaux ou bien encore la porcelaine, les pierres et métaux précieux, l'ambre, l'ivoire, la laque, les épices, les armes, etc... La guerre avec Hiong-nou exigeait des chevaux héroïques originaire de Wu-sun, tribu nomade ayant vécu dans les steppes entre l'Orient et l'Occident ; il y aurait donc bien eu des échanges de soies contre des chevaux, ce qui aurait renoué la relation entre la Chine, l'Inde et l'Égypte, et même l'Empire romain appelé par les Chinois, à l'époque, *Ta-Ts'in*.

Ainsi, les connaissances concernant l'Empire du Milieu s'approfondirent dès le I^{er} siècle avant notre ère à travers les soies chinoises parvenues à Rome. Au V^e siècle avant J.-C., les Grecs avaient déjà eu connaissance d'une étoffe appelée *seres*, qui désignait à la fois la matière et le peuple, nommé « gens de la soie ». Environ quatre siècles plus tard, Strabon confirmait que les Grecs Bactriens « étendirent leur Empire

jusqu'aux confins des Sères et des Phaumes¹. » Un peu plus tard, Pline l'Ancien, concernant la géographie de l'Asie, précise :

Les premiers hommes qu'on y connaisse sont les Sères, célèbres par la laine de leurs forêts, qui détachent le duvet blanc des feuilles en les trempant dans l'eau ; nos femmes ont ensuite la double tâche de dévider les fils et de les tisser de nouveau. C'est dans une région si lointaine qu'on va chercher de quoi permettre à une matrone, après une opération si compliquée, de se montrer en public sous des étoffes transparentes. Les Sères sont pacifiques, mais ils sont eux aussi tout à fait semblables à des animaux sauvages ; ils fuient la compagnie des autres mortels et attendent que le commerce vienne à eux².

Pline l'Ancien énumère, à la page suivante, les fleuves près desquels vivaient les Sères. À cette époque-là la géographie générale de l'Asie n'était pas très connue. On savait que les Sères habitaient dans un continent extrême-oriental, la mer étant à l'est, l'Inde et la Bactriane aux alentours. L'image des habitants de la Chine antique est en grande partie légendaire³ : une taille de plus de 6,5 mètres, une longévité d'environ 200 ans, des cheveux rouges et des yeux bleus. On disait aussi qu'ils ne bavardaient pas beaucoup. Si cette image barbare et effrayante nous laisse entrevoir les caractères d'une cruauté potentielle, Pline n'hésite pas à confirmer le climat tempéré de ce peuple, leur nature pacifique. Quoi qu'il en soit, le commerce a continué entre les populations. Les commerçants romains, partis des ports de l'Égypte de la mer Rouge, étaient, depuis Antoine, en relation constante avec les navigateurs chinois et malais qui apportaient jusqu'à l'île de Ceylan, et dans les ports de l'Inde, comme le raconte Pline, les marchandises provenues de leurs pays.

Intéressé par le commerce d'un pays lointain, Pline poursuit ses écrits tout en

¹ Cité par René Étiemble, dans « À la recherche de Cathay », *L'Europe chinoise, op. cit.*, p. 49.

² Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, Paris, Gallimard, Éditions « Bibliothèque de La Pléiade », 2013, p. 269.

³ *Ibid.*, p. 277-278. « Ils [les ambassadeurs de Taprobane, aujourd'hui île de Ceylan] ont raconté aussi que le côté de l'île qui s'étend le long de l'Inde dans la direction du levant d'hiver représente 10000 stades ; qu'ils aperçoivent les Sères au-delà des monts Hénodus, et les connaissent même par le commerce ; que le père de Rachias s'était rendu chez eux ; que quand ils arrivent dans ce pays, les Sères viennent à leur rencontre ; que leur taille dépasse celle d'un homme ordinaire, qu'ils ont les cheveux rouges, les yeux bleus, une voix affreuse et n'ont aucune communication verbale. »

confirmant l'exactitude des informations venues des marchands ; mais en même temps, il lance des réflexions philosophiques :

Le reste était conforme aux récits de nos marchands : les marchandises sont déposées sur la rive opposée du fleuve, à côté des objets que les Sères veulent vendre, et ils [les] emportent si l'échange leur convient. La haine du luxe n'est jamais mieux justifiée que lorsque, conduisant son esprit [des Sères] jusqu'à ces contrées, on songe à ce qu'il va y chercher, aux moyens qu'il emploie, et pourquoi¹.

Cette haine du luxe dont parle Pline l'Ancien était bien réelle. À l'époque, la soie suscitait, chez les Occidentaux, un véritable débat au sujet de sa matière somptueuse mais mystérieuse. Ces derniers² crurent d'abord, comme Pline l'Ancien, que ce filament délicat poussait sur les arbres, comme le coton, et qu'on le cueillait. Les Sères gardèrent longtemps le secret, tant pour leur richesse que pour leur fierté. Il fallut donc attendre l'année 175 de notre ère pour qu'un autre savant, Pausanias, comme le constate Étienne, dévoilât des mystères, soupçonnant que la soie était créée par un animal «deux fois plus gros que le plus gros des scarabées, semblable d'autre part aux araignées qui tendent leur toile sous les arbres »³. Ce géographe grec continua en disant que les Sères construisaient des maisons agréables en toutes saisons pour ces animaux. Néanmoins, jusqu'à la cinquième année, sachant qu'ils ne pouvaient vivre plus longtemps, on les nourrissait de roseaux verts dont ils abusaient. Cet excès de nourriture leur déchirait le ventre, d'où l'on tirait les fils de soie.

Cette image donnée des Sères nous incite à réfléchir. D'une part, les informations les plus authentiques provenaient des commerçants de l'Asie Centrale et Mineure qui cherchaient fortune à travers la Route de la Soie ; de l'autre, les Grecs, après plusieurs

¹ *Ibid.*

² « Virgile, dont on peut bien dire qu'il n'était pas très ferré en histoire naturelle, témoin de ce qu'il nous raconte sur l'origine des abeilles, s'imaginait que la soie se développait comme une moisissure sur les feuilles ou sur l'écorce de certains arbres ; et Ammien Marcellin, après lui, continue à propager cette erreur. » Albert t'Serstevens, *Les précurseurs de Marco Polo*, *op. cit.*, p. 23. Étienne est de même avis, et il y rajoute : « Virgile s'en tire comme il peut lorsqu'il fait allusion aux laines délicates que le Sère enlève aux feuilles de l'arbre ». René Étienne, dans « À la recherche de Cathay », *op. cit.*, p. 57.

³ Cité par René Étienne, dans « À la recherche de Cathay », *op. cit.*, p. 55.

siècles, ont mêlé leur imagination avec les informations ; de ce fait leur tradition et le manque de connaissances techniques occupaient la même place dans l'imaginaire antique de la civilisation regardante.

Ainsi le monde occidental chrétien continua à se croire le seul civilisé et le seul originaire de la civilisation et de la culture du monde. De plus, si la Chine antique possède la technique de la soie qu'il ignore depuis des siècles, et si la Chine connaît depuis très tôt l'existence d'une autre civilisation, cette connaissance ne trouble en rien la certitude qu'elle a de sa propre supériorité, ni de la place importante qu'elle occupe dans le monde, certitude qu'elle va conserver tout au long de son histoire, ce qu'elle doit beaucoup à la Route de la Soie.

Non seulement cette route favorise les échanges commerciaux, mais elle permet aussi d'établir les premières relations au niveau des ambassadeurs entre l'Asie et l'Europe. D'ailleurs les annales chinoises mentionnent qu'un ambassadeur envoyé par l'empereur Antonius (An-Toun en chinois, Marc-Aurèle en français) sur la route maritime en l'an 166 de notre ère, atteint l'Empire du Milieu.

En ce qui concerne les échanges culturels favorisés par cette route, les quatre grandes inventions chinoises (boussole, poudre à canon, papier-monnaie, imprimerie) se diffusèrent vers l'Occident. En outre, plusieurs religions étrangères pénétrèrent en Chine durant cette période. La route était ainsi empruntée par les pèlerins qui cherchaient à rendre hommage à Bouddha, dont les plus célèbres étaient le moine Faxian en 399 qui écrivit les *Mémoires sur les royaumes bouddhiques* et le moine Xuanzang en 629, héros d'un des Quatres Grands romans chinois intitulé *Le Voyage à l'est*. Le christianisme nestorien, le judaïsme, le manichéisme ainsi que l'islam se propagèrent donc petit à petit jusqu'à Luoyang et Xi'an, les deux capitales sous le règne des Han.

Il ne faut pas non plus négliger les voyageurs qui circulaient sur cette route, tantôt pour le commerce, comme Marco Polo, tantôt pour des missions diplomatiques et religieuses, tels que Jean de Plan Carpin ou Guillaume de Rubrouck. Les devanciers de Marco Polo, à savoir l'Arabe anonyme et son continuateur Abou-Zeid, qui s'est servi de son imagination pour voyager, nous plongent dans le monde chinois du IX^e

siècle, où la route n'avait pas encore expérimenté les sabots ferrés des chevaux mongols.

1.1.1.2 Les commerçants arabes : l'Arabe anonyme et Abou-Zeid

Les Arabes, parmi tous les peuples du monde, parce que nomades et attirés par le lointain¹, aimaient beaucoup se déplacer, ayant souvent été de grands voyageurs. De surcroît, la position exceptionnelle qu'occupaient les pays arabes au carrefour des voies importantes de commerce et d'échanges, l'unité politique de l'Islam, ainsi que l'urbanisation de la civilisation musulmane dont dépendaient le fonctionnement du trafic et des cadres spéciaux des réseaux, favorisaient globalement les voyages commerciaux, grâce auxquels les marchands jouaient un rôle de pivot au sein de la société urbaine. C'est dans ce contexte que naquirent nos voyageurs arabes qui avaient souvent pour mission de fournir des informations et de vérifier le trafic commercial. Le marchand arabe anonyme a réellement effectué un voyage en Inde et en Chine, tandis qu'Abou-Zeid n'était qu'un érudit, ayant voyagé dans son cabinet grâce à son imagination, en creusant les informations contenues dans les récits de voyage et les chroniques médiévales. Son ambition consistait à compléter ces récits afin de procurer une image plus complète des Indiens et des Chinois.

Les *Documents sur la Chine et sur l'Inde* d'un voyageur arabe anonyme² et le livre d'Abou-Zeid nous invitent à visiter la Chine des années 851 et 878. Leur but est de servir des marchands ; il s'agit d'une sorte de guide à l'usage de leurs compatriotes du négoce. À la fin du VIII^e siècle, en Irak, sous le règne des califes Abbassides, c'était le golfe Persique qui servait de voie maritime pour le commerce de l'Extrême-Orient. L'essor de la navigation allait de pair avec l'expansion musulmane en Inde, puis vers l'Indochine et, enfin vers la Chine. Les *Documents*, selon lesquels des jonques

¹ D'après le proverbe arabe : « La considération est pour celui qui voyage, et le mépris pour celui qui reste à demeure ». Concernant la tradition religieuse, le Prophète Muhammad, dans sa jeunesse, faisait parti des marchands mékkois qui se déplaçaient pour se livrer au commerce. Plus tard, après avoir été inspiré par la Révélation, il alla de La Mecque jusqu'à Jérusalem où il s'éleva vers les sphères célestes à la rencontre d'autres prophètes.

² L'identité de l'auteur reste toujours une énigme. Albert t'Serstevens attribue les *Documents* au marchand Soleyman qui apparaît dans les premières pages. L'auteur n'est pas al-Massoudi qui ne fait que rajouter quelques éléments. Sur ce point, voir *Voyageurs arabes*, présenté par Paul Charles-Dominique, Paris, Gallimard, Édition « Bibliothèque de La Pléiade », 1995, p. 1053-1054.

chinoises assuraient le trafic et accostaient à Mascate pour charger de l'eau douce¹, attestent les relations commerciales entre Sîf et la Chine. L'auteur anonyme, ayant tracé la route maritime qui reliait Sîf et Canton (quatre mois de traversée), nous indique les pôles d'escale et nous avertit des nombreux périls de la mer.

Dans la première partie des *Documents*, avant d'atteindre la Chine, l'auteur s'intéresse plutôt aux questions économiques. Il explique le prix élevé des marchandises qui provenaient de Chine, ainsi que leur petite quantité tout en montrant les frais de passage des navires (p. 65), et décrit la mer de Chine. Finalement, il arrive dans la ville de Khanfou (aujourd'hui Canton) : « Khanfou et les autres villes de Chine sont pourvues d'eau douce provenant de rivières et de ruisseaux. Chaque région du pays a sa garnison et ses marchés propres » (p. 67). Ce premier regard présente la situation générale du commerce qui se pratiquait dans la Chine de l'époque.

Si les informations de l'auteur anonyme concernant le domaine géographique, n'apparaissent généralement très peu, son continuateur le néglige totalement. Ces voyageurs, indifférents à la nature, ne font cependant pas part de leurs réactions face aux nouveaux paysages, ou à la diversité de la faune et de la flore. Les seules fois où l'auteur anonyme peint les poissons volants (p. 59-60, p. 67), c'est lorsqu'il est en train de naviguer et qu'il n'a rien d'autre à faire que de contempler la mer. La description est effectivement très brève ; son objectif était d'attirer l'attention de ses compatriotes commerçants vers les mœurs, la politique et l'économie qui pesaient de plus en plus lourd dans les affaires.

Au sujet des mœurs, ces marchands jouaient le rôle d'observateurs et décrivaient la vie des peuples qu'ils approchaient. L'auteur anonyme a décrit en effet la vie quotidienne et l'apparence physique des Chinois : les cheveux du noir le plus foncé, des vêtements de soie, de nombreux caleçons en hiver pour éviter l'humidité, une seule tunique de soie ou un tissu analogue en été ; ils mangent des fruits de toutes sortes, du riz (p. 68) ; les Chinoises portent des peignes dans les cheveux, et les

¹ Albert t'Serstevens, *Les précurseurs de Marco Polo*, dans « Le livre de Soleyman », *op. cit.*, p. 65. Toutes nos citations concernant l'auteur anonyme et Abou-Zeid sont tirées de cette édition.

hommes une sorte de bonnet (p. 69) ; ils possèdent aussi de nombreuses bêtes de somme et de l'argile fine avec laquelle ils fabriquent des vases (p. 73) et cultivent la terre (p. 82). Tous les Chinois, précise-t-il, apprennent à écrire et à dessiner (p. 74), y compris les pauvres, aidés par le trésor public ; certains ont des hommes de plume et des maîtres (p. 77). Des compliments et des présents sont adressés aux familles qui célèbrent le mariage de leurs enfants et utilisent, à ce titre, des cymbales et des tambours (p. 80). Il a également noté les coutumes lui paraissant les plus frappantes. Le point de vue des deux auteurs se base, bien évidemment, sur leur propre culture musulmane. Dans le cas de l'auteur anonyme, tout d'abord, les récits se maintiennent au niveau de l'anecdote : pas de turban, pas de vin de raisin (p. 69), pas de barbe (p. 80).

Ensuite, même si l'on émet des jugements de valeur en justifiant les manquements aux règles essentielles de l'islam, les deux auteurs se sont abstenus de s'ériger en arbitres. Généreux en détails sur les mœurs, l'auteur anonyme et Abou-Zeid nous donnent un tableau panoramique des Chinois de l'époque. Le manque d'hygiène attire, au tout début du récit, l'attention de l'auteur anonyme : « Les Chinois ne sont pas propres. Quand ils sont allés à la selle, au lieu de se laver, ils s'essuient simplement avec du papier fabriqué en Chine » (p.69). En les comparant aux Indiens, il explique : « Les Indiens se servent du cure-dent et ne sauraient manger avant de s'être nettoyé les dents et de s'être lavés. Les Chinois ne le font pas » (p. 81). Concernant les pratiques funéraires, il écrit :

Quand un Chinois meurt, il n'est enterré que le jour anniversaire de sa mort, dans une des années subséquentes. On met le corps dans une bière, et celle-ci est gardée dans la maison ; on met sur le corps de la chaux qui a la propriété d'absorber les parties aqueuses ; le reste du corps se momifie. [...] On pleure les morts pendant trois ans. Celui qui ne pleure pas sur ses parents est battu de verges : [...] On ne prive pas le mort de sa nourriture habituelle, on prétend qu'il continue à manger et à boire. En effet, la nuit, on a placé de la nourriture à côté et le lendemain on ne trouve plus rien. « Il a mangé », dit-on. (p. 73)

Cela ne nous surprend pas, car les Chinois sont « idolâtres ; ils adressent des vœux à leurs idoles et se prosternent devant elles ; ils ont des livres de religion » (p. 80), de

plus, ils imaginent que « les boddés leur parlent » (p. 81). Ils mangent tout, même la chair humaine : « En Chine, il arrive quelquefois qu'un gouverneur de province s'écarte de l'obéissance due au roi suprême. Alors on l'égorge et on le mange. Les Chinois mangent la chair de tous les hommes tués par l'épée. » (p.79-80). Si cette horrible coutume se base sur le fait logique que le cannibalisme est, pour ce peuple, le châtement le plus cruel dans l'intention d'éviter la révolte, l'audacieux Abou-Zeid pousse plus loin cette pratique chinoise en toute gratuité :

À mesure qu'un d'entre eux en avait abattu un autre, il s'emparait de ses possessions, il ne laissait rien debout dans le pays et en mangeait tous les habitants. En effet, la loi chinoise permet de manger la chair humaine, et l'on vend publiquement cette chair dans les marchés (p. 87).

Concernant la morale des Chinois, l'auteur anonyme maintient un ton plus neutre, alors qu'Abou-Zeid agit en tant que moraliste. Le premier parle de la sodomie subie par de jeunes garçons « qui en font métier et tiennent lieu des courtisanes des temples d'idoles », de la liberté d'épouser la femme qu'ils veulent, « même lorsqu'elle est grosse d'un autre homme » (p.80), ou encore des relations sexuelles avec les femmes au moment de leurs règles (p. 81). Abou-Zeid, quant à lui, décrit la révolte de Houang-Tchao, qui a provoqué la cessation du trafic maritime vers Canton et la coupure des « mûriers », nourriture des insectes qui font la soie (p. 86), son but étant de « raser les villes et d'exterminer les habitants » (p. 87). De surcroît, la description concernant les châtements des voleurs et des assassins place les lecteurs au sein d'un spectacle à la fois ironique et atroce. Après avoir mis le criminel, au point de l'étouffer, en forme de boule¹, on le frappe avec un bâton « destiné à cet usage, sur les parties du corps dont la lésion est mortelle » (p. 88). Mais ce n'est pas fini pour le pauvre homme qui est ensuite jeté dans les mains des cannibales, avant de rendre son dernier souffle. Cette cruauté émergeante des Chinois est décrite par cet auteur sans merci. Le plus frappant dans son récit, c'est que les prostituées doivent obtenir un

¹ « On lie fortement les deux mains du condamné et on les élève au-dessus de sa tête, de manière qu'elles s'attachent à son cou. Ensuite on tire son pied droit en arrière et on l'introduit sans sa main droite ; on introduit également son pied gauche dans sa main gauche ; l'un et l'autre pied se trouvent ainsi derrière son dos ; le corps entier se ramasse et prend la forme d'une boule. »

diplôme et verser « annuellement au trésor royal telle ou telle somme en monnaie de cuivre, et quiconque [les épousent] serait mis à mort » :

Pourvu que la femme verse annuellement la somme convenue, elle peut se livrer sans danger à la prostitution. Ces sortes de femmes sortent le soir habillées de vêtements de diverses couleurs, le visage découvert. Elles recherchent les étrangers récemment arrivés dans le pays, ceux qui sont libertins et corrompus, et les Chinois. [...] Quant à nous, louons Allah qu'il nous ait purifiés de tels vices ! (p. 88-89)

La volonté de garder une distance avec les Chinois et les étrangers licencieux montre, en même temps, la prétention musulmane¹, reflet de la puissance religieuse de l'islam, ainsi que l'évolution économique et politique du califat Abbasside avec l'essor du commerce jusqu'en Chine. Cependant, cette supériorité prétentieuse n'a pu empêcher nos voyageurs arabes d'admirer l'efficacité et la rigueur des lois, ni non plus la prospérité commerciale de la Chine.

Du point de vue de la politique, l'auteur anonyme mentionne la législation commerciale qui garantissait les transactions : fraude durement sanctionnée, voleurs mis à mort (p. 69), faillis protégés par la loi (p. 76). Il apprécie beaucoup les mesures équitables des Chinois dans les actes judiciaires : un billet de reconnaissance est la preuve d'une dette, protégeant ainsi les droits du prêteur tout en punissant l'emprunteur, au cas où il nierait sa dette, de vingt coups de bâtons susceptibles de le tuer (p. 76) ; les commerçants étrangers doivent également se soumettre à l'impôt. De surcroît, cette rigueur est répandue dans d'autres domaines : aucun fonctionnaire n'est promu avant l'âge de quarante ans, garantissant ainsi une expérience suffisante (p. 74) ; les voyageurs doivent avoir deux visas, l'un provenant de l'empereur pour la route, l'autre de l'eunuque pour les suites d'une perte ou de leur mort (p. 75-76) ; des

¹ Sur ce point, l'auteur anonyme résume : « Les gens de l'Inde et la Chine sont d'accord pour dire que les grands rois du monde sont au nombre de quatre. Celui qu'ils mettent en tête des quatre est le roi des Arabes. C'est une chose admise par eux, sans contradiction, que le roi des Arabes est le plus grand des rois, celui qui possède le plus de richesse et dont la cour a le plus d'éclat, et, de plus, qu'il est le chef de la religion sublime au-dessus de laquelle il n'existe rien. Le roi de la Chine se place lui-même après celui des Arabes. » (p. 69) Son continuateur Abou-Zeid, en faisant parler l'empereur de la Chine, met le chauvinisme au sommet : « Pour nous, nous comptons cinq grands souverains. Le plus riche en provinces est celui de l'Irak, parce que l'Irak est placé au milieu du monde et que les autres rois sont placés autour de lui. Il porte chez nous le nom de Roi des rois. Après cet empire, vient le nôtre. » (p. 92)

postes militaires sont placés sur les routes commerciales pour le contrôle des passeports (p. 76). D'autre part, les tableaux des artistes sont soumis au regard du public pendant un an pour tirer les opinions, on ne récompense que celui qui n'a aucun défaut (p. 91).

En ce qui concerne l'économie, les échanges se font avec la monnaie du pays, en pièces de cuivre (p. 72) : « on importe en Chine de l'ivoire, de l'encens, des lingots de cuivre, des écailles de tortue de mer, et enfin le boschann ou kerkedenn [...], et avec la corne duquel les Chinois font des ceintures »(p. 73). Il n'y a pas d'impôt sur les terres, mais sur la capitation de tous les mâles, sur le sel et le thé (p. 75), ce dernier étant le monopole royal.

Tel est le tableau peint par ces deux Arabes. En dépit des erreurs et des insuffisances, la documentation que procurent ces écrits reste extrêmement originale, car elle nous permet de découvrir un monde dont personne n'a précisément parlé. Basés sur ces documents précurseurs, les échanges entre l'Orient et l'Occident entrent dans la nouvelle ère florissante de l'Empire Mongol.

1.1.2 Aux recherches médiévales du Cathay : la route tartare

1.1.2.1 Les « Chansons de geste » et la description de l'Empire mongol : Julien de Hongrie, Jean de Plan Carpin, Guillaume de Rubrouck

Julien de Hongrie, tout en expliquant l'expansion des Mongols et la présence de leur quatre armées aux frontières russes, bâtit un cadre tout entier autour d'un personnage, Gurgutha, dont les traits sont similaires à ceux de Gengis Khan : situation familiale, caractère, ambition de soumettre le monde entier, campagnes de Perse et de Comanie. Quoi qu'il en soit, la tentative d'identifier le peuple mongol de Julien est mise à l'évidence à travers ses écrits : « Beaucoup rapportèrent en effet que les Tartares passent pour être des fils d'Ismaël, c'est-à-dire des Ismaélites, mais ils veulent maintenant qu'on les appelle Tartares¹. » De surcroît, une autre identification du peuple mongol est mise en lumière :

En outre, afin de n'omettre aucune information à ce sujet, je vous fais savoir qu'un clerc ruthène nous a répondu par écrit au sujet de l'histoire du Livre des Juges : il disait que les Tartares sont des Madianites qui furent vaincus par Gédéon alors qu'alliés à Cethym, ils combattaient contre les fils d'Israël, comme il est dit dans le Livre des Juges. Les dits Madianites s'étant enfuis, ils allèrent habiter près d'un fleuve appelé Tatar, de là vient qu'on les appelle les Tartares².

Ces citations nous permettent de saisir deux rapprochements jouant un rôle primordial dans la perception occidentale des Mongols, et qui se renforceront au cours des années suivantes. En effet, les Mongols, dont le nom est tiré d'un fleuve, étaient envoyés par Dieu comme fléaux pour châtier ceux qui désobéissaient à sa volonté

¹ *Fontes authentici itinera*, p. 35, cité par Michèle Guéret-Laferté *Sur les routes de l'Empire mongol*, Paris, Honoré Champion, 1994, p. 295. L'auteur nous donne en notes les trois noms dérivés du texte biblique au Moyen-Âge pour désigner les Musulmans : « *Sarrasins*, de Sarah, la femme d'Abraham, *Agarènes* du nom de Hagar, la servante chassée dans le désert, et *Ismaélites* d'Ismaël, le fils de Hagar. » Comme nous n'avons pu lire ce texte, étant en latin, permettez-nous de s'appuyer sur la traduction de sa thèse.

² *Ibid.*, p. 296.

Cependant, la mise en récit de la réalité confuse de la lettre de Julien de Hongrie ne nous apporte pas plus d'informations sur ce peuple.

En revanche, les écrits de Jean de Plan Carpin et de Guillaume de Rubrouck, même il s'agit de deux styles différents, donnent plus de précisions et de clartés que ceux de Julien. Du même ordre franciscain, ayant pris quasiment le même chemin, Plan Carpin, envoyé par le Pape Innocent IV, partit de Lyon en 1245, alors que Rubrouck, envoyé par Louis IX, de Constantinople en 1253.

Hormis le récit de nombreuses merveilleuses légendes, l'ouvrage de Plan Carpin, suivant le déroulement chronologique de son itinéraire, peut être divisé en trois parties dont la première décrit l'ascension de Gengis Khan, les guerres qu'il livra aux peuples voisins et aux Kitaï royaume au Sud de la Chine. La partie suivante expose les trois armées rassemblées par Gengis, ayant pris trois directions différentes, mais s'étant plus tard retirées pour les funérailles de ce dernier ainsi que pour l'élection du nouvel empereur, son fils Ögödei. La dernière partie expose les armées parties en expédition militaire vers l'Est et le Nord sous l'ordre du nouveau khan. Plan Carpin consacre deux chapitres, le V et le VI, à la description de l'histoire des Mongols et de leurs tactiques de guerre, ce qui est négligé par Rubrouck.

En mettant l'accent sur l'origine biblique des Mongols, Plan Carpin qualifie Gengis, encore tout jeune, de « vaillant chasseur devant le Seigneur »¹, expression tirée de *La Genèse*². Puis il raconte la guerre des troupes mongoles avec l'Inde Majeure dont le roi était le Prêtre Jean. L'épisode de cette campagne est en fait « un décalque d'un épisode du Roman d'Alexandre, lorsque le souverain affronte le roi indien Poros³. » Dans ces campagnes des Mongols, s'insère la description de créatures monstrueuses et de faits merveilleux : « un pays peuplé de créatures à l'apparence de femme »⁴. On y trouve également l'origine du proverbe tartare : « Ton père, ton frère, a été tué par

¹ Jean de Plancarpin, *Dans l'Empire mongol*, présent et traduit par Thomas Tanase, Paris, Anacharsis, 2014, p. 88.

² *Genèse*, dans *La Sainte Bible ou le Vieux et le Nouveau Testament*, La Haye, Pierre Paupie, 1742, t. I, Chap. X, p. 110.

³ Noté par Thomas Tanase, dans Jean de Plancarpin, *Dans l'Empire mongol*, *op. cit.*, p. 93.

⁴ *Ibid.*, p. 93.

un chien »¹ ; les Tartares ne supportent pas le bruit que fait le soleil dans le pays ; enfin, Gengis Khan sera tué par la foudre, fureur de Dieu. Il s'agit d'un récit en prose qui raconte les exploits d'un héros et où intervient le merveilleux. Cette épopée du premier empereur des Mongols, Gengis, comparable à Alexandre Le Grand, nous entraîne dans un monde médiéval de chansons de geste. Plan Carpin considère ce conquérant comme un très glorieux héros de l'Histoire ; mais la phrase suivante concernant les débuts de Gengis, nous fait réfléchir sur ce peuple de l'Enfer : « Il apprit ainsi comment voler ou faire du butin². » Le contraste, en effet, entre le geste héroïque du fondateur et son image négative, va de pair avec la tonalité épique de ces deux chapitres et le réalisme des autres³. Cet aspect épique nous donne malgré tout quelques idées de la perception de l'image des Mongols : le bellicisme, la vaillance, la cruauté et l'avarice, éléments qui vont prendre plus de place dans les relations de nos voyageurs. Ainsi, à la grandeur de Gengis, s'ajoute la description réaliste appréciée tant par Plan Carpin que par Guillaume de Rubrouck.

Ces deux voyageurs ne tardent pas à dépeindre, lors de leur première rencontre avec le peuple mongol, leurs impressions. En ce qui concerne la situation géographique, les Tartares se trouvent à l'est de l'Orient, dont une partie est montagneuse et le reste est entièrement plat. À part une très petite partie de forêt, ce peuple est « entièrement dépourvu de végétation »⁴. La rareté de l'eau, les orages, la foudre en plein été ainsi que la neige et le vent glacial en hiver rendent la vie difficile. Plan Carpin conclut ainsi : « ce pays est très étendu, mais cependant, ainsi que nous avons pu le voir de nos propres yeux en le parcourant pendant cinq mois et demi, il est d'une pauvreté au-delà de tout ce que l'on pourrait raconter »⁵.

Sur leur mode de vie, les Tartares habitent « dans des demeures de forme circulaire, montées comme des tentes au moyen de piques et de perches »⁶. Leurs maisons, affirme également Rubrouck, sont édifiées sur « une base circulaire de baguettes

¹ *Ibid.*, p. 94.

² *Ibid.*, p. 88.

³ Michèle Guéret-Laferté, *Sur les routes de l'Empire mongol*, op. cit., p. 297-302.

⁴ Jean de Plancarpin, *Dans l'Empire mongol*, op. cit., p. 67.

⁵ *Ibid.*, p. 69.

⁶ *Ibid.*, p. 72.

tressées »¹. Si Plan Carpin considère différentes leurs apparences physiques², Rubrouck, lors de son audience avec le roi Scatatay, n'a pu aisément apporter un jugement sur son épouse amputée du nez, ce qui était « absolument affreux »³. Cet auteur parle de leurs principaux aliments : le lait de jument et la viande fraîche ou sèche. Pour sa part, Plan Carpin va plus loin :

Tout ce qui peut se dévorer est bon pour eux. Ils mangent du chien, du loup, du renard ou du cheval ; ils peuvent même en cas de nécessité manger de la chair humaine. [...] Nous en avons vu manger des poux, [...] des rats⁴.

De plus, les vêtements des filles ne diffèrent pas ceux des hommes⁵ ; c'est pour cela que celles-ci peuvent travailler et monter sur un cheval. Concernant la saleté et la polygamie, les deux voyageurs partagent le même avis : les femmes ne lavent jamais leurs vêtements de crainte d'irriter la colère de Dieu⁶. Les hommes peuvent épouser en même temps deux sœurs, et après la mort du père dont le fils a été peut épouser toutes les femmes, à l'exception de sa propre mère⁷. Cependant, « cette affreuse coutume »⁸ n'atténue pas leur admiration pour la cour de Batou, petit-fils de Gengis Khan : « À l'entrée de la tente, il y avait un banc avec du comos [lait de jument] et de grandes coupes d'or et d'argent ornées de pierres précieuses »⁹.

À propos des croyances, les deux voyageurs nous parlent des idoles de ce peuple. Plan Carpin lance une première constatation :

Les Tartares croient en un seul Dieu, [...]. Mais ils ne le célèbrent pas par des prières, des louanges ou un rite quelconque. Toutefois ils possèdent bien des idoles de feutre à figure humaine, [...]. En outre, ils installent en dessous de ces idoles un morceau de feutre en forme de mamelle, qu'ils croient protéger les troupeaux et

¹ Guillaume de Rubrouck, *Voyage dans l'Empire mongol*, traduit et commenté par Claude et René Kappler, Paris, Payot, 1985, p. 89.

² Jean de Plancarpin, *Dans l'Empire mongol*, *op. cit.*, p. 69.

³ Guillaume de Rubrouck, *Voyage dans l'Empire mongol*, *op. cit.*, p. 108. Selon la mode, « [e]lles [les Mongoles] sont étonnement grosses; celle qui a le plus petit nez est réputée la plus belle. Elles se défigurent en se peignant affreusement le visage. » (p. 101)

⁴ Jean de Plancarpin, *Dans l'Empire mongol*, *op. cit.*, p. 83-84.

⁵ *Ibid.*, p. 71. Également chez Rubrouck, *Voyage dans l'Empire mongol*, *op. cit.*, p. 99.

⁶ Guillaume de Rubrouck, *Voyage dans l'Empire mongol*, *op. cit.*, p. 101.

⁷ *Ibid.*, p. 102.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 130. Également chez Jean de Plancarpin, *Dans l'Empire mongol*, *op. cit.*, p. 141-142.

assurer du lait et des nouveau-nés¹.

Il aborde ensuite la purification par le feu et les divinations, confirmées plus tard sous la plume de Rubrouck. Les libations et la scapulomancie, thèmes fréquents chez les voyageurs, montrent l'idolâtrie de ce peuple. Il en va de même pour les funérailles, décrites par Rubrouck : « J'ai vu l'un de ces morts, récemment défunt ; autour de lui ils avaient suspendu les peaux de seize chevaux, quatre à chacun des points cardinaux du monde, entre de hautes perches². »

Au sujet des caractères des Mongols, leur bellicisme, leur cruauté envers les captifs ne proviendraient, selon eux, que de leur orgueil : « Ils se prennent pour les maîtres du monde et ils sont convaincus qu'on ne doit rien leur refuser : si on ne leur donne rien et qu'après on ait besoin de leurs services, ils sont de mauvaise volonté³. » Ainsi, ils exigent l'obéissance absolue. C'est cette attitude qui répugne le plus nos voyageurs, forts à la fois de la confiance du pouvoir suprême pontifical et de la puissance royale, comme ambassadeur et jésuite. Jean de Plan Carpin lance finalement un appel héroïque :

Or, voilà quelque chose qu'il ne faut surtout pas faire d'après nous, pour commencer en raison de l'incroyable servitude, absolument intolérable, et que nous avons vu de nos propres yeux, dans laquelle ils réduisent tous ceux qui se soumettent à eux. Ensuite, parce qu'ils n'ont absolument aucune bonne foi et qu'aucun peuple ne peut faire confiance à leurs paroles : quoi qu'ils promettent, dès que les circonstances leur sont favorables ils ne tiennent jamais parole, et ils sont sournois dans tout ce qu'ils font ou promettent. Ils veulent en effet exterminer tous les princes, tous les nobles, tous les chevaliers [...], et ils le font avec beaucoup de ruse et d'habileté à l'encontre de leurs sujets⁴.

Ces propos de Plan Carpin nous permettent de saisir sa haine envers ce peuple. À travers ces quelques lignes, nous pouvons ainsi percevoir les vices des Mongols. Cependant, il ne faut pas négliger leur habileté. Sinon, comment un peuple si vicieux peut-il être capable de soumettre une grande partie de l'Eurasie ? Il faudra donc

¹ Jean de Plancarpin, *Dans l'Empire mongol*, op. cit., p. 73.

² Guillaume de Rubrouck, *Voyage dans l'Empire mongol*, op. cit., p. 104-105.

³ *Ibid.*, p. 107.

⁴ Jean de Plancarpin, *Dans l'Empire mongol*, op. cit., p. 122-123.

avoir un peu de patience et attendre que d'autres voyageurs, tels que Marco Polo par exemple, nous donnent plus de points positifs de ce peuple.

1.1.2.2 Le « vagabondage » mystérieux : Marco Polo et Jean de Mandeville

Les voyageurs, tels que Marco Polo, commerçant vénitien, et Jean de Mandeville, chevalier anglais, font, depuis des siècles, objet de soupçons¹. La mise en question de leurs voyages imaginaires ne nous empêche pas d'admirer leur but d'universaliser les informations à travers les descriptions du rapprochement de la perception mongole avec la culture de soi-même.

Au sujet du style de Marco Polo, Michèle Guéret-Laferté nous donne une conclusion susceptible de nous engager dans des réflexions :

Marco Polo traduit la réalité historique mongole en ayant recours aux situations, aux types de personnages, au vocabulaire du roman de chevalerie : sans doute un tel procédé entraîne-t-il de nombreuses déformations mais il conduit à l'assimilation partielle de l'histoire mongole à la culture occidentale. La transposition opérée ici n'est pas sans rappeler l'utilisation de la matière antique dans le *Roman de Troie* ou le *Roman d'Enéas*, [...]. Si le processus d'assimilation a pu contribuer de façon notable à humaniser la « race diabolique et bestiale » des Mongols auprès de l'Occident, ce ne fut ainsi qu'au prix de transformer l'histoire en littérature².

Comme pour Jean de Plan Carpin, Marco Polo, après avoir conté les récits de bataille de Gengis Khan, décrit la conquête du pays du Mangi³, l'Empire des Song, en insérant du merveilleux dans le récit historique. Il s'agissait d'un général mongol appelé Baian aux Cent Yeux qui soumettait ses ennemis sans force, car la reine l'avait reconnu dans la prédiction des astrologues selon laquelle un homme nommé Cent Yeux leur ravirait le royaume. Cela ne valait donc pas la peine de résister. Ce style

¹ Pour Frances Wood, Marco Polo n'est pas allé au-delà de la Mer Noire, il n'a même pas quitté Constantinople, où il a recueilli des informations des voyageurs. Quant à Ibn Battûta, la description du Grand Canal inexistant dans la région rend son voyage plus problématique. Pour Jean de Mandeville, à partir des années 1330, on constate que ces relations sont en effet une compilation des relations de voyageur. Sur ce point, voir « Introduction », dans Marco Polo, *La Description du monde*, ouvrage traduit et présenté par Pierre-Yves Badel, Paris, Librairie Générale Française, 2012 ; « Introduction », dans Jean de Mandeville, *Voyage autour de la Terre*, ouvrage traduit et commandé par Christiane Deluz, Paris, Les Belles Lettres, 2004.

² Michèle Guéret-Laferté, *Sur les routes de l'Empire mongol*, op. cit., p. 317-318.

³ Marco Polo, *La Description du monde*, op. cit., p. 238-239.

épique va de pair avec les éléments chevaleresques. La défense de la couronne légitime de Khoubila iKhan, sixième seigneur des Mongols, contre son oncle révolté Roi Na ãn, est décrite sous la plume du marchand vénitien comme un geste d'honneur, d'esprit et de valeur. Notre auteur prononce ces paroles auprès de ce grand khan : « il est le plus grand seigneur qui ait jamais été et qui soit »¹. Cette tradition chevaleresque de la littérature médiévale se transforme en récit biblique du Déluge chez Jean de Mandeville qui explique le nom du titre des empereurs mongols :

Noé avait trois fils, Sem, Cham et Japhet. Ce Cham fut celui qui vit le dos de son père qui dormait découvert et se moqua de lui et le montra du doigt, et son père le maudit pour cela. [...] Cham, dans sa grande cruauté prit la partie orientale, la plus grande et la meilleure, qui est appelée Asie ; Sem prit l'Afrique et Japhet prit l'Europe. [...] [L]es Tartares et ceux qui demeurent dans la grande Asie descendent de Cham, mais les empereurs du Cathay ne s'appellent pas Cham, mais Chan².

C'est cette assimilation de la civilisation mongole à la culture occidentale qui permet aux lecteurs occidentaux de l'époque de comprendre : l'histoire biblique serait universelle, même à l'autre bout du monde ; les hommes ont la même origine tirée de la Bible³. Cet ajout, qui permet de mieux saisir les caractéristiques des Mongols, n'est pas donné en vain. Ce n'est qu'à partir de la culture de soi-même que l'on comprend celle de l'autre, sans le haïr, ni le mépriser. Ce décalage chez nos deux voyageurs, met en relief la supériorité chrétienne, la cruauté ainsi que le bellicisme des Mongols. Quoi qu'il en soit, un « espace heureux »⁴ sera bientôt décrit.

En ce qui concerne la politique, nos voyageurs parlent tous deux de la hiérarchie lors du banquet royal. Marco Polo décrit la fête au cours d'une réunion dans la cour du Grand Khan :

Sa table [table du khan] est beaucoup plus haute que [celle des] autres, il est assis au nord et son visage est tourné vers le midi ; sa première femme est assise à côté de lui à gauche. Et à droite, un peu plus bas, ses fils sont assis avec ses neveux, ses parents, ceux de la famille impériale, et ils sont si bas que leurs têtes touchent à peine les pieds du Grand Seigneur. Et puis les autres officiers sont assis aux autres

¹ *Ibid.*, p. 143.

² Jean de Mandeville, *Voyage autour de la Terre*, *op. cit.*, p. 167-168.

³ Michèle Guéret-Laferté, *Sur les routes de l'Empire mongol*, *op. cit.*, p. 318-322.

⁴ Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957, p. 17.

tables plus bas [sic]. Il en va de même pour les femmes, car toutes les femmes des fils du seigneur, de ses neveux et de ses autres officiers sont assises à gauche également bas. Après sont assises les femmes des chevaliers encore plus bas : chacun a sa place assignée par le seigneur¹.

Une même description est faite par Mandeville² : « le très haut trône de l'empereur », le siège de sa première épouse est « un degré plus bas », celui de sa deuxième épouse est « encore un degré plus bas » et ainsi de suite. Si le ton neutre des voyageurs prouve qu'ils ne s'étonnent pas de cette installation de la cour, selon leur connaissance du système féodal, ils ne peuvent pourtant s'empêcher d'admirer la richesse que possède l'empereur. La table de l'empereur les intéresse particulièrement : une grande poterie d'or fin « qui contient bien autant de vie qu'un tonneau », « de grands pots vernis d'or » desquels on tire le vin, et de petites coupes d'or. Puis Marco Polo s'émerveille en disant : « Sachez-le, ces pots et ces coupes valent un trésor, car le Grand Khan a une telle quantité de cette vaisselle et d'autre en or et argent qu'il n'est personne qui pourrait le croire pour l'avoir entendu sans l'avoir vu³. » Mandeville nous donne plus de détails sur la table de l'empereur : « une table d'or, de pierres précieuses ou de cristal blanc ou jaune bordé d'or et de pierres précieuses ou d'améthyste, ou de bois d'aloès qui vient du Paradis, ou d'ivoire à bandes et bordure d'or. [...] Et il n'y a pas de table qui ne vaille un grand trésor⁴. » Chacune de ses femmes, chacun de ses fils et de ses officiers possède une table d'une grande valeur.

De plus, Marco Polo parle des récoltes que le Grand Khan fait mettre de côté pour nourrir son peuple en temps de disette :

Sachez que le Grand Khan prend ses précautions quand il voit qu'il a des récoltes en abondance et à bon marché. Il en fait rassembler en grande quantité par toutes ses provinces, les fait mettre dans de grands édifices et si bien serrer qu'elles se conservent bien trois ans ou quatre — et comprenez qu'il s'agit de toutes les variétés de grains, blé, orge, millet, panic et autres. Ainsi, quand il arrive que la population souffre d'une mauvaise récolte, le seigneur fait tirer de ses réserves

¹ Marco Polo, *La Description du monde*, op. cit., p. 161.

² Jean de Mandeville, *Voyage autour de la Terre*, op. cit., p. 162-163.

³ Marco Polo, *La Description du monde*, op. cit., p. 161-162.

⁴ Jean de Mandeville, *Voyage autour de la Terre*, op. cit., p. 163.

tout ce dont on a besoin. Et si la mesure de grains se vendait un besant, il en fait donner pour ce prix quatre ou assez pour que le prix en soit bon marché pour tous [...]¹.

Le Grand Khan de la dynastie des Yuan, ici sous la plume de Marco Polo, prend soin de son peuple. Son esprit et sa générosité rendent son empire plus prospère, et son peuple plus heureux. Cela est confirmé presque huit cents ans après, par Jean de Mandeville : « C'est la meilleure terre, le plus beau pays, le plus agréable, le plus riche de tous biens que l'homme puisse posséder. [...] En ce pays, nul ne demande du pain pour l'amour de Dieu car, dans tout le pays, il n'y a nul pauvre². »

En ce qui concerne les mœurs, à part la polygamie et le cannibalisme souvent mentionnés par les voyageurs médiévaux, Marco Polo nous peint deux autres formes de mariage : l'endogamie, et le mariage des morts. La femme d'Argoun, avant de rendre son dernier souffle, ordonne, dans son testament, qu'aucune femme ne monte sur le trône et ne soit l'épouse d'Argoun « à moins d'être de la même tribu qu'elle »³. Concernant la noce funéraire, l'auteur écrit :

Ils ont encore un usage : si quelqu'un a une fille, qu'elle meure avant d'être mariée, qu'un autre ait un fils qui soit mort avant d'être marié, les pères et les mères font de grandes noces pour les deux morts, ils les marient et établissent le contrat. Quand le contrat de mariage est fait, ils le brûlent afin, disent-ils, que ceux qui sont morts puissent le connaître dans l'autre monde et de tenir pour mari et épouse⁴.

Tel est l'« espace heureux » de nos deux voyageurs qui s'intéressent plutôt aux mœurs, et spécialement aux richesses que possède cet empire, ce qui attirait les gens de l'époque qui avaient envie d'aller y faire fortune. Quoi qu'il en soit, la vie de ce pays très difficile pour nos voyageurs qui ont pour mission d'évangéliser les habitants.

¹ Marco Polo, *La Description du monde*, op. cit., p. 187.

² Jean de Mandeville, *Voyage autour de la Terre*, op. cit., p. 155.

³ Marco Polo, *La Description du monde*, op. cit., p. 60. Sur cette règle sociale, voir également les chapitres LXVIII, LXXIII et LXXXI de cette édition.

⁴ *Ibid.*, p. 130.

1.1.2.3 Les premières missions en Chine : Jean de Mont-Corvin et André de Pérouse

L'Occident chrétien réussit à pénétrer, pour la première fois, en Extrême-Orient lorsque les Nestoriens, chassés pour cause d'hérésie du sein de l'Église de Constantinople au V^e siècle, commencèrent à propager leur doctrine dans toute l'Asie, de la Perse à la Chine, où leur existence fut confirmée au VIII^e siècle sous la dynastie des Tang par la stèle nestorienne de Si-ngan fou (ville actuelle de Xi'an)¹. Ils avancèrent ainsi jusqu'à la Mongolie où voyagèrent les premiers missionnaires chrétiens.

En ce qui concerne les difficultés de l'évangélisation, ces derniers mettent l'accent sur les ennemis comme les Nestoriens et les Sarrasins, sur le dénuement, ainsi que sur les mœurs. En premier lieu, Jean de Mont-Corvin critique les Nestoriens :

Ces nestoriens, soit directement, soit par des individus qu'ils avaient corrompus par de l'argent, m'ont suscité d'implacables persécutions, publiant de toutes parts que je n'étais pas envoyé par notre seigneur le pape, mais que j'étais un espion dangereux et un séducteur du peuple ; puis ils produisirent des faux témoins, qui soutinrent que j'avais tué dans l'Inde un ambassadeur étranger, chargé de porter à l'empereur un grand trésor dont je m'étais emparé².

André de Pérouse, quelques années plus tard, mentionne également ses ennemis. Il s'agit des Sarrasins qui martyrisèrent quatre de ses frères dans les Indes³. En second lieu, le dénuement occupe une grande place dans les affaires évangélisatrices. Dans la lettre adressée au ministre général de l'ordre, Mont-Corvin le supplie de lui envoyer « un antiphonaire, une légende des saints, un graduel et un psautier noté pour modèle », car il n'a qu'un « bréviaire portatif avec de brèves leçons et un petit missel »⁴.

¹ Voir Jacques Marx, « La stèle de Xi'an dans la pensée des Lumières, ou les avatars d'une "fraude pieuse" », dans *Lumières sans frontières. Hommage à Roland Mortier et Raymond Trousson*, dir. Daniel Droixhe & Jacques Ch. Lemaire, Paris, Hermann, 2016, p. 331-352.

² Ninette Boothroyd et Muriel D'arie (éd.), *Le voyage en Chine. Anthologie des voyageurs occidentaux du Moyen-Âge à la chute de l'Empire chinois*, Paris, Robert Laffont, 1992, p. 58.

³ *Ibid.*, p. 61.

⁴ *Ibid.*, p. 59.

Concernant les mœurs, l'empereur des Tartares serait « profondément plongé dans l'idolâtrie »¹, qui prend plus de poids chez Odoric de Pordenone :

Il y a plusieurs abbayes de religieux idolâtres (des couvents de bonzes bouddhistes), car tout le peuple en général est idolâtre. Je visitai un de leurs couvents. Il y avait bien 3 000 religieux rendant un culte à 15 000 idoles. La plus petite de ces statues était aussi grande que notre saint Christophe. J'entrai avec la foule à l'heure où ils procèdent au repas de leurs idoles, pour voir comment cela se passait. On apportait des plats très chauds et bouillants qu'on mettait devant les statues toutes dorées ; la fumée montait jusqu'aux lèvres de celles-ci et ces fous disaient qu'elles vivaient de cette fumée ; mais après avoir publiquement donné à leurs dieux la fumée des aliments, les bonzes se retirent pour en manger à part eux le substantiel².

Ce thème de la nourriture de fumée n'était pas étranger à nos voyageurs médiévaux, Jean de Plan Carpin et Guillaume de Rubrouck, qui l'avait déjà mentionné respectivement. Et Pordenone continue à décrire le monastère bouddhique dont le jardin est jonché d'animaux de diverses espèces qui « tous [paraissent] plus ou moins avoir une face humaine »³. Les âmes des hommes d'élite se réincarnent en ces animaux, et c'est pour l'amour de Dieu que le bonze les nourrit. Les âmes les plus nobles s'incarnent dans le corps d'animaux supérieurs, et les basses âmes dans les animaux les plus vils. Il est indiqué dans les canons du bouddhisme, que les bons seront récompensés dans la vie suivante et que les méchants seront, quant à eux, punis. Ce tableau merveilleux n'étonne pas notre frère qui apprécie tellement la ville de Hangzhou qu'il décrit en ces termes : « c'est la plus grande et la plus imposante cité qui soit au monde »⁴.

De plus, dans la contrée du Manzi des Song (Sud de la Chine), l'auteur explique qu'un simple bourgeois de la ville est si riche que cinquante jeunes filles le servent à table et lui apportent « tous ses mets en chantant et en jouant de diverses sortes d'instruments de musique ». Elles restent devant lui et chantent jusqu'à ce qu'il finisse un plat. « Mieux encore : ces jeunes filles le nourriss[ent] à la becquée, comme

¹ *Ibid.*, p. 58.

² *Ibid.*, p. 63-63.

³ *Ibid.*, p. 66.

⁴ *Ibid.*

l'oiseau nourrit sa nichée, en lui mettant un à un les morceaux dans la bouche. » Comme le dit la sagesse populaire chinoise, le luxe va souvent de pair avec la luxure. Ce millionnaire possède en effet une richesse éclatante : un revenu de 300 000 sacs de riz par an (chacun a le poids d'un âne robuste), un extrêmement grand hôtel dont le pavé est fait de « dalles alternées d'or et d'argent ; au milieu s'élève un monticule d'argent et d'or (un stoupa), chargé de dais et de clochetons, [...] » Cependant, cette situation n'est pas rare, car il y a, dans la Chine du Sud, « quatre multimillionnaires aussi riche que ce personnage » Cette richesse exige quelques règles esthétiques :

Pour les Chinois de cette catégorie, le comble de l'élégance est d'avoir les ongles très longs ; ils laissent tellement croître l'ongle du pouce qu'il arrive à s'enrouler en cercle ! Quant aux femmes, la beauté consiste au contraire pour elles à avoir les pieds petits ; aussi les mères lient les petons des fillettes pour en arrêter la croissance et les atrophier définitivement¹.

Le bandage des pieds des Chinoises, en tant que signe le plus important de la société féodale, est ainsi, pour la première fois, décrit par un missionnaire occidental. Ce qui est frappant pour nous, c'est que devant toutes ces coutumes très étranges, aucune marque d'étonnement n'a été donnée par notre missionnaire. Il nous paraît plutôt intéressé par l'énorme richesse qu'il a trouvée en Chine.

Excepté cette fortune personnelle, Pordenone décrit également le voyage du Grand Khan en grande pompe. Il voyage en effet sur un char « à deux roues auquel on accède par une haute échelle de bois couverte d'or, de perles et de pierres précieuses »², tiré par quatre éléphants et quatre chevaux couverts de « très riches parures » De surcroît,

les habitants des cantons traversés allument de grands feux devant leurs portes, ils y mettent de l'encens et autres épices odorantes afin que sur la route le prince ne sente que des parfums ; à son passage, ils se jettent à genoux devant lui au milieu de la rue et le saluent respectueusement. Ses femmes et ses fils aînés, [...] font la route avec la même pompe³.

¹ *Ibid.*, p. 67.

² *Ibid.*, p. 70.

³ *Ibid.*

Ce faste royal montre en même temps la puissance de l'empire et la soumission du peuple, symbole direct du despotisme asiatique. Au sujet des cérémonies funèbres au Tibet, la tradition exige une assemblée composée de prêtres, de lamas, de musiciens, ainsi que de tous les voisins et amis du défunt qui portent son corps au milieu des champs ; là les religieux coupent la tête et la donnent à son fils. Après avoir chanté en psalmodiant pour l'âme du mort,

[L]es prêtres coupent le corps en morceaux et en jettent les lambeaux aux aigles et aux vautours des quatre coins du ciel. Quand les rapaces s'envolent avec leur proie, les lamas s'exclament d'admiration : « Regardez combien notre ami fut honnête, sage et saint, puisque les anges de Dieu l'emportent en Paradis ! »¹

Le fils du défunt, rassuré par le fait que ces « anges » ont transporté au ciel l'âme de son père, « se tient personnellement très honoré ». Après tous ces rites, le crâne du mort se trouve finalement enchâssé

Quoi qu'il en soit, ces difficultés n'empêchent pas nos missionnaires d'obtenir quelques résultats sur la route évangélicatrice. La tolérance à l'égard des religieux permet au peuple de vivre selon leurs croyances². Cette liberté religieuse donne l'occasion à nos frères de baptiser certains Chinois, ainsi que de construire des églises : Jean de Mont-Corvin³ a baptisé plus de trente mille personnes et a fait construire deux églises à Khanbalik (ville actuelle de Pékin), et plus tard à KaïTong (aujourd'hui Kai-feng), André de Pérouse⁴, quant à lui, a également fait construire une église avec une habitation de vingt-deux religieux. À ces derniers voyageurs médiévaux de l'Empire Mongol succéderont les commerçants, les jésuites et les ambassadeurs de l'Empire du Milieu.

¹ *Ibid.*, p. 75.

² *Ibid.*, p. 61.

³ *Ibid.*, p. 59.

⁴ *Ibid.*, p. 61.

1.1.3 L'Empire du Milieu : une route évangélique difficile

1.1.3.1 Les voyageurs et les commerçants

La Chine, qui était, sous les Yuan, si ouverte aux étrangers, se ferma dès l'installation de la nouvelle dynastie des Ming en 1368, sous l'empereur Zhu Yuanzhang. Au XVI^e siècle, le pays, fermé à l'Occident depuis deux cents ans, ouvrait de nouveau ses portes, tant pour les commerçants que pour les simples voyageurs, qui mettaient l'accent sur la politique, les mœurs, ainsi que sur les caractères des Chinois.

L'aventurier portugais Fernão Mendes Pinto (1509-1583) parla le premier de la politique. Lorsqu'il croisa un intendant de Justice d'une ville chinoise ; dès ce moment-là les malheurs commencèrent à se produire. Après avoir examiné l'origine et le but de l'aventurier, l'homme, après avoir demandé conseil à ses greffiers, décida d'emprisonner Pinto et ses compagnons :

Le chumbim [l'intendant en chinois] suivit incontinent l'avis du greffier et se comporta avec nous avec tout l'excès de barbarie et de cruauté que l'on pouvait attendre d'un païen comme lui, qui vivait sans Dieu et sans Loi. À cet effet, après avoir entendu quantité de faux témoins qui nous chargèrent de plusieurs infamies et de crimes auxquels nous n'avions jamais songé, il nous fit mettre dans un profond cachot, avec des fers aux pieds et aux mains et de gros colliers au cou¹.

La vie en cellule était tellement dure et misérable qu'un des compagnons mourut et fut finalement, mangé par les poux. Selon Pinto, cette injustice est due à leur manque de croyance car, « s'ils étaient chrétiens, l'on pourrait espérer d'eux de fort grandes choses en raison de leur abstinence et de leur probité merveilleuses ». Puis les prisonniers furent transportés dans une autre grande ville dont l'un des juges, par ordre de l'intendant cité plus haut, leur fouetta les fesses publiquement. C'est dans cette ville qu'ils rencontrèrent, dans une autre prison, un prisonnier allemand qui, ayant « la bonne fortune d'être remis en liberté », n'a l'intention que de « mourir en chrétien parmi les chrétiens ». Sous la Dynastie des Ming, l'institution géôlière toucha

¹ *Ibid.*, p. 90.

son point culminant. Voici ce qui est attesté par Pinto : « La prison [est] si grande qu'il y [a] alors, [...] plus de quatre mille personnes et que l'on [peut] difficilement s'asseoir en quelque endroit [...] sans être volé et aussitôt couvert de poux¹. »

Le même sentiment est partagé par La Barbinais Le Gentil² qui, presque deux cents ans plus tard, s'efforça de sauver son pilote accusé de regarder des femmes dans une rue à l'écart. Il s'agit là d'un crime capital, « le plus grand que les étrangers pussent commettre dans cet Empire ». Les Chinois, dont la malice est assez ordinaire, n'ont inventé « cette calomnie que pour rendre leur cause meilleure ». Néanmoins, le pilote, après avoir failli être volé par un Chinois et frappé à grands coups, se vengea avec un long bâton qui ne lui a causé qu'une légère blessure. Mais « comme l'effusion du sang est un crime capital parmi ces peuples », les Chinois lui déchiquetèrent « les lèvres et les joues avec leurs ongles, armes dangereuses ». Après avoir faussé la vérité le Chinois, se croyant terriblement blessé alla se plaindre aux mandarins qui étaient des « gens à profiter des prétextes les plus légers pour se rendre les maîtres des biens [des étrangers] ».

Si ces fonctionnaires savent bien s'occuper des affaires et en tirer profit, ils restent, sous la plume du diplomate Chrétien-Louis de Guignes (1759-1845), plutôt les bras croisés face aux voleurs et aux accidents. Une fois, un incendie eut lieu dans la ville ; « les mandarins et les soldats se transportent sur les lieux, mais ils ne font rien pour l'arrêter ; le feu ne s'éteint que de lui-même, lorsqu'il n'y a plus rien à brûler, ou lorsque les Européens parviennent à s'opposer à ses progrès³. » Même si les incendies, provoqués par une abondance de lanternes, ordonnées par la police chinoise, car selon cette dernière, personne ne doit sortir le soir sans lumière. Cependant, il arrive que les Chinois utilisent « des torches faites de bois tortillé et résineux », dont les flammèches, partout dans la rue, peuvent causer des dégâts. En effet, ce sont « des gens d'habitudes ; la coutume est tout pour eux, et quels que soient les inconvénients qui en résultent, ils la suivent toujours⁴. » Quant aux voleurs, quinze ou vingt

¹ *Ibid.*, p. 92.

² *Ibid.*, p. 339-341.

³ *Ibid.*, p. 373.

⁴ *Ibid.*, p. 374.

personnes se réunissent pour en arrêter un, mais il y a des occasions où les soldats ne parviennent pas à saisir la personne qu'ils cherchent. Le caractère vil de ce peuple est alors mis en lumière : barbarie chez Pinto, avarice et fourberie chez Le Gentil, lâcheté chez Guignes, et xénophobie chez Constant¹.

Quoi qu'il en soit, ces voyageurs, face aux nouveautés, nous font partager plus ou moins leurs impressions. Le commerce, sous la Dynastie des Ming, était tellement prospère que sur les vaisseaux se trouvaient les professions de toutes sortes : les acrobates font danser au son des tambours diverses sortes d'animaux sauvages, tels que serpents, couleuvres, lézards, tigres ; les marchands libraires, en vendant des livres pleines d'histoires, font également des requêtes et des lettres ; les hommes de main règlent les différends ; les matrones s'occupent des accouchements et des avortements ; les médecins guérissent de la vérole ; il y a également les prostituées, des vendeurs de procès. D'après Pinto, si la monarchie de la Chine, dont une grande abondance de vivres et de provisions peut faire perdre toute splendeur en Europe, est « si noble, si riche et si commerçante, c'est qu'elle est toute sillonnée de rivières et de canaux merveilleusement agencés »². Aucune capitale au monde n'est comparable à la ville de Pékin. Pinto conclut :

Car je ne crains pas d'assurer qu'en aucune d'elles [les capitales] rien n'est comparable à ce que l'on voit dans la grande ville de Pékin, et à plus forte raison à la grandeur et à la magnificence de ce qu'elle offre de plus parfait, par quoi j'entends ses superbes édifices, ses richesses intérieures, l'excessive abondance de tout ce qui est nécessaire à la vie, et aussi les peuples innombrables que l'on y rencontre, le commerce, la quantité infinie de ses vaisseaux, la Justice, le gouvernement, la cour pacifique et l'État [...] ³.

Cette ville est entourée « d'une double muraille fortifiée, faite de bonne pierre de

¹ « L'entrée de la ville Tartare et de la campagne nous est interdite, et nous ne pouvons pénétrer bien avant dans la ville chinoise, sans être accablés d'injures, et sans courir risque d'être assommés par une populace d'autant plus barbare qu'elle est lâche. Combien de fois n'a-t-on pas vu tous les habitants d'une rue se jeter en bêtes féroces sur un pauvre Européen qui n'avait pas fait d'autre crime que rendre le premier coup qu'on lui avait donné ? Cependant cinq ou six Européens réunis peuvent traverser en tout sens la ville chinoise, sans aucune espèce de crainte ; mais si l'un d'eux tout seul se hasarde dans cette promenade, il est certain de ne pas la faire sans être coudoyé insulté et souvent volé et battu. » *Ibid.*, p. 366.

² *Ibid.*, p. 102.

³ *Ibid.*, p. 103.

taille où s'ouvrent trois cent soixante portes », dont chacune, surveillée par un greffier et quatre portiers, a une roquette de deux hautes tours avec des fossés et des ponts-levis. Elle possède également trois mille huit cents pagodes ou temples dont la plupart brillent de splendeur, et dans lesquels on sacrifie de nombreux oiseaux et animaux sauvages. Les rues principales, à la fois longues et larges, sont bordées de belles maisons, et entourées de « balustres de fer et de laiton ». Hormis toutes ces merveilles, les cent vingt canaux somptueux et les nombreuses foires étonnant aussi notre voyageur qui s'exclame : « il y en avait en si grande abondance qu'il semble n'y avoir point assez de paroles pour l'exprimer. » Cette prétérition montre l'admiration de Pinto qui continue en énumérant toutes les marchandises se trouvant dans les foires et les viandes les meilleures dans les boucheries¹.

Le diplomate italien Giovanni Francisco Gemelli-Careri² (1651-1725) qui exprime pareille admiration pour les fêtes du Nouvel-An à Canton. Durant cette fête, la plus importante pour les Chinois, même pour les plus pauvres, ceux-ci « se donnent un habit, couvrent de papiers neuf les fenêtres et les murailles de leurs maisons, en refont les épitaphes et les inscriptions » et se munissent de bonnes provisions afin de se divertir avec leurs amis. On commence les cérémonies par un grand banquet avec toute la famille, la veille de la nouvelle année.

Le soir, dans toutes les familles, l'enfant devant son père et sa mère, le cadet devant son aîné, le serviteur devant son maître, se met à genoux, bat la terre de son front, et fait la cérémonie [...]. Avant que les pères exigent ce devoir de leurs enfants, ils le rendent eux-mêmes à leurs ancêtres, en frappant trois fois la terre avec la tête, et brûlant des parfums devant la tablette sur laquelle sont écrits les noms de leur père, de leur grand-père et de leur bisaïeul.

Puis ils passent le reste de la nuit à manger, à boire, et à jouer³. Les femmes font la même chose entre elles. Le lendemain, les « plus scrupuleux » se rendent dans les pagodes afin d'y faire leurs dévotions, en dépensant beaucoup d'argent en poudre et

¹ *Ibid.*, p. 104-105.

² *Ibid.*, p. 332-335.

³ Sur ce point, William Dampier nous donne plus de détails : « Les Chinois sont grands joueurs, et joueront sans se laisser les jours et les nuits jusques à ce qu'ils aient perdu tout ce qu'ils ont, après quoi leur coutume est de se pendre. » *Ibid.*, p. 322.

en papier, aussi bien pour brûler dans les temples que pour mettre dans la maison. Le même jour, parents et amis se rendent visite réciproquement, prennent des repas et se réjouissent ensemble. Deux semaines plus tard, arrive la fête des Lanternes dont les cérémonies nocturnes ont lieu « comme dans le carnaval » : figures d'idoles, habits de masques extravagants, lanternes en papier ou en soie multicolores avec des figures d'animaux, fracas d'instruments d'airain et de tambours, feux d'artifices, ou encore comédies accompagnées de chants et d'instruments de musique sous forme de petites figures de cuir et de fer jouant merveilleusement le rôle de rois, de capitaines, de soldats, etc...

Guignes nous en donne une idée des apparences physiques des Chinois sous la Dynastie des Qing : « Les Anglais ont écrit dans leur relation, que les disputes entre les Chinois se terminent par le déchirement des habits ou par la perte du Penzé : c'est une erreur ; car à la Chine, le plus grand affront qu'on puisse faire à quelqu'un, est de lui couper son Penzé ; [...] »¹. Le « Penzé », une sorte de queue formée de cheveux que les Chinois ne laissent croître que sur le derrière de leur tête ; il s'agit d'un contrôle politique de la Mandchourie. De plus, les caractéristiques physiques de l'empereur Kangxi² reflètent celles de la majorité des Mandchous de l'époque : yeux grands et vifs, nez un peu aquilin et arrondi au bout.

Ainsi nos voyageurs en tant que commerçants et aventuriers nous introduisent dans un espace différent de l'Empire mongol, où domine à la fois de l'admiration et de la répugnance, mais également. Ce contraste se montre plus nettement dans les mémoires des Jésuites, dont nous allons à présent parler.

¹ *Ibid.*, p. 374-375.

² *Ibid.*, p. 332.

1.1.3.2 Les Jésuites

C'est au tout début du XVII^e siècle que, grâce à frère Benoît de Goes (ayant vécu en Chine de 1603 à 1607), nous pouvons identifier finalement le Cathay. On a également pu se rendre compte que le Cambaluc de Marco Polo et Pékin ne formaient qu'une seule et même ville, ainsi que le royaume de Cathay et la Chine un seul et même pays¹. Aux XVII^e et XVIII^e siècles, les Jésuites continuèrent à fournir des informations sur la Chine sous la Dynastie des Ming et des Qing, de manière beaucoup plus systématique, précise et détaillée que chez Jean de Plan Carpin, tout en suivant l'ordre des matières. Ces missionnaires, forts d'une ample connaissance dans les domaines culturels, astronomiques, et scientifiques, mirent tous leurs espoirs sur l'évangélisation d'une civilisation tout aussi glorieuse que la leur, même si, pour certains, ce peuple ne serait parfait que lorsqu'il serait converti au christianisme.

L'empereur leur ayant demandé de travailler pour lui, ces Jésuites eurent la chance d'examiner la culture chinoise, mais aussi de voir la cour impériale où vivaient le fils du Ciel, ses concubines, les eunuques et mandarins. De plus, après avoir passé de nombreuses années en Chine, ils connaissaient mieux le caractère de ce peuple.

En ce qui concerne la culture chinoise, on parle des arts théâtral, musical, de l'art de l'imprimerie et de l'horlogerie, ainsi que de l'art architectural. Gaspar da Cruz² est l'un des rares Européens à avoir apprécié la musique chinoise : des pièces de théâtre « fort bien jouées et très vraisemblables » dans lesquelles les acteurs « portent de merveilleux habits, fort bien agencés, et qui correspondent à la qualité des personnages qu'ils représentent ». Les personnes qui ne comprennent pas ce que disent et chantent les acteurs se lassent très vite de les entendre, alors que celui qui en saisit le sens se réjouit. Les Chinois peuvent ainsi passer toute une nuit, et même

¹ « Notre Benoît et son compagnon furent assez réjouis d'entendre ces nouvelles. Et n'eurent ensuite plus aucun doute que le Catai ne fût différent du royaume de la Chine que du nom seulement ; que cette même cour royale que les Sarrasins appelaient Cambaluc était Pequin [...]. » *Ibid.*, p. 138. Le Portugais Benoît de Goes meurt dans la province de Gansu avant d'entrer en contact avec les frères établis à Pékin. Le récit de son voyage a ainsi été rédigé par le père Ricci d'après les notes que Benoît a laissées.

² *Ibid.*, p. 115-117.

plusieurs, en regardant de telles pièces devant une table remplie de mets et de boissons. Les instruments de musique des Chinois ressemblent beaucoup à ceux des Occidentaux : violes avec chevilles, violes de gambe, tympanons, rebecs, clavecins dont le son « est riche, et fort agréable à l'oreille ». Ainsi conclut-il : « Les Chinois possèdent une très grande adresse et une intelligence naturelles, ce qui les rend fort adroits et habiles en toutes choses. » Cependant, Matthieu Ricci juge que les Chinois ignorent totalement l'accord « discordant de diverses voix et toutefois ils se flattent fort eux-mêmes en leur musique, qui au jugement superbe de nos oreilles semble être du tout de mauvais accord ». Or, cet orgueil ne proviendrait que de leur ignorance de choses meilleures, car ils ont une sincérité d'esprit et « préfèrent aisément les choses étrangères aux leurs propres, quand ils jugent qu'avec raison elles doivent être préférées »¹.

En second lieu, le père Ricci² reconnaît que l'imprimerie chinoise est plus ancienne que l'imprimerie européenne, et il « y en a qui assurent que les Chinois en ont usé avant que Dieu immortel se fût abaissé soi-même en ce monde mortel ». La facilité et l'incroyable promptitude, ainsi que la commodité de cette machine, permirent de mettre en circulation de nombreux ouvrages. Mais les Chinois firent « de grandes fautes en la proportion de la mesure du temps ».

Enfin, l'art architectural chinois suscite, comme dans beaucoup d'autres domaines, un « combat ». Même si certains laissent des relations dans lesquelles ils parlent du palais impérial comme d'un chef-d'œuvre, Louis Lecomte le juge inférieur à l'art européen :

Il est vrai que les idées imparfaites que la nation chinoise a toujours eues pour toutes sortes d'arts laissent entrevoir des fautes essentielles dans tout l'ouvrage. Les appartements ne sont point suivis, les ornements sont peu réguliers ; on n'y voit point cette communication qui fait l'agrément et la commodité de nos palais. Enfin il y a partout je ne sais quoi d'informe, si j'ose m'expliquer de la sorte, qui déplait aux Européens et qui doit choquer tous ceux qui ont quelque goût pour la bonne architecture³.

¹ *Ibid.*, p. 121.

² *Ibid.*, p. 119-121.

³ *Ibid.*, p. 161.

Le peintre Jean-Denis Attiret partage le même avis. Les mauvaises peintures et quelques vernis fort grossiers rendent l'art chinois incomparable au talent européen, car « [e]n vérité, quand on a vu ce que l'Italie et la France ont de monuments et d'édifices, on n'a plus que de l'indifférence et du mépris pour tout ce que l'on voit ailleurs »¹. Si l'appréciation négative de Ricci couvre la totalité de l'art chinois, le jésuite Attiret, ayant eu le privilège de pénétrer dans l'appartement et les jardins de l'empereur pour admirer les tableaux de portraits et de paysages, apprécie, sans aucun orgueil, le palais royal à Pékin : de charmantes maisons, des sentiers serpenteux, des bâtiments multicolores, une île au milieu de la mer, des magnifiques bords de bassins, des cages et des pavillons dont la moitié baigne dans l'eau, des poissons dorés de diverses espèces, etc... Il exprime ainsi sa joie en les contemplant :

Ces pavillons sont pour l'ordinaire sur ceux des ponts d'où le coup d'œil est le plus beau : d'autres ont aux deux bouts des arcs de triomphe de bois ou de marbre blanc, d'une très jolie structure, mais infiniment éloigné de toutes nos idées européennes. [...] Mais surtout une belle nuit, lorsqu'on y tire des feux d'artifices, et qu'on illumine tous les palais, toutes les barques et presque tous les arbres ; car en illumination, en feux d'artifice, les Chinois nous laissent bien loin derrière eux ; et le peu que j'en ai vu surpasse tout ce que j'avais vu dans ce genre en Italie et en France².

Ces quelques lignes semblent l'emporter définitivement dans ses discussions. Attiret avoue même que son goût et ses yeux deviennent un peu chinois. Cette vue infatigable³ des jardins chinois, selon le père Michel Benoist, doit énormément à des espaces jonchés de beautés inattendues. Les Chinois ont toujours de quoi enchanter les gens et en renouveler la curiosité

À propos de la cour impériale, l'empereur, prétendant être le fils de Ciel, y occupe toujours la première place. Kangxi, sous la plume de Joseph de Prémare, à la même époque que Louis XIV, présente l'empereur idéal du monde :

[J]amais l'empereur ne s'est mieux porté ; qu'il n'a jamais été plus glorieux, ni

¹ *Ibid.*, p. 223.

² *Ibid.*, p. 227.

³ *Ibid.*, p. 235.

plus admiré de ses sujets. Il vient d'aller lui-même en personne dans la Tartarie occidentale, à la tête d'une nombreuse armée : il a répandu la terreur cinq cents lieues à la ronde, et d'fait le seul ennemi qui lui restât dans ses deux empires. Il ne s'applique plus qu'à rendre ses sujets heureux. Il ouvre ses magasins de riz, il en fait couler jusqu'au fond de la Corée. Les peuples s'estiment heureux de vivre sous le règne d'un prince si accompli ; mais ce qui nous donne une bien plus grande joie, c'est que ce prince favorise plus que jamais la religion chrétienne¹.

Si la tolérance à l'égard de la religion du parfait empereur Kangxi permirent aux Jésuites de prêcher publiquement et aux Chinois d'embrasser la foi chrétienne, les missions aux temps de ses successeurs furent difficiles : chasser les missionnaires, voire les massacrer. Dans une lettre du père Joseph Amiot², un des derniers survivants après la dissociation de la compagnie des Jésuites en 1773, ce dernier se plaint des caprices de l'empereur dont les goûts varient comme les saisons. Il leur faut tout accomplir et satisfaire ce prince insatiable. Cependant, aucune pitié ne les toucha. L'intolérance, selon l'auteur, provient grandement de l'orgueil royal, même pour Kangxi qui régnait à l'âge de huit ans et qui se continuait à se faire aduler :

De là est né un aveuglement aussi grand : quand on lui parlait en l'adulant, il croyait tout, était satisfait de tout, et comme si lui seul avait eu des yeux pour voir, et la faculté de discerner le bien du mal, il était persuadé que ses idées étaient les modèles des idées des autres, et que tout le monde jugeait comme il le faisait, lui³.

Ainsi parlait Matteo Ripa. Cette vanité était d'autant plus aveugle que les cérémonies en présence de l'empereur devaient strictement s'effectuer : titre souverain de « *wan sui* (ce qui signifie dix mille années de vie) », le « *ko tteu* » (incliner la tête jusqu'à terre), ainsi que le « *ta li*, c'est-à-dire la grande cérémonie ou cérémonie solennelle » qui exige neuf prosternations à trois reprises⁴.

De surcroît, l'entourage de l'empereur, tels que ses concubines, les mandarins et les eunuques, faisait tout pour monopoliser la faveur impériale, sans parler des derniers qui, après la Dynastie des Ming, étaient souvent réduits à l'esclavage, les femmes et les fonctionnaires ne considéraient la cour que comme un champ de bataille. À propos des

¹ *Ibid.*, p. 176.

² *Ibid.*, p. 245.

³ *Ibid.*, p. 208.

⁴ *Ibid.*, p. 205-206. (C'est Matteo Ripa qui souligne)

nombreuses concubines, ces filles de qualité choisies par les mandarins des provinces, une fois entrées dans la cité royale, n'avaient plus de contact avec leur famille. « Cette solitude forcée et continuelle » de la plupart des filles, inconnues du prince, les enfonçait dans « les intrigues qu'elles font jouer pour s'en faire connaître, la jalousie qui y règne et qui répand les soupçons, l'aversion, la haine dans tous les esprits, les rendent presque toutes malheureuses »¹. Leur bonheur consiste seulement à faire plaisir à l'empereur, car parmi celles qui plaisent le prince, on en choisit trois qui portent le titre de reine, grandement distinguées des autres : elles ont chacune un appartement séparé, une cour immense, des dames d'honneur, des magnifiques habits et meubles, etc..., ce qui est attesté par Louis Lecomte. Si les concubines se déclarent plutôt la guerre dans le sérail, celle des mandarins² est xénophobe. Dans l'intention de plaire à l'empereur, ils s'efforcent en effet de nuire aux Jésuites qui travaillent pour de nombreuses affaires à la cour. Ainsi naissent des inconvénients.

Après l'arrivée des commerçants et des Jésuites, les ambassadeurs d'Angleterre, de Russie, et d'Hollande, dans l'intention d'élargir les échanges commerciaux, pénétrèrent les uns après les autres dans l'Empire du Milieu. Malheureusement, ils ne tirent aucun profit.

¹ *Ibid.*, p. 162.

² Sur ce point, le père Matteo Ripa écrit : « Je dus faire face aux embarras auxquels j'ai fait allusion, et à une infinité d'autres à cause de personnes malveillantes à mon égard, ainsi que des mandarins, leurs partisans, qui désiraient que ma gravure n'ait pas plu à l'empereur, alors qu'elle m'avait ainsi permis d'entrer en grâce. Tous ces gens faisaient leur possible pour me nuire. » *Ibid.*, p. 215.

1.1.3.3 Les Ambassadeurs

Depuis que les premiers navires européens avaient repris la route des Indes, les Portugais n'avaient plus le monopole du commerce des épices. Les Espagnols et les Hollandais d'abord, les Anglais ensuite, étaient venus les concurrencer. Ainsi, plusieurs compagnies des Indes orientales furent fondées pour développer le commerce extrême-oriental. Mais la situation fut défavorable pour les Européens, qui, à travers tout les XVI^e et XVII^e siècles, essayèrent de s'établir dans plusieurs ports de la Chine, tel que Amoy (actuelle ville de Xiamen dans la province de Fujian), où l'on vit par exemple, en 1716, La Barbinais Le Gentil confronter les mandarins. Pire encore, l'empereur décréta un édit selon lequel les étrangers devaient séjourner à Macao durant huit mois et ne s'installer à Canton qu'entre novembre et février, au moment de l'arrivée des navires venus d'Europe, et qu'ils ne commerceraient avec les Chinois que par les intermédiaires. Cette restriction de la liberté de commercer et de se déplacer inquiéta grandement les étrangers. C'est dans ce contexte qu'apparurent les envoyés officiels, c'est-à-dire les ambassadeurs, auprès de l'empereur, dans le but de favoriser les échanges commerciaux.

L'Ambassade hollandaise fut la première à s'installer en Chine ; puis ce fut au tour des Russes et des Anglais. Ces derniers partagèrent les mêmes plaintes : de nombreux spectateurs chinois, la circulation difficile dans les rues de Pékin, l'humiliation dans la cour impériale, ainsi que la confrontation aux écrits rédigés par les voyageurs précédents avec la réalité médiocre.

En premier lieu, John Bell, en tant que médecin et chirurgien, accompagna l'Ambassade russe d'Ismaïloff de 1712 à 1719. Le cortège entra dans la capitale, à travers « un nuage de poussière et une quantité immense de spectateurs ». Bien qu'une garde de cinq cents cavaliers chinois fasse débarrasser le chemin, il leur était encore difficile de passer à travers la foule. On avait l'impression que tout le peuple de Pékin s'était rassemblé pour les voir ; les femmes se tenaient aux fenêtres, aux portes ou près de la maison. Ce qui est frappant ici, c'est que les soldats ne traitaient pas « rudement le peuple comme dans quelques autres contrées orientales, mais avec

douceur et humanité »¹. Si l'embouteillage, sous la plume de Bell, est dû aux nombreux spectateurs, John Barrow, lord de l'Ambassade anglaise de Lord Macartney de 1792 à 1794, montre que d'innombrables boutiques² situées dans tous les coins de la rue rendent la rue incirculable. Les soldats, différents de chez Bell, utilisent des fouets pour faire avancer le cortège.

La curiosité des spectateurs passe à la barbarie, affirme André Éverard Van Braam Houckgeest de l'Ambassade hollandaise de Titzing (1794-1795) :

Dans la foule était un nombre considérable de mandarins que faisaient distinguer et leurs vêtements particuliers et leurs diverses décorations. Je confesse que j'ai été vivement frappé de cette affluence de curieux, et de la confusion qui régnait à tel point parmi eux, qu'on aurait pu se croire au milieu d'un peuple sauvage, qui n'aurait jamais eu aucune idée de civilisation. [...] Belle manière à réflexion si nous n'avions pas gelé en considérant ce tableau³.

Il en va de même pour Henry Ellis de l'Ambassade anglaise de Lord Amherst (1816-1817). Avant d'arriver à Yuen-min-yuen, les membres de l'ambassade attendent dans un petit appartement pour l'audience de l'empereur. Cet appartement était rempli « d'une foule de spectateurs de tout rang et de tout âge » qui se pressaient rudement pour satisfaire leur curiosité. L'humiliation était d'autant plus grande que ces gens les regardent comme « des animaux sauvages que comme des individus de leur espèce »⁴. Cependant, cet état incroyable de trouble à la Cour impériale était causé tant par la coutume, confirmé par Jan Potocki de l'Ambassade russe de Golovkine (1805-1806) : « Les affaires, en Chine, se traitent avec beaucoup de publicité »⁵, que par l'orgueil illimité du peuple de l'Empire du Milieu :

Peut-être un si grand nombre de spectateurs fut-il cause que le colao affecta un grand air de dignité et de réserve ; et par ses manières, et par sa conversation, il semblait vouloir donner à entendre que les civilités qu'il faisait au ministre anglais, n'étaient qu'une condescendance de sa supériorité nationale et personnelle⁶.

¹ *Ibid.*, p. 263.

² *Ibid.*, p. 270.

³ *Ibid.*, p. 288-289.

⁴ *Ibid.*, p. 314-315.

⁵ *Ibid.*, p. 308.

⁶ *Ibid.*, p. 285.

En second lieu, l'impossible conciliation d'un orgueil si démesuré pousse l'humiliation à son point culminant : d'un côté, l'Empire chinois se considère comme le centre du monde et le pays le plus civilisé par sa culture de plus de cinq siècles en prenant d'autres peuples comme barbares ; de l'autre, l'Empire britannique, ainsi que tout l'Occident, dans leur essor, ne se doute point de leur supériorité commerciale. Les plaintes des ambassadeurs portent sur le cérémonial diplomatique *Kotow*, c'est-à-dire les neuf prosternations devant l'empereur, sur les vêtements pour l'Ambassade, ainsi que sur les plats envoyés de la table de l'empereur.

En ce qui concerne les cérémonies à la Cour, l'ambassadeur anglais, Macartney, refuse de se soumettre en se prosternant neuf fois devant le fils du Ciel¹, mais plie un seul genou, selon la coutume anglaise. Cette décision attire l'attention des gens du palais :

Beaucoup de gens, qui ne voyaient dans l'ambassade que quelques étrangers isolés, entièrement à la merci de la cour où ils étaient venus, ne pouvaient pas concevoir comment ils osaient proposer des conditions à cette cour, ou hésiter d'obéir à ses volontés. D'autres prédisaient confidemment qu'ils seraient renvoyés sans être admis à l'audience de l'empereur².

L'ignorance des Chinois³, à propos de l'importance de l'ambassade étrangère en tant que représentante de sa Majesté donne lieu à une prédiction orgueilleuse, mais pas méchante, car l'ambassade sera bientôt obligée de quitter la Chine sans tirer aucun profit commercial. Les ambassadeurs sont traités sans égards. L'Ambassade de Lord Macartney s'assemblent pour recevoir les habits avec lesquels ils doivent faire leur entrée publique dans Jéhol (actuelle ville de Chengde). Une grande caisse remplie

¹ À propos des cérémonies, Henry Ellis ajoute : « Celui de tous qui pressait davantage notre départ, était un officier envoyé par le commandant en chef du district de Pékin, lequel paraissait avoir été particulièrement chargé de faire exécuter les ordres de sa majesté impériale. Comme nous nous y attendions, cet officier nous parla du cérémonial tartare dans les termes les plus ridicules, en assurant que l'empereur avait droit de prétendre à cet hommage par sa supériorité sur tous les rois de la terre. » *Ibid.*, p. 316.

² *Ibid.*, p. 284-286.

³ Sur ce point, Jan Potocki écrit : « Le tribunal voulait dire : puisqu'un roi fait les prosternations, comment un grand mandarin peut-il s'y refuser ? J'ai déjà dit que les Chinois n'attachaient point à un ambassadeur l'idée du représentant d'un monarque. » *Ibid.*, p. 309.

d'habits d'un drap vert, galonné en or fut exposée sous leurs yeux. Mais ils soupçonnèrent que ces habits avaient déjà été souvent portés. Qu'ils fussent pour un fonctionnaire ou pour un mandarin, ils n'avaient jamais été commandés, et ils « ne [convenaient] nullement pour une ambassade à la Chine ». Ainsi marchait leur cortège ridicule vers la ville de Jéhol :

Il faut convenir que notre cortège avait quelque chose de ridicule, et qu'il n'était nullement fait pour donner une idée favorable de la grandeur de la nation anglaise à ceux qui en étaient les témoins. [...] En un mot, les gens de livrées avec leurs habits de la seconde main, et qui n'allaient à la taille d'aucun d'eux, ne présentaient pas même l'uniforme d'une troupe de mendiants.

De plus, la réception les déçut énormément : « pas un mandarin ne parut pour complimenter l'ambassadeur sur son arrivée, ou pour l'introduire, avec le cérémonial que son caractère exigeait, dans les appartements qui lui étaient destinés »¹. Ce silence de la diplomatie chinoise leur sembla d'autant plus pénible qu'ils se flattèrent que le premier ministre pût venir les accueillir à l'entrée du palais, prévu par quelques personnes de l'ambassade. Cependant, l'arrivée du dîner mit fin à leur espoir de le rencontrer.

Ils eurent pourtant la chance d'être servis « à dîner avec choix et abondance ». L'Ambassade hollandaise de Titzing d'jeuna dans un lieu tellement misérable que « l'ameublement de ce lieu [rappelait] exactement celui d'un corps-de-garde » de leur pays. Il leur parut difficile de réfléchir sur le fait qu'ils avaient été reçus dans de tels appartements au sein du palais impérial. La confrontation des sources historiques avec la réalité semble être la réponse à cette réflexion :

Peut-être ce tableau s'accordera-t-il mal avec les brillants rapports que les missionnaires ont envoyés en Europe au sujet de cette capitale et du palais de l'Empereur, mais je peins ce que je vois, et ce que (je le répète encore), je m'attendais si peu à rencontrer, que si je n'en avais pas convaincu mes yeux, rien n'aurait pu m'en faire adopter le récit².

¹ *Ibid.*, p. 278-279.

² *Ibid.*, p. 290. Il en va de même pour Aeneas Anderson de l'Ambassade anglaise de Lord Macartney qui met l'accent sur l'irrégularité et la médiocrité des jardins de Yuen-min-Yuen auquel William Chambers a attribué beaucoup de louanges. Anderson les critique de blesser la nature. *Ibid.*, p. 272.

De surcroît, le dîner apporté par l'empereur poussa l'humiliation à son comble : un plat de viande froide bouillie et une assiette de boules bouillies de farine. La viande consistait en un morceau de côtes sur lesquelles se tenait à peine un demi-pouce d'épaisseur de chair maigre, en très peu de chair sur un petit os de l'épaule, « et en quatre ou cinq autres ossements fournis par le dos ou par les pattes d'un mouton, et qui [semblaient] avoir été déjà rongés ». Tout ceci était servi sur un plat sale, « destiné à faire le régal d'un chien », ne correspondant même pas avec la pitance du dernier des mendiants en Hollande. Cependant, cette marque d'honneur, selon les Chinois qui considèrent les restes de la table de l'empereur comme une faveur, les fit réfléchir sur le caractère chinois que les voyageurs médiévaux avaient déjà beaucoup mentionné :

Qu'on se fasse, par ce trait, une idée de la civilité des gens de la Chine ! L'Empereur ignore sans doute toutes ces grossières. Mais il semble que les maîtres-d'hôtel devraient avoir soin que de pareils présents parussent du moins avec plus de propreté surtout quand on les destine à des étrangers¹.

Ainsi ces deux orgueils, se croisant et se confrontant, passent de l'Antiquité à l'époque des Lumières. Quoi qu'il en soit, en se référant aux récits de voyages, les philosophes de la Renaissance, à la veille de la Révolution, comme nous allons le voir, ne restent pas non plus silencieux à propos des coutumes de l'Extrême-Orient.

¹ *Ibid.*, p. 295.

1.2 L'élaboration d'une image militante de la Chine : les sources philosophiques

1.2.1 Les sinophiles au tournant de la Querelle des rites

1.2.1.1 La vertu de l'autre sous la plume de La Mothe Le Vayer et de Pierre Bayle : entre la théologie et la raison

Prenez la peine de considérer cette morale,
et jugez après cela si ceux qui nient l'existence de la divinité
sont privés nécessairement des notions par où
l'on discerne la vertu d'avec le vice.

Pierre Bayle, *Continuation des Pensées diverses sur la Comète*¹.

Né en 1588, à une époque où la tendance du christianisme est d'enseigner aux hommes que la foi précède la raison, d'initier à la pensée sceptique et à l'astronomie copernicienne, François de La Mothe Le Vayer s'est ainsi interrogé avec de nombreux jésuites et philosophes² : des infidèles, tels que les Chinois, qu'il s'agisse de Bouddha ou de Confucius peuvent-ils, sans connaître les dogmes chrétiens, vivre vertueusement et saintement ? La réponse, qui s'impose aux plus grands chrétiens comme le P. Trigault et aux libertins érudits tels que La Mothe Le Vayer et Pierre Bayle, se trouve dans l'ensemble des essais de *De la Vertu des païens* et des *Pensées diverses sur la Comète*.

Presque soixante ans plus tard, Pierre Bayle, fils de pasteur d'un village en Ariège, s'est formé en fréquentant des bibliothèques où il a lu les œuvres de Virgile, Plutarque, Montaigne, ainsi que des ouvrages de théologiens protestants du XVI^e siècle. Avant de s'installer à Rotterdam en 1681, la comète, qui était apparue l'année précédente, l'a

¹ Pierre Bayle, *Pensées sur l'athéisme*, présentées et regroupées par Julie Boch, Paris, Desjonquères, 2004, p. 149.

² Autour du débat sur la vertu des païens, voir Gérard Ferreyrolles, « Les païens dans la stratégie argumentative de Pascal », dans *Revue philosophique dans la France et dans l'étranger*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002/1 (Tome 127), p. 21-40.

inspiré et il a rédigé un essai qui a été publié sous le titre de *Lettre sur la comète* en mars 1682, puis réédité l'année suivante et intitulé cette fois *Pensées diverses sur la Comète*. À l'époque, l'apparition de comètes dans le ciel entraîna une série d'écrits contre la superstition. L'hostilité aux prodiges, thème cher aux protestants, incite Bayle à réfléchir, comme La Mothe Le Vayer, sur la relation entre la foi et la raison.

Dans *De la Vertu des payens*, véritable arme pour favoriser les jésuites, dont le chapitre « Confucius » s'inspire de l'*Histoire de l'expédition chrétienne en la Chine* du P. Trigault¹, La Motte Le Vayer place le philosophe chinois au paradis en compagnie d'autres païens, tels que Pythagore et Socrate. Tout en doutant du fait que, selon les chrétiens, il ne se peut que les infidèles soient vertueux, il expose une nouvelle opinion :

La raison de cette doctrine est que tout le bien de la nature ne se trouve pas si corrompu par l'infidélité, ni la lumière de l'entendement si absolument offusquée, qu'un Payen ne puisse encore reconnaître ce qui est vrai, et se porter au bien ensuite².

Même si les infidèles ne connaissent pas la foi, qui favorise la grâce de Dieu, il n'est pas impossible que quelques-uns d'entre eux puissent exercer des vertus. L'absence de connaissance du salut n'empêche pas les Chinois vivre dans la « simple observation du droit de [la] Nature » La nation chinoise, d'après le P. Trigault, est celle qui se laisse le mieux conduire « à la lumière naturelle » parmi tant d'autres, et qui fait le moins d'erreur « au fait de la Religion » Au contraire des Grecs, des Romains et des Égyptiens qui adorent leur Dieu, les Chinois ne reconnaissent qu'un seul Dieu, « qu'ils [nomment] le Roi du Ciel, et l'on peut voir par leurs annales de plus de quatre mille ans, qu'il n'y a point eu de Payens qui l'avaient moins offensé qu'eux de ce côté-là et dont le reste des actions se sont plus conformées à ce que

¹ La Mothe Le Vayer fait même l'éloge de ce jésuite : « Le Père Trigault est sans doute celui qui nous a fourni la plus belle relation que nous avons de ce pays-là [...]. » François de La Mothe Le Vayer, *De la Vertu des payens*, Paris, Augustin Courbé, 1647, p. 229. Permettez-nous de corriger un peu le texte original en langue moderne.

² *Ibid.*, p. 3.

préfère la droite raison »¹.

Tel est le cas de Confucius, Socrate de Chine et demi-Dieu selon La Mothe Le Vayer. À l'époque où ont vécu Confucius (551-479 av. J.-C.) et Socrate (469-399 av. J.-C.), quelques points communs entre ces deux philosophes nous permettent de discerner clairement leur doctrine : l'importance des mœurs, la volonté de « faire descendre la philosophie du Ciel en terre » par l'autorité qu'ils donnent à la Morale, le mépris des sciences moins utiles « que les curiosités de la Physique, de l'Astronomie, et de semblables spéculations ». De plus, les arts libéraux ainsi que les sciences telles que la géométrie et la médecine exercées par les Chinois avec une « grande méthode et beaucoup d'expériences » montrent que cette nation se plaît à « l'étude des choses naturelles »². Cependant, depuis que Confucius a donné à voir aux Chinois l'importance de l'éthique, on recrute les fonctionnaires grâce à un examen. Ainsi, les lettrés de la secte de Confucius, qui forment de remarquables mandarins pour le gouvernement, se trouvent certainement au-dessus des deux autres mouvements philosophiques en Chine : le taoïsme et le bouddhisme. À la différence du système de fonctionnaires au Japon qui accorde une grande importance aux militaires, en Chine, toutes les autres professions sont inférieures aux lettrés, car ce sont eux qui donnent les ordres. Voyons l'éloge que fait La Mothe Le Vayer à propos du philosophe et de sa secte :

Certes ce n'est pas une petite gloire à Confucius, d'avoir mis le Sceptre entre les mains de la philosophie, et d'avoir fait que la force obéisse paisiblement à la raison. [...] Ce rare esprit a su coïncider ces deux félicités dans la Chine, où la vertu mérite que le Souverain même ne commande rien qui ne s'accorde avec ses préceptes ; et où tous les magistrats aussi bien que tous les officiers de la couronne sont nécessairement du nombre de ses disciples, on peut dire qu'il n'y a que les Philosophes qui gouvernent un si grand empire³.

La Chine est le seul pays où les rois sont capables de philosopher et où règnent les philosophes. La Mothe Le Vayer, en comparant les maximes politiques en Chine et au Japon, opte pour celles des Chinois qui rejettent l'humeur féroce, préfère les métiers

¹ *Ibid.*, p 230.

² *Ibid.*, p 231-232.

³ *Ibid.*, p 233.

liés à la paix plutôt que les exercices militaires. Pour l'auteur, il est certain que le sceptique français met l'accent sur la raison et la paix que prône la doctrine du confucianisme et qui se propage dans tous les pays voisins. Cela place même Confucius au-dessus d'Aristote qui « n'a nulle autorité plus grande dans l'Europe »¹. Cependant, Pierre Bayle ne parle pas beaucoup de ce philosophe chinois athée, « qui a [toutefois] laissé d'excellents préceptes de morale »².

Telle est l'originalité de ce philosophe français qui met en parallèle Confucius et Socrate. Cette théorie deviendra un des lieux communs de la comparaison philosophique. Cette référence, d'après René Étiemble, nous « ramène plutôt à Montaigne qu'à saint Ignace, à la sagesse qu'à la foi. Avec Épaminondas, Socrate est le grand homme de Montaigne. L'homme socratique appartient à une tout autre famille que l'homme chrétien ». Néanmoins, c'est à partir des faits « pseudo-historiques »³ que La Mothe Le Vayer construit ce parallèle. Bien que l'époque où vécurent ces deux grands philosophes soit la même et que leurs approches de la philosophie soient similaires, l'influence des lettrés sur le système administratif et le gouvernement de la Chine les différencie, plaçant même Confucius bien au-dessus de Socrate.

En ce qui concerne le bouddhisme, le projet de La Mothe Le Vayer consiste à montrer les véritables valeurs de cette secte. Bien éloigné de la volonté de noircir la religion du Bouddha comme le font les jésuites qui la considèrent comme une concurrente de la leur, notre philosophe français exécute son procédé comme si son projet était de mettre en valeur les mérites d'une religion merveilleuse, mais étrangère au christianisme, consistant dans le fait que le Bouddha :

Considérait toutes les choses du monde comme venues de rien, qui n'étaient rien en effet, et qui retournaient toutes à ce général principe de rien. Dans la Morale même il ne mettait pas le Souverain-bien de l'homme en quelque chose de positif, ni de réel, mais seulement dans une négation du mal, ou dans une pure

¹ *Ibid.*, p 235.

² Pierre Bayle, *Pensées sur l'athéisme*, op. cit., p. 148. Cette édition regroupe la plupart des écrits importants des œuvres complètes de Bayle, y compris des extraits des *Pensées diverses sur la Comète*, de l'*Addition aux Pensées diverses sur la Comète*, de la *Continuation des Pensées diverses sur la Comète*, ainsi que des passages de la *Réponse aux questions d'un provincial*.

³ René Étiemble, *L'Europe chinoise*, op. cit., p. 275.

privation de toute incommodité. Et cette pensée le porta si loin, qu'il semblait ne reconnaître point de cause première efficiente, parce qu'au lieu d'elle, il posait seulement un néant éternel, immense, immuable, et tout puissant, ce qui semble merveilleusement chimérique¹.

Ce qui rend l'ouvrage de La Mothe Le Vayer plus clairvoyant, c'est qu'il ne dissimule pas l'inconvénient de cette « sublime philosophie de Xaca » : l'aspect chimérique conduit au scandale de plusieurs personnes au sujet de cette doctrine, et certains Chinois la considèrent comme étant très pernicieuse. Il en résulte des critiques de la plupart des relations de l'Extrême-Orient à propos de l'idolâtrie, notamment les nombreuses pagodes qui accueillent des statues des idoles. Quoi qu'il en soit, notre auteur avec le Père Borry la situation de ces « pauvres payens » pour qui l'admiration des idoles n'a rien à voir avec la superstition et l'idolâtrie, car ils n'attribuent aucune divinité à ces statues, représentant seulement des hommes de vertu et de mérite extraordinaire. Il s'agit, en fait, du même rite que pratiquent les Occidentaux à l'égard de leurs saints apôtres, martyrs et confesseurs².

Il en va de même chez Pierre Bayle³. S'il ne parle pas beaucoup de Confucius dans ses écrits, c'est pour laisser une plus grande place au Bouddha, « principale idole de la Chine ». Né dans l'intention d'enseigner le salut et d'en finir avec tous les péchés, « ce dieu Fo [Bouddha] » se présente comme le sauveur du monde. Les cinq commandements qu'il a laissés constituent le fondement de la sagesse et de la morale de cette secte : « Le premier défend de tuer les créatures vivantes de quelque nature qu'elles soient ; le second, [interdit] de prendre le bien d'autrui ; le troisième, de s'abandonner à l'impureté ; le quatrième, de mentir ; le cinquième, de boire du vin. » Après avoir établi l'idolâtrie durant toute sa vie, Bouddha s'efforce, lors de sa mort à l'âge de soixante-dix-neuf ans, d'inspirer l'athéisme au peuple.

Pour lors il déclara à ses disciples qu'il n'avait parlé dans tous ses discours que par énigme, et qu'on s'abusait si l'on cherchait hors du néant le premier principe des choses. C'est de ce néant, dit-il, que tout est sorti ; et c'est dans le néant que tout doit retomber. [...] [À] l'égard de la morale ils [les bouddhistes] paraissent

¹ François de La Mothe Le Vayer, *De la Vertu des payens*, *op. cit.*, p. 235-236.

² *Ibid.*, p. 236-237.

³ Pierre Bayle, *Pensées sur l'athéisme*, *op. cit.*, p. 148-149.

plus raisonnables. En voici la principale maxime : la fin que le sage se propose est uniquement le bien public. Pour y travailler avec succès, il doit s'appliquer à détruire ses passions, sans quoi il lui est impossible d'acquiescer la sainteté, qui seule le met en état de gouverner le monde et de rendre les hommes heureux.

Cette « sainteté » se trouve en parfaite harmonie avec les esprits et les actions. Il s'agit de la « droite raison ». Même si les passions ne sont pas forcément mauvaises, elles troublent « presque toujours la tranquillité de l'esprit, il faut en retrancher la trop grande vivacité et faire en sorte qu'elles ne soient plus des emportements outrés de la cupidité mais de justes sentiments de la nature ». Ce « néant » de Bayle se fait l'écho du « vide » de La Mothe Le Vayer pour qui la morale ne dépend point de la religion¹. Ces deux philosophes, préférant, tous deux, la raison à la croyance en Dieu, mettent en évidence l'importance de la vertu. De plus, Pierre Bayle cherche, à travers ses *Pensées diverses sur la Comète*, à montrer la supériorité de l'athéisme face à l'idolâtrie, ce qui est contraire aux théologiens selon qui l'idolâtrie est un théisme.

Lorsque les jésuites accusent les Chinois d'idolâtrer la secte du Bouddha, La Mothe Le Vayer introduit cette doctrine dans la ligne droite de la « sublime philosophie »² en direction du chemin de vérité. Quoiqu'il en soit, la secte de Confucius est « encore plus éloignée de ce crime » de l'idolâtrie. Malgré les limites de cette secte, les disciples de Confucius « n'ont aucune Idole, et [...] ils ne défèrent les honneurs divins qu'à un seul Dieu, dont ils révèrent la Providence en tout ce qui se passe ici bas ». Cependant, le philosophe avoue qu'ils « usent de quelque sorte de culte envers certains esprits inférieurs, que leur imagination leur représente tels que des Anges ou des Intelligences »³, ce qui ne les empêche pas d'être grandement estimés :

¹ Concernant ce point, penchons-nous sur d'autres idées plus complètes de Bayle : « Il est de même évidence que les philosophes qui ne croyaient [en] aucun Dieu n'avaient pas moins de pouvoir que les sectateurs d'Épicure de se former des idées des vertus morales en examinant ce qui était ou qui n'était pas conforme aux règles de la raison. [...] Ils ont donc trouvé uniquement dans les lumières de la raison et sans nul rapport à des dieux oisifs les idées de devoirs. C'est ce qu'ont pu faire aussi les autres athées. Grotius et Pufendorf ont dit avec beaucoup de raison qu'à l'égard de la morale c'est précisément la même chose, ou de nier la Providence, ou de croire qu'il n'y a point de Dieu. » *Ibid.*, p 147.

² François de La Mothe Le Vayer, *De la Vertu des payens*, *op. cit.*, p 235.

³ *Ibid.*, p 237. À propos de la faiblesse de la secte du confucianisme, La Mothe Le Vayer continue : « Avouons que les disciples de Confucius ont eu sans doute des opinions erronées sur beaucoup de sujets ; qu'ils ont enseigné aussi bien que Pythagore une ridicule métempsycose ; et qu'ils se sont lourdement abusés avec les Stoïciens, quand ils ont cru qu'ils n'y aurait que l'âme des hommes de vertu qui fût immortelle. »

Mais reconnaissons ensuite que les uns et les autres n'ont pas laissé d'avoir de fort bonnes pensées d'ailleurs ; qu'ils ont instruit et porté au bien de très grandes provinces qui leur en rendent des honneurs immortels ; et que leur doctrine aussi de l'idolâtrie, qu'elle est remplie de belles moralités, ne mérite peut-être pas moins qu'on l'estime, que celle des Grecs et des Romains dont on a tant parlé, encore que la première nous soit beaucoup moins connue, à cause de la grande distance qui nous sépare des extrémités de l'Asie¹.

Jusqu'ici, La Mothe Le Vayer partage le même projet que les jésuites, consistant à ne convertir les Chinois qu'à travers le rapprochement des sectes en Chine avec le christianisme, et la reconnaissance de l'hommage et du respect que les Chinois adressent à Confucius.

La charité envers le prochain se réalise dans la doctrine confucianiste à travers les lignes ci-contre : « ne faire jamais à autrui ce que nous ne voudrions pas qui nous fût fait »². Ce complexe de bonté mérite une place divine à côté de Dieu³. Ainsi, nous ne pouvons nous empêcher de réfléchir sur le fait que, si Confucius, qui était païen, a été assez vertueux pour que Dieu, avec une attention particulière, puisse l'accueillir à ses côtés au Paradis, à quoi sert d'aller convertir des gens qui ignorent l'Église chrétienne, mais qui vivent vertueusement ? Cette question mène à l'homme et à l'Affaire des rites chinois.

¹ *Ibid.*, p 238.

² *Ibid.*, p 239.

³ *Ibid.* « C'est ce qui m'oblige à penser, sans rien déterminer pourtant, que Dieu peut avoir usé de miséricorde en son endroit, lui conférant cette grâce spéciale, qu'il ne refuse jamais à ceux qui contribuent par son moyen tout ce qui est de leur possible pour l'obtenir. »

1.2.1.2 Entre esprits et superstition : réfléchir aux rites chinois avec Leibniz

La conception de Leibniz n'est pas celle d'un monde centré sur Jérusalem et sur Rome. Comme les monades, chaque peuple occupe sa propre place dans le plan divin et reflète quelques points de vue sur l'univers. La Chine, par son antiquité et sa civilisation, contribue énormément à cette connaissance du monde dont la diversité renforce la richesse et l'harmonie universelles. Aussi le projet de notre philosophe allemand consiste-t-il à approfondir les études de la religion et de la langue des Chinois afin de voir ses rapports avec la théologie rationnelle utiliser le meilleur moyen de convertir ce peuple. Désireux d'une unité politique¹ et religieuse, Leibniz doit disposer non seulement de ses mains, mais aussi d'un instrument idéologique, d'une organisation chargée de propager la théorie naturelle, et d'être respecté par la science. C'est dans ce contexte de l'irénisme que naissent les échanges épistolaires entre Leibniz et les Pères des missions en Chine.

Le grand dessein du philosophe allemand, d'après ses écrits, consiste moins à coloniser la Chine qu'à gagner l'esprit du monarque chinois, et à le tourner en véritable bien. Ce projet de faire connaître la lumière de Dieu dans les pays lointains exige de grands efforts dont la première étape, et la plus importante, est d'affronter les difficultés du langage. Depuis la Renaissance, malgré la vogue des études grecques et latines, les hommes qui ont découvert de nouveaux continents avaient envie de communiquer sans trop de peine. Ce fait permet à Leibniz de comprendre la nécessité de mettre au point une langue universelle. Afin de créer une organisation religieuse du monde et de servir le christianisme réconcilié avec d'autres religions,

¹ René Étiemble, *L'Europe chinoise*, op. cit., t. I, p. 373-374. « Parce que cette tête puissamment constituée était capable de comprendre le monde tel qu'en 1670, dans une Europe dominée par la France de Louis XIV, il s'offrait à la réflexion d'un sujet allemand qui comprenait l'importance des Indes orientales, les nombreux projets politiques de Leibniz parurent souvent sans valeur aux médiocres puissants qui gouvernaient alors. Au moment où le jeune Leibniz forme ses premières pensées, l'Allemagne est presque anéantie ; la force alors incontestée de la France continue à troubler une Europe dont Leibniz a le génie de comprendre que nul ne saurait se l'asservir militairement [...]. » Leibniz avait formé un projet, pour Louis XIV, qui consistait à conquérir l'Égypte pour vaincre les Hollandais qui avaient monopolisé une grande partie du commerce en Orient. Cependant, le Roi-Soleil préféra se focaliser sur l'Europe.

l'on ne sera pas surpris de son grand intérêt pour les qualités propres à la langue chinoise, dont les caractères sont restés intacts depuis les origines. Ainsi notre philosophe allemand se demande-t-il si le chinois peut être la meilleure langue universelle. Ce qui rend cela possible, c'est qu'il s'agit d'une écriture idéographique. Quoi qu'il en soit, nombre de doubles sens ainsi que la diversité des sons de cette langue rendent ce projet difficile à exécuter. Finalement, cette langue très complexe pousse Leibniz à abandonner son grand dessein.

Néanmoins, il n'écarte pas l'idée de son projet sur l'irénisme. Avec la plupart des missionnaires et des philosophes, Leibniz considère, en général, que l'Occident, supérieur à la Chine dans les domaines des sciences mathématiques et astrologiques, lui est inférieur sur le plan de la pensée pratique, de la morale et de la politique. Tandis que la plupart de ses contemporains se bornent à des réflexions superficielles et ne cherchent pas à en savoir plus, Leibniz se plonge dans les livres classiques afin de trouver un remède aux maladies occidentales. Pour les Jésuites comme pour Leibniz, il faut se référer aux livres antiques. Ce dernier, tout en notant en bas des pages du *Traité sur quelques points de la religion des Chinois* du Père Longobardi, expose des idées différentes et contraires.

L'essentiel des pensées de Leibniz à propos de la religion et de la philosophie chinoises se trouve dans la *Lettre à Monsieur de Rémond*, qui est moins une démonstration qu'une réponse au traité de Longobardi, ainsi qu'à celui du Père Sainte-Marie, auxquels accorde une grande attention. Le fait que, selon Leibniz, les Chinois ont une véritable idée de Dieu, des Esprits et de l'âme, le rassure quant à la religion naturelle de ce peuple¹. Après avoir lu les ouvrages envoyés par M. de Rémond, il se montre admiratif pour les anciens lettrés chinois : « J'incline à croire que leurs auteurs, et surtout les anciens, reçoivent un sens raisonnable, et qu'il ne faut point faire difficulté de leur donner, malgré les sentiments de quelques modernes »². Il en va de même pour les chrétiens qui ne sont pas obligés de toujours suivre les

¹ Voir Julia Ching et Hans Küng, *Christianisme et religion chinoise*, Paris, Éditions du Seuil, 1991 ; Marcel Granet, *La religion des Chinois*, Paris, Albin Michel, 1998.

² Gothofredi Guillelmi Leibnitii, *Opera Omnia*, Ludovici Dutens (éd.), Genève, Fratres de Tournes, 1768, t. IV, p. 170. Toutes nos citations dans cette brève partie sont tirées de cette édition.

scolastiques, mais en Chine, le monarque a autorisé des « explications raisonnables [sur] la doctrine des anciens ». Son projet consiste alors à « tirer des conséquences de la doctrine de leurs ancêtres pour établir la Divinité, la Providence, et le reste de la religion naturelle »¹.

Si l'intention est claire, les problèmes restent complexes. Qu'est-ce qui correspond à l'idée de Dieu dans la pensée chinoise ? Voici la question posée par les missionnaires ainsi que par les philosophes. Dans la Querelle des rites chinois, le problème se centrait notamment autour du *Chang Ti*, lequel obsédait les missionnaires comme le Père de Longobardi, qui a lui-même avoué : « [i]l y [avait] plus de vingt-cinq ans, que le XANGTI de la Chine (terme signifiant le Roi d'en-haut) commença à me faire quelque peine »². L'opposition entre ce que les commentateurs ont indiqué à propos de ce terme dans les quatre livres de Confucius et ce que disaient les pères de la mission a incité Longobardi à réfléchir de nouveau sur le sens du terme *Chang Ti*, car les premiers ont montré l'incompatibilité entre ce mot et la nature divine, alors que les seconds ont formulé des opinions tout à fait contraires.

En premier lieu, selon Leibniz, il s'agit de savoir si les Chinois reconnaissent les substances spirituelles. Après avoir bien réfléchi à cela, il a donné une réponse positive. En croyant que les anges possèdent des corps matériels, il partage la même idée que certains pères de l'Église, selon laquelle « l'âme raisonnable n'est jamais dépouillée entièrement de tout corps » (p. 170). Il se peut que certains, comme les anciens philosophes grecs et chinois, attribuent aussi un corps à Dieu et le considèrent comme l'âme du monde, le joignant aussi à la matière. Néanmoins, anciens auteurs chinois avaient attribué au Li, premier principe, la production du Ki, la matière. Ainsi, pour montrer que les Chinois reconnaissent les substances spirituelles, il faut prendre en compte la relation entre ce Li et la théologie chrétienne :

Leurs esprits aussi, qu'ils attribuent aux éléments, aux fleuves, aux montagnes, sont ou la puissance de Dieu, qui y paroît, ou peut-être, au sentiment de quelques-uns d'entre eux, des substances spirituelles particulières, douées de la

¹ *Ibid.*, p 174.

² *Ibid.*, p 89, « Traités sur quelques points de la religion des Chinois », par le Père Nicolas Longobardi, imprimé à Paris en 1701, auquel ont été jointes quelques remarques de Leibniz, p. 89-144.

force d'agir et de quelque connaissance, quoiqu'ils leur attribuent des corps subtils et aériens, comme les anciens philosophes et les pères en donnaient aux génies ou anges. C'est pourquoi les Chinois ressemblent à ces chrétiens, qui croyaient que certains anges gouvernent les éléments et les autres grands corps ; ce qui serait une erreur apparemment, mais qui ne renverserait point le christianisme. [...] Il est donc bon de considérer, que ceux qui donnent des corps aux génies, ou anges, ne nient point pour cela les substances spirituelles créées ; car ils accordent des âmes raisonnables à ces génies doués de corps, comme les hommes en ont, mais des âmes plus parfaites, comme leurs corps sont plus parfaits aussi. (p. 171)

Ainsi, pour Leibniz, le Père Longobardi ne devrait point conclure que les Chinois n'avaient aucune connaissance des substances spirituelles. Même si ce missionnaire révéla successeur du Père Ricci, a vécu en Chine pendant plusieurs années et qu'il y mourut à l'âge de 90 ans, il a rapporté un petit ouvrage des auteurs classiques chinois, « dans le dessein de les réfuter » (p. 172). Leibniz croyait que ce qu'il tirerait « pour donner un sens raisonnable aux dogmes autorisés de la Chine, serait plus sûr, et moins sujet à être soupçonné de flatterie » (*ibid.*).

Le premier principe des Chinois s'appelle Li, comme nous venons de la dire ; il s'agit, plus précisément, de la raison d'être de la nature et de la loi qui dirige les choses. Du Li émanent cinq vertus : la piété, la justice, la religion, la prudence et la foi. Il est la seule cause « qui fait mouvoir le Ciel depuis tant de siècles d'un mouvement toujours égal ; il donne la stabilité à la terre, il communique aux espèces la vertu de produire leurs semblables » Cette vertu, n'étant pas dans la disposition des choses et ne dépendant point d'elles, « consiste et réside dans ce Li ; elle prédomine sur tout, elle est dans tout, gouverne et produit tout en maître absolu du Ciel et de la Terre » (p. 172). Les Chinois l'appellent l'être, l'entité ou la substance qui est infinie, éternelle, incréable, incorruptible, sans principe ni fin. Cette substance, invisible et parfaite, n'est pas seulement « le principe physique du Ciel, de la Terre, et des autres choses corporelles ; [c'est aussi] le principe moral des vertus, des habitudes, et des autres choses spirituelles » Toutes les essences particulières sont renfermées dans cette seule essence, c'est-à-dire le Li, auquel les Chinois attribuent également la vérité et la bonté par excellence. Le Père Longobardi, nous confirme Leibniz, a

remarqué que ce peuple conférait au Li toutes sortes de perfections, « de manière qu'il ne peut y avoir rien de plus parfait. Il est le souverain moyen, la souveraine droiture, la souveraine pureté Il est souverainement spirituel, souverainement imperceptible ; enfin si parfait, qu'on n'y peut rien ajouter. C'est tout dire »(p. 174). Leibniz en tire la conclusion suivante : le Li des Chinois est «la souveraine substance que nous adorons sous le nom de Dieu », au contraire de Longobardi qui juge que le Li n'est rien d'autre que la matière première à laquelle nous attribuons à la fois de grandes perfections et des défauts incontournables¹.

Après avoir parlé du Li, Leibniz en vient à ses productions, suivant ce que le P. Longobardi nous a rapporté des auteurs classiques. Le Ki, air primitif, est sorti du Li. « Et ce Ki est appelé Air, [...], parce que la matière dans son origine est parfaitement fluide, sans aucune liaison ou dureté sans aucune interruption, et sans terminaison qui en distingue les parties ; enfin c'est le corps le plus subtil qui se puisse imaginer. » (p. 183) D'après le Père Longobardi, le Taikie et le Li ne seraient pas différents, sinon « une [même] chose considérée sous différents prédicats »(p. 184). On attribue aussi au Taikie les qualités du Li. Le Taikie, suivant un mandarin moderne, source de tous les esprits, est le père du Xangti, gouverneur d'en-haut. Cependant, les anciens partagent l'idée selon laquelle le Xangti et les esprits sont le Li ou le Taikie. Mais ces deux opinions différentes rendent cette question si compliquée qu'il vaut mieux considérer que le Taikie est égale au Li. Ainsi, l'élément le plus important dans la querelle des rites est le Xangti.

Le Père Ricci a affirmé que le Xangti des Chinois signifiait le seigneur du Ciel et de la Terre, en un mot, le Dieu des chrétiens, également appelé Tien-Chu, alors que les Pères Longobardi et Sainte-Marie ont exprimé leur opposition sur ce point. Le

¹ Leibniz, à propos de ce point, manifeste son opposition. Parce que la matière première n'est pas purement passive, elle « renferme le principe actif ». « Mais le P. Longobardi ayant produit des passages formels des auteurs chinois classiques, qui font [du] Li la source des perfections, n'en allègue point, qui le fassent devenir la matière première informe des scolastiques. Il prétend le prouver par raisonnement, mais il est difficile que ce raisonnement soit aussi clair que des passages formels. Voici ses raisons que je trouve très faibles : dit-il, le Li ne peut subsister par lui-même, et il a besoin de l'air primogène. Je ne sais si les Chinois disent cela formellement ; ils diront peut-être qu'il ne peut opérer par lui-même, lorsqu'il opère naturellement dans les choses, puis qu'il ne produit les choses que par le moyen de la matière première, qu'ils entendent apparemment par cet air primogène. Ainsi cela prouve plutôt que le Li n'est point la matière première. »(p. 177)

premier a donné sa définition du Xangti : une substance vivante, intelligente et universelle sans fin et sans principe qui a créé toutes les choses de l'univers, et qui gouverne le monde dans le Paradis, au Ciel, tout en récompensant les bons et en punissant les mauvais. Leibniz, tout en soutenant le Père Ricci, donne sa réponse :

Le même père y oppose (à la même page) que les interprètes anciens attribuent tout cela au Ciel, ou à la substance et nature universelle appelée Li. Mais cela bien loin de nuire à ceux qui donnent le nom de Xangti à notre Dieu, leur servira merveilleusement. Car le Li est éternel, et doué de toutes les perfections possibles ; en un mot on peut le prendre pour notre Dieu, comme il a été démontré ci-dessus. Ainsi si le Xangti et le Li sont la même chose, on a tout sujet de donner à Dieu le nom de Xangti.

Les Chinois sont forts de la vraie connaissance du Ciel, dont la règle est « l'entité de la souveraine bonté » (p. 186). Ce que les Européens nomment la lumière de la raison dans l'homme, les Chinois l'appellent commandement et loi du ciel. La satisfaction naturelle d'obéir à la justice et la crainte d'agir contre elle, pour les Occidentaux, sont inspirées par le Xangti, « par le vrai Dieu » des Chinois :

Offenser le Ciel, c'est agir contre la raison ; demander pardon au Ciel, c'est se corriger, et faire un retour sincère de paroles et d'œuvres, à la soumission qu'on doit à cette même loi de la raison. Pour moi [Leibniz] je trouve tout cela excellent, et tout à fait conforme à la théologie naturelle, bien loin d'y entendre malice : et je crois que ce n'est que par des interprétations forcées, et par des interpolations, qu'on y peut trouver à redire. C'est le christianisme tout pur, en tant qu'il renouvelle la loi naturelle gravée dans nos cœurs, sauf tout ce que la révélation et la grâce y ajoutent, pour mieux redresser la nature (p. 188).

L'esprit, qui gouverne le Ciel, pour les anciens sages chinois, est considéré comme le vrai Dieu, autrement dit le Li même. Tout ordre s'effectue par la règle ou par la raison souveraine prouvant que « le Ciel est tout l'univers connu, et que notre terre n'est qu'une de ses étoiles subalternes ; et qu'on peut dire, qu'il y a autant de systèmes du monde que d'étoiles fixes ou principales » (p. 189). Notre terre n'est qu'une des étoiles du système solaire. Le Seigneur du Ciel et de l'univers gouverne le cosmos tout entier. C'est ainsi que Leibniz a créé sa fameuse théorie de l'irénisme.

Après le Xangti, vient l'âme des Chinois. Pour ces derniers, la mort de l'homme

n'est que sa séparation d'avec son corps physique. Les parties séparées retournent aux lieux qui leur sont propres. Ainsi, l'âme qui monte au ciel s'appelle le Hoen, celle qui retourne à la terre est le Pe. Un certain chrétien nommé Michel¹ croit même que, pour la plupart des Chinois, le Xangti est incarné dans les grands hommes, tel que Confucius. Quoi qu'il en soit, Leibniz ne doute point qu'il s'agit d'une erreur, convaincu que cette incarnation ne doit convenir qu'à Jésus-Christ. De plus, une telle pensée marque l'ignorance de cette personne sur la doctrine des Chinois, « niant que l'âme est une chose évanouissante et passagère ; car un ange incarné subsistait avant la génération, et subsistera après la mort » (p. 203). Selon la doctrine classique des Chinois, les âmes humaines se rapprochent de la « nature des esprits ministres du suprême Esprit » et reçoivent des récompenses et des châtements après la vie terrestre.

À propos du culte, sujet essentiel dans la querelle des rites, Leibniz reste généreux :

Le culte des ancêtres et des grands hommes institué par les anciens Chinois, peut bien avoir pour but de marquer la gratitude des vivants, vertu chérie et récompensée du Ciel, et pour exciter les hommes à faire des actions, qui les rendent dignes de la reconnaissance de la postérité. Cependant les anciens en parlent, comme si les esprits des vertueux ancêtres, environnés d'un rayon de gloire à la cour du monarque de l'univers, étaient capables de procurer du bien et du mal à leurs descendants (p. 206).

Telle est donc la version complète de ce qu'écrivit Leibniz. S'il agit toujours en fonction de la doctrine des Chinois, c'est parce qu'il la connaît en profondeur. Tous ceux qui s'y opposent, tels les Pères Longobardi et Sainte-Marie, influencés par les lettrés athées et hétérodoxes, donnent des opinions sans fondement. Ce que Leibniz met en question, c'est la raison basée sur une érudition solide. Si Fénelon et Malebranche présentent des similitudes avec ces idées, ils montrent aussi des opinions différentes.

¹ L'auteur ne mentionne pas le nom de famille de ce Michel.

1.2.1.3 Les entretiens des morts chez Fénelon et Malebranche

La Religion est le culte
de la puissance invisible intelligente,
c'est-à-dire de la Divinité ;
si elle est contraire à la raison,
on l'appelle superstition.

Leibniz, *Opuscules et fragments inédits*, Couturat (éd.).

La raison suprême, qui ne peut être aveugle, comporte une intelligence et une fin au niveau des moyens. La volonté naît en même temps que la création. Ainsi, l'univers correspond au plan de Dieu. Telle est la pensée de Leibniz, avec qui Fénelon et Malebranche partagent la même vénération pour Jésus-Christ. Cependant, ces deux philosophes français, tout en renversant l'image d'une Chine positive, construite, non sans peine, par les sinophiles rationalistes tels que La Mothe Le Vayer, Pierre Bayle et Leibniz, nous introduisent dans un monde où la Chine perd ses charmes pour toujours.

Bien avant Montesquieu, Fénelon et Malebranche avaient exprimé, d'un point de vue différent, un jugement sévère sur la Chine. Tandis que le premier, désespéré de l'échec de ses plans politiques, s'est plongé dans les études grecques, le second a décidé de rédiger un traité, moins pour critiquer l'idée chinoise de Li que pour réfuter Spinoza l'impie. Quoi qu'il en soit,

[a]u tout début du XVIII^e siècle, l'enthousiasme croissant pour l'Orient extrême avait déjà commencé à rejeter dans l'ombre la Grèce ancienne. C'est la raison pour laquelle Fénelon se sentit contraint de prendre une position antichinoise. Si bien que le plus long des *Dialogues des morts* prit la forme d'une discussion entre Socrate et Confucius, et adopta ce sous-titre expressif : *Sur la prééminence tant vantée des Chinois*¹.

Il en va de même chez Malebranche, où son discours a pris la forme d'un entretien. Prenant le contre-pied de La Mothe Le Vayer, Fénelon et Malebranche mettent plutôt

¹ Adolf Reichwein, *China and Europe, Intellectual and Artistic Contacts in the Eighteenth Century* [*La Chine et l'Europe, les contacts intellectuels et artistiques au XVIII^e siècle*], Londres, Kegan Paul, 1925, cité dans René Hiemle, *L'Europe chinoise, op. cit.*, t. I, p. 322.

l'accent sur le différend entre Socrate et Confucius.

Dans les *Dialogues des morts*, Socrate, au tout début de l'entretien, avoue son impossibilité de former des hommes remarquables et de les envoyer dans toutes les provinces « semer la vertu, combattre le vice, et instruire les hommes »¹. Son pessimisme joue un rôle d'autant plus primordial qu'il parle, non sans tristesse, des combats inévitables d'opinions entre ses disciples, tels Platon et Xénophon. Cela le désabuse de toutes ses espérances sur les hommes :

Un homme ne peut presque rien sur les autres hommes. Les hommes ne peuvent rien sur eux-mêmes par l'impuissance où l'orgueil et les passions les tiennent ; à plus forte raison les hommes ne peuvent-ils rien les uns sur les autres : l'exemple et la raison insinuée avec beaucoup d'art font seulement quelque effet sur un fort petit nombre d'hommes mieux nés que les autres. Une réforme générale d'une république me paraît enfin impossible, tant je suis désabusé du genre humain².

Après cette longue réponse, Confucius semble avoir l'esprit ailleurs mais reste toujours attaché à la question précédente. Il répond qu'il a écrit à ses disciples et qu'il les a envoyés pour adopter de bonnes mœurs dans toutes les provinces de l'empire. Quoi qu'il en soit, le pessimisme de Socrate n'empêche pas sa supériorité sur les écrits brefs et simples de notre philosophe chinois dont la sécheresse des maximes est digne d'être remarquée.

Tout en doutant des bonnes lois et de la police en Chine, Socrate définit un peuple bien conduit à la sensibilité à l'honneur, à la fermeté contre les périls, la volupté, les usurpations et les fraudes. Tel a été le cas de Lacédémone, ancienne ville grecque. Cependant, la véritable sagesse ne peut être atteinte par tout un peuple qui ne pourrait conserver certaines règles utiles et louables que par « l'autorité de l'éducation, par le respect des lois, par le zèle de la patrie, par l'émulation qui vient des exemples, par la force de la coutume, souvent même par la crainte du déshonneur et par l'espérance d'être récompensé »³. Cependant, les philosophes, en suivant les principes du beau et du bon, ne peuvent répandre leurs vertus et leur sagesse au sein d'un peuple tout

¹ Fénelon, *Dialogues des morts*, Londres, FB Editions, 2015, p. 19. Il s'agit d'une reproduction légale de l'édition originale de 1700.

² *Ibid.*, p. 20.

³ *Ibid.*, p. 21.

entier. Cela pourrait constituer une réplique à La Mothe Le Vayer, qui croyait que la vertu divine de Confucius ne consistait à diffuser la sagesse dans toute la Chine. De plus, même les gens les plus vertueux ne peuvent que l'être dans des situations limitées : ils pouvaient être justes vis-à-vis des compatriotes mais cruels à l'égard des esclaves, fidèles à la patrie mais inhumains envers les pays voisins.

Ces vertus, fondées sur la coutume et sur les préjugés d'un peuple, sont toujours des vertus estropiées, faute de remonter jusqu'aux premiers principes qui donnent dans toute son étendue la véritable idée de la justice et de la vertu. Ces mêmes peuples qui paraissent si vertueux dans certains sentiments et dans certaines actions détachées avaient une religion aussi remplie de fraude, d'injustice et d'impureté, que leurs lois étaient justes et austères¹.

Ce paradoxe de l'humanité incite Socrate à croire que, derrière le visage du « spectacle beau et grand de loin » de la Chine, l'image reste douteuse et équivoque. Mais Confucius, fier de sa vaste et puissante patrie, du peuple policé d'arts et de sciences florissants, juge les récits de voyage quelque peu exagérés, tel celui de Pinto que nous avons traité dans la première partie. En effet, ce voyageur, après avoir beaucoup souffert, considère la Chine comme la nation la plus injuste, et les Chinois comme une « sale race ». « Selon les relateurs, le peuple de la terre le plus vain, le plus superstitieux, le plus intéressé, le plus injuste, le plus menteur, c'est le Chinois »², dit Socrate.

Face à ces critiques, Confucius tente de le persuader de la supériorité de l'imprimerie, de la poudre à canon, de la géométrie, des différents talents (peinture, architecture, porcelaine, écriture), ainsi que de l'antiquité du peuple chinois. Néanmoins, Socrate, tout en soulignant l'importance d'examiner autrui de plus près

¹ *Ibid.*, p. 22.

² *Ibid.*, p. 23. Socrate, sous la plume de Fénelon, donne une image complète de la Chine : « C'est un peuple tranquille et paisible dans un beau et riche pays, un peuple vain qui méprise tous les autres peuples de l'univers, un peuple qui se pique d'une antiquité extraordinaire, et qui met sa gloire dans le nombre des siècles de sa durée ; c'est un peuple superstitieux jusqu'à la superstition la plus grossière et la plus ridicule malgré sa politesse ; c'est un peuple qui a mis toute sa sagesse à garder ses lois sans oser examiner ce qu'elles ont de bon ; c'est un peuple grave, mystérieux, composé et rigide observateur de toutes ses anciennes coutumes pour l'extérieur, sans y chercher la justice, la sincérité, et les autres vertus intérieures ; c'est un peuple qui a fait de grands mystères de plusieurs choses très superficielles, et dont la simple explication diminue beaucoup le prix. Les arts y sont médiocres, et les sciences n'y étaient presque rien de solide quand nos [E]uropéens ont commencé à les connaître. »

pour le juger, n'a pas l'air d'être convaincu. Pour lui, l'imprimerie, en tant que commodité pour les gens de lettres, n'a pas besoin d'être si vantée. De surcroît, cette invention des Chinois est imparfaite à cause du seul usage des planches. Il n'est donc pas nécessaire, pour les Occidentaux, de l'utiliser pour favoriser les études ou les arts. Par exemple : les Athéniens, au temps de Socrate, qui ignoraient cette technique, excellaient dans les arts et les sciences, alors que « les Occidentaux, qui ont trouvé l'imprimerie mieux que les Chinois, étaient des hommes grossiers, ignorants, et barbares ».

Si Socrate critique ainsi l'imprimerie et se montre sévère dans ses jugements, en tant que pacifiste et humaniste, il a également de bonnes raisons pour mépriser la poudre à canon, qui est « une invention pernicieuse pour détruire le genre humain », car certains imiteront bientôt ce que d'autres utilisent contre eux. « Si on convenait de part et d'autre de renoncer aux armes à feu, on se débarrasserait mutuellement d'une infinité de choses superflues et incommodes : la valeur, la discipline, la vigilance, et le génie, aurait plus de part à la décision de toutes les guerres¹. »

Venons-en maintenant à l'écriture chinoise, thème sur lequel Fénelon et Leibniz s'entendent. L'avantage de cette écriture est tellement avantageux que l'on peut la pratiquer dans le commerce chez tous les pays voisins qui parlent des langues différentes du chinois, les étrangers peuvent lire les écrits et y répondre avec les mêmes caractères sans même connaître la langue. De cet avantage, ressort la possibilité pour le chinois, d'être « une langue commune pour tout le genre humain », soi-disant, comme l'affirme Leibniz, une langue universelle dont la commodité sera grande pour le commerce d'un bout du monde à l'autre, si tous les pays l'enseignent à leurs enfants. Cependant, de nombreuses années seront destinées à l'apprendre et à l'écrire, ce qui risque de faire échouer ce dessein. Ce travail pénible rend la langue chinoise de plus en plus impraticable. Dans ce sens, si les Chinois renferment « cet art dans un seul pays », il ne sera pas commode de le transmettre. Le pire, c'est qu'il faut passer la meilleure partie de la vie à l'apprendre et à l'écrire. De ce fait, la Chine a deux inconvénients : d'un côté, on admire vainement cet art ; de l'autre, on consacre

¹ *Ibid.*, p. 24.

toute sa jeunesse dans cette étude qui «exclut de tout progrès pour les connaissances les plus solides » À propos de l'antiquité, Socrate reproche à certains de mêler la fable avec la vérité et de vouloir « dérober à la postérité l'origine de la nation, pour la rendre plus merveilleuse à tous les autres peuples »¹.

Fénelon, dans son projet d'extraire la Chine de la fable construite par les Occidentaux pendant des siècles, se garde bien de prendre parti dans la fameuse querelle des rites et de qualifier Confucius de philosophe divin. Ce dialogue est plutôt un monologue de Socrate dans lequel le rôle de Confucius n'est que de poser des questions pour que les réponses se poursuivent. Il n'y a aucune discussion. Contrairement à Fénelon, Malebranche y prend davantage part et attribue à notre philosophe chinois plus de paroles.

Malebranche a publié en 1707, *l'Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu. Par l'auteur de la Recherche de la vérité*. Le philosophe chinois, sous la plume de Malebranche, semble ne pas être doté d'une certaine intelligence, par rapport à ce que pense Fénelon : « Quel est ce Seigneur du ciel, que vous venez de si loin nous annoncer ? Nous ne le connaissons point, et nous ne voulons croire que ce que l'évidence nous oblige à croire². » Au tout début du texte, l'auteur prend soin de charger ces deux philosophes d'une mission, consistant à chercher la vérité. Ils présentent, d'une façon réciproque, leurs idées générales concernant la divinité. Le philosophe chinois est le premier à prendre la parole :

Voilà pourquoi nous ne recevons que la matière et le Li de cette souveraine vérité sage, justice, qui subsiste éternellement dans la matière, qui la forme et la range dans ce bel ordre que nous voyons, et qui éclaire aussi cette portion de matière purifiée et organisée, dont nous sommes composés

C'est dans cette « souveraine vérité » que tous les hommes sont unis, et que toutes

¹ *Ibid.*, p. 27. Concernant l'antiquité de la Chine, Socrate continue : « Je croirais donc que quelques siècles avant le vôtre ces peuples asiatiques [les Phéniciens et les Phrygiens] ont pénétré jusqu'à la Chine ; qu'ils y ont fondé votre empire ; que vous avez eu des rois habiles et de vertueux législateurs ; que la Chine a été plus estimable encore qu'elle ne l'est aujourd'hui pour les arts et pour les mœurs ; que vos historiens ont flatté l'orgueil de la nation ; [...] ».

² Malebranche, *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois, Œuvres complètes*, Paris, Vrin, 1986, t. XV, p. 3.

les sociétés sont liées les unes aux autres. Cependant, le philosophe chrétien n'est pas du même avis. D'après lui, les Chinois ne considèrent Dieu que comme un grand et puissant empereur. Le Li, en tant que justice souveraine, se rapproche plus de l'idée du Dieu que cet empereur. Parce que Dieu est un Être infiniment parfait, alors que l'empereur du Ciel des Chinois est un « Être particulier » et un Être fini. Le Chinois convient que l'idée de ce Dieu est « la plus excellente de toutes, car il n'y a rien de plus grand que l'infini en toutes manières »¹. Le philosophe chinois se doute malgré tout de l'existence de cet être infini. Le chrétien répond : « Penser à rien et ne point penser, apercevoir rien et ne point apercevoir, c'est la même chose. Donc tout ce que l'esprit aperçoit immédiatement et directement, est quelque chose ou existe »². Comme le Chinois prétend que tout ceci n'est que pure imagination, le chrétien réplique : « on ne voit point les objets matériels en eux-mêmes »³.

À propos de la relation entre le Li et Dieu, les Chinois conviennent de leur ressemblance. Le Li est non seulement l'arrangement de la matière, mais également une « souveraine sagesse qui range dans un ordre merveilleux les parties de la matière ». À partir de là, pour le chrétien, naît la possibilité de rapprocher la doctrine des Chinois de celle des chrétiens. Cependant, le scepticisme exige d'aller plus loin :

Mais pourquoi soutenez-vous que le Ly ne subsiste point en lui-même, et qu'il ne peut subsister que dans la matière : qu'il n'est point intelligent, et qu'il ne sait ni ce qu'il est, ni ce qu'il fait ? Cela nous fait juger que vous croyez que le Ly n'est que la figure et l'arrangement des corps car la figure et l'arrangement des corps ne peuvent subsister sans les corps mêmes, et manquent d'intelligence⁴.

Le paradoxe consiste dans le fait que le Chinois, en disant que le Li est la sagesse souveraine et la justice souveraine, refuse de le qualifier de sage et de juste, car « c'est la sagesse et la justice qui rendent sage et juste : et par conséquent la sagesse vaut mieux que le sage, la justice que le juste »⁵. Puis, il demande au chrétien pourquoi il affirme que le Dieu est sage, car la sagesse serait supérieure au sage, et

¹ *Ibid.*, p. 4.

² *Ibid.*, p. 5.

³ *Ibid.*, p. 7.

⁴ *Ibid.*, p. 20.

⁵ *Ibid.*, p. 21.

celui-ci tirerait d'elle la perfection. La réponse réside dans le fait que l'Être infiniment parfait est sage, car il se suffit à lui-même, étant source de tout ce qu'il a fait. Quoi qu'il en soit, un écart subtil sépare le Li de Dieu. Si le Li, selon le chrétien, n'a ni volonté ni liberté il n'a pas conscience de sa propre identité, de ce qu'il fait ; on ne sait pas non plus quels éloges lui donner. Le Chinois pense que Dieu doit se soumettre au Li.

Tels sont les entretiens entre les deux philosophes qui semblent n'être point convaincus jusqu'à la fin du texte. Celui de Fénelon, en tant que monologue, s'efforce de détruire une légende construite à partir de l'époque de Confucius ; quant à celui de Malebranche, il a plutôt pour mission, à travers les répliques amicales, de prendre parti contre le spinozisme, considéré comme l'athéisme qui oppose à la conception transcendante du divin une philosophie matérialiste et naturelle. C'est donc grâce à ces deux grands philosophes qu'émergera, quarante ans plus tard, la sinophobie de Montesquieu et de Sade.

1.2.2 La « phobie » de Montesquieu

1.2.2.1 Paradoxes concernant le gouvernement chinois

Né en 1689 d'une famille de magistrats de bonne noblesse, Charles de Secondat, baron de la Brède et de Montesquieu a également été attiré par la Chine. Après avoir fréquenté Fontenelle et Fréret, lors de son premier séjour à Paris, Montesquieu a lu, avec attention et grand intérêt, les *Lettres édifiantes*, publiées presque chaque année par les jésuites, une sélection de la correspondance missionnaire, ainsi que la *Description* de Du Halde et des récits de voyage.

Cependant, son attitude paradoxale face à l'Empire de la Chine a attiré l'intérêt de René Étienne, qui a cité les critiques de Pierre Martial Cibot (1727-1780), missionnaire à Pékin de 1760 à 1780 :

Soit que le célèbre auteur de l'*Esprit des lois* ait voulu plier le code de la Chine à son système, soit qu'il en ait parlé sans l'avoir approfondi, il s'est exprimé en politique de roman sur presque tout ce qui concerne ce grand empire. L'empereur de Chine n'est pas plus despotique (dans le sens où il entend le despotisme) que les rois de France et d'Espagne : il peut faire violence aux lois et abuser de l'autorité qu'elles consacrent ; mais il sort alors de la sphère de ses droits¹.

Après avoir été élu à l'Académie française (1727), Montesquieu a réalisé un long voyage à travers l'Europe, de 1728 à 1731, dans des pays tels que la Hongrie, l'Italie, la Hollande et l'Angleterre. Lors de ses visites, il a observé la géographie, l'économie, la politique, ainsi que les mœurs de tous ces pays, a pris des notes et accumulé les documents pour préparer son œuvre *De l'Esprit des lois* (1748), ayant eu un énorme succès. Tout en établissant les principes fondamentaux en politique et en sociologie, il a réussi à dégager la logique des institutions gouvernementales et en a tiré trois types : la république, la monarchie et le despotisme. Mais la Chine de Montesquieu occupe-t-elle quelle place dans cette classification ?

Le vingt et unième chapitre du huitième livre de *De l'Esprit des lois* est consacré à

¹ Pierre Martial Cibot, « Essai sur la langue des Chinois », inclus dans les *Mémoires concernant les Chinois*, VIII, Paris, 1782, p. 187, cité dans René Étienne, *L'Europe chinoise*, t. II, *op. cit.*, p. 50.

la Chine. Ce chapitre, tout en effaçant l'image admirable de la Chine donnée par les jésuites, s'efforce de prouver que le gouvernement chinois « mêle ensemble dans son principe la crainte, l'honneur et la vertu »¹. Ainsi, Montesquieu a beau distinguer ces trois gouvernements, ce gouvernement mixte, selon les missionnaires, n'appartient à aucun des trois types. Les « coups de bâton », les « brigandages des mandarins » dont parlent les jésuites semblent éloigner la Chine des gouvernements républicains et monarchiques. « Un plan de tyrannie constamment suivi, et des injures faites à la nature humaine avec [...] sang-froid » font évanouir le merveilleux chinois propagé depuis le voyage de Marco Polo, et donnent à voir que, bien loin de s'inclure dans les trois formes principales définies par Montesquieu, le gouvernement de la Chine serait purement tyrannique.

Quoi qu'il en soit, « il y a souvent quelque chose de vrai dans les erreurs mêmes ». Tout en examinant de près ce point, on peut constater que des « circonstances particulières, et peut-être uniques, peuvent faire que le gouvernement de la Chine ne soit pas aussi corrompu qu'il devrait l'être »². Le « physique du climat » a pu « forcer les causes morales dans ce pays ». Le climat favorise la propagation humaine. Quoique la Chine ait été dominée par la tyrannie, les circonstances climatiques favorables ont toujours poussé la population à s'accroître et à s'étendre dans l'empire entier.

De surcroît, les famines fréquentes résultent de la récolte du riz, principal aliment des Chinois. Lorsque le peuple manque de nourriture, il se disperse afin de chercher de quoi manger, d'où la naissance de groupes de voleurs, dont la plupart sont, au fur et à mesure, exterminés par les voleurs eux-mêmes ou par le gouvernement. Mais, dans les provinces éloignées, certaines troupes ont la possibilité de faire fortune, de s'installer et s'agrandir. Puis, constitués en « corps d'armée », ils se précipitent vers la capitale, et le chef « monte sur le trône ».

Il (le prince) ne sentira point, comme nos princes, que, s'il gouverne mal, il sera moins heureux dans l'autre vie, moins puissant et moins riche dans celle-ci. Il

¹ Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, op. cit., t. I, p. 281.

² *Ibid.*, p. 282.

saura que, si son gouvernement n'est pas bon, il perdra l'empire et la vie¹.

À la différence des princes français, les princes chinois sont sans cesse menacés par les révolutions où ils perdent tout. Si le tyran est un individu qui dispose du pouvoir absolu, en conservant les lois et en gouvernant par la terreur, les empereurs chinois, inquiets en raison des troupes usurpatrices, seraient loin d'être de purs tyrans. Mais Montesquieu conclut, à la fin de son chapitre, que « la Chine est donc un État despotique »

Malgré l'aspect tyrannique du gouvernement chinois, « les premiers législateurs de la Chine furent obligés de faire de très bonnes lois, et le gouvernement fut souvent obligé de les suivre² ». C'est le « premiers » qu'il faut mettre en relief dans l'intention de Montesquieu, qui affirme la même attitude à la fin de la première partie : « Peut-être que dans les premières dynasties, l'empire n'étant pas si étendu, le gouvernement déclinait un peu de cet esprit [despotique]. Mais aujourd'hui cela n'est pas³. » Cet attachement des Chinois à l'Antiquité est dû à l'influence du « gouvernement modéré »⁴, dont les deux provinces chinoises « Kiang-nan et Tche-kiang, [ainsi que] l'Égypte et la Hollande » font partie.

Les anciens empereurs de la Chine n'étaient point conquérants. La première chose qu'ils firent pour s'agrandir fut celle qui prouva le plus leur sagesse. On vit sortir de dessous les eaux [d]es deux plus belles provinces de l'empire ; elles furent faites par les hommes. C'est la fertilité inexprimable de ces deux provinces qui a donné à l'Europe les idées de la félicité de cette vaste contrée⁵.

Ce soin « continu et nécessaire » pour entretenir une partie très importante de l'Empire exige « un peuple sage » et « le pouvoir légitime d'un monarque », d'où le gouvernement vertueux des Chinois à l'Antiquité. Toutefois, il faut admettre, comme l'affirme Jacques Pereira, que « Montesquieu [est] empêtré dans des contradictions

¹ *Ibid.*, p. 283.

² *Ibid.*, p. 533.

³ *Ibid.*, p. 284.

⁴ « Les pays que l'industrie des hommes a rendus habitables, et qui ont besoin, pour exister, de la même industrie, appellent à eux le gouvernement modéré » *Ibid.*, p. 532.

⁵ *Ibid.*

d'ordre plus affectif que rationnel, plus idéologique que théorique »¹. Depuis Vauban, tous ceux que l'on a appelés sinophiles ont senti la nécessité de « penser le modèle chinois à la condition d'intégrer l'administration au sens moderne du terme comme sa nature politique² ». La Chine ne serait donc ni un pur état despotique, ni une monarchie, ni non plus une république, mais tout simplement une forme politique où s'entremêlent ces trois formes, et qui trouve son origine dans l'Antiquité. Cette forme hybride³ est alors justifiée par la théorie du climat. Montesquieu croit observer que, d'abord enfermé dans le Nord, limité par l'espace et en même temps par un climat aride, l'Empire chinois a conservé des mœurs assez simples, et qu'il a été gouverné par des empereurs qui ne corrompaient guère les biens publics ; mais, après avoir poussé les frontières jusqu'au Sud, dont le climat livrait les sujets à une obéissance aveugle, les princes en auraient profité. Dans ce fait, bien que les circonstances aient pu rendre l'Empire Chinois républicain, la Chine ne l'était point. Et, selon Montesquieu, avec la superficie croissante de l'Empire la Chine est devenue despotique. Ce paradoxe s'étend ainsi vers les mœurs et les manières.

¹ Jacques Pereira met en question la position ambiguë de la Chine décrite par Montesquieu : « Mais chacun sent bien que la Chine et le discours que tient Montesquieu sur la Chine politique posent déjà aux consciences européennes l'insoluble problème de la sociologie réelle des États totalitaires. Au fond, Montesquieu est confronté aux mêmes inextricables difficultés que connaissent nos démocraties modernes pour rendre compte à travers leurs catégories d'analyses du fait qu'il existe des États qui ont fait le choix de n'être pas démocratiques au sens où ce terme détermine un mode du politique plus qu'un type de gouvernement. » Jacques Pereira, *Montesquieu et la Chine*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 340.

² *Ibid.*, p. 341.

³ Montesquieu ajoute quelques lignes en guise de conclusion sur le gouvernement chinois : « La Chine est un gouvernement mêlé qui tient beaucoup du despotisme, par le pouvoir immense du Prince ; un peu de la république, par la censure et une certaine vertu fondée sur l'amour et le respect paternel ; de la monarchie, par des lois fixes et des tribunaux réglés par un certain honneur attaché à la fermeté et au péril de dire la vérité. Ces trois choses bien tempérées et des circonstances tirées du physique du climat l'ont fait subsister ; et, si la grandeur de l'empire en a fait un gouvernement despotique, c'est peut-être le meilleur de tous. » Cité dans René Étiemble, *L'Europe chinoise, op. cit.*, t. II, p. 51.

1.2.2.2 La morale chinoise : l'esprit du labourage

Dans tout ceci je ne justifie pas les usages,
mais j'en rends les raisons.

Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, t. I, *op. cit.*, p. 499.

C'est dans le contexte de la « crise métaphysique européenne » que réside la question chinoise. « Dans le temps où la conscience chrétienne s'interroge sur le bien-fondé de son enracinement théologique, de l'autre bout du monde parviennent des informations sur une autre manière de vivre l'expérience morale », affirme Jacques Pereira¹ dans *Montesquieu et la Chine*. Conformément à la théorie du climat qui joue un rôle extrêmement important dans l'image de la Chine, Montesquieu s'efforce de comprendre cet empire lointain à travers un « esprit », c'est-à-dire une explication tant philosophique qu'ethnographique.

Si, aux yeux de Montesquieu, les Indiens et les Siamois ont un caractère passif, c'est parce que les premiers croient au fait que « le repos et le néant sont le fondement de toutes choses et la fin où elles aboutissent », et que pour les seconds, « la félicité suprême consiste à n'être point obligé d'animer une machine et de faire agir un corps. » Dans ces pays, la chaleur excessive favorise le repos et l'état immobile qui sont notamment inscrits par le législateur Fœ suivant ce qu'il ressentait, « mais sa doctrine, née de la paresse du climat, la favorisant à son tour, a causé mille maux »². C'est de là que vient le titre de ce chapitre : « Que les mauvais législateurs sont ceux qui ont favorisé les vices du climat, et les bons sont ceux qui s'y sont opposés ». Cependant,

[L]es législateurs de la Chine furent plus sensés lorsque, considérant les hommes, non pas dans l'état paisible où ils seront quelque jour, mais dans l'action propre à leur faire remplir les devoirs de la vie, ils firent leur religion, leur philosophie et leurs lois toutes pratiques. Plus les causes physiques portent les hommes au repos, plus les causes morales les en doivent éloigner³.

¹ Jacques Pereira, *Montesquieu et la Chine*, *op. cit.*, p. 169.

² Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, *op. cit.*, t. I, p. 451.

³ *Ibid.*, p. 452.

Même si Montesquieu considère la Chine comme un pays despotique, dans cet extrait, il admire profondément l'esprit de labourage de ce peuple, ainsi que les législateurs qui le favorisent. Car, disait-il, « [L]a culture des terres est le plus grand travail des hommes »¹.

Lecteur attentif des relations du Père Du Halde, Montesquieu cite encore la cérémonie de l'empereur de la Chine, qui signale le commencement du labourage afin d'encourager le peuple à la culture des terres². Celui que Montesquieu cite dans le passage ci-dessous semble être Kang Vang, troisième empereur de la troisième Dynastie :

Sa principale attention fut de faire fleurir l'agriculture : il [Kang Vang] confia ce soin à un de ses ministres, nommé Tchao kong. [...] La bonne foi, et la fidélité des promesses était si exactement gardée, qu'on permettait aux prisonniers de sortir tous les matins pour aller labourer les terres, et le soir ils ne manquaient pas de se rendre à la prison³.

Cette attention provient non seulement de la plaine immense de l'empire tout entier, mais aussi d'un ancien proverbe : 民以食为天, c'est-à-dire le peuple dépend totalement de la nourriture. Les empereurs chinois, selon la tradition, attachent toujours une grande importance à l'agriculture qui est la base de l'harmonie intérieure.

En ce qui concerne la polygamie, Montesquieu la justifie également par le climat :

Dans les climats froids de l'Asie, il naît, comme en Europe, plus de garçons que de filles. C'est, disent les Lamas, la raison de la loi qui, chez eux, permet à une femme d'avoir plusieurs maris⁴.

Abou-Zeid⁵ fit, à son époque, la même observation. Lorsqu'il écrit sur les relations concernant les Indes et la Chine au IX^e siècle, il considérait cette pratique comme de

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 453. « De plus, l'empereur est informé chaque année du laboureur qui s'est le plus distingué dans sa profession ; il le fait mandarin du huitième ordre. » *Ibid.*, p. 454.

³ Jean-Baptiste du Halde, *Description géographique, historique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*, op. cit., t. I, p. 331.

⁴ *Ibid.*, p. 498.

⁵ Albert t'Serstevens, *Les précurseurs de Marco Polo*, op. cit., p. 88.

la prostitution. Cependant, il ne fit qu'exprimer son étonnement. Le fait qu'une femme possède plusieurs hommes choquait particulièrement les idées mahométanes. Au contraire, pour Montesquieu, cette attitude est insignifiante ; celui-ci donne à cette coutume sa raison d'être. Tout intellectuel qu'il soit, il s'interroge malgré tout :

Mais je ne crois pas qu'il y ait beaucoup de pays où la disproportion soit assez grande pour qu'elle exige qu'on y introduise la loi de plusieurs femmes, ou la loi de plusieurs maris. Cela veut dire seulement que la pluralité des hommes, s'éloigne moins de la nature dans certains pays que dans d'autres¹.

Tel est le cas des harems dans lesquels les empereurs ont le droit d'avoir une dizaine, voire une centaine de concubines. Quelquefois, Montesquieu donne moins raison à la nature qu'à la nécessité civile : le patriarcat, le besoin de population, le plaisir, etc...

Il critique le fait que la séparation des femmes et des hommes soit de rigueur. Comme il n'a plus de femmes dans les pays riches que dans les autres. Leur enfermement ainsi que celui des domestiques empêcheraient, dans une certaine mesure, la débauche et l'infidélité. Car, « [i]l y a de tels climats où le physique a une telle force que la morale n'y peut presque rien. Laissez un homme avec une femme ; les tentations seront des chutes, l'attaque sûre, la résistance nulle². » Ces pays ont donc besoin, selon l'auteur, de plus de « verrous » que de « préceptes ». Ceux qui se montrent indifférents devant les femmes au sein d'un espace clos, sont considérés comme des « prodige[s] de vertu » dans un ouvrage classique de Chine. Si le comportement des hommes crée le doute, l'attitude des femmes mérite des louanges :

On trouve des mœurs plus pures dans les divers États d'Orient, à proportion que la clôture des femmes y est plus exacte. Dans les grands États, il y a nécessairement des grands seigneurs. Plus ils ont de grands moyens, plus ils sont en état de tenir les femmes dans une exacte clôture, et de les empêcher de rentrer dans la société. C'est pour cela que, dans les empires de Turc, de Perse, du Mongol, de la Chine et du Japon, les mœurs des femmes sont admirables³.

¹ Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, op. cit., t. I, p. 499.

² *Ibid.*, p. 502.

³ *Ibid.*, p. 505.

Quoi qu'il en soit, l'esprit de labourage des Chinois les rend avares, notamment lorsqu'ils se trouvent dans une affaire ou un commerce. « Leur vie précaire fait qu'ils ont une activité prodigieuse et un désir si excessif du gain, qu'aucune nation commerçante ne peut se fier à eux¹. » Leur soif d'argent les pousserait à l'avidité et à la tromperie, comme le montre Guillaume de Rubrouck² qui a voyagé dans l'Empire Mongol sous l'ordre de Saint Louis vers 1253.

De surcroît, Montesquieu établit une grande différence entre les lois et les mœurs : les premières règlent « les actions du citoyen », les autres arrangent celles de l'homme ; les unes « regardent plus la conduite intérieure », les autres, l'attitude extérieure. Quelquefois, on confond même les deux. Par exemple, en Chine, les législateurs ont fixé un même code pour « les lois, les mœurs et les manières », car « les mœurs représentent les lois, et les manières représentent les mœurs³. » Les législateurs chinois souhaitent que chacun vive en toute tranquillité que les hommes se respectent, et que chacun dépende de l'autre, suivant « les règles de la civilité ».

Ainsi, chez les peuples chinois, on vit les gens de village observer entre eux des cérémonies comme les gens d'une condition relevée : moyen très propre à inspirer la douceur, à maintenir parmi le peuple la paix et le bon ordre, et à ôter tous les vices qui viennent d'un esprit dur⁴.

L'auteur préfère la civilité à la politesse : la première vante les vices d'autrui tandis que l'autre empêche les siens. Il est aisé jusqu'ici, de constater que, même s'il place la Chine au rang despotique, il en admire quelques points. Concernant la religion, cette attitude paradoxale continue à hanter l'esprit de Montesquieu.

¹ *Ibid.*, p. 573.

² « Tant que nous étions dans ces solitudes, tout allait bien ; mais le dégoût que j'éprouvais lorsque nous arrivions aux campements (tartares), je ne trouve pas de mots pour le dire ! Notre guide voulait en effet que j'allasse trouver chaque chef avec un présent, à quoi nos ressources ne pouvaient suffire. Nous étions chaque jour huit personnes à manger notre pain, sans compter les hôtes imprévus qui voulaient tous manger avec nous. » Guillaume de Rubrouck, *Voyage dans l'Empire mongol*, *op. cit.*, p. 113.

³ Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, *op. cit.*, t. I, p. 579.

⁴ *Ibid.*, p. 580.

1.2.2.3 La religion des Chinois selon Montesquieu

À la différence de Leibniz, Montesquieu n'a pas correspondu personnellement avec les missionnaires. Il a rencontré lors de son séjour à Rome, en 1729, Foucquet, ancien missionnaire, devenu ensuite évêque d'Éleuthéropolis. René Étiemble nous a montré que, selon les écrits de M. de la Gressaye, Montesquieu, sensible à la défaite des jésuites dans la querelle des rites, «pouvait penser que les missionnaires, dans les *Lettres élifiantes*, avait mis l'accent sur les vertus des Chinois pour mieux faire admettre que leurs rites pouvaient être conservés »¹. La fameuse conversation, en février 1729, entre le Père Foucquet et Montesquieu lui-même, a suscité un grand intérêt pour la Chine, a confirmé la confiance en ce que disait cet ex-jésuite. Sa conversation avec Foucquet l'a conduit à un refus de l'ancienne confiance aux jésuites :

Ne pourrait-il pas se faire que les missionnaires aient été trompés par une apparence d'ordre ; qu'ils aient été frappés de cet exercice continuel de la volonté d'un seul, par lequel ils sont gouvernés eux-mêmes, et qu'ils aiment tant à trouver dans les cours des rois des Indes, parce que n'y allant que pour y faire de grands changements, il leur est plus aisé de convaincre les princes qu'ils peuvent tout faire que de persuader aux peuples qu'ils peuvent tout souffrir².

Une telle réussite, selon Montesquieu, pourrait tromper les Occidentaux. Elle dépend moins des peuples que des princes curieux et faciles à séduire par les nouveautés de l'autre bout du monde. Tel est le cas des empereurs de la Dynastie des Qing qui demandaient aux jésuites de leur présenter et de leur apprendre l'économie, la technologie ainsi que l'astronomie de l'Occident. Cela a été justifié par les écrits des voyageurs que nous avons abordés dans la première partie. D'autre part, les missionnaires embelliraient leur situation en Chine afin de conserver leurs rites, et de montrer la possibilité de cette évangélisation, ce que Montesquieu juge difficile. En définitive, son chapitre s'avère confus et quelque peu contradictoire.

Si Montaigne «justifie les religions précolombiennes » «condamne la cruauté des

¹ Jacques Pereira, *Montesquieu et la Chine*, op. cit., p. 99.

² Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, op. cit., t. I, p. 282.

chrétiens à l'égard des autres hommes, [et] doute que l'évangélisation soit toujours une pratique heureuse »¹, Montesquieu, tout en le suivant, justifie également les mœurs, les usages et les religions des peuples jaunes ou noirs. D'ailleurs, loin de penser comme Leibniz qui s'efforce de construire un lien entre la religion des Chinois et le christianisme, l'auteur de *l'Esprit des lois* démontre bien leur différence et leur incompatibilité :

Il suit encore de là une chose bien triste : c'est qu'il n'est presque pas possible que le christianisme s'établisse jamais à la Chine. Les vœux de virginité, les assemblées des femmes dans les églises, leur communication nécessaire avec les ministres de la religion, leur participation aux sacrements, la confession auriculaire, l'extrême-onction, le mariage d'une seule femme : tout cela renverse les mœurs et les manières du pays, et frappe encore du même coup sur la religion et sur les lois².

Cela s'explique par le fait que les rites, c'est-à-dire les « préceptes qui regardaient [l]es quatre points [la religion, les lois, les mœurs et les manières] », ont été enracinés dans l'esprit des Chinois. D'un côté, ils doivent apprendre à écrire et à lire des ouvrages traitant de ces rites pendant une grande partie de leur vie ; de l'autre, ces préceptes ne comportent rien de spirituel, « mais simplement des règles d'une pratique commune, il est plus aisé d'en convaincre et d'en frapper les esprits que d'une chose intellectuelle³. » De ce fait, la Chine ne peut que rarement perdre ses lois par la conquête. La religion chrétienne, « par l'établissement de la charité, par un culte public, par la participation aux mêmes sacrements », demanderait l'unité de tout, alors que les rites des Chinois impliquent la séparation. « Et, comme on a vu que cette séparation tient en général à l'esprit du despotisme, on trouvera dans ceci une des raisons qui font que le gouvernement monarchique et tout gouvernement modéré s'allient mieux avec la religion chrétienne⁴. »

De surcroît, le climat joue un rôle tout aussi important que les rites. Les femmes, dans les climats chauds, atteignent leur nubilité à l'âge de huit, neuf ou dix ans, et

¹ Ren é Étienne, *L'Europe chinoise, op. cit.*, t. II, p. 67.

² Montesquieu, *De l'Esprit des lois, op. cit.*, t. I, p. 583.

³ *Ibid.*, p. 581-582.

⁴ *Ibid.*, p. 583.

elles se marient alors même qu'elles sont encore des enfants, avant d'atteindre l'âge de raison. Ainsi, la beauté disparaît progressivement avant que la raison n'apparaisse. «Les femmes doivent être dans la dépendance, car la raison ne peut leur procurer dans leur vieillesse un empire que la beauté ne leur avait pas donné dans la jeunesse même¹. » Il est donc aisé de comprendre la polygamie dans ces pays chauds, comme les deux Indes et l'Afrique. Lorsque la religion ne s'y oppose pas, les hommes peuvent quitter leur femme pour en trouver une autre. Cependant, dans les pays tempérés, la nubilité tardive des femmes donne trois effets : elles ont des enfants à un âge plus avancé ; elles vieillissent avec leur mari ; elles ont plus de raison et moins de dépendance quand elles se marient, d'où une certaine égalité entre les deux sexes. Dans ces régions, la nature a donné respectivement de la force aux hommes et des agréments aux femmes, mais dans les pays chauds, ces agréments intacts au début de la vie, se perdent progressivement.

Ainsi la loi qui ne permet qu'une femme se rapporte plus au physique du climat de l'Europe qu'au physique du climat de l'Asie. C'est une des raisons qui a fait que le mahométisme a trouvé tant de facilité à s'établir en Asie, a tant de difficulté à s'étendre en Europe ; que le christianisme s'est maintenu en Europe, et a été détruit en Asie ; et qu'enfin les mahométans font tant de progrès à la Chine, et les chrétiens si peu. Les raisons humaines sont toujours subordonnées à cette cause suprême, qui fait tout ce qu'elle veut, et se sert de tout ce qu'elle veut².

L'impossibilité de l'évangélisation en Chine pousse Montesquieu à une réflexion : les Chinois sont-ils idolâtres ? L'idolâtrie en Asie a souvent été discutée lors des premiers voyages dans l'Antiquité. Les traits d'idolâtrie ont été généreusement attribués à toutes les sortes de cultes et de rites que le christianisme avait peine à reconnaître parmi les nations avec lesquelles il entraînait en contact grâce aux missionnaires, mais ces pays ne se convertissaient pas facilement. Aussi les appliquaient-ils sans y penser aux Chinois, devenus une sorte de synonyme de païens,

¹ *Ibid.*, p. 495. Voyez les notes de Montesquieu en bas de la page 495 : « Mahomet épousa Cadhisja à cinq ans, coucha avec elle à huit. Dans les pays chauds d'Arabie et des Indes, les filles sont nubiles à huit ans, et accouchent l'année d'après. Prideaux, *Vie de Mahomet*. On voit des femmes, dans les royaumes d'Alger, enfanter à neuf, dix et onze ans. Laugier de Tassis, *Histoire du royaume d'Alger*, p. 61. »

² *Ibid.*, p. 496.

terme favori de François de La Mothe Le Vayer, qui les qualifiait quelquefois de superstitieux. C'est à travers l'idolâtrie que la Chine elle-même a été donnée comme telle par une tradition qui remonte à un auteur anonyme, commerçant musulman, et à Marco Polo pour qui, lorsque les nations n'étaient pas musulmanes ou nestoriennes, elles étaient idolâtres. Pour Montesquieu, l'homme est médiocre lorsqu'il s'attache aux religions idolâtres. Ce dernier se civilise par le choix de la religion qui fortifie la spiritualité de l'humanité à travers celle de la divinité :

Nous sommes extrêmement portés à l'idolâtrie, et cependant nous ne sommes pas fort attachés aux religions idolâtres ; nous ne sommes guère portés aux idées spirituelles, et cependant nous sommes très attachés aux religions qui nous font adorer un Être spirituel. C'est un sentiment heureux qui vient en partie de la satisfaction que nous trouvons en nous-mêmes, d'avoir été assez intelligents pour avoir choisi une religion qui tire la divinité de l'humiliation où les autres l'avaient mise. Nous regardons l'idolâtrie comme la religion des peuples grossiers ; et la religion qui a pour objet un être spirituel, comme celle des peuples éclairés¹.

En somme, une religion n'est vraie que par les attachements qu'elle nous inspire. Or, Montesquieu n'ignore rien de la vénération et des relations des Chinois à leurs rites. Si être idolâtre revient à adorer les idoles, les représentations de la divinité non pas en confondant Dieu et la nature, mais les statuettes, images auxquelles on attribue le même pouvoir, alors les Chinois sont alors généralement idolâtres. Dans *Geographica*, Montesquieu écrit en adoptant un ton affirmatif :

Après le plan du temple du ciel et le temple de la terre ou comme il dit du Seigneur de la terre [,] il y a des massifs dédiés aux génies tutélaires des montagnes [,] des rivières [,] [Q]ue gagnent donc les jésuites à prouver que les Chinois ne sont pas athées [,] puisqu'ils sont manifestement idolâtres².

Le culte des Chinois, proche de celui des païens ou des animistes, est loin d'être semblable à celui des chrétiens. Leur conception de la divinité est assez primitive et grossière, même s'il ne s'agit pas de déisme ou de spinozisme. Quoi qu'il en soit, Montesquieu semble s'efforcer de rompre définitivement avec cette problématique,

¹ Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, t. II, *op. cit.*, p. 828-829.

² Cité dans Jacques Pereira, *Montesquieu et la Chine*, *op. cit.*, p. 109.

car, contrairement à Leibniz et à Voltaire qui en parlent avec abondance, il ne dit quasiment rien là-dessus.

1.2.3 Voltaire et « la manie »

1.2.3.1 Exemple de la tolérance en Chine : un cosmopolitisme théologique

Créé par Diogène de Sinope, issu des termes grecs *cosmos* et *politês*, le cosmopolitisme exprime la possibilité de toucher l'universalité sans nier la particularité. Approfondi et diffusé plus tard par les philosophes stoïciens, ce terme représente le statut dans lequel chacun peut se dire citoyen du monde. Si cette citoyenneté mondiale estime l'uniformité, elle n'exclut pas la diversité. Les philosophes de la Renaissance, tout en suivant cette tradition, remettent en avant ce concept qui se développe à partir des notions modernes d'universalisme. C'est ainsi que, jusqu'au siècle des Lumières, les Jésuites se disent cosmopolites, s'habituant le plus possible aux coutumes étrangères.

Les conséquences morales du cosmopolitisme, définies par Louis Hourme comme une revendication de la citoyenneté mondiale, s'étendraient alors de la catégorie de la politique jusqu'à celle de la culture. La première tente de traduire l'état idéal du cosmopolite dans le domaine politique, tandis que le cosmopolitisme culturel vérifie dans quelle mesure une culture particulière « se trouve remise en question dans sa structure même par son rapport au reste du monde »¹. Tel est le cas de la Chine des Lumières, située au centre de la polémique intellectuelle. Les deux types de cosmopolitisme ont pour objet d'imaginer un monde meilleur, étant le rêve de Leibniz et de Voltaire².

En effet, ces deux auteurs n'ont pas la conception d'un monde centré sur Jérusalem ou sur Rome. Chaque peuple occupe sa place dans le plan divin et reflète quelques points de vue au sein de l'univers. La Chine, par son antiquité et sa civilisation, contribue à cette connaissance du monde dont la diversité renforce la richesse et

¹ Louis Hourme, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?*, Paris, Vrin, 2012, p. 19.

² Pour plus d'informations, voir Richard A. Brooks, *Voltaire and Leibniz*, Genève, Librairie Droz, 1964.

l'harmonie universelles. Ainsi, le projet du philosophe allemand consiste à approfondir les études de la religion et de la langue des Chinois, afin de considérer ses rapports sous l'angle de la théologie rationnelle et d'utiliser le meilleur moyen de les convertir. Voltaire, au contraire, en tant que successeur de Leibniz, attire l'attention, d'une façon encyclopédique, sur l'ensemble de la Chine et désire la faire reconnaître dans tout l'Occident en tant qu'exemple vertueux et tolérant.

Voltaire partage la même admiration que Leibniz pour les lettrés chinois : « Jamais la religion des lettrés ne fut déshonorée par des fables, ni souillée par des querelles et des guerres civiles »¹. Cette inflexibilité vertueuse de la religion est, en effet, due à Confucius, fondateur de la secte des lettrés. Voltaire dit que ces derniers sont dignes de « tous les honneurs, [...] ceux que mérite un homme qui a donné de la Divinité les idées les plus saines que puisse former l'esprit humain » De son côté le P. Le Comte et d'autres missionnaires ont écrit que « les Chinois ont connu le vrai Dieu, quand les autres peuples étaient idolâtres, et qu'ils lui ont sacrifié dans le plus ancien temple de l'univers »².

Si Voltaire ne pousse pas très loin ses recherches théologiques, c'est pour accorder une place importante à la tolérance religieuse. La religion des lettrés chinois, contrairement à celle des chrétiens³, souillée depuis longtemps par la dissidence

¹ Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, éd. de René Pomeau, t. II, chap. CLV « État de l'Asie », Paris, Bordas, 1990, p. 222.

² *Ibid.*, p. 220.

³ Montesquieu accorde la même attention à l'intolérance des chrétiens et aux conflits entre les sectes dans *Les pensées*, tout en imaginant une lettre du roi du Tibet à la Congrégation de la propagande à Rome : « Vous m'avez envoyé ici un homme, qui m'a dit que sa religion exigeait qu'il fût habillé de noir. Vous m'en avez envoyé un autre qui se vante de ce qu'il est vêtu de gris. Ils se haïssent si fort que, quoiqu'ils soient à tant de milliers de lieux de leur pays, ils ne se voient que pour se dire des injures, et bien que mon empire soit d'une prodigieuse étendue, ils n'y peuvent vivre tous deux. Je leur ai dit qu'ils pouvaient se le partager et s'en aller l'un à l'orient, l'autre à l'occident, mais ils ne veulent pas que l'un soit dans un endroit où l'autre n'ira jamais. J'avoue qu'ils ont quelque connaissance des mathématiques, mais ne pourraient-ils pas être aussi savants sans être aussi fous ? Comme ils m'ont dit que c'était leur habit qui leur inspirait une fureur si grande, je les ai fait dépouiller et ai voulu qu'ils fussent vêtus comme deux mandarins. D'ailleurs je me suis imaginé que comme ils n'avaient point de commerce avec les femmes, cela leur donnait un esprit rude. Ainsi j'ai résolu de les marier et de leur en donner à chacun deux. » Montesquieu, *Histoire véritable et autres fictions*, Paris, Gallimard, 2011, p. 116. Catherine Volpilhac-Augier et Philip Stewart montrent également, dans les notes (*Ibid.*, p. 337), un passage ajouté dans le manuscrit de *L'Esprit des lois*, t. V : « Si cela ne réussit pas, je vous prierai de m'envoyer des gens plus sages que ceux-ci pour faire mes peuples chrétiens, car je le suis et cinquante de mes femmes aussi, et vous n'en douterez pas quand je vous dirai que je ne fais plus d'aumônes ni de pénitence, et que je mange des animaux. Adieu. »

ensanglanté, reste uniforme et admirable :

La religion catholique, apostolique et romaine fut proscrite à la Chine dans nos derniers temps, mais d'une manière moins cruelle. Les RR. PP. jésuites n'avaient pas, à la vérité ressuscité des morts à la cour de Pékin ; [...] Leurs malheureuses disputes avec des dominicains et d'autres scandalisèrent à tel point le grand empereur Yong-tching que ce prince, [...] fut assez aveugle pour ne plus permettre qu'on enseignât notre sainte religion, dans laquelle nos missionnaires ne s'accordaient pas.

Pour Voltaire, le fait que les jésuites ont été chassés, vers la fin du XIX^e siècle en raison des querelles dans la secte intérieure, a découragé l'empereur de mettre en place des établissements évangéliques. Les différentes branches du catholicisme se sont combattues durant des siècles et des siècles¹. C'est avec l'Affaire Calas² que le philosophe commence à prêter attention à « la tolérance, l'indulgence, la commisération, que l'abbé Houtteville appelle *dogme monstrueux* »³. L'Affaire Calas devenait, pour lui, significative, parce qu'elle marquait une phase dans sa carrière, où Voltaire avait travaillé activement pour la liberté et la tolérance religieuses. De surcroît, le problème de cette affaire lui a inspiré le désir de lutter contre le fanatisme, la conviction de la possibilité de démontrer et de venger l'innocence, ainsi qu'une prise de conscience du fait que l'humanité devrait triompher de la force barbare. En particulier, l'injustice et la cruauté du Parlement de Toulouse constituait un abus de confiance dans l'humanité. Comme ses lettres le démontrent, « [...] ce n'est pas elle [l'Affaire Calas] seulement qui m'intéresse, c'est le public, c'est l'humanité »⁴. Cependant,

¹ Tout en faisant parler ses personnages dans une lettre d'Usbek à Mirza, Montesquieu démontre également l'intolérance des religions en Europe : « J'avoue que les histoires sont remplies de guerres de religion. Mais, qu'on y prenne bien garde : ce n'est point la multiplicité des religions qui a produit ces guerres, c'est l'esprit d'intolérance, qui animait celle qui se croyait la dominante ; c'est cet esprit de prosélytisme que les juifs ont pris des Égyptiens, et qui, d'eux, est passé, comme une maladie épidémique et populaire, aux mahométans et aux chrétiens ; c'est, enfin, cet esprit de vertige, dont les progrès ne peuvent être regardés que comme une éclipse de la raison humaine. » Montesquieu, *Lettres persanes*, éd. Paul Vernière, Paris, Librairie Générale Française, 2006, p. 232.

² L'affaire Calas est une affaire judiciaire, dans laquelle Jean Calas, négociant huguenot, a été accusé du meurtre de son fils qui voulait se convertir au catholicisme ; l'affaire, qui se déroule entre 1761 et 1762 à Toulouse, sur fond de conflit religieux entre protestants et catholiques, a été rendue célèbre par l'intervention de Voltaire.

³ Voltaire, *Traité sur la tolérance*, Paris, Gallimard, 2016, p. 22.

⁴ Cité dans Richard A. Brooks, *Voltaire and Leibniz, op. cit.*, p. 111.

le gouvernement de la Chine n'a jamais adopté, depuis plus de quatre mille ans qu'il est connu, que le culte des noachides, l'adoration simple d'un seul Dieu : cependant il tolère les superstitions de Fô, et une multitude de bonzes qui serait dangereuse si la sagesse des tribunaux ne les avait pas toujours contenus¹.

On ne peut nier que l'empereur Yong-tching a chassé les jésuites ; toutefois, « ce n'était pas parce qu'il était intolérant, c'était, au contraire, parce que les jésuites l'étaient ». Tout en reconnaissant l'intolérance des missionnaires, cet empereur a donc décidé de ne plus être dupé comme son père. Les querelles « indécentes des jésuites, des dominicains, des capucins, des prêtres séculiers » mettent en relief la bonté et la tolérance sans égal de ce souverain :

L'empereur ne fit donc que renvoyer des perturbateurs étrangers ; mais avec quelle bonté les renvoya-t-il ! Quels soins paternels n'eût-il pas d'eux pour leur voyage et pour empêcher qu'on ne les insultât sur la route ! Leur bannissement même fut un exemple de tolérance et d'humanité².

Telle est l'image chinoise chez Voltaire. Afin de construire un monde harmonieux basé sur la paix religieuse, il prend la Chine comme exemple de bonté et de tolérance, tout en dévoilant les abus du catholicisme.

¹ *Ibid.*, p. 33.

² *Ibid.*, p. 34.

1.2.3.2 Les Chinois sont-ils idolâtres ?

Dans le siècle passé, nous ne connaissons pas assez la Chine. Vossius l'admirait en tout avec exagération. Renaudot, son rival, et l'ennemi des gens de lettres, poussait la contradiction jusqu'à feindre de mépriser les Chinois, et jusqu'à les calomnier : tâchons d'éviter ces excès¹.

Lorsque Montesquieu traite le problème de la religion en Chine, il souligne la multiplicité des croyances et d'une part, distingue le confucianisme, le taoïsme et le bouddhisme, d'autre part, d'après un partage strict à l'époque. Cette distribution inaugurée par les voyageurs missionnaires, correspondait à l'intelligence européenne qui formait déjà une certaine idéologie par rapport à ce peuple. Les trois sectes citées ci-dessus collaboraient dès l'Antiquité, même au temps des invasions et des crises dynastiques. Cela a servi d'exemple à l'irénisme chez Leibniz et Voltaire, comme nous l'avons déjà montré

Les philosophes admirent cette coexistence religieuse, mais leurs divergences sont également mises en lumière. Dans le chapitre 19 du livre XXIV de *L'Esprit des lois*, Montesquieu a pour but de fonder la thèse selon laquelle la vérité ou la fausseté d'un dogme religieux dépend de son lien avec « les principes de la société ». À partir de là vient une opposition radicale entre ces trois groupes en Chine : « La religion de Confucius nie l'immortalité de l'âme », mais de « leurs mauvais principes », elle a tiré des « conséquences admirables pour la société », alors que « [l]a religion des Tao et des Fo croit [en] l'immortalité de l'âme ; mais de ce dogme si saint, ils ont tiré des conséquences affreuses². » En effet, cette opinion de l'immortalité engageait les

¹ Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, t. I, *op. cit.*, p. 219. Voir Eusèbe Renaudot, *Anciennes relations des Indes et de la Chine, de deux voyageurs mahométans qui y allèrent dans le neuvième siècle... traduites de l'arabe*, Paris, 1718. Renaudot critique Isaac Vossius, auteur de *De Magnitudine Urbium Sinarum*, 1685, dont il cite cette phrase, aux pages 310 et 341 : « Si quelqu'un ramassait tout ce que toutes les nations qui sont ou qui ont été inventé de plus beau, quoiqu'elles aient inventé plusieurs choses très remarquables, toutes ensemble ne seraient ni meilleures, ni en plus grand nombre que celles qui ont été inventées par les Sères que les Portugais ont mal à propos appelés Chinois ».

² Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, t. II, *op. cit.*, p. 819. Montesquieu manifeste déjà implicitement son exécution contre ces deux sectes dans le chapitre 11 : « Les hommes étant faits pour se conserver, pour se nourrir, pour se vêtir, et faire toutes les actions de la société la religion ne doit pas leur donner une vie trop contemplative. » Tel est l'inconvénient de ces deux doctrines qui prônent une vie tranquille

femmes, les esclaves et les sujets à s'entretuer afin de servir leurs maîtres dans l'autre monde. À l'opposé du confucianisme, le dogme de l'immortalité de l'âme se divise en trois branches : « l'immortalité pure [le système des chrétiens] », « simple changement de demeure [des Scythes] » et la « métempsycose [des Indiens] ». Si Montesquieu tente de fixer sa doctrine religieuse sur la métempsycose, il doit garder à l'esprit le fait qu'elle appartenait à la même famille que le christianisme, mais celui-ci n'inspire que des « idées spirituelles »¹. Il en va de même pour Voltaire qui critique le taoïsme et le bouddhisme en Chine :

Quelque temps avant Confucius, Laokium [Lao-tseu, fondateur du taoïsme] avait introduit une secte qui croit aux esprits malins, aux enchantements, aux prestiges. Une secte semblable à celle d'Épicure fut reçue et combattue à la Chine, cinq cents ans avant Jésus-Christ ; mais, dans le Ier siècle de notre ère, ce pays fut inondé de la superstition des bonzes. Ils apportèrent des Indes l'idôle de Fo ou Fo é [le Bouddha], adoré sous différents noms par les Japonais et les Tartares, prétendu dieu descendu sur la terre, à qui on rend le culte le plus ridicule, et par conséquent le plus fait pour le vulgaire².

Le bouddhisme, né dans les Indes au premier siècle avant notre ère vulgaire, s'est propagé rapidement dans toute l'Asie à travers la Route de la Soie. Ces bonzes, en Chine, prirent le nom de « talapoins à Siam » et de « lamas » en Tartarie ; ils promettaient la vie éternelle au nom de cette idôle, et des « exercices de pénitence qui effray[ait] la nature ». Dans cette perspective, « [q]uelques-uns passent leur vie enchaînée ; d'autres portent un carcan de fer qui plie leur corps en deux, et tient leur front toujours baissé à terre ». En un mot, « leur fanatisme se subdivise à l'infini. » Parmi ces apôtres, le dalaïlama en Tartarie, successeur et vicaire de Bouddha, symbolise « le triomphe de la superstition humaine » : l'immortalité. Un jeune lama, élevé par des prêtres, est destiné à prendre la place de son prédécesseur qui, en tant que l'immortel, rend son dernier soupir. Les princes tartares se prosternent devant ce « souverain pontife » qui décide « tous les points de foi sur lesquels les lamas sont

dans laquelle l'homme doit passer une grande partie à penser. *Ibid.*, p. 809.

¹ *Ibid.*, p. 820-821.

² Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, t. I, *op. cit.*, p. 222-223.

divisés » Finalement, il est devenu souverain du Tibet, recevant les présents envoyés par l'empereur de Chine.

À la différence du taoïsme et du bouddhisme, deux sectes superstitieuses, le confucianisme, dont le fondateur est Confucius, est admiré par Voltaire. Ce sage chinois a laissé une grande famille, distincte des autres par sa sagesse et sa vertu. Les rites adressés à Confucius étaient plutôt les honneurs civils que l'on donnait à un homme qui avait les idées les plus saines de l'esprit divin. C'est pourquoi, affirment le P. Le Comte et d'autres missionnaires, les Chinois ont, depuis deux mille ans, connu le vrai Dieu, qu'ils ont sacrifié dans le temple le plus ancien du monde, alors que les autres peuples asiatiques étaient idolâtres¹.

Cependant, la question de l'athéisme a toujours été au centre des débats de la Querelle des rites. Le parti opposé aux missionnaires prétendait que les Chinois étaient tous athées. Cependant, faut-il manquer de vigilance dans les disputes pour considérer comme athée un gouvernement dont les édits parlent de la divinité? Ainsi que l'indique le P. Du Halde, cité par Voltaire lui-même : « [Les édits parlent] d'un être suprême, père des peuples, récompensant et punissant avec justice, qui a mis entre l'homme et lui une correspondance de prières et de bienfaits, de fautes et de châtements »². Voltaire mentionne plus tard un testament de l'empereur Kang-hi (1654-1722) afin de justifier l'idée d'un Dieu du gouvernement chinois : « Je suis âgé de soixante et dix ans ; j'en ai régné soixante-et-un ; je dois cette faveur à la protection du ciel, de la terre, de mes ancêtres, et au dieu de toutes les récoltes de l'empire : je ne puis l'attribuer à ma faible vertu³. » Même si nous n'avons pas trouvé ce testament chez Du Halde, qui a d'ailleurs rapporté la mort de cet empereur à l'âge de soixante-neuf ans (les annales chinoises en écrivaient soixante-huit), cela

¹ Cité dans Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, op. cit., t. I, p. 220 : « L'on ne prend pas garde que la Chine a conservé plus de deux mille ans la connaissance du vrai Dieu et pratiqué les maximes les plus pures de la morale, tandis que l'Europe et presque tout le reste du monde était dans l'erreur et dans la corruption. » Ces mémoires avaient suscité la querelle des rites chinois qui étaient condamnés par la cour de Rome en 1702. P. Le Comte, *Nouveaux Mémoires sur l'état présent de la Chine*, Paris, Jean Anisson, 1697, t. II, p. 104-105.

² Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, op. cit., t. I, p. 221.

³ *Ibid.*

n'empêche pas Voltaire d'admirer la religion des lettrés en Chine.

Si leur religion n'avait aucune idée des peines et des récompenses éternelles, c'est parce qu'elle a une origine ancienne. Même si les Chinois n'admettaient pas un Dieu immatériel, il est injuste d'en tirer la conclusion qu'ils étaient athées. Il en est de même pour les anciens Égyptiens, qui « n'adoraient pas Isis et Osiris comme de purs esprits » :

Tous les dieux de l'antiquité étaient adorés sous une forme humaine ; et ce qui montre bien à quel point les hommes sont injustes, c'est que chez les Grecs on flétrissait du nom d'athées ceux qui n'admettaient pas ces dieux corporels, et qui adoraient dans la Divinité une nature inconnue, invisible, inaccessible à nos sens. [...] En imputant l'athéisme au gouvernement de ce vaste empire, nous avons eu la légèreté de lui attribuer l'idolâtrie par une accusation qui se contredit ainsi elle-même¹.

Le différend s'accroît à cause de l'incompréhension de la part des contemporains de Voltaire, qui ont « calomnié les Chinois, uniquement parce que leur métaphysique n'est pas [celle des Européens] »². Les gens qualifient souvent d'étrange ce qui est différent d'eux. Tel est le cas de cette fameuse querelle des rites. Les Européens, se trouvant supérieurs, portent leurs préjugés face à une autre culture, un autre continent. Quoi qu'il en soit, Voltaire crie fort son admiration pour les lettrés :

La religion des lettrés, encore une fois, est admirable. Point de superstitions, point de légendes absurdes, point de ces dogmes qui insultent à la raison et à la nature, et auxquels des bonzes donnent mille sens différents parce qu'ils n'en ont aucun. Le culte le plus simple leur a paru le meilleur depuis plus de quarante siècles. Ils sont ce que nous pensons qu'étaient Seth, Énoch et Noé ; ils se contentent d'adorer un Dieu avec tous les sages de la terre, tandis qu'en Europe on se partage entre Thomas et Bonaventure, entre Calvin et Luther, entre Jansénius et Molina³.

Jamais la religion des lettrés chinois n'a été souillée par les disputes religieuses et les guerres civiles comme cela a lieu en Occident depuis des siècles et des siècles. Les descendants et les admirateurs du confucianisme vivent en paix et dans la sagesse. C'est pourquoi Voltaire estime que les Chinois, respectant les dogmes de cette secte,

¹ *Ibid.*, p. 221-222.

² *Ibid.*, p. 222.

³ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, éd. Alain Pons, Paris, Gallimard, 1994, p. 164.

sont vertueux et sages.

1.2.3.3 Les usages et les sciences des Chinois

En examinant en détail les œuvres complètes de Voltaire, nous remarquons que certains passages des écrits concernant la Chine s'étendent vers une comparaison dans laquelle l'auteur penche pour l'Orient. Nous entendons trop souvent cette conclusion hâtive : la Chine de Voltaire est totalement idéale et destinée à faire honte aux Occidentaux. Cependant, si nous lisons son texte de plus près, nous constatons que l'image voltairienne est beaucoup plus complexe qu'on ne l'imagine. Pareille situation existe chez Montesquieu qui, en tant que sinophobe, admire quand même la richesse et l'efficacité des lois du peuple chinois. Voltaire critique, malgré tout, la science et les arts chinois. Même si la Chine représente, pour lui, un pays idéal et vertueux, nous ne devons pas oublier le goût scientifique et septique des Lumières, basé sur une éducation des valeurs de l'antiquité gréco-romaine. Il est tout naturel qu'il se sente fier du progrès de la civilisation européenne, ce qui peut expliquer son sentiment de supériorité. Cette fierté logique va de même avec l'orgueil rationnel.

Voltaire n'épargne jamais ses louanges au chapitre intitulé « De la Chine ». Il parle tout d'abord des annales des Chinois qui portent toujours « un caractère de certitude » :

Seuls de tous les peuples, ils ont constamment marqué leurs époques par des éclipses, par les conjonctions des planètes ; et nos astronomes, qui ont examiné leurs calculs, ont été étonnés de les trouver presque tous véritables. Les autres nations inventèrent des fables allégoriques ; et les Chinois écrivirent leur histoire, la plume et l'astrolabe à la main, avec une simplicité dont on ne trouve point d'exemple dans le reste de l'Asie¹.

Chaque règne a été écrit par des historiens contemporains d'une époque. Les chronologies ont été classifiées par dynastie et ne se contredisaient point. Jamais les Chinois n'ont compté d'une façon différente. Ainsi, les histoires des empereurs ont circulé de génération en génération. Les voyageurs missionnaires ont lu ces chronologies et y ont prêté grande attention. Parmi eux, P. Du Halde, homme brillant,

¹ Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, op. cit., t. I, p. 66-67.

a consacré presque un volume aux histoires des dynasties. À la différence des Chaldéens qui écrivaient sur des briques grossières, les Chinois utilisaient « des tablettes légères de bambou ». Également, à la différence des Égyptiens et des Grecs, « [p]oint d'histoire chez eux avant celle de leurs empereurs ; presque point de fictions, aucun prodige, nul homme inspiré qui se dise demi-dieu ; dès que ce peuple écrit, il écrit raisonnablement ». Si les Chinois étaient raisonnables dans l'écriture, ils ont aussi écrit beaucoup plus tôt que les Européens dont personne ne savait écrire « il y avait cinq cents ans, ni dans le Nord, ni en Allemagne, ni parmi nous. [...] Nos coutumes capricieuses, qu'on n'a commencé à rédiger par écrit que depuis quatre cent cinquante ans, nous apprennent assez combien l'art d'écrire était rare alors », a indiqué Voltaire¹.

La morale et les lois des Chinois, même gouvernés par l'autorité paternelle, étaient les domaines les plus perfectionnés. Le patriarcat exigeait une place prioritaire et honorable pour les grands hommes parmi lesquels les mandarins ont été regardés comme pères des villes et des provinces, et les empereurs comme ceux du pays. Ce phénomène était d'autant plus enraciné dans les mentalités chinoises que les voyageurs et les missionnaires les prenaient tous comme les esclaves du despotisme, qui, comme nous l'avons vu, a occupé une grande place chez Montesquieu, influencé par ses informateurs. Néanmoins, Voltaire se positionne volontairement en plaidoyer :

La loi fondamentale étant donc que l'empire est une famille, on y a regardé, plus qu'ailleurs, le bien public comme le premier devoir. De là vient l'attention continuelle de l'empereur et des tribunaux à réparer les grands chemins, à joindre les rivières, à creuser des canaux, à favoriser la culture des terres et les manufactures².

Si l'on qualifiait le gouvernement chinois de despotique, c'est parce que l'on ne voyait que l'extérieur. Même si le peuple devait se prosterner devant l'empereur, c'est qu'il était considéré comme le « maître absolu de la vie et de la fortune de cent cinquante millions d'hommes », et « sa seule volonté d[evait] servir de loi »³. Car,

¹ *Ibid.*, p. 68.

² *Ibid.*, p. 216.

³ *Ibid.*

dans des temps plus anciens de la monarchie, il était permis de déclarer ce que l'on trouvait de reprochable au gouvernement, tout en écrivant sur la table placée dans le palais. Ainsi, «cet usage fut mis en vigueur sous le règne de Vendi, deux siècles avant notre ère vulgaire ; et [...], dans les temps paisibles, les représentations des tribunaux ont toujours eu force de loi »¹. Cette influence de l'opinion publique en exécution des lois détruit, selon Voltaire, le système dans *L'Esprit des lois* contre ce plus ancien gouvernement du monde.

Bien que les vices aient également existé en Chine, ils étaient réprimés par les lois, «toujours uniformes » Voltaire a cité les mémoires de George Anson, amiral anglais qui fit le tour de l'Amérique du Sud et effectua un voyage en Asie, où l'auteur a témoigné du mépris envers le peuple chinois de Canton qui trompa les Anglais autant qu'il le put. Cependant, Voltaire juge partial le fait de rendre un jugement du «gouvernement d'une grande nation par les mœurs de la populace des frontières » Imaginons que, si les Chinois avaient fait naufrage sur les côtes maritimes de l'Europe, selon les lois de l'époque, leurs articles auraient été confisqués et leur tête tranchée. De surcroît, les cérémonies continuelles, dans les familles chinoises sont les symboles de la douceur et de l'amitié entre leurs membres et les voisins :

Des missionnaires racontent que souvent, dans les marchés publics, au milieu de ces embarras et de ces confusions qui excitent dans nos contrées des clameurs si barbares et des emportements si fréquents et si odieux, ils [les Chinois] ont vu les paysans se mettre à genoux les uns devant les autres, selon la coutume du pays, se demander pardon et de l'embarras dont chacun s'accusait, s'aider l'un l'autre, et débarrasser tout avec tranquillité Dans les autres pays les lois punissent le crime ; à la Chine elles font plus, elles récompensent la vertu².

Même si les Chinois ont perfectionné la morale, ont pratiqué tout ce qui était utile à la société et ont inventé un cycle, un comput deux mille six cent deux ans avant les Français, ils sont «aussi mauvais physiciens, [...], qu'ils l'étaient] il y a deux cents ans³. » Le verre, fabriqué par les Chinois depuis deux mille ans, était moins beau et moins transparent que le leur. L'imprimerie, étant «une gravure sur des planches de

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 217.

³ *Ibid.*, p. 68.

bois, telle que [l'imprimeur] Guttenberg la pratiqua à Mayence, au XV^e siècle »¹, fut inventée dans le même temps. Il en va de même pour l'usage des cloches qui étaient utilisés dès la plus haute antiquité. Également, ils ont inventé la poudre, mais

ils ne s'en servaient que dans des fêtes, dans l'art des feux d'artifice, où ils ont surpassé les autres nations. Ce furent les Portugais qui, dans ces derniers siècles, leur ont enseigné l'usage de l'artillerie, et ce sont les jésuites qui leur ont appris à fondre le canon. Si les Chinois ne s'appliquèrent pas à inventer ces instruments destructeurs, il ne faut pas en louer leur vertu, puisqu'ils n'en ont pas moins fait la guerre. Ils ne poussèrent loin l'astronomie qu'en tant qu'elle est la science des yeux et le fruit de la patience. [...] La boussole, qu'ils connaissaient, ne servait pas à son véritable usage de guider la route des vaisseaux. [...] La boussole, ainsi que la poudre à tirer, était pour eux une simple curiosité, et ils n'en étaient pas plus à plaindre².

Même si les Chinois possédaient un globe de bronze, datant depuis plus de mille ans avant notre ère, « que trois hommes ne peuvent embrasser, porté sur un cube de cuivre qui s'ouvre » à Nankin, ancienne capitale de la Dynastie des Yuan (1271-1368) et des Ming (1368-1644), et « un observatoire rempli d'astrolabes et de sphères armillaires » à Pékin, on est étonné et l'on se demande pourquoi ce peuple inventeur n'a jamais percé dans les théorèmes de géométrie, au-delà des éléments qu'ils connaissaient plusieurs siècles avant Euclide et Pythagore. « Il semble que la nature ait donné à cette espèce d'hommes, si différente de [celle de Voltaire], des organes faits pour trouver tout d'un coup tout ce qui leur était nécessaire, et incapable d'aller au delà » Les Européens, au contraire, ont obtenu la connaissance de ces sciences très tard, mais se sont perfectionnés rapidement. Si l'on cherche à savoir pourquoi tant d'arts et de sciences ont été cultivés depuis très longtemps en Chine mais que ce peuple était si peu avancé, il faut se tourner du côté de Voltaire qui donne deux raisons : le respect des ancêtres et la nature de la langue chinoise. Dans le premier cas, les Chinois ont peur de changer ce qui a été inventé antérieurement, traitant toujours avec admiration les choses anciennes ; dans le second, le chinois est trop difficile à apprendre. Les nouvelles idées sont transmises très difficilement. De surcroît, la

¹ *Ibid.*, p. 213.

² *Ibid.*, p. 214.

crédulité superstitieuse, avec laquelle ce peuple chinois a souvent commis des erreurs astrologiques au sujet des connaissances astronomiques, est due moins à la sagesse qu'à sa propre humanité car, selon Voltaire, « l'erreur semble faite pour le genre humain¹. »

Voltaire est plus tolérant à propos de la morale et de la religion des Chinois, ce qui est bien loin d'être une manie dans le domaine des sciences. Comme tous les voyageurs et les missionnaires de l'Antiquité, une culture voyante se place toujours en avant de la culture vue. Même si les sinophiles prennent de nombreux éléments chinois afin de construire leur monde idéal, les intellectuels des Lumières n'en sont pas dupes. Cependant, comme nous allons le voir, le cas de Sade est plus complexe.

¹ *Ibid.*, p. 215.

1.3 L'imaginaire poétique du Divin Marquis : connaître et créer par les techniques de l'altérité

1.3.1 Parallèle entre la Chine et l'Égypte : la polémique des missionnaires et des intellectuels

1.3.1.1 L'origine des Chinois

Thème militant des philosophes des Lumières, l'origine égyptienne du peuple chinois a suscité un vif débat entre les missionnaires et les intellectuels, dont le marquis de Sade. Celui-ci s'y est en effet intéressé lors son séjour à Rome, en 1775-1776, et y a réfléchi dans son *Portefeuille d'un homme de lettres* :

Pour tirer quelques inductions d'un culte, il faut remonter à son origine, il faut le suivre dans toutes les branches que la folie humaine lui fait prendre, voir ce qu'il est, ce qu'il a été, démêlé autant qu'il est possible la source des chimères actuelles dans l'histoire des extravagances anciennes. Or, on trouve la base de toutes les religions, grecque, romaine, chrétienne et mahométane, dans les mystères d'*Isis* et d'*Osiris*. Et si l'on revoit ces mêmes choses dans les Indes, si *Brama*, *Vichnou* et *Rutrem*, tous trois ne formant qu'un Dieu, prouve un de nos mystères sur les bords du Gange, il n'y est arrivé que d'Égypte et y a été porté, comme je l'ai dit dans la *Dissertation* dont il serait trop long de répéter ici l'article. Qu'on y réfléchisse. Est-ce à Babylone que Confucius fut en étudier ? C'est en Égypte. Telle est la raison qui me fait retrouver à la Chine une partie du culte de Memphis¹.

Sade a raison de mentionner les mystères d'Isis, longtemps devenus la cible des érudits occidentaux. Lecteur passionné des traditions grecque et latine, il pourrait tirer son inspiration d'Hérodote² (484-425), célèbre historien grec, selon qui les dieux

¹ Marquis de Sade, *Lettres et Mélanges littéraires écrits à Vincennes et à la Bastille*, éd. Georges Daumas et Gilbert Lely, Paris, Borderie, 1980, t. I, p. 217-218.

² Hérodote, *Histoire*, trad. Pierre-Henri Larcher, Paris, Charpentier, 1850, t. I, p. 162 : « Mœampus est, à mon avis, un sage qui s'est rendu habile dans l'art de la divination. Instruit par les Égyptiens d'un grand nombre de cérémonies, et, entre autres, de ce qui concerne le culte de Bacchus, ce fut lui qui les introduisit dans la Grèce, avec quelques légers changements. [...] Presque tous les noms des dieux sont venus d'Égypte en Grèce. Il est très certain qu'ils nous viennent des Barbares : je n'en suis convaincu par mes recherches. Je crois donc que nous les tenons principalement des Égyptiens. En effet, si vous exceptez Neptune, les Dioscures, comme je l'ai dit ci-dessus, Junon, Vesta, Thémis, les Grâces et les Néréides, les noms de tous les autres dieux, ont toujours été connus en Égypte. Je ne fais, à cet égard,

hellènes et les cultes à mystères sont d'origine égyptienne. Cet historien évoque Mélampus, un sage habile dans l'art de divination et instruit sur les cérémonies pratiquées par les Égyptiens, qui aurait introduit ces pratiques plus tard en Grèce. La ressemblance des cérémonies de ces deux peuples fait croire à Hérodote que Mélampus les avait appris par le commerce avec les descendants des Tyriens.

Diodore de Sicile (90-30), presque quatre siècles plus tard, donna la même opinion dans son *Histoire universelle*. Les dieux égyptiens, comme Osiris¹, n'avaient pas seulement apporté la civilisation le long du Nil, ils l'avaient aussi étendue jusqu'aux Indes, dans le monde entier :

Osiris étant arrivé aux confins de l'Ethiopie fit border le Nil de part et d'autre de puissantes digues, afin que dans ses crues il ne ravageât plus les campagnes, et qu'il ne s'étendît pour les arroser dans le besoin qu'à proportion qu'on ouvrirait les écluses qu'il avait fait faire avec beaucoup d'art. Il traversa ensuite l'Arabie le long de la mer Rouge et continua sa route jusqu'aux Indes et aux extrémités de la terre².

Lecteur indirect de Strabon (64-21), Sade trouve à chacune de ses pages « des preuves de [s]on système »³. Si la religion est, comme c'est toujours le cas pour le Divin Marquis, née de la crainte et de l'espoir, il est fort probable que la divinité soit née dans les pays où ces deux éléments sont réunis comme en Égypte où les inondations du Nil accentuent les deux motifs. Sade est donc convaincu que l'Égypte est le berceau des mythes religieux du monde entier.

que répéter ce que les Égyptiens disent eux-mêmes. »

¹ La colonne élevée du tombeau d'Osiris, à Nysa, en Arabie, fut marquée par une transposition mythologique de l'influence de la divinité égyptienne sur les peuples étrangers, et peut-être même jusqu'en Chine. « Mon père est Saturne, le plus jeune de tous les dieux ; je suis le roi Osiris, qui, à la tête d'une expédition, a parcouru toute la terre jusqu'aux lieux inhabités des Indes et aux régions inclinées vers l'Ourse, jusqu'aux sources de l'Ister, et de là dans d'autres contrées jusqu'à l'Océan. Je suis le fils aîné de Saturne, je sortis d'un oeuf beau et noble, et je devins la semence qui est de la même origine que le jour. Et il n'y a pas un endroit de la terre que je n'aie visité, prodiguant à tous mes bienfaits. » Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, trad. M. Ferd. Hoefler, Paris, Charpentier, 1846, Livre I, Partie I, p. 63-64.

² Diodore de Sicile, *Histoire universelle*, trad. M. l'abbé Terrasson de l'Académie française, Paris, De Bure l'aîné, 1737-1744, t. I, p. 39. Diodore consentit l'origine égyptienne des dieux : « [E]t comme on croit communément que les Dieux sont nés en Égypte, que c'est-là qu'on a d'abord observé le cours des astres, et que cet heureux pays a produit le premier des héros et de grands hommes, nous placerons ici les Égyptiens avant les autres peuples. » *Ibid.*, p. 21. Nous avons modernisé les orthographes anciennes.

³ Marquis de Sade, *Lettres et Mélanges littéraires écrits à Vincennes et à la Bastille*, op. cit., t. I, p. 215.

Cette affirmation n'a cependant pas de preuves plus solides. Si tous les peuples doivent leur origine aux Égyptiens, nous ne pouvons nous empêcher de nous demander, avec M. le chevalier du Puget¹ : « [C]omment ce peuple [égyptien] si ancien, si longtemps isolé remontant vers le sud pour donner des colonies au Japon et à la Chine, n'avait-il pas poussé les peuplades jusqu'à une centaine de lieues ? » De plus, à propos de la religion, « n'est-il pas possible que le berceau des religions ait été dans le sabisme [sabéisme] au milieu de l'Asie ? Que de ce centre commun le magisme sacerdotal ait transmis le culte asiatique à l'Orient chez les Chinois, [...] et à l'Occident en Égypte, d'où les Grecs et les Romains l'aient emprunté ? » Le chevalier, comme quelques érudits, n'est pas convaincu de « la priorité des Égyptiens sur les peuples de l'Asie » Il considère plutôt « le plateau de la Chaldée et de la Perse » comme origine du monde. Autrement dit, certains sont pour, d'autres contre.

Afin de comprendre la certitude de Sade, il importe de commencer par le remarquable ouvrage du P. Athanasius Kircher (1602-1680). Dans sa *Chine illustrée*, ce jésuite allemand affirma non seulement que les Chinois imitaient les cérémonies égyptiennes, mais aussi que leurs superstitions tiraient leurs sources de l'Égypte :

Je dis donc en premier lieu que ces peuples imitent les Égyptiens, et les Grecs, en ce qu'ils croient avec eux, qu'il y a certains Dieux, lesquels président sur les autres ; c'est pourquoi ils leur bâtissent des temples, et les adorent avec les mêmes coutumes et les mêmes cérémonies que les Égyptiens avaient accoutumé d'honorer les leurs ; lorsqu'ils voulaient les apaiser [?] ou se les rendre favorables. La seconde preuve que nous avons pour faire voir que la religion, ou pour mieux dire la superstition des Chinois, a pris son origine de l'Égypte, et que ce sont les sages-fous de cette nation qui ont introduit toutes ces erreurs dans ce royaume, c'est qu'on trouve encore aujourd'hui des temples dédiés à Mars, [...] ; puisqu'il y a tant de rapports entre les Religions de la Chine, de l'Égypte, et de la Grèce, qu'il semble que ce n'est qu'une même chose [...]².

La ressemblance des manières, des pratiques, des traits et des coutumes entre ces

¹ *Ibid.*, p. 213-214.

² Athanasius Kircher, *La Chine d'Athanasie Kirchere de la Compagnie de Jesus, illustrée de plusieurs monuments tant sacrés que profanes, et de quantité de recherches de la nature et de l'art à quoi on a ajouté de nouveau les questions curieuses que le sérénissime Grand Duc de Toscane a fait depuis peu du P. Jean Grubere touchant ce grand Empire. Avec un dictionnaire chinois et français, lequel est très rare, et qui n'a pas encores paru au jour*, Amsterdam, chez Jean Jansson à Waesberge, & les Héritiers d'Elizée Weyerstraet, 1670, p. 180-181. Nous avons modernisé les orthographes anciennes.

deux peuples laissait Kircher penser que l'Empire chinois était la « véritable image de l'Égypte »¹ ; en d'autres termes, la Chine pourrait être la colonie des Égyptiens et leur civilisation dériverait de la civilisation égyptienne.

Quelques années plus tard, Pierre-Daniel Huet (1630-1721) publie en 1716, tout en suivant l'opinion de Kircher, *l'Histoire du commerce et de la navigation des anciens*. Au chapitre X, intitulé « Commerce par mer des anciens Chinois », il confirme l'origine égyptienne des Chinois par la ressemblance d'une partie des coutumes, des lettres hiéroglyphiques, des langues, de la « doctrine de métempsycose » du « culte de la vache », ainsi que de la réception des négociants étrangers, coutume semblable à celle que Strabon avait attribué aux anciens Égyptiens. Pour cette raison, Huet a ainsi écrit :

Quoi que les Chinois soient sortis d'Égypte, en tous ou en partie, avec le reste des Indiens, ils ont pourtant fait depuis longtemps un état séparé, qui s'est autrefois acquis une si grande puissance, qu'il s'est rendu maître de toutes les Indes².

Si la nation toute entière des Chinois et des Indiens ne provient pas des anciens Égyptiens, il se peut qu'une grande partie en dérive. Cette hypothèse a néanmoins été rejetée par le P. Parrenin dans une lettre au mathématicien M. Dortous de Mairan (1678-1771), datée du 20 septembre 1740 :

Je vous avouerai franchement, Monsieur, que toutes ces ressemblances me portent seulement à juger que ces deux anciens peuples ont puisé dans la même source leurs coutumes, leurs sciences et leurs arts, sans que l'un soit un détachement ou une colonie de l'autre. Tout prêche l'antiquité à la Chine, et une antiquité si bien établie, qu'il n'est pas concevable que les Égyptiens, dans leurs commencements, aient été en état de lever de grandes armées, de traverser des pays immenses, de défricher et de peupler un grand royaume³.

Pour lui, ce que rapporte Diodore de Sicile ne savait prouver autre chose que, dans des temps reculés, Osiris avait voyagé jusqu'au Bengale et à l'Océan oriental, que

¹ *Ibid.*, p. 184.

² Pierre-Daniel Huet, *Histoire du commerce et de la navigation des anciens*, Paris, Antoine-Urbain Coustelier, 1716, p. 40-41.

³ *Lettres étonnantes et curieuses de Chine par des missionnaires jésuites, 1702-1776*, éd. Isabelle et Jean-Louis Vissière, *op. cit.*, p. 390-391.

Diodore lui-même, « peu versé dans la géographie, prenait peut-être pour le bout du monde, supposé qu'il crût la terre plate »¹. De surcroît, on ignorait toujours quelle partie de l'Asie avait atteint Osiris. Il est ainsi impossible d'aller plus loin dans la vérification de cette proposition.

Il a fallu attendre Joseph de Guignes (1721-1800), qui a publié son *Mémoire dans lequel on prouve que les Chinois sont une colonie égyptienne*, où il accentue la situation de cette polémique. Lecteur attentif de M. Huet, du P. Parrenin, de l'abbé Barthélemy (1716-1795), ainsi que d'autres savants de l'époque, après avoir examiné les langues égyptienne et chinoise, il conclut en ces termes :

Je fus alors convaincu que les caractères, les lois et la forme du gouvernement, le souverain, les ministres même qui gouvernaient sous lui, et l'empire entier était égyptien ; et que toute l'ancienne histoire de la Chine n'était autre chose que l'histoire d'Égypte qu'on a mise à la tête de celle de la Chine, comme si des Français établis en Amérique y fondaient actuellement un royaume dont le premier souverain serait regardé comme le successeur du monarque qui règne en France [...]².

Cet ouvrage audacieux fut fortement attaqué par ses contemporains, parmi lesquels Michel-Ange-André Le Roux Deshauterayes ayant fait part, en cette même année, un savant sceptique, de ses doutes³. Il fallait être, selon lui, soit totalement absent des rapports des Pères Martini, Du Halde, Gaubil, de Mailla, des intellectuels comme Léonard de Malpeines, Fréret et Fourmont⁴, ainsi que des ouvrages des historiens

¹ *Ibid.*, p. 391.

² Joseph de Guignes, *Mémoire dans lequel on prouve que les Chinois sont une Colonie Égyptienne*, Paris, chez Desaint et Saillant, 1759, p. 37.

³ Il exprime ses doutes dès l'« Avertissement » : « Je l'avouerai, d'ailleurs, je n'ai pu voir d'un œil tranquille qu'on accusât les Chinois de ne point connaître leur propre langue ; qu'on leur retranchât, au moyen de l'analyser de quatre caractères, plus de douze cents ans d'antiquité, et qu'on regardât comme inutiles les ouvrages qui ont été faits pour ou contre leur chronologie. Toutes ces propositions m'ont paru si étranges et si vaines, que je n'ai pu résister à l'envie d'écrire ce que j'en pensais. Ce n'est pas assurément que je ne croisse très permis de proposer de semblables paradoxes, fussent-ils même encore plus extraordinaires que ceux-là ; mais je pense qu'en les proposant on doit être ou sur une grande réserve quant à l'expression, ou muni des preuves les plus incontestables. Lorsqu'on n'a que de légères vraisemblances à alléguer et des promesses à faire, devrait-on prendre ce ton décisif et imposant qui n'appartient qu'à la certitude ? » Michel-Ange-André Le Roux Deshauterayes, *Doutes sur la dissertation de M. de Guignes qui a pour titre : Mémoire, dans lequel on prouve que les Chinois sont une colonie égyptienne*, Paris, Laurent Prault et Duchesne, 1759, p. II-IV.

⁴ Martino Martini (1614-1661), auteur Italien de la *Description géographique de l'empire de la Chine* (1655), fut élève de Kircher et premier géographe et cartographe moderne de la Chine où il vécut de 1642 à 1661 ; il mourut dans la ville chinoise d'Hangzhou. Jean-Baptiste Du Halde (1674-1743), auteur

chinois, soit être sottement crédule pour oser confirmer l'origine égyptienne des Chinois, tout en leur niant une longue antiquité. Voltaire a même ridiculisé cette crédulité dans sa préface à l'*Histoire de Russie* en 1759, où est aussi paru l'ouvrage de De Guignes :

C'est une étrange entreprise de vouloir prouver par des pièces authentiques que les Huns vinrent autrefois du nord de la Chine en Sibérie, et que les Chinois eux-mêmes ont une colonie d'Égypte. Je sais que des philosophes d'un grand mérite ont cru voir quelque conformité entre ces peuples ; mais on a trop abusé de leurs doutes ; on a voulu convertir en certitude leurs conjectures¹.

Mais quelles preuves ces philosophes ont-ils utilisées ? Voici la réponse de Voltaire : « Un ancien a conté que l'Égyptien Sésostris alla jusqu'au Gange : or, s'il alla vers le Gange, il put aller à la Chine, qui est très loin du Gange ; donc il y alla. » Comme la Chine de l'époque où il effectua ce voyage n'était point peuplée, « il est [...] clair que Sésostris la peupla. » Les chandelles allumées lors des fêtes égyptiennes et les lanternes des Chinois, le fait que dans les pays de ces deux peuples il y a un grand fleuve et que les premiers rois chinois portaient les noms des Égyptiens (« l'empereur Yu prit le nom de Menès, roi d'Égypte, et l'empereur Ki est évidemment le roi Atoés en changeant *k* en *a* et *i* en *toés* »), prouvent leur relation coloniale. Et Voltaire raisonne ainsi : « si un savant de Tobolsk ou de Pékin avait lu quelque'un des livres [des Français], il pourrait prouver bien plus démonstrativement qu'[ils] ven[aient] des Troyens². »

de la *Description historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise* (1735), fut l'un des plus célèbres jésuites orientalistes connus à l'époque. Antoine Gabil (1689-1759), auteur de l'*Histoire abrégée de l'astronomie chinoise*, du *Traité de chronologie chinoise* (1814), fut un missionnaire jésuite et vécut en Chine de 1723 à 1759. Joseph-Anne-Marie de Moyriac de Mailla (1669-1748), auteur d'un ouvrage volumineux intitulé *Histoire générale de la Chine ou annales de cet empire* (1777-1783), fut mathématicien à la cour de l'empereur Kangxi (1661-1722) des Qing. Marc-Antoine Léonard de Malpeines (1700-1768), auteur de l'*Essai sur les hiéroglyphes des Égyptiens*, trad. de l'anglais de Warburton (1744), était conseiller au Châtelet. Nicolas Fréret (1688-1749), auteur de la *Défense de la chronologie fondée sur les monuments de l'histoire ancienne, contre le système chronologique de M. Newton* (1758), document dans laquelle il a rejeté les prétentions hardies des chronologies égyptienne et chinoise, fut élève de M. Arcade Huang et publia un ouvrage pionnier sur l'écriture chinoise. Étienne Fourmont (1683-1745), auteur des *214 clefs de l'écriture chinoise* (1719), fut élève de M. Huang et orientaliste français.

¹ Voltaire, *Histoire de Russie*, dans *Œuvres de Voltaire*, éd. M. Beuchot, Paris, Chez Lefèvre, 1829, t. XXV, p. 7.

² *Ibid.*, p. 8.

Quoi qu'il en soit, M. de Guignes, très sûr de lui-même, défendit de nouveau sa thèse dans *Réponse de M. de Guignes, aux Doutes proposés par M. Deshauterayes, sur la Dissertation qui a pour titre : Mémoire dans lequel on prouve que les Chinois sont une colonie Égyptienne*¹ en cette même année. Moins séduit par ses contemporains dont les opinions étaient divisées en deux parties incompatibles, Sade préfère les anciens sages qui avaient tous la même attitude à propos de l'origine des Chinois. Il avoue : « Je ne connais pas l'ouvrage de Monsieur Bailly, mais je connais beaucoup d'historiens modernes qui ne savent ce qu'ils disent sur l'objet proposé. Il n'en est pas de même, si je consulte les anciens et principalement Strabon². » Le Marquis n'est qu'un membre de cette polémique qui perdure avec la découverte d'un buste d'Isis.

¹ Joseph de Guignes, *Réponse de M. de Guignes, aux Doutes proposés par M. Deshauterayes, sur la Dissertation qui a pour titre : Mémoire dans lequel on prouve que les Chinois sont une colonie Égyptienne*, Paris, Michel Lambert, 1759. Toutefois, cette réplique n'a pas eu de succès.

² Marquis de Sade, *Lettres et Mélanges littéraires écrits à Vincennes et à la Bastille*, op. cit., t. I, p. 215.

1.3.1.2 Le buste d'Isis et l'écriture du peuple chinois

La découverte d'un buste d'Isis, conservé à Turin et gravé de caractères soi-disant égyptiens, en 1761, deux ans après la querelle de plume de De Guignes, par John Needham, prêtre et physicien anglais, a suscité un grand débat à propos de l'origine égyptienne des Chinois. Après avoir examiné cet objet, ayant noté que les caractères n'étaient pas précisément d'origine égyptienne, il prouva dans son analyse qu'il s'agissait, en fait, d'idéogrammes chinois. Cette recherche, publiée à Rome en latin au cours de la même année, circula dans toute l'Europe¹ et commença à dissocier les intellectuels de l'époque.

Le marquis de Sade, lecteur de Pauw², n'a donc pu l'ignorer. Dans le but de prouver que l'Égypte était le berceau des religions³, ce qu'il avait déjà affirmé dans *La Nouvelle Justine* au sujet de l'immoralité de l'âme, il prouve l'antiquité de ce peuple par les monuments et l'écriture :

¹ Voir Joseph Marie Amiot, Aloys de Poirot, Pierre-Martial Cibot, François Bourgeois, *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages, etc... des chinois*, Paris, Nyon, 1776, t. I, p. VIII. François-Xavier de Feller, *Journal historique et littéraire. I. Janvier 1777*, Luxembourg, Chez les héritiers d'André Chevalier, 1777, t. CXLVI, p. 89. John Barrow, Jean-Henri Castéra, John Bell, *Voyage en Chine, formant le complément du voyage de Lord Macartney : contenant des observations et des descriptions faites pendant le séjour de l'auteur dans le Palais Impérial de Yuen-Min-Yuen, et en traversant l'Empire chinois, de Peking à Canton*, Paris, F. Buisson, 1805, vol. I, p. 432. « Le père Amiot », dans *Biographie universelle, ancienne et moderne, ou, Histoire par ordre alphabétique, de la vie publique et privée de tous les hommes qui se sont distingués par leurs écrits, leurs actions, leurs talents, leurs vertus ou leurs crimes*, Paris, Joseph Fr. Michaud et Louis Gabriel Michaud, 1811, t. II, p. 48.

² « On envoya, il y a quelques années, de Turin à Rome le dessin d'un buste d'Isis, haut de deux pieds ; et qu'on disait être très ancien : il portait sur le front, sur les joues et la poitrine, trente-deux caractères fort baroques : là-dessus le professeur dont je parle, décida hardiment, que ces caractères, quoique gravés sur un antique égyptien, n'en était pas moins chinois ; et il tâcha de le prouver par des extraits d'un vocabulaire apporté de Canton [province de la Chine du Sud] à la bibliothèque du Vatican. M. Needham, qui voyageait alors en Italie, y apprit cette prétendue découverte, et fut assez inconsidéré pour la publier dans toute l'Europe. » Cornélius De Pauw, *Recherches philosophiques sur les Égyptiens et les Chinois*, Berlin, G. J. Decker, 1773, vol. I, p. 25. L'auteur confirma que ces caractères gravés sur le buste ne signifiaient « rien du tout ». *Ibid.*, p. 26.

³ « [...] nous ne trouvons malheureusement d'autres garants de l'absurde système de l'immoralité de l'âme que parmi les peuples plongés dans les plus grossières erreurs. Si l'on examine les causes qui peuvent faire admettre cette affreuse ineptie, on les trouve dans la politique, dans la terreur et dans l'ignorance : mais, quelle que soit l'origine de cette opinion, la question est de savoir si elle est fondée. [...] Il était impossible de ne pas sentir à quel point devenait nécessaire aux hommes la connaissance de cette vérité ; et cependant aucun des dieux qu'avait érigé leur extravagance ne prenait le soin de les en instruire. Il paraît que cette absurdité naquit chez les Égyptiens, c'est-à-dire, chez le peuple le plus crédule et le plus superstitieux de la terre. » *La Nouvelle Justine*, dans Sade, *Œuvres, textes établis, présentés et annotés par Michel Delon et Jean Deprun*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de La Pléiade », 1995, t. II, p. 936. Voir *Ibid.*, n. 6, p. 1385.

Daignez prendre garde aux monuments égyptiens, à leurs hiéroglyphes, à leurs obélisques, et vous trouverez partout des preuves sans réplique de leur extrême antiquité. Quand Auguste fit apporter à Rome des obélisques de ce pays, les ouvriers romains qui les étaient allés chercher assurèrent qu'ils avaient vu dans le fond des carrières, des obélisques oubliés enrichis d'hiéroglyphes bien différents de ceux qu'ils apportèrent, et que ces monuments paraissaient enterrés là depuis une très grande quantité de siècles¹.

L'invention de l'écriture, assurant la transmission de l'humanité d'une génération à l'autre, est une étape extrêmement importante dans la civilisation des hommes, et constitue « un des grands raffinements de la société perfectionnée, qui ne fut connu que chez quelques nations très policées². » L'art d'écrire représente un signe décisif dans le développement de l'esprit humain. La nation d'Égypte, forte de l'écriture hiéroglyphique, symbolise ainsi un peuple ayant atteint un certain degré de perfectionnement. Si Sade partageait le même avis, il mettrait en avant, comme quelques-uns de ses contemporains, le langage égyptien.

Afin de comprendre l'attitude du Marquis, il convient d'examiner de plus près le différend entre les intellectuels de l'époque. La sixième partie de *La Chine illustrée* de Kircher porte sur l'écriture de la Chine et sur la comparaison entre le chinois et l'égyptien. Le premier inventeur de cet art, datant de quatre cents ans après le Déluge, selon l'auteur, fut *Fo hi*, personne mystique qui vécut autour de 3000 av. J.-C. La ressemblance des caractères hiéroglyphiques de toutes les choses du monde de ces deux peuples est mise en avant. Ils se servaient de dragons et de serpents pour désigner le feu, d'oiseaux pour l'air et de poissons pour l'eau. Cependant, au fur et à mesure du temps, les Chinois n'utilisaient plus les caractères anciens qui avaient suivi l'exemple égyptien, confirme Kircher :

Les premiers Chinois (comme j'ai déjà dit), étant descendus des Égyptiens, ont suivi leurs façons de faire pour leurs écritures, non pas quant à la composition des lettres, mais quant aux figures tirées de diverses choses naturelles, lesquelles leur servaient pour manifester leur concept. C'est pourquoi ils avaient autant de

¹ Marquis de Sade, *Lettres et Mélanges littéraires écrits à Vincennes et à la Bastille*, op. cit., t. I, p. 218.

² Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, op. cit., t. I, p. 607.

signes pour l'expliquer qu'ils avaient de choses à énoncer¹.

Même si les Chinois étaient originaires d'Égypte, Kircher annonce la différence de langue entre les deux pays. Quoiqu'ils se soient servi de plantes et des animaux, comme les Égyptiens, pour exprimer leurs sentiments et leurs pensées, « ils n'[avaient] pas fort convenu dans leurs formes d'écrire », et leurs méthodes étaient différentes, « car les Égyptiens ne se servaient jamais d'hiéroglyphes dans leurs discours familiers, ni dans leurs conversations » droit réservé à « qui la loi, et les privilèges politiques leur en donnaient le pouvoir »². Les caractères hiéroglyphiques ne sont pas faits de simples signes, parce qu'ils permettent d'exprimer la pensée générale. Un limaçon, par exemple, leur donne plus de « vertus secrètes [qu'un animal], et les opérations que non seulement le soleil matériel fait dans le monde sensible, mais encore ce que l'archétype fait dans le monde intelligible » Les caractères chinois, « sans enfermer aucun mystère »³, ne comprennent autre chose que des mots et des paroles. Même si les Chinois avaient inventé quelque chose d'agréable sur le plan de l'écriture, mais « il faut avouer que ce n'est rien en comparaison des anciens de la subtilité des hiéroglyphes d'Égypte⁴. »

Joseph de Guignes, se sentant humilié par l'ouvrage intitulé le *Panthéon chinois* (1806) de Joseph Hager⁵, publie une lettre à M. Millin, en 1807, sur la langue chinoise. Il se plaint, tout au début, de l'attaque de cet auteur de « la réputation de plusieurs savants recommandables par leur érudition »⁶, parmi lesquels le célèbre

¹ Athanasius Kircher, *La Chine d'Athanase Kirchere de la Compagnie de Jesus, illustrée de plusieurs monuments tant sacrés que profanes, et de quantité de recherches de la nature et de l'art à quoi on a ajout é de nouveau les questions curieuses que le sérénissime Grand Duc de Toscane a fait depuis peu du P. Jean Grubere touchant ce grand Empire. Avec un dictionnaire chinois et fran çais, lequel est très rare, et qui n'a pas encores paru au jour, op. cit.*, p. 305. Nous avons modernisé les orthographes des noms propres, des ponctuations et des écritures anciennes.

² *Ibid.*, p. 311.

³ *Ibid.*, p. 312.

⁴ *Ibid.*

⁵ Joseph Hager, *Panthéon chinois, ou, Parall èle entre le culte religieux des Grecs et celui des Chinois : avec de nouvelles preuves que la Chine a été connue des Grecs, et que les S ères des auteurs classiques ont été des Chinois*, P. Didot l'ainé, 1806. « Quoique de Guignes ait, dans plus d'un endroit de ses écrits, déclaré que les S ères étaient des Chinois, cependant cet homme laborieux, auquel la république des lettres doit beaucoup, malgré les critiques de ses adversaires, n'a pu traiter toutes les questions à la fois. » *Ibid.*, p. 3.

⁶ Joseph de Guignes, *Réflexions sur la langue chinoise*, extrait du *Magasin Encyclopédique*, numéro de mars 1807, Paris, Imprimerie Bibliographique, 1807, p. 1.

Fourmont, qui connaît presque toutes les langues asiatiques et « ne se serait pas attendu d'être taxé d'ignorance. » Quant à M. de Guignes lui-même, Hager lui reproche son ignorance du chinois, et lui indique que l'*Histoire des Huns* est un ouvrage « prouvé par les historiens de la Chine, mais improuvé par les savants de l'Europe. » Ainsi, afin de montrer que Joseph Hager a fait des critiques étranges, M. de Guignes désire mettre en lumière cette langue chinoise :

L'écriture ne fut d'abord chez les Chinois que la représentation des objets, ou plutôt le simple trait des choses qui se présentaient devant leurs yeux ; ainsi la figure d'un oiseau voulut dire un oiseau : mais cette manière bonne pour rendre des objets visibles ne pouvait suffire pour exprimer les idées, il fallut donc inventer de nouveaux signes, ou combiner ceux qu'on avait déjà¹.

Par exemple, « de l'herbe et de l'eau sur un champ » désignaient un marécage ; « Trois hommes placés les uns après les autres » signifiaient suivre. À ces caractères simples représentant les idées que se faisaient les ancêtres, on en ajouta d'autres pour exprimer le « rapport des idées » par exemple : une bouche et un chien pour indiquer l'aboiement. Par la suite, on passa à une autre forme, plus composée que la précédente, dans laquelle « on donna aux mots une signification double et métaphorique ; ainsi le soleil et la lune exprimèrent la clarté : [...]»² Telle est l'origine de l'écriture chinoise. Même si De Guignes n'a pas mentionné visiblement les signes hiéroglyphiques à l'égyptienne des caractères chinois, les « objets visibles » d'après lesquels ce peuple inventa ses propres mots n'étaient rien d'autre que les hiéroglyphes des peuples anciens. Nous avons déjà abordé l'opinion de De Guignes sur l'origine égyptienne des Chinois ; cela est donc la suite. De surcroît, les trois étapes de l'invention langagière se font l'écho de chez Kircher, selon qui les signes des premiers Chinois ont été améliorés par leurs successeurs. De Guignes, tout en attaquant l'opinion de Kircher³ pour qui le chinois et l'égyptien n'étaient pas la

¹ *Ibid.*, p. 6.

² *Ibid.*, p. 9.

³ « Nous devons louer les savants efforts de Kircher, dont les ouvrages sont remplis d'érudition, et les réflexions solides du docte Warburton : tous ceux qui ont suivi leur exemple, même en se trompant, méritent les plus grands éloges. Dans nos recherches, les erreurs des savants sont comme autant d'échelons qui nous conduisent à la vérité : mais je crois devoir oublier ici toute une tentative qui n'est appuyée sur aucun fondement, et dont on ne peut rendre compte. » Joseph de Guignes, *Essai sur le*

même chose, confirma néanmoins que non seulement les langues orientales avaient un rapport avec celles des Égyptiens, mais aussi que « les caractères chinois [étaient] les mêmes que [ceux des] égyptiens »¹. Par conséquent, on a toujours pu parvenir à lire et à comprendre ces derniers par l'étude du chinois.

John Turberville Needham (1713-1781), instruit de ces connaissances, et notamment du système de M. de Guignes, demanda à un Chinois, gardien de la bibliothèque du Vatican, d'examiner les caractères du buste d'Isis et de vérifier si l'on pourrait les trouver dans un dictionnaire chinois, imprimé sous le règne de Kang-hi à Pékin. Il manifesta sa certitude, tout en ajoutant un certificat de recherche des participants savants, dans l'« Avis préliminaire » de la *Lettre de Pékin sur le génie de la langue chinoise* (1773) du P. Pierre Martial Cibot (1727-1780), missionnaire de Pékin : « Le certificat suivant, qui me fut donné par tout ce qu'il y avoit alors de plus distingué parmi les étrangers & les Savans à Rome, contient le résultat de nos recherches après plusieurs mois de travail². » Le père Cibot était bien loin d'être d'accord avec ce savant anglais ; il répliqua : « Ou je suis bien trompé ou qui les comparera avec les symboles d'Isis, y trouvera autant de différence qu'entre une page d'arabe et une de Tartare³. » M. de Guignes, tout en consentant ce que disait Cibot, jeta des soupçons sur ce que confirmait Needham :

[E]n conséquence, le missionnaire [Cibot] examine et ces caractères et leur explication ; il commence par donner une idée exacte et une histoire détaillée de l'écriture chinoise, et de là il conclut que l'ensemble de tous les caractères du monument de Turin n'a rien de chinois : [...] Il a communiqué ensuite aux docteurs Chinois ce même monument, tous ont dit qu'ils n'avaient vu, dans le tribunal des traductions, aucune écriture qui y ressemblât⁴.

moyen de parvenir à la lecture et à l'intelligence des hiéroglyphes égyptiens, dans l'*Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles Lettres depuis son établissement, avec les Mémoires de littérature tirés des Registres de cette Académie*, Paris, De l'Imprimerie Royale, 1770, vol. XXXIV, p. 47.

¹ *Ibid.*

² Pierre Martial Cibot, *Lettre de Pékin sur le génie de la langue chinoise et la nature de leur écriture symbolique, comparée avec celle des anciens Égyptiens. On y a joint l'Extrait de deux ouvrages nouveaux de M. de Guignes, relatifs aux mêmes matières. Par un Père de la Compagnie de Jésus, missionnaire à Pékin*, Bruxelles, J. L. de Boubiers, 1773, p. V.

³ *Ibid.*, p. 19.

⁴ *Ibid.*, p. 48.

Après avoir comparé les caractères de ce buste avec les huit sortes de caractères étrangers à la Chine, il manifesta ses doutes sur le fait que les symboles d'Isis pussent s'expliquer par les caractères chinois, puisqu'ils ne ressemblaient ni à l'écriture chinoise, ni à leurs connaissances acquises en Chine. Même si De Guigne avait confirmé que la Chine était une colonie de l'Égypte, il niait toujours la ressemblance d'écriture des deux pays dans cette affaire d'Isis.

Voltaire, persuadé que la Chine possédait sa propre langue, et qui n'avait rien à voir avec les hiéroglyphes égyptiens, depuis l'antiquité, était du même avis que le missionnaire Cibot. Condamnant depuis toujours l'hypothèse selon laquelle on attribuait l'origine égyptienne des Chinois, il pensait non seulement que le langage de l'Asie n'avait aucun rapport avec les hiéroglyphes égyptiens, mais que le chinois était totalement différent de l'égyptien :

Le langage des Égyptiens n'avait aucun rapport avec celui des nations de l'Asie. [...] Les hiéroglyphes, les caractères alphabétiques d'Égypte n'ont aucun rapport à ceux des autres peuples. Avant que les hommes eussent inventé les hiéroglyphes, ils avaient indubitablement des signes représentatifs, [...]. On peignit donc d'abord grossièrement ce qu'on voulut faire entendre ; et l'art de dessiner précéda sans doute l'art d'écrire. [...] Avec le temps, on inventa les figures symboliques. Les Chinois inventèrent enfin des caractères pour exprimer chaque mot de leur langue. Mais quel peuple inventa l'alphabet, qui, en mettant sous les yeux les différents sons qu'on peut articuler, donne la facilité de combiner par écrit tous les mots possibles ? [...] Cet art éternise tous les arts, [...], il a fallu bien des siècles pour y arriver¹.

L'écriture chinoise, n'appartenant pas au système alphabétique, possède une forme particulière nommée "caractère". Les étapes de l'évolution de l'écriture présentées ci-dessus, à savoir images, dessins, symboles, mots composés, mots accompagnés des sons, étant un système perfectionné correspondent à la théorie essentielle de l'écriture chinoise fondée sur six principes : *xiangxing* (en pinyin, l'image hiéroglyphique), *zhishi* (la figure indicative), *huiyi* (composé logique), *xingsheng* (caractère phonique), *zhuanzhu* (extension de sens) et *jiajie* (emprunt de sens). Les trois premiers principes

¹ Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, op. cit., t. II, p. 76-77.

sont plutôt primitifs, tandis que les autres exigent quelque chose de discursif, dépendant de l'effort logique de l'esprit de l'homme. Les premiers caractères des Chinois, datant de quatorze siècles avant Jésus-Christ, étaient gravés sur les os ou les carapaces de tortues et servaient à la divination. Ces caractères hiéroglyphiques, basés sur l'image et les symboles, étaient incapables d'exprimer l'abstrait ; c'est pourquoi les Chinois ont inventé le pictogramme et l'idéogramme. Quoique les hiéroglyphes égyptiens et les caractères chinois eussent certains points communs, le système de plusieurs savants européens dans lequel ils confirmaient l'équivalence de l'écriture de ces deux pays, n'est toujours pas fondé. Cependant, Sade y reste fidèle et ira même plus loin.



Figure 1 - Quelques hiéroglyphes chinois

USES OF HIEROGLYPHS:

(1) to represent the things shown, (2) to represent ideas associated with the things shown, (3) to represent abstract ideas, (4) as signs for one, two, or three consonants, (5) as determinatives.

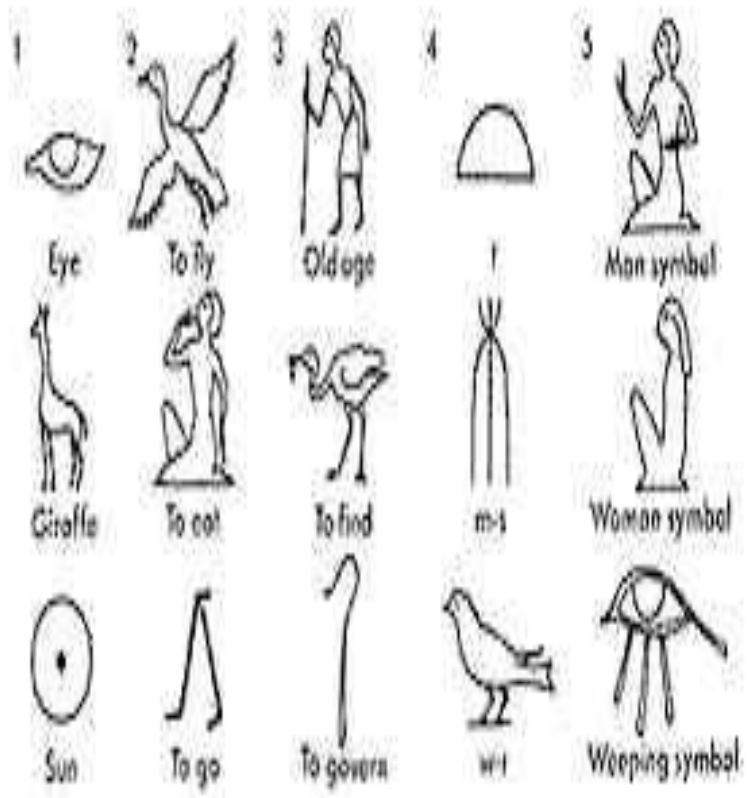


Figure 2 - Les hiéroglyphes égyptiens avec la traduction en anglais

1.3.1.3 Confucius et les divinités européennes : les imposteurs

Et les peuples ayant prêté une grande attention, le législateur leva un bras vers le ciel ; et montrant le soleil : « Peuples, dit-il, ce soleil qui vous éclaire vous paraît-il carré ou triangulaire ? Non, répondirent-ils unanimement, il est rond. »

Volney, *Les ruines*¹.

Le parallèle linguistique entre la Chine et l'Égypte, malgré le différend entre les intellectuels de l'époque, pousse le marquis de Sade à rechercher la ressemblance entre les prophètes de ces deux pays. Pour lui, « le chef des colons chinois [...] passa au Mexique, [et] y apporta une religion presque chrétienne uniquement puisée dans les systèmes égyptiens [...]»². Non seulement l'Égypte était le berceau de la religion chinoise, mais c'était aussi celui du christianisme. Il s'avère ainsi incontestable d'affirmer : « La conséquence est sans réplique : trop de traits réunissent Confucius et Jésus-Christ, trop de traits les rapprochent du système égyptien pour ne pas être bien persuadé qu'ils avaient tous deux puisé dans la même source³. »

La religion, étant thème capital des Lumières, forme la base de la théorie sadienne, dont l'athéisme est souvent mis en avant. La façon de Sade de traiter ce sujet ainsi que ses prises de position montrent un des traits les plus marquants de sa personnalité. Cependant, ayant trop parlé d'un Dieu inutile et ignorant, le Marquis, à propos du rapprochement entre Confucius et Jésus-Christ, adopte plutôt une position comparatiste :

On pourrait même assigner des époques certaines des voyages que tous deux y [en Égypte] ont faits. Quoi qu'il en soit, tous deux furent de très grands hommes et d'excellents législateurs, tous deux prêchèrent une morale admirable qui, dans des siècles même plus éclairés que le leur, pourrait encore leur mériter des autels. Que faut-il de plus à l'homme, né pour être trompé ? Que ce soit au moins par les utiles illusions de la vertu ; que ces illusions (sacrées ou non) servent à le rendre

¹ Constantin-François de Chassebœuf, comte de Volney, *Les ruines, ou Méditation sur les révolutions des empires*, Paris, Chez Desenne ; Volland ; Plassan, 1791, p. 323.

² Marquis de Sade, *Lettres et Mélanges littéraires écrits à Vincennes et à la Bastille*, op. cit., t. I, p. 219.

³ *Ibid.*, p. 220.

meilleur et nous devons toujours un culte à ceux qui y auront réussi¹.

Même si Sade, lecteur des grands voyageurs et intellectuels depuis l'Antiquité, les considère comme des imposteurs qui trompent l'homme², il ne peut ignorer les « vertus des païens », auxquels Confucius et Socrate appartiennent, pour La Mothe Le Vayer et Pierre Bayle, thème que nous avons développé au chapitre des philosophes. Mais qu'est-ce que le marquis sait de plus ?

Confucius (551-479 av. J.-C.)³, philosophe chinois, est le personnage historique le plus remarquable de la civilisation chinoise et le plus connu à l'étranger. Le confucianisme, né de son enseignement, est une doctrine politique et morale érigée en religion d'État dès la Dynastie des Han (202 av. J.-C.-220). Depuis l'époque des Royaumes Combattants (475-221 av. J.-C.), la Chine a connu une période nommée *Zhuzibaijia* (Maîtres d'une centaine d'écoles), dont les principales furent le confucianisme, l'école des taoïstes, l'école des lois, etc... Parmi ces différentes écoles, Voltaire admire particulièrement celle de Confucius :

Confucius, que nous appelons Confucius, qui vivait il y a deux mille trois cents ans, un peu avant Pythagore, a établi cette religion, laquelle consiste à être juste. Il l'enseignait, et la pratiquait dans la grandeur et dans l'abaissement : tantôt premier ministre d'un roi tributaire de l'empereur, tantôt exilé, fugitif, et pauvre. [Il] n'est point prophète, il ne se dit point inspiré ; il ne connaît d'inspiration que l'attention continuelle à réprimer ses passions ; il n'écrit qu'en sage : aussi n'est-il regardé par les Chinois que comme un sage⁴.

Voltaire a raison de considérer Confucius comme un sage, puisque le

¹ *Ibid.*

² « C'est un fantôme inventé par la scélératesse des hommes, qui n'a pour but que de les tromper ou de les armer les uns contre les autres. » (*La Nouvelle Justine*, t. II, p. 1078).

³ Pour approfondir la lecture des ouvrages anciens, voir Pierre Régis (1632-1707), « Compte-rendu de lecture du CONFUCIUS SINARUM PHILOSOPHUS, sive scientia Sinensis, latine exposita, studio et opera Prosperi Intorcetta, Christiani Herdtrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet... », dans *Journal des savants*, 5 janvier 1688, p. 99-107 ; Simon Foucher (1644-1696), *Lettre sur la morale de Confucius, philosophe de la Chine*, Paris, Daniel Horthemels, 1688 ; François Bernier (1620-1688), « Introduction à la lecture de Confucius », dans *Journal des savants*, 7 juin 1688, p. 25-40 ; Jean de Labrunie (?-1743?), *La morale de Confucius, philosophe de la Chine*, Amsterdam, P. Savouret, 1688. Les œuvres contemporaines : Marcel Granet, *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 1990 ; René Étiemble, *Confucius, de -551 (?) à 1985*, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 1986 ; Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 61-94.

⁴ Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, op. cit., t. I, p. 219-220.

confucianisme, au sens religieux, provient de la religion primitive de l'Antiquité, dont Maître Kong est le premier représentant. Confucius, descendu des nobles du Royaume de Song qui, pour fuir la guerre, s'était installés dans le Royaume de Lu, est né dans une famille appauvrie par le désordre de l'époque. Il a vécu durant la période des Printemps et Automnes (VIII^e-V^e siècles av. J.-C.), dans laquelle la Chine était dominée et gouvernée par plusieurs seigneurs qui livraient à des combats depuis des années. Ayant vu les troubles sociaux et la misère du peuple, ce sage philosophe quinquagénaire, premier ministre du Royaume de Lu et à la tête de disciples, rendit visite aux seigneurs de chaque royaume pour les convertir à ses principes de la paix publique et à enseigner la gentillesse entre les hommes. Mais les quatorze années de déplacement furent vaines, car, mal accueilli, il fut souvent objet de moqueries et fut même attaqué à deux reprises lorsqu'il traversa, avec ses compagnons, les Royaumes de Song et de Chen. Déçu de la situation, il retourna, en 484 av. J.-C., dans le Royaume de Lu, son pays natal. Dès lors, il reconstitua les livres classiques et enseigna ses pensées à ses disciples :

Nous disons quelquefois, et bien mal à propos, la religion de Confucius ; il n'en avait point d'autres que celles de tous les empereurs et de tous les tribunaux, point d'autre que celle des premiers sages. Il ne recommande que la vertu ; il ne prêche aucun mystère. Il dit dans son premier livre que pour apprendre à gouverner il faut passer tous ses jours à se corriger. Dans le second, il prouve que Dieu a gravé lui-même la vertu dans le cœur de l'homme ; il dit que l'homme n'est point né méchant, et qu'il le devient par sa faute. Le troisième est un recueil de maximes pures, où vous ne trouvez rien de bas, et rien d'une allégorie ridicule. Il eut cinq mille disciples ; il pouvait se mettre à la tête d'un parti puissant, et il aima mieux instruire les hommes que de les gouverner¹.

Les Chinois considèrent depuis longtemps les ouvrages cités ci-dessus comme les plus représentatifs de la philosophie confucéenne. Il s'agit des Quatre livres : *Lunyu* (*Entretien de Confucius*), *Zhongyong* (*Invariabilité du milieu*), *Daxue* (*Grande étude*), ainsi que *Mengzi* (*Mencius*). *Daxue* contiendrait des études pour les adultes et tout le peuple chinois, y compris les empereurs : approfondir les connaissances et chercher la vérité, maintenir une bonne conduite et gouverner, s'entretenir en paix, etc... Ces

¹ *Ibid.*, p. 69-70.

étapes moralisatrices renforcent le point de vue de Voltaire selon qui l'art de bien gouverner commence par se cultiver soi-même. *Zhongyong* insiste sur le fameux principe "juste milieu" des Chinois, et leur enseigne à éviter l'excès et l'insuffisance, cause du désordre et de la misère sévissant à l'époque. *Lunyu* englobe les maximes de Confucius rapportées et annotées par ses disciples. Enfin *Mengzi*, ouvrage de Mencius, successeur de Confucius, élargit la doctrine confucéenne et insiste sur le devoir et la gentillesse de l'homme, base de l'équilibre et de la prospérité au sein de la société

Il en va de même pour Diderot qui mentionne ces livres dans l'article « Chinois, Philosophie des Chinois » de l'*Encyclopédie*. Ayant lu quelques écrivains et missionnaires des Lumières qui ne regardent pas la Chine d'un bon œil, ce philosophe sceptique, afin de chercher la vérité décide de juger ce peuple à travers des publications :

La collection publiée à Paris en 1687 par les PP. Intorcetta, Hendrick, Rougemont, et Couplet, nous présente d'abord le *ta-hio* ou le *scientia magna* [Daxue], ouvrage de Confucius publié par Cemçu un de ses disciples. Le philosophe Chinois s'y est proposé d'instruire les maîtres de la terre dans l'art de bien gouverner, qu'il renferme dans celui de connoître et d'acquérir les qualités nécessaires à un souverain, de se commander à soi-même, de savoir former son conseil et sa cour, et d'élever sa famille. Le second ouvrage de la collection, intitulé *chumyum* [Chunqiu], ou de medio sempiterno, ou de mediocritate in rebus omnibus tenenda, n'a rien de si fort sur cet objet qu'on ne pût aisément renfermer dans quelques maximes de Sénèque. Le troisième est un recueil de dialogues et d'apophtegmes sur les vices, les vertus, les devoirs, et la bonne conduite: il est intitulé *lun-yu* [Lunyu]. On trouvera à la fin de cet article, les plus frappants de ces apophtegmes, sur lesquels on pourra apprécier ce troisième ouvrage de Confucius¹.

Les éditeurs avaient promis le quatrième ouvrage intitulé *Mengzi*, ou *Mencius*. Ce fut le Père Noël qui, en 1711, publia les six livres classiques chinois² parmi lesquels quelques écrits de Mencius ont été retrouvés, ce dernier est considéré par la tradition chinoise comme le successeur le plus fidèle de la pensée confucéenne. Cette

¹ *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* dirigé par Diderot et d'Alembert, Paris, Chez Briasson, David l'aîné Le Breton et Faulche, 1751-1765, t. III, p. 342.

² Il s'agit de *Shi* (Classique de la poésie), *Shu* (Canon des livres), *Li* (Mémoire des rites), *Yi* (Canon des mutations), *Yue* (Classique de la musique), et *Chunqiu* (Chronique de la principauté de Lu).

collection attire « l'humeur et la passion »¹ dans la critique des intellectuels de l'époque, y compris certainement le Marquis de Sade.

Ce dernier n'a pu l'ignorer. Même s'il parle de ses remarques à travers la bouche de M. le comte de Lorsange qui prend le contre-pied des personnages principaux, cela prouve qu'il est au courant de tout ce qui concerne Confucius. Après avoir écouté l'aventure libertine avouée par Juliette, M. de Lorsange, tout en appréciant sa franchise et sa candeur, prend la décision de convertir cette femme débauchée et de la marier, dans l'*Histoire de Juliette* :

Ah ! Juliette, si vous aimez la vertu, vous aimerez bientôt la sagesse du divin auteur de votre religion ; jetez les yeux sur la sublime morale qui la caractérise, et voyez s'il fut un seul philosophe de l'Antiquité qui en prêchât une plus pure et plus belle : l'intérêt, l'ambition, l'égoïsme s'annoncent dans la morale de tous les autres, celle de Christ seul n'a d'autre vue que l'amour des hommes : Platon, Socrate, Confucius, Mahomet, attendent une réputation et des sectateurs ; l'humble Jésus ne voit que la mort, et sa mort même est un exemple (T. III, p. 677).

Si Voltaire et Diderot mettent l'accent sur les mérites de ce philosophe chinois, Sade exprime, d'une manière subtile, sa critique. Même s'il met Confucius au même rang que Platon et Socrate, il les considère tous comme étant inférieurs au Christ. À la différence de Voltaire², le Marquis abandonnerait volontairement l'universalité de la philosophie chinoise qui est basée sur la raison, la sagesse, la morale et l'humanité. Cependant, sa position s'inverse dans le *Dialogue entre un prêtre et un moribond* :

Reviens à la raison, prédicant : ton Jésus ne vaut pas mieux que Mahomet, Mahomet pas mieux que Moïse, et tous les trois pas mieux que Confucius, qui pourtant dicta quelques bons principes pendant que les trois autres déraisonnaient. Mais en général tous ces gens-là ne sont que des imposteurs, dont le philosophe s'est moqué, que la canaille a crus et que la justice aurait dû faire pendre (T. I, p. 9).

À partir du moment où Sade a commencé à s'opposer au christianisme, il l'a

¹ *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers dirigé par Diderot et d'Alembert, op. cit.*, t. III, p. 342.

² L'article « Philosophe », Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, éd. d'Alain Pons, *op. cit.*, p. 426-432. L'article « Catéchisme chinois » traite du confucianisme, *ibid.*, p. 112-136.

substitué par l'athéisme. Que ce soit vertueux ou non, c'est l'aspect philosophique plutôt que religieux qui donne le dernier mot, pour lui. Voltaire juge également les Chinois dotés d'un esprit rationnel. Plaidoyer du confucianisme, il critique toutes les superstitions des religions chinoises. Selon lui, il faut distinguer les lois des magistrats les plus sages et les usages ridicules du peuple. Les imbéciles font des confusions jusqu'à dire des bêtises : « Il y a des bonzes à la Chine qui abusent la populace ; donc le sage Confucius était un misérable imposteur¹. » Cependant, Sade fait-il partie de ces ignorants ? Confucius serait-il vraiment un imposteur ?

Le *Livre des trois imposteurs*, ouvrage mythique qui hanta les consciences dans un Moyen-Âge prétendu chrétien, fit de Jésus, Moïse et Mahomet trois imposteurs traditionnels, auxquels Sade a rajouté Confucius. Ayant circulé clandestinement dans un manuscrit du X^e au XVI^e siècle, cet ouvrage fut imprimé en 1768 par le baron d'Holbach, libertin au sens sceptique. Ce manuscrit, qui passait de mains en mains et de générations en générations, ajoutait, sans doute, du piment à l'idéologie libre parmi les libertins qui revendiquaient la rupture du joug religieux et l'abandon des préjugés, dénonçant « rien de moins que l'énormité du mensonge essaimé à travers le monde par les religions juive, chrétienne et musulmane »².

Abu Tahir Sulaymân (906-944), considéré comme le premier à avoir lancé la pierre sur l'islam, déclara : « En ce monde, trois individus ont corrompu les hommes, un berger [Moïse], un médecin [Jésus] et un chamelier [Mahomet]. Et ce chamelier a été

¹ Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, op. cit., t. I, p. 96. Voltaire différencie constamment les grands hommes et la populace à la Chine : « Quand nous parlons de la sagesse qui a présidé quatre mille ans à la constitution de la Chine, nous ne prétendons pas parler de la populace ; elle est en tout pays uniquement occupée du travail des mains : l'esprit d'une nation réside toujours dans le petit nombre, qui fait travailler le grand, est nourri par lui, et le gouverne. Certainement cet esprit de la nation chinoise est le plus ancien monument de la raison qui soit sur la terre. » *Ibid.*, t. II, p. 399. Fidèle à son admiration à l'égard de la religion des Chinois, Voltaire traite le peuple avec un ton méprisant. Les magistrats doivent inspirer le bien au peuple, mais ils ne devraient pas être responsables de ses sottises. La morale d'une nation est souvent confiée aux élites. Rousseau montre le même mépris envers la populace dans « Dédicace » : « Les Peuples une fois accoutumés à des Maîtres, ne sont plus en état de s'en passer. [...] Le Peuple Romain lui-même, ce modèle de tous les Peuples libres, ne fut point en état de se gouverner en sortant de l'oppression des Tarquins. Avili par l'esclavage et les travaux ignominieux qu'ils lui avoient imposés, ce n'étoit d'abord qu'une stupide populace qu'il fallut ménager et gouverner avec la plus grande sagesse ; [...] » Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, préface de Christian Delacampagne, éd. Bertrand de Jouvenel, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1988, p. 23.

² « Préface » à *L'Art de ne croire en rien, suivi de Livre des trois imposteurs*, éd. de Raoul Vaneigem, Paris, Payot & Rivages, 2002, p. 7.

le pire escamoteur, le pire prestidigitateur des trois¹. » Averroès (1126-1198), de son nom original Ibn Rochd de Cordoue, célèbre philosophe musulman, prononça, deux siècles plus tard, la même expression : « La religion judaïque est une loi d'enfants, la chrétienne une loi d'impossibilité et la mahométane une loi de pourceaux². » Ces saints patrons ont été accusés de « tromper les hommes » (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 853), s'exclame Juliette sous la plume de Sade, et tous trois, « par leur secte et leur dogme abusèrent le monde »³, confirme Thomas de Cantimpré (1201-1272), théologien belge, auquel succédèrent Jacques Gruet (meurt en 1547), Bernardino Ochino (1487-1564), Geoffroy Vallée (1550-1574) et Noël Journet (brûlé en 1582), sans compter les libertins d'esprit de l'Ancien Régime :

Moïse, Jésus et Mahomet étant tels que nous venons de les peindre, il est évident que ce n'est point dans leurs écrits qu'il faut chercher une véritable idée de la divinité. Les apparitions et les conférences de Moïse et de Mahomet, de même que l'origine divine de Jésus, sont les plus grandes impostures qu'on ait pu mettre au jour et que vous devez fuir si vous aimez la vérité⁴.

Toujours est-il que « l'homme véritable »⁵, comme Sade, devrait voir et connaître les défauts de ces trois imposteurs dont la doctrine est basée sur l'ignorance et la crainte. C'est dans ce contexte ensanglanté que l'auteur traite la question religieuse. Même s'il reconnaît quelques mérites au sujet de la morale de Confucius, le Marquis, qui doute de tout, le place au rang des hypocrites, car gouverné par la nature, la seule loi qu'on doit respecter, « [l]e malfaiteur dans l'âme duquel il ne sera pas empreint de ne point faire aux autres ce qu'il ne voudrait pas qui lui fût fait, sera rarement arrêté par la frayeur des lois. » (*Aline et Valcour*, t. I, p. 664) Nous trouvons également ces propos dans la bouche d'un des quatre libertins dans le château de Silling, demeure perdue dans la Forêt-Noire : « Les conquérants, les héros, les tyrans s'imposent-ils cette loi absurde de ne pas oser faire aux autres ce que nous ne voulons

¹ Cité par Raoul Vaneigem, *ibid.*, p. 11.

² *Ibid.*, p. 12.

³ *Ibid.*, p. 13.

⁴ *Traité des trois imposteurs : Moïse, Jésus-Christ, Mahomet*, éd. du baron d'Holbach, Rungis, Édition MAXTOR, 2014, chapitre IV, p. 87.

⁵ Geoffroy Vallée, *L'Art de ne croire en rien*, dans *L'Art de ne croire en rien, suivi de Livre des trois imposteurs*, *op. cit.*, p. 56.

pas qui nous soit fait ? [...], mais je frémis quand j'entends des sots oser me dire que c'est là la loi de la nature, etc. » (*Les Cent Vingt Journées de Sodome*, t. I, p. 283)

Lecteur attentif de l'*Encyclopédie*, Sade a dû lire ce qu'écrivit Diderot au sujet de la philosophie des Chinois, mieux comprise à travers quelques paroles morales de Confucius dont l'une est la suivante : « Il n'y a qu'un seul principe de conduite ; c'est de porter en tout de la sincérité & de se conformer de toute son âme & de toutes ses forces à la mesure universelle : ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse¹. » Il est ainsi aisé de comprendre la place d'imposteur que Sade accorde à ce grand philosophe chinois, le Marquis étant l'ennemi de la gentillesse qui est, en fait, le premier principe de Confucius. Cela pourrait symboliser une certaine faiblesse chez Sade.

Ce serait Cornélius De Pauw qui aurait décidé l'attitude méprisante de Sade envers Confucius. Ayant considéré le *Canon des mutations*, ou *Yijing*, comme un livre de divination, Pauw a reproché à Confucius de faire de la propagande : « [E]t c'est Confucius qui a prescrit le plus de règles pour ce genre de sortilège, ce qui a fait un tort infini à sa réputation, aux yeux de tous les véritables philosophes, et même de ceux qui peuvent lire sans préjugés et sans prévention l'histoire de la Chine². » De « l'homme véritable » de Geoffroy Vallée au « véritable philosophe » de Pauw, le Divin Marquis, tout en se référant aux grands intellectuels, passant de l'homme nature au citoyen d'esprit, jette les préjugés, accumulés de siècles en siècles, et refuse le privilège de ce père des confucéens. Loin d'être ignorant, il montre ses connaissances encyclopédiques dans d'autres domaines de la Chine.

¹ *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers dirigé par Diderot et d'Alembert*, op. cit., t. III, p. 346.

² Cornélius De Pauw, *Recherches philosophiques sur les Égyptiens et les Chinois*, op. cit., vol. II, p. 176.

1.3.2 Les usages des Chinois

1.3.2.1 Le gin-seng : une plante magique

Le gin-seng¹, découvert par Joseph-François Lafitau² en 1718 au Canada, est une plante appartenant au genre panax de la famille des araliacées. Anthropologue et ethnographe français, il partit en mission en Nouvelle-France (ou Amérique du Nord à l'époque), en 1711, et s'initia aux mœurs iroquoises. Pendant son séjour, il découvrit le gin-seng d'Amérique, et fut longtemps considéré comme le premier Européen à avoir trouvé les vertus de cette plante.

Cependant, il n'est pas le précurseur de cette découverte botanique ; il avoue que ce sont les missionnaires en Chine qui l'ont influencé dans cette recherche³. Dès l'année 1700, le jardin du roi a reçu du gin-seng américain envoyé par Michel Sarrazin, naturaliste français, également parti en Nouvelle-France. Cet événement a été raconté par Sébastien Vaillant⁴. Le gin-seng chinois ne fut connu en Europe qu'en 1610, ayant été apporté par les Hollandais revenant du Japon. Mais ce fut

¹ Pierre-François-Xavier de Charlevoix, missionnaire au Japon, parle du gin-seng du Japon qui ressemble beaucoup à celui de la Tartarie. Le gin-seng, vécue généralement à la latitude boréale de 33 à 48 degrés, se répand en Chine, au Japon, en Corée, en Amérique du Nord. Charlevoix, *Histoire et description générale du Japon, où l'on trouvera tout ce qu'on a pu apprendre de la nature et des productions du pays... avec les fastes chronologiques de la découverte du Nouveau-Monde*, Paris, Pierre-François Giffart, 1736, t. I, p. 571.

² Joseph-François Lafitau, *Mémoire présenté à son altesse royale, Monseigneur le Duc d'Orléans régent du royaume de France : concernant la précieuse plante du Gin-seng de Tartarie, découverte au Canada par le P. Joseph François Lafitau, de la Compagnie de Jesus, Missionnaire des Iroquois du Sault Saint Louis*, Paris, Joseph Mongé 1718.

³ « Le gin-seng est une plante qui croît dans la grande Tartarie [aujourd'hui dans la Chine du Nord], d'où on la transporte à la Chine, et à laquelle les Chinois attribuent de grandes vertus. On ne la connaissait jusqu'ici que par quelques racines apportées en Europe, et sur les descriptions imparfaites qu'en ont données le Père Martini, dans son *Atlas Chinois* [1654], le Père Nieremberg dans son *Histoire naturelle* [Juan Eusebio Nieremberg, *Historia natvrae, maxime peregrinae*, Antverpim, 1635], le Père Kircher dans la *Chine illustrée*, Guillaume Pison [*Histoire naturelle du Brésil*, 1648], [...], M. Kampher dans les *Amœnitates exotice* [1712], etc... » Joseph-François Lafitau, *Mémoire présenté à son altesse royale, Monseigneur le Duc d'Orléans régent du royaume de France : concernant la précieuse plante du Gin-seng de Tartarie, découverte au Canada par le P. Joseph François Lafitau, de la Compagnie de Jesus, Missionnaire des Iroquois du Sault Saint Louis*, dans *Journal des savants du lundi 27 juin 1718*, Paris, Pierre Witte, 1718, p. 397.

⁴ Sébastien Vaillant, « Établissement d'un nouveau genre de plante nommé Araliastrum, duquel le fameux ninzin ou ginseng des Chinois, est une espèce », dans *Discours sur la structure des fleurs : leurs différences et l'usage de leurs parties prononcé à l'ouverture du jardin royal de Paris, le X^e jour du mois de juin 1717 et l'établissement des trois nouveaux genres de plantes, l'araliastrum, la sheradia, la boerhaavia avec la description de nouvelles plantes rapportées au dernier genre*, Leide, P. Vander, 1718, p. 40–47. Nous ignorons totalement le langage qu'utilise ici l'auteur.

l'Ambassade de Siam qui en offrit comme présent à Louis XIV.

Louis Lémery (1677-1743), médecin et chimiste français, connaissait mieux le gin-seng du Canada que celui de la Chine. Il publia en 1702 le *Traité des aliments* dans lequel il s'attacha à soutenir l'efficacité de cette plante visant à soulager la fatigue ; son mal à l'estomac le rendait souvent inquiet. Il pensait qu'il « n'[était] point autant ami des nerfs que les Chinois sembl[aient] le faire entendre » et que « peut-être leur préparation de riz corrige[rait] ce défaut¹. » Puis il donne des recettes chinoises à base du poudre de gin-seng dont l'une pour augmenter l'appétit, l'autre est pour réguler le pouls, une troisième est appelée « to-ming-sau, c'est-à-dire [un] remède qui ramène une vie échappée². » Le père Jartoux décrivit également, neuf ans plus tard, dans une lettre adressée au père Procureur Général des Missions des Indes et de la Chine, cette plante qui donnait des effets miraculeux : soulager les épuisements du corps, guérir les pneumonies, dissoudre les flegmes, arrêter les vomissements, fortifier l'appétit, et même prolonger la longévité³.

Cette plante a, dès lors, amplement attiré les missionnaires, les académiciens et les encyclopédistes. Sade n'a jamais manqué cette tendance savante. Botaniste aphrodisiaque, il parle de la mandragore, semblable au gin-seng, car « elle excite à l'amour » (*Aline et Valcour*, t. I, p. 838). En revanche, durant les premières années du XVIII^e siècle, les Européens n'avaient pas une grande idée du gin-seng, « plante admirable jusqu'à présent peu connue en Europe »⁴, a confirmé Savary Des Bruslons (1657-1716) dans le *Dictionnaire universel de commerce*. Sade a probablement dû lire l'ouvrage concernant la Chine du P. Du Halde qui soutenait le Père Jartoux au sujet de l'efficacité magique de cette plante, ce qui expliquait son prix élevé :

¹ Louis Lémery, *Traité des aliments, où l'on trouve par ordre et séparément la différence et le choix qu'on doit faire de chacun d'eux en particulier, les bons et les mauvais effets qu'ils peuvent produire, les principes en quoi ils abondent*, par M. Louis Lémery, 3^e édition, revue, corrigée et augmentée sur la 2^e de l'auteur, par M. Jacques-Jean Bruhier, Paris, Durand, 1755, p. 130.

² *Ibid.*, p. 131.

³ *Lettres édifiantes et curieuses de Chine par des missionnaires jésuites, 1702-1776*, éd. Isabelle et Jean-Louis Vissière, *op. cit.*, p. 176.

⁴ Jacques Savary Des Bruslons, *Dictionnaire universel de commerce, contenant tout ce qui concerne le commerce qui se fait dans les quatre parties du monde... Ouvrage posthume du Sr Jacques Savary Des Bruslons... continué... et donné au public*, par Philéon-Louis Savary, Amsterdam, chez les Jansons à Waesberge, 1726-1732, t. II, p. 230.

On peut juger de ce qu'elle coûtait autrefois, parce qu'elle se vend encore aujourd'hui à Peking : l'once de bon gin-seng coûte sept à huit onces d'argent, quoiqu'il y ait un perpétuel commerce entre les Tartares et les Chinois, qui se servent adroitement de ce flux et reflux continuel de mandarins et de soldats obligés d'aller et de revenir, suivant les diverses commissions qu'ils ont pour Peking, ou pour [...], qui passent ensuite dans les terres qui produisent le gin-seng, ou en cachette, ou avec le consentement tacite des gouverneurs¹.

Ainsi, Du Halde met en avant son coût, alors que Sade ne parle que son effet sur l'amour. Moins séduit par le prix, le Marquis s'intéresse à la forme de la mandragore qui ressemble à celle de l'homme (*Aline et Valcour*, t. I, p. 838). Hormis l'effet sexuel, le gin-seng comporte aussi cette forme humaine, confirme Raynal (1713-1796) dans *l'Histoire des deux Indes*, ouvrage collectif dans lequel Diderot collabore et se consacre à la dénonciation de l'esclavage : « Sa racine est un navet, tantôt simple, tantôt divisé en deux. Alors, elle a quelque ressemblance avec les parties inférieures de l'homme, d'où lui viennent les noms de ginseng à la Chine, et de garentoguen chez les Iroquois². » Le gin-seng étant « si précieux » aux yeux des Chinois, qui « ne le trouvent jamais trop cher », son prix élevé favorise le commerce entre la Chine et les pays qui le possèdent³. Il reste cependant toujours très recherché par les Chinois :

Le gouvernement fait cueillir tous les ans cette plante par dix mille soldats Tartares, dont chacun doit rendre gratuitement deux onces du meilleur ginseng. On leur donne pour le reste un poids égal en argent. Cette récolte est interdite aux particuliers. Une détense si odieuse ne les empêche pas d'en chercher. Sans cette contravention à une loi injuste, ils seraient hors d'état de payer les marchandises qu'ils tirent de l'empire, et réduits par conséquent à s'en passer⁴.

Aux vertus du gin-seng, « petite racine qui croît à la Chine » selon les mots de

¹ Jean-Baptiste Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*, op. cit., t. IV, p. 8.

² Guillaume-Thomas Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des européens dans les deux Indes*, Genève, Jean-Léonard Pellet, 1780, t. I, p. 643.

³ Raynal parle du commerce du gin-seng entre la Chine et le Canada. Guillaume-Thomas Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des européens dans les deux Indes*, La Haye, Gosse fils, 1774, t. VI, p. 144-174.

⁴ Guillaume-Thomas Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des européens dans les deux Indes*, op. cit., t. I, p. 643. André-Guillaume Contant d'Orville le rapporte également. Contant d'Orville, *Histoire des différents peuples du monde : contenant les cérémonies religieuses et civiles, l'origine des religions, leurs sectes et superstitions et les mœurs et usages de chaque nation*, Paris, Hérisant fils, 1770-1771, t. II, p. 404-405.

Thomas Dyche¹, Raynal ajoute une autre raison concernant le fait qu'il s'agit d'une plante très recherchée. Le gouvernement exerçait un contrôle sévère, à l'époque, non seulement de cette plante, mais aussi d'autres marchandises nécessaires et vitales : le sel et le fer. La monopolisation de l'état permettait aux gouverneurs, d'un côté, de contrôler la richesse du peuple, de l'autre, de renforcer le pouvoir.

Le chevalier Louis de Jaucourt (1704-1779), philosophe et encyclopédiste, semble donner raison à ce qu'écrit Raynal. Malgré le danger de se rendre dans les montagnes pour y chercher du gin-seng, les Chinois, très intéressés, venaient « se glisser dans ces deserts au risque de perdre leur liberté & le fruit de leurs peines, s'ils [étaient] surpris en sortant de la province ou en y rentrant². » Moins pour monopoliser le gin-seng et en tirer l'intérêt despotique, l'empereur, afin que « les Tartares profitassent de ce gain préférentiellement aux Chinois »³, ordonna, en 1709, aux soldats tartares d'aller ramasser le gin-seng, copié plus tard par Raynal. Tout en se référant aux relations entre Kampfer et Lafitau, Jaucourt confirme la différence entre le gin-seng du Canada et celui de la Chine :

M. de Jussieu a semé au jardin royal, des graines assez fraîches et bien conditionnées du gins-eng d'Amérique, qu'il avoit reçues du P. Lafiteau, mais qui n'ont pas réussi ; de sorte que le gins-eng du Canada est encore plus rare en Europe, que celui de la Chine. Je dis le gins-eng du Canada, parce que toutes les présomptions semblent réunies pour ne regarder les deux gins-eng que comme une même plante⁴.

Malgré la ressemblance du « degré de latitude, le terroir, la position des montagnes, l'aspect des marais, [...], des feuilles, des pédicules, des fleurs, des fruits, des tiges, des racines vivaces, et des effets » cette similarité « n'est que le produit de l'art et de la préparation qu'on donne presque to[u]jours au gins-eng de la Chine. » Cela importe

¹ Thomas Dyche, *Nouveau dictionnaire universel des arts et des sciences, fran çois, latin et anglois : contenant la signification des mots de ces trois langues et des termes propres de chaque état et profession : avec l'explication de tout ce que renferment les arts et les sciences,.... T. 1 / trad. de l'anglois de Thomas Dyche ; [par le P. E. Pézenas et l'abbé J.-F. Féraud]*, Avignon, Fr. Girard, 1756, t. I, p. 497.

² *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers dirigé par Diderot et d'Alembert*, op. cit., t. VII, p. 664.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 665. Jaucourt donne une liste des auteurs qui ont écrit sur le gin-seng à la page suivante.

néanmoins peu pour Sade qui a dû être rassuré par Jaucourt les effets excitants de cette plante dans les relations sexuelles. Les Européens se contentaient de « prescrire quelquefois le gins-eng dans la faiblesse, la cardialgie, les syncopes, les maux de nerfs, et les vertiges qui viennent d'inanition, comme aussi dans l'épuisement des esprits causé par les plaisirs de l'amour, par des remèdes ou des maladies »¹. Joseph de La Porte parle des mêmes effets, différents de la volupté sadienne qui souligne seulement le plaisir, dépourvu des fruits de l'amour, il rapporte la reproduction favorisée par cette plante :

Le gin-seng, cette plante si cédèbre, et dont je vous ai parlé dans une de mes lettres, se trouve en plusieurs endroits du Canada ; elle y a les mêmes vertus, et y opère les mêmes prodiges qu'à la Chine. Les Américains lui attribuent le pouvoir de rendre les femmes fécondes, comme les Chinois celui de rendre les hommes vigoureux : aussi est-elle plus recherchée à Pékin qu'à Québec².

Les intellectuels de l'Ancien Régime ne faisaient pas la différence entre le gin-sengs américain et le gin-seng chinois. Valmont de Bomare (1731-1807) ne distingue pas le « ninzin et le gens-eng », rapportant plutôt des informations sur la récolte et la vente de cette plante³. Cependant, Sade, tout en faisant parler Juliette, tire ses connaissances sur sa « panacée⁴ » :

La sorcière s'emparant alors d'une baguette d'hébène, et descendant à mesure tous les boccoux qui se trouvaient sur les rayons, commença par l'explication des aphrodisiaques et des déductaires anti-aphrodisiaques. Nous fîmes mettre de côté une ample provision des premiers, parmi lesquels beaucoup de cantharides, de

¹ *Ibid.*, p. 666.

² Joseph de La Porte, *Le voyageur français, ou la connaissance de l'ancien et du nouveau Monde, mis au jour par M. l'Abbé Delaporte (avec collaboration de Louis-Abel de Bonafous, Abbé de Fontenay et Louis Domairon)*, Paris, L. Cellot, 1769, t. IX, p. 262.

³ Jacques-Christophe Valmont de Bomare, *Dictionnaire raisonné universel d'histoire naturelle. Tome 4 / ; contenant l'histoire des animaux, des végétaux et des minéraux, et celle des corps célestes, des météores & des autres principaux phénomènes de la nature ; avec l'histoire et la description des drogues simples tirées des trois règnes ; et le détail de leurs usages dans la médecine, dans l'économie domestique & champêtre & dans les arts & métiers : plus une table concordante des noms latins, & le renvoi aux objets mentionnés dans cet ouvrage. Par M. Valmont de Bomare, Nouvelle édition, revue & considérablement augmentée par l'auteur*, Paris, Brunet, 1775, t. IV, p. 66.

⁴ « Les Asiatiques croient qu'elle est une panacée souveraine, et les Chinois y ont recours dans toutes leurs maladies, comme à la dernière ressource. [...] Mais il faut prendre garde d'en faire trop d'usage, car il allume le sang ; c'est pourquoi on l'interdit aux jeunes gens et à ceux qui sont d'une constitution chaude : au reste la cherté et la rareté de cette racine font qu'on en use peu. » Jacques-Christophe Valmont de Bomare, *Dictionnaire raisonné universel d'histoire naturelle*, Paris, Lacombe, 1768, t. II, p. 302-303.

gin-seng, et quelques fioles de la liqueur de Joui du Japon, que la Durand nous fit payer, à cause de sa rareté et de ses vertus surprenantes, dix-louis la fiole (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 656).

Contrairement au débat sur l'origine égyptienne des Chinois, ces intellectuels occidentaux n'ont pas approfondi leurs connaissances sur le gin-seng dans l'antiquité. Les Chinois étaient en effet les premiers à utiliser cette plante, ce qu'ils ont rapporté par l'écriture, ce qui était décrit dans *Shennong bencaojing* (*Canon des herbes de Shennong*) et enregistré dans *Jiaguwen heji* (*Recueil des inscriptions sur os ou carapaces de tortues*), datant de deux mille ans avant J.-C. Ce qui importe, ce sont leurs effets dont l'utilité sexuelle, rappelons-le, est mise en avant par le Marquis de Sade.

1.3.2.2 Le théâtre des Chinois : autour du débat philosophique sur son utilité moralisante

Peuples, sachez donc une fois que la nature a voulu vous préserver de la science, comme une mère arrache une arme dangereuse des mains de son enfant ; que tous les secrets qu'elle vous cache sont autant de maux dont elle vous garantit, et que la peine que vous trouvez à vous instruire n'est pas le moindre de ses bienfaits. Les hommes sont pervers ; ils seraient pires encore, s'ils avaient eu le malheur de naître savants.

Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*¹.

Rigoristes dans le domaine de la religion et de la morale, les jansénistes, héritiers de la pensée de Saint Augustin, condamnaient volontiers le théâtre, école de perversion, liée au culte payen, selon eux². Ce ne fut point par hasard que, d'après Marc Fumaroli, au XVII^e siècle, « l'Angleterre puritaine, la Hollande gommariste, la Genève calviniste réussissent à supprimer complètement le théâtre et à interdire la profession comique³. » Les débats de la querelle de la moralité théâtrale portèrent tout d'abord, dans les années 1640, sur *Théodore* de Pierre Corneille, puis vers la fin du XVII^e siècle, sur deux auteurs phares : Molière (*Tartuffe* et *Dom Juan*), et Racine (*Phèdre*). Malgré l'effort et l'encouragement de Richelieu au sujet de la revendication des pièces honnêtes, sa mort brisa ce vœu et déclencha les attaques. Il s'agissait de savoir si le théâtre purifiait ou corrompait les mœurs des spectateurs.

Sade, comme à son habitude, se mêla à ce discours. Auteur du *Comte Oxtiern ou les Effets du libertinage*, représenté au théâtre en 1791 (Théâtre de Molière) et en 1799 (Société dramatique), le Divin Marquis, pendant son emprisonnement à

¹ Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, éd. Jacques Berchtold, Paris, Librairie Générale Française, « Le livre de poche », 2004, p. 49.

² Ces vers révèlent bien l'hostilité des esprits religieux pour le théâtre : « La religion n'a jamais applaudie / Les œuvres de théâtre, aucune comédie / L'Église les défend par son autorité / Ce sont des aliments de sale volupté / Ces spectacles vraiment sont de vaines chimères / Que l'Église condamne ainsi que les saints-Pères. / Si la scène en riant peut corriger les mœurs, / Elle entretient le vice, et le rend agréable, / Et si l'on y va juste, on en revient coupable... / Là quiconque l'ignore apprend de la malice, / C'est là que la jeunesse approfondit le vice. » *Année littéraire*, vol. IV, 30 août 1759, p. 212, cité dans Margaret M. Moffat, *Rousseau et la Querelle du théâtre au XVIII^e siècle*, Paris, E. de Boccard, 1930, p. 152.

³ Marc Fumaroli, « La Querelle du théâtre au XVII^e siècle » (p. 29-37), dans *Les cahiers de médiologie*, Paris, Gallimard, 1996, N° 1, p. 29.

Charenton, de 1803 jusqu'à sa mort, nourrit une passion pour le théâtre et organisa des représentations théâtrales à l'intérieur de l'hospice, à l'aide de M. de Coulmier, directeur de Charenton. Ce dernier, croyant aux vertus thérapeutiques du théâtre sur les maladies mentales, fit construire une véritable scène où les comédiens et les malades peu agités, y compris Sade lui-même, jouèrent des rôles : d'où l'inquiétude et l'intervention d'Antoine-Athanase Royer-Collard, médecin en chef de l'hospice de Charenton, dont la lettre fut envoyée au ministre de la Police générale, citée par Gilbert Lely :

On a eu l'imprudence de former un théâtre dans cette maison, sous prétexte de faire jouer la comédie par les aliénés, et sans réfléchir aux funestes effets qu'un appareil aussi tumultueux devait nécessairement produire sur leur imagination. M. de Sade est le directeur de ce théâtre. C'est lui qui indique les pièces, distribue les rôles et préside aux répétitions. Il est le maître de déclamation des acteurs et des actrices et les forme au grand art de la scène¹.

Soucieux des effets scandaleux suscités par « cet homme abominable », Royer-Collard conseille de le transférer dans un autre établissement. Cependant, Sade est déjà épris par le théâtre, ce qui est prouvé dans *Aline et Valcour*, roman publié en 1795 :

Le bas de cet édifice est une salle de spectacle. J'ai cru cet amusement, bien dirigé, nécessaire dans une nation. Les sages Chinois le pensaient de même ; il y a plus de trois mille ans qu'ils le cultivent : les Grecs ne le connurent qu'après eux. Ce qui me surprend, c'est que Rome ne l'admit qu'au bout de quatre siècles, et que les Perses et les Indiens ne le connurent jamais (*Aline et Valcour*, t. I, p. 688-689).

Cet « honnête et instructif délassement », dans la bouche de Zamé, roi-philosophe de l'île de Tamoé, révélerait l'attitude du Marquis de Sade au sujet de la nécessité du théâtre². Sade a raison de parler de l'antiquité du théâtre des Chinois qui les rend supérieurs aux Grecs, longtemps admirés par les Européens ; mais il exagère, parce que l'origine du théâtre chinois date de la Dynastie des Qin, en 221 av. J.-C. Il faudra attendre la Dynastie des Song (960-1279) et celle des Yuan (1271-1368) pour qu'il

¹ Gilbert Lely, *Vie du Marquis de Sade*, Paris, Mercure de France, 1989, p. 605-606.

² Voir Louis-Sébastien Mercier, *Du théâtre, ou Nouvel essai sur l'art dramatique*, Amsterdam, Chez E. Van Harrevelt, 1773, p. 155. Mercier souligne la fonction morale du théâtre.

se perfectionne et devienne la spécialité des Chinois. Cet art dramatique connaît dès lors une grande popularité, s'étendant du peuple à la cour. Gaspar da Cruz (1520-1570), missionnaire dominicain portugais, évangélise l'Inde et Malacca, puis reste un mois à Canton (port de la Chine du Sud), courant 1556. C'est à l'aide de renseignements fournis par Pereira, compatriote emprisonné en Chine pendant dix-sept ans, qu'il rédige, à son retour en Europe, le premier traité européen dont le sujet porte entièrement sur la Chine. Intitulé *Tractado em que se contam muito por extenso as cousas da China (Traité sur la Chine)*, il a été d'abord publié en 1569, puis en 1625, traduit par Samuel Purchas en anglais, à Londres. Au sujet des divertissements en Chine, le Portugais indique :

On donne très souvent des pièces de théâtre, qui sont fort bien jouées et très vraisemblables. Les auteurs portent de merveilleux habits, fort bien agencés, et qui correspondent à la qualité des personnages qu'ils représentent ; quiconque joue le rôle d'une femme porte les atours appropriés, mais il doit aussi se farder en usant de noir d'antimoine et de blanc de céruse. Les personnes qui ne comprennent pas ce que disent les acteurs se lassent parfois du spectacle, mais quiconque en saisit le sens en réjouit grandement de les entendre. Ainsi les Chinois peuvent-ils passer toute une nuit, ou deux et parfois même trois, devant des pièces de théâtre qui se suivent l'une après l'autre. Pendant toute la durée de ces spectacles, il y a toujours là une table chargée de mets et de boissons en abondance¹.

Les fonctionnaires chinois ont souvent besoin de troupes de théâtre en tant que symboles de la position sociale, à l'occasion de grands événements, tels que le mariage, les funérailles, la naissance des enfants, la réussite aux examens, la prise de poste, l'ascension professionnelle, en un mot, les honneurs de toutes sortes. Le peuple peut aller admirer des pièces au théâtre où comme le rapporte Gaspar da Cruz, il passe une ou plusieurs nuits sans s'ennuyer. Cette généralisation est d'autant plus rare que l'Europe chrétienne réduit le théâtre au mépris, ce qui provoque un vif débat.

À la différence de Gaspar da Cruz, Voltaire, en tant que dramaturge, dont l'intention est de respecter les règles du classicisme et de varier les sources du théâtre,

¹ Extrait cité dans C. R. Boxer, *South China in the Sixteenth Century*, London, Hakluyt Society, 1953, trad. N. Boothroyd, *Le voyage en Chine*, éd. Ninette Boothroyd et Muriel D'Érie, *op. cit.*, p. 115-116.

d'épale le décor en Amérique et en Orient, tout en mettant en scène des personnages étrangers. De ce fait, il ne se contente pas d'être sinophile devant l'art théâtral des Chinois. Il donne en public, en 1755, *L'Orphelin de la Chine*, inspiré de la tragédie chinoise intitulée *L'Orphelin de la famille Tchao*, traduite par le père de Prémare, en 1735 ; Voltaire examine cet art en Chine :

[...] ils inventèrent l'art ; mais par la tragédie chinoise qu'on a traduite, on voit qu'ils ne l'ont pas perfectionné. Cette tragédie, intitulée *l'Orphelin de Tchao*, est du XIV^e siècle ; on nous la donne comme la meilleure qu'ils aient eue encore. Il est vrai qu'alors les ouvrages dramatiques étaient plus grossiers en Europe : à peine même cet art nous était-il connu. Notre caractère est de nous perfectionner, et celui des Chinois est, jusqu'à présent, de rester où ils sont parvenus¹.

Quoi qu'il en soit, si Voltaire ne s'hésite pas à critiquer l'art dramatique en Chine, c'est pour louer la moralité de la population. Les Chinois, « toujours supérieurs dans la morale, ont fait peu de progrès dans toutes les autres sciences », car « la nature, qui leur a donné un esprit droit et sage, leur a refusé la force de l'esprit »². Même si Voltaire ne prend pas publiquement position dans la querelle du théâtre, on pourrait constater, à travers l'image de la Chine voltairienne, qu'il préfère la morale aux sciences. C'est cette « médiocrité sage » et cette « vérité simple » qui règnent dans les productions en Chine. La simplicité dans l'art et les sciences, favorite de la nature, montre plus la sagesse que l'ignorance, parce que les ouvrages des Chinois ont toujours pour but de purifier les mœurs³.

C'est Rousseau, qui a servi de pivot dans ce débat. Niant que la littérature est la meilleure façon d'améliorer le comportement humain, après que Diderot lui a confié la publication d'un article intitulé *Genève*, dans lequel d'Alembert⁴ montre un projet

¹ Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, op. cit., t. II, p. 397.

² *Ibid.*, p. 398.

³ *Ibid.*, p. 397.

⁴ « On ne souffre point à Genève de comédie; ce n'est pas qu'on y désapprouve les spectacles en eux-mêmes, mais on craint, dit-on, le goût de parure, de dissipation et de libertinage que les troupes de comédiens répandent parmi la jeunesse. Cependant ne seroit-il pas possible de remédier à cet inconvénient, par des lois sévères et bien exécutées sur la conduite des comédiens ? Par ce moyen Genève auroit des spectacles et des mœurs, et jouiroit de l'avantage des uns et des autres : les représentations théâtrales formeroient le goût des citoyens, et leur donneroient une finesse de tact, une délicatesse de sentiment qu'il est très difficile d'acquérir sans ce secours; la littérature en profiteroit, sans que le libertinage fût des progrès, et Genève réuniroit à la sagesse de Lacédémone la politesse

de faire construire, à Genève, un théâtre de la comédie, Rousseau prépare, dès lors, sa réplique. Lors du séjour au château de Montmorency, en 1757, il reçoit enfin le tome VII de l'*Encyclopédie* et se consacre, l'année suivante, à la rédaction d'une longue réfutation qui a lieu en moins d'un mois. Non seulement la construction d'un établissement théâtral est « contraire [aux] maximes [des Genevois] »¹, mais le théâtre nuira également leur assiduité du travail :

Le bon emploi du temps rend le temps plus précieux encore, et mieux on le met à profit, moins on en fait trouver à perdre. Aussi voit-on constamment que l'habitude du travail rend l'inaction insupportable, et qu'une bonne conscience éteint le goût des plaisirs frivoles : mais c'est le mécontentement de soi-même, c'est le poids de l'oisiveté, c'est l'oubli des goûts simples et naturels, qui rendent si nécessaire un amusement étranger².

Hormis cela, l'impossibilité moralisatrice du théâtre réside dans le fait que les dramaturges prennent souvent les sujets susceptibles de plaire aux spectateurs : d'où « la diversité des spectacles, selon les goûts divers des nations »³. Un peuple cruel désire des pièces meurtrières ; les gens méchants veulent « du sang, des combats, des passions atroces ». Au contraire, un peuple courtois demande de l'amour et du libertinage, et « un peuple badin veut de la plaisanterie et du ridicule. » Ainsi, la populace sanguinaire ne cherche que des pièces de théâtre où l'on parle de guerre, ce qui la rend de plus en plus féroce. Le peuple pervers s'enfonce dans la pensée frivole. Rousseau, à ce sujet, donne une conclusion : « Qu'on n'attribue donc pas au théâtre le pouvoir de changer des sentiments ni des mœurs qu'il ne peut que suivre et embellir⁴. » De son vivant, le théâtre aristocratique français ne se rendra jamais à Genève, pays

d'Athènes. Une autre considération digne d'une république si sage et si éclairée, devrait peut-être l'engager à permettre les spectacles. Le préjugé barbare contre la profession de comédien, l'espece d'avilissement où nous avons mis ces hommes si nécessaires au progrès et au soutien des Arts, est certainement une des principales causes qui contribue au dérèglement que nous leur reprochons : ils cherchent à se dédommager par les plaisirs, de l'estime que leur état ne peut obtenir. Parmi nous, un comédien qui a des mœurs est doublement respectable ; mais à peine lui en sait-on quelque gré. Le traitant qui insulte à l'indigence publique et qui s'en nourrit, le courtisan qui rampe, et qui ne paye point ses dettes, voilà l'espece d'hommes que nous honorons le plus. » *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers dirigé par Diderot et d'Alembert*, op. cit., t. VII, p. 578B-578C.

¹ Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, éd. Marc Launay, Paris, GF Flammarion, 1967, p. 64.

² *Ibid.*, p. 65-66.

³ *Ibid.*, p. 68.

⁴ *Ibid.*, p. 69.

natal de Rousseau, car ce genre de théâtre ne convient qu'à Paris, ville peuplée de personnes d'éprouvées et oisives.

Passionné par la nature comme Voltaire, Rousseau considère autrement la Chine en tant qu'exemple péjoratif. Si Jean-Jacques, bon citoyen Genevois qui s'efforce de servir sa patrie, rétorque solidement l'argument de d'Alembert, il démontre déjà en 1751, sept ans avant sa *Lettre à d'Alembert*, la relation incompatible entre l'art et la politique, et entre l'art et les mœurs¹. Le besoin mental et corporel, véritables « fondements de la société »², dont abusent les despotes pour mettre « les chaînes de fer » au cou du peuple, permet le développement des sciences et des arts. Comme « tous les besoins que le peuple se donne sont autant de chaînes dont il se charge »³, les tyrans, feignant de rendre le peuple plus civilisé le réduisent, à travers le « goût des arts agréables et des superfluités » à la servitude et à la petitesse, tel qu'Alexandre, voulant rendre dépendants les Ichtyophages, mangeurs de poissons, les « contraignit de renoncer à la pêche et de se nourrir des aliments communs aux autres peuples. » Ainsi, si « [l]e besoin éleva les trônes ; les sciences et les arts les ont affermis »⁴, d'où l'exemple des Chinois :

Il est en Asie une contrée immense où les lettres honorées conduisent aux premières dignités de l'État. Si les sciences épuraient les mœurs, si elles apprenaient aux hommes à verser leur sang pour la patrie, si elles animaient le courage, les peuples de la Chine devraient être sages, libres et invincibles⁵.

Mais, les Chinois sont, selon Rousseau, imbeciles, enchaînés, vaincibles et dominés par les Tartares mongols. À propos de la relation entre les Lettres et la politique en Chine, on pourrait montrer de nombreux exemples, parmi lesquels le premier empereur des Qin pourrait servir de modèle. Qin Shi Huang (259-210 av. J.-C.), de son vrai nom Ying Zheng, fut d'abord le roi de Qin ; puis, il mit fin à la période

¹ « L'astronomie est née de la superstition ; l'éloquence, de l'ambition, de la haine, de la flatterie, du mensonge ; la géométrie, de l'avarice ; la physique, d'une vaine curiosité ; toutes, et la morale même, de l'orgueil humain. Les sciences et les arts doivent donc leur naissance à nos vices : nous serions moins en doute sur leurs avantages, s'ils la devaient à nos vertus. » Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, éd. Jacques Berchtold, *op. cit.*, p. 52.

² *Ibid.*, p. 28.

³ (Note de Rousseau, en bas de page) *Ibid.*, p. 29.

⁴ *Ibid.*, p. 28.

⁵ *Ibid.*, p. 36.

féodale en conquérant un à un les royaumes entre 230 et 221 av. J.-C.. Il se déclara, en 221 avant notre ère vulgaire, premier empereur de Chine. En tant qu'unificateur, il était obligatoire de centraliser le pouvoir. Fidèle à la doctrine des légistes, Qin Shi Huang, afin de se passer des valeurs et des leçons des anciennes dynasties, ordonna l'autodafé des livres classiques et l'enterrement des lettrés vivants.

Las du despotisme de la Chine, Rousseau préfère les peuples, « préservés de cette contagion des vaines connaissances »¹, qui mettent la morale au-delà des sciences, tels les premiers Perses qui enseignaient la vertu et les Européens qui apprennent les sciences. Néanmoins, Rousseau, négligeant ce que rapportent les jésuites et les voyageurs sur les leçons moralisantes enseignées par Confucius, ne met l'accent que sur la conquête des Mongols qui indiquait que les sciences et les arts, au lieu de rendre les peuples vertueux et libres, les réduisent à l'esclavage, d'où vient la rupture avec la Chine voltairienne. Voltaire, dans *L'Orphelin de la Chine*, peint un tableau dans lequel Gengis Khan, conquéreur Mongol, cède à la vertu d'un peuple amoureux dont la femme est violemment désirée par celui-ci. Après avoir connu la fidélité de la femme et l'intention de son époux de préférer céder son épouse au Tartare à trahir son ancien empereur qui, avant la mort, lui confie son fils. Ce petit malheureux est le seul survivant dans le massacre. Ambitieux de montrer la vertu des Chinois, Voltaire cède la parole à Gengis : « Je fus un Conquérant, vous m'avez fait un Roi. » Puis il prononce à Zamti, heureux époux, son projet politique devant le couple vertueux :

Soyez ici des Lois l'interprète suprême ;
Rendez leur ministre aussi saint que vous-même ;
Enseignez la raison, la justice, et les mœurs.
Que la sagesse règne, et préside au courage.
Triomphez de la force ; elle vous doit hommage. [...]
Se soumet à vos lois les armes à la main².

Voltaire admire cette assimilation culturelle des Mongols : « [c]es vainqueurs prirent avec un nom chinois les mœurs chinoises. Tous les usurpateurs veulent

¹ *Ibid.*

² Voltaire, *L'Orphelin de la Chine*, Genève, Cramer, 1755, p. 79-80.

conserver par les lois ce qu'ils ont envahi par les armes¹. » Une fois parfaitement installés en Chine, les Mongols, peuple jadis nomade, « ignorant et grossier »², pour parler comme Rousseau, apprécièrent leur nouvelle forme de vie et se réjouirent des nouveaux divertissements, comme le théâtre. Grâce à la faveur des Mongols, la dramaturgie connut très vite sa période faste. Face au théâtre, Voltaire et Rousseau adoptent une attitude totalement différente. De son côté Sade, ébloui par les progrès des sciences et des arts en Europe, apprécie la part voltairienne. Cependant, tous trois admirent la nature. Voltaire fait éloge de la simplicité dans les sciences des Chinois, Rousseau se passionne pour l'état de la nature, alors que le Divin Marquis, également ethnographe, suit cette dernière, mère de tous les plaisirs.

¹ Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, op. cit., t. II, p. 394.

² Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, éd. Jacques Berchtold, op. cit., p. 36.

1.3.2.3 Fo é

Après avoir examiné la plante et le divertissement théâtral de la Chine, Sade aborde la religion. Amené par hasard dans l'île de Tamoé « situé au-dessus du Tropique, entre les 260 et 263 degrés de longitude, et entre les 25 et 26 degrés de latitude méridionale » (*Aline et Valcour*, t. I, p. 613), toujours inconnue des navigateurs, Sainville est guidé vers la maison du chef de la ville, nommé Zamé, qui lui raconte sa vie. Celui-ci a parcouru le monde entier en apprenant l'art d'enrichir et de bien gouverner le peuple :

[...] le commerçant, bien plus cher à l'État, [lui] apprenait à équivaloir les productions les plus éloignées aux monnaies fictives de la nation, à les échanger, à se lier par le fil indestructible de la correspondance à tous les peuples du monde, à devenir le frère et l'ami du chrétien comme de l'Arabe, de l'adorateur de Foé comme du secteur d'Ali, à doubler ses fonds en se rendant utile à ses compatriotes, à se trouver, en un mot, soi et les siens, riches de tous les dons de l'art et de la nature, resplendissant du luxe de tous les habitants de la terre, heureux de toutes leurs félicités, sans avoir quittés lambris (*Ibid.*, p. 625-626).

Fo, ou encore Fo é¹, terme chinois, désigne Bouddha Sâkyamuni (556-480 av. J.-C.) ayant créé le bouddhisme. Ce prince indien, après avoir quitté son palais pour rechercher la vérité absolue, basée sur l'abandon total des souffrances humaines comme le désir, la richesse, la réputation, a finalement constaté que la vie de l'homme n'était qu'un passage dans ce monde, que tous besoins superflus étaient à condamner. L'homme doit s'oublier soi-même à travers la contemplation assidue, et avoir de la compassion envers les êtres vivants, voire les animaux. Une fois tout cela atteint, il

¹ « Note du rédacteur », dans Carl Peter Thunberg, *Voyages de C. P. Thunberg au Japon par le cap de Bonne-Espérance, les îles de la Sonde, etc.*, Paris, Benoît Dandré & Garnery & Oubré, 1796, t. II, p. 159 : « La religion des Sin ou des Camis : ces deux mots sont synonymes et signifient habitants des cieux. Les camis sont les sept esprits célestes qui composent la première dynastie des souverains japonais, et les cinq demi-dieux de la seconde dynastie, qui ont régné plusieurs milliers d'années. On sait que les Péruviens, les Hindoux et les Égyptiens admettaient aussi des dynasties célestes antérieures à leurs rois mortels. La religion des sinto est établie au Japon depuis un temps immémorial ; suivant une tradition vulgaire, elle y fut apportée d'un pays occidental très éloigné. Cette tradition, jointe au système d'après lequel cette religion est conçue, nous porte à croire qu'elle est venue de l'Inde ou du Tibet. La facilité avec laquelle elle s'est, pour ainsi dire, fondue dans celle de Foé ou Bouddha, prouve l'identité de leur origine. » Le bouddhisme au Japon tire en effet son origine des échanges, au milieu du VI^e siècle, avec la Chine dans la Dynastie des Tang, approuvé dans l'article « Japonais » de l'*Encyclopédie*.

peut vivre dans une situation pacifique et harmonieuse. Ce qui compe, c'est le non-agir : aucun désir, rien ! Ennemi de Confucius, Sade attaque très fort sa doctrine, et Voltaire, sinophile, l'a aussi beaucoup critiquée :

Le Dieu Fo ne m'en impose pas davantage, quoiqu'il ait eu pour père un éléphant blanc et qu'il promette une vie immortelle. Ce qui me déplaît surtout, c'est que de telles rêveries sont continuellement prêchées par les bonzes qui séduisent le peuple pour le gouverner ; ils se rendent respectables par des mortifications qui effrayent la nature¹.

Ces « rêveries » bouddhistes sous la plume de Voltaire² deviennent les « rêveries de Confucius » (*Dialogue entre un prêtre et un moribond*, t. I, p. 7) chez Sade, mais les deux philosophes sont contre le fait que les sectes religieuses dominent le peuple :

Les uns [les moines] se privent toute leur vie des aliments les plus salutaires, comme si on ne pouvait plaire à Dieu que par un mauvais régime ; les autres se mettent au cou un carcan dont quelquefois ils se rendent très dignes ; ils s'enfoncent des clous dans les cuisses, comme si leurs cuisses étaient des planches ; le peuple les suit en foule. Si un roi donne quelque édit qui leur déplaît, ils vous disent froidement que cet édit ne se trouve pas dans le commentaire du Dieu Fo, et qu'il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes³.

Le bouddhisme⁴ a connu un grand succès en Chine. Malgré son origine indienne, cette religion s'y est vite installée et a été parfaitement assimilée dans la civilisation chinoise. Voltaire nous a décrit l'influence de cette secte qui était enracinée, depuis sa propagande par la voie de la Soie, dans le cœur des adorateurs. Il ne voyait cette religion que d'un mauvais œil. Mais, cette « maladie populaire⁵ » était-elle si délétère, était-elle responsable de toutes les mauvaises conduites des Chinois ? Le bouddhisme, dont la miséricorde et la compassion sont les deux principaux moteurs, prône, en effet, la simplicité de la vie. L'accomplissement de la pénitence est caricaturé par Voltaire à

¹ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, op. cit., p. 126. Il en est de même pour Montesquieu, voir Partie I, Chapitre 2-3-2, de cette thèse.

² Voir René Pomeau, *La religion de Voltaire*, Paris, Nizet, 1974, p. 68-75.

³ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, op. cit., p. 126-127.

⁴ Voir Marcel Granet, *La religion des Chinois*, op. cit., p. 195-219. René Étiemble, *Connaissions-nous la Chine?*, Paris, Gallimard, « idée nrf », 1964, p. 84-127. Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op. cit., p. 349-423.

⁵ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, op. cit., p. 126-127.

cause des procédures exercées par quelques moines se sentant coupables. La nourriture complètement végétarienne a pour but d'éviter de tuer les êtres vivants. Si les mœurs des Chinois sont admirées par Voltaire, il faudrait reconnaître l'influence du côté positif de cette religion sur le peuple. En revanche, on ignore l'attitude de Sade, concentré sur la lutte contre le christianisme. Il a dû tirer des informations de Du Halde qui présente trois sectes en Chine au début du chapitre intitulé « De la religion des Chinois » :

Il y a trois sectes dans l'Empire de la Chine. 1^o. La secte des lettrés, qui suit la doctrine des anciens livres, et qui regarde Confucius comme son maître. 2^o. La secte des disciples de Lao Kium [Laojun, ou Sage âgé], qui n'est qu'un tissu d'extravagances et d'impies. 3^o. La secte des idolâtres, qui adorent une divinité nommée Fo, ou Foë, dont le culte fut transporté des Indes à la Chine environ trente-deux ans après la mort de Jésus-Christ¹.

Notons que l'attitude de Voltaire proviendrait de cet article, mais il divise la religion chinoise en deux : les lettrés (confucianisme) et le peuple (taoïsme et bouddhisme). Ces deux grandes religions populaires de la Chine ont connu des moments florissants. Le taoïsme, dont l'origine est tant philosophique que mystique, est apparu avant la période de Confucius grâce à « Laokium [qui] avait introduit une secte qui cro[yait] aux esprits malins, aux enchantements, aux prestiges. [La] secte [...] fut reçue et combattue [...] cinq cents ans avant Jésus-Christ². » Sade s'est référé à l'article « Philosophie des Chinois » de Diderot qui est du même avis que Voltaire :

La secte de Foe se répandit alors dans la Chine, et avec elle l'idolâtrie, l'athéisme, et toutes sortes de superstitions; ensorte qu'il est incertain si l'ignorance dans laquelle la barbarie de Xi - hoam - ti [empereur des Qin, 259-210 av. J.-C.] avoit plongé ces peuples, n'étoit pas préférable aux fausses doctrines dont ils furent infectés. Voyez à l'article de la Philosophie des Japonois, l'histoire de la philosophie de Xekia, de la secte de Roosie [Laozi], et de l'idolâtrie de Foe. Cette secte fut suivie de celle des Quiétistes [...]. Trois siècles après la naissance de J. C., l'empire fut plein d'une espèce d'hommes qui s'imaginèrent être d'autant plus parfaits, c'est-à-dire, selon eux, plus voisins du principe aérien, qu'ils étoient plus

¹ Jean-Baptiste Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*, op. cit., t. III, p. 1.

² Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, op. cit., t. I, p. 222-223.

oisifs. Ils s'interdisoient, autant qu'il étoit en eux, l'usage le plus naturel des sens. Ils se rendoient statues pour devenir air : cette dissolution étoit le terme de leur espérance, et la dernière récompense de leur inertie philosophique. Ces Quiétistes furent négligés pour les Fan-chin; ces Epicuriens parurent dans le cinquième siècle. Le vice, la vertu, la providence, l'immortalité, etc. étoient pour ceux-ci des noms vides de sens. Cette philosophie est malheureusement trop commode pour cesser promptement: il est d'autant plus dangereux que tout un peuple soit imbu de ses principes¹.

Laozi (Laotseu ou Laokium) vécut à peu près vers la fin de la Période des Printemps et des Automnes (VIII^e-V^e siècle av. J.-C.). Sa mère le « conçu par l'union du ciel et de la terre et dont elle fut grosse quatre-vingts ans². » Cette légende³ concernant la naissance de Laozi, citée par Voltaire dans son article « Catéchisme chinois », se trouve dans l'ouvrage *Duyizhi (Récits insolites)* de Li Rong, datant de la Dynastie des Tang : « Laozi qui a des oreilles de sept pieds de longueur, fut porté pendant quatre-vingt-un ans dans le sein de sa mère ; il sortit avec une barbe et des cheveux blancs par le flanc gauche en brisant les côtes de sa mère »⁴, d'où vient son nom Laozi qui signifie vieil enfant, en chinois.

À l'origine, Daojia (École de Dao) n'était qu'une école philosophique. C'était pendant la Période des Royaumes Combattants (V^e-III^e siècle av. J.-C.) que certains Fangshi (savants magiciens) ont associé la doctrine de Laozi à la théorie du Yin et du Yang et à l'art de la divination datant de la haute antiquité. À partir de là, ces savants ont créé des sectes religieuses qui honoraient Laozi, ainsi qu'une doctrine philosophique et politique nommée « Huanglao Zhixue » (École de Huangdi

¹ *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers dirigé par Diderot et d'Alembert*, op. cit., t. III, p. 343.

² Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, op. cit., p. 126.

³ Diderot mentionne également cette légende. « On peut regarder la durée des règnes des rois philosophes, comme le premier âge de la philosophie Chinoise. La durée du second âge où nous allons entrer, commence à Roosi ou Li-lao-kiun, et finit à la mort de Mencius. La Chine eut plusieurs philosophes particuliers longtemps avant Confucius. On fait surtout mention de Roosi ou Li-lao-kiun, ce qui donne assez mauvaise opinion des autres. Roosi, ou Li-lao-kiun, ou Lao - tan, naquit 346 ans après Xekia, ou 504 ans avant Jésus-Christ, à Sokoki, dans la province de Soo. Sa mère le porta quatre-vingt-un ans dans son sein; il passa pour avoir reçu l'âme de Sancti Kasso, un des plus célèbres disciples de Xekia, et pour être profondément versé dans la connoissance des dieux, des esprits, de l'immortalité des âmes, etc. Jusqu'alors la philosophie avoit été morale. » *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers dirigée par Diderot et d'Alembert*, op. cit., t. III, p. 343.

⁴ Cité dans Shun-Ching Song, *Voltaire et la Chine*, thèse, Aix-en-Provence, L'Université de Provence, 1989, p. 123.

(2717-2599 av. J.-C.), premier empereur de Chine et Laozi), devenue le courant principal politique de 194 à 141 av. J.-C., à la cour des Han. Il a fallu attendre Zhang Daoling (34-156) pour que l'école taoïste, moitié politique, moitié religieuse, soit fondée, celle-ci prônant le non-agir, car Laozi considérait le progrès comme source de troubles. Le développement économique et scientifique entraîna, d'une part, le désir de la richesse, de l'autre, l'inspiration des intrigues. Les taoïstes, comme les bouddhistes, critiquent le besoin de superflu, source de corruption tant sociale que mentale. La théorie philosophique de Laozi se résume au *Daodejing* (*Canon de la moralité*), écrit par ses disciples.

Quoi qu'il en soit, ce qui est évident, c'est que, dans le projet utopique prononcé par Zamé Sade semble revendiquer la tolérance religieuse, longtemps traitée par Voltaire et mentionnée par Montesquieu¹. Ayant connu trop de conflits entre les sectes religieuses en Europe, Voltaire attaque les chrétiens qui manquent de tolérance, « apanage de l'humanité² » :

Les Romains permettaient tous les cultes, jusqu'à celui des Juifs, jusqu'à celui des Égyptiens, pour lesquels ils avaient tant de mépris. Pourquoi Rome tolérait-elle ces cultes ? C'est que ni les Égyptiens, ni même les Juifs, ne cherchaient à exterminer l'ancienne religion de l'empire, ne couraient point la terre et les mers pour faire des prosélytes [...] ; mais il est incontestable que les chrétiens voulaient que leur religion fût la dominante. [...] De toutes les religions, la chrétienne est sans doute celle qui doit inspirer le plus de tolérance, quoique jusqu'ici les chrétiens aient été les plus intolérants de tous les hommes³.

Les saints des religions, considérés par Sade et d'autres comme des imposteurs, ont plus fait « verser de sang sur la terre que toutes les autres guerres et les autres fléaux à la fois » (*Dialogue entre un prêtre et un moribond*, t. I, p. 11). De là vient l'admiration de Voltaire pour la Chine, dont la « tolérance est le principe du gouvernement »⁴. C'est pourquoi ce pays n'a jamais connu de guerres de religion. En effet, depuis longtemps, « des bûchers et des échafauds⁵ » faisaient souffrir les

¹ Voir Chapitre 2-3-1, Partie I de cette thèse.

² « Tolérance », dans Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, op. cit., p. 492.

³ *Ibid.*, p. 493-495.

⁴ « Catéchisme chinois », dans Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, op. cit., p. 127.

⁵ Voir l'article « Tolérance » de Romilly fils : « Concluons que l'intolérance universellement établie

Européens courageux qui voulaient briser le joug religieux, les intellectuels des Lumières, tout en suivant la doctrine humaniste, y ont tous réfléchi. Et même si Sade n'a pas fait cette réflexion à travers les religions chinoises, son esprit n'y a sûrement pas échappé

armeroit tous les hommes les uns contre les autres, et feroient naître sans fin les guerres avec les opinions; car en supposant que les infideles ne fussent point persécuteurs par des principes de religion, ils le seroient du moins par politique et par intérêt, les Chrétiens ne pouvant tolérer ceux qui n'adoptent pas leurs idées, on verroit avec raison tous les peuples se liguier contre eux, et conjurer la ruine de ces ennemis du genre humain, qui, sous le voile de la religion, ne verroient rien d'illégitime pour le tourmenter et pour l'asservir. En effet, je le demande, qu'aurions nous à reprocher à un prince de l'Asie ou du Nouveau - monde qui feroit pendre le premier missionnaire que nous lui enverrions pour le convertir ? Le devoir le plus essentiel d'un souverain n'est-ce pas d'affirmer la paix et la tranquillité dans ses états, et d'en proscrire avec soin ces hommes dangereux qui couvrant d'abord leur faiblesse d'une hypocrite douceur, ne cherchent dès qu'ils en ont le pouvoir qu'à répandre des dogmes barbares et séditieux ? Que les Chrétiens ne s'en prennent donc qu'à eux-mêmes, si les autres peuples instruits de leurs maximes ne veulent point les souffrir, s'ils ne voient en eux que les assassins de l'Amérique ou les perturbateurs des Indes, et si leur sainte religion destinée à s'étendre et à fructifier sur la terre en est avec raison bannie par leurs excès et par leurs fureurs. » *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers dirigé par Diderot et d'Alembert, op. cit., t. XVI, p. 393.*

1.3.3 Les mœurs relativisées : un crime en France, une vertu ailleurs

1.3.3.1 Mercure : adorateur du vol

Si de Dion l'Agilité,
Qui rend sa main si redoutée,
Pouvait par sa subtilité
À ses deux pieds être ajouté ;
Mercure, si vanté pour excellent voleur,
Corrompu par ses mœurs, rusé par sa nature,
N'aurait dans son bel art ni renom, ni valeur ;
Et Dion passerait Mercure.

Jules de La Mesnardière, *Le grand voleur*¹.

Ainsi écrivit Jules de La Mesnardière (1610-1663). Tour à tour médecin, poète, traducteur, historien, il toucha de nombreux domaines intellectuels, mais tout tomba dans l'oubli. En revanche, cette imitation de l'épigramme grecque de Caius Lucilius (180-102 av. J.-C.) n'a pas été oubliée, ni par Richelieu qui l'admirait beaucoup, ni par Sade, qui critiquait tout. Mercure, messager des dieux, est lui-même dieu du commerce, et aussi intermédiaire des amours de Jupiter : d'où le truchement de l'amour chez Sade : « Quatre fameuses maquerelles pour les femmes et un pareil nombre de mercures pour les hommes n'avaient d'autres soins que de leur chercher, [...], tout ce qui [...] pouvait le mieux assouvir leur sensualité » (*Les Cent Vingt Journées de Sodome*, t. I, p. 18) Puisque le Divin Marquis apprécie le vol, il ne devait pas non plus ignorer l'autre titre de Mercure, figurant dans le *Dictionnaire* de Daniel de Juigné-Broissinière : « Mercure maître voleur, et le dieu des voleurs² », ainsi que dans l'article de Jaucourt de l'*Encyclopédie*³.

¹ Hippolyte-Jules Pilet de La Mesnardière, *Les poésies de Jules de La Mesnardière*, Paris, Antoine de Sommerville, 1656, p. 313-314.

² Daniel de Juigné-Broissinière, *Dictionnaire théologique, historique, poétique et cosmographique*, Paris, Guillaume Le Bé & Jean Roger, 1644, t. I, p. 498.

³ « Les Anciens n'avaient pas des idées aussi pures que nous par rapport au vol, puisqu'ils pensaient

À la différence de Voltaire qui, tout en étudiant l'histoire de la Chine, met l'accent sur l'homme et leur sagesse, Sade, moins séduit par les sinophiles, s'intéresse plutôt à la relativité des crimes. Après avoir observé des scènes de supplice imaginées par Minski, Juliette lui reproche de telles injustices criminelles envers les victimes. Le géant anthropophage raisonne ainsi :

Avant que de me condamner sur l'action que je commets, parce que vous voyez à cette action un vernis d'injustice, il faudrait, ce me semble, mieux asseoir ses combinaisons sur ce qu'on entend par juste et par injuste ; or, si vous réfléchissez bien sur les idées que donnent ces mots, vous reconnaîtrez qu'elles ne sont absolument que relatives, et qu'elles n'ont intrinsèquement rien de réel ; semblables aux idées de vice et de vertu, elles sont purement locales et géographiques, en sorte que tout comme ce qui est vicieux à Paris, se trouve une vertu à Pékin, de même ce qui est juste à Ispahan, devient injuste à Copenhague (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 723).

La Chine est, pour Sade, le paradis des crimes. Cette universalité des voleurs chinois est, à l'origine du pillage, dans les récits de voyages au Moyen Âge. Au début du XIII^e siècle, des hordes mongoles déferlèrent sur le Nord-Est de l'Europe et ravagèrent tous les territoires par où ils passaient, d'où l'effroi de l'Occident, confirmé par Jean de Plan Carpin (1182-1252) et Guillaume de Rubrouck (1220-1293). Les Mongols déclarèrent la guerre sur la route de Kitai (terme chez Plan Carpin, désignant la Chine du Sud). Ils « enfoncèrent les portes, entrèrent dans la ville et, après avoir tué l'empereur et massacré un grand nombre de personnes, prirent possession de la ville et en emportèrent l'or, l'argent et toutes les richesses »¹. Passant du pillage guerrier aux petits voleurs, Rubrouck décrit un homme qui servait de guide à Sartach Khan, arrière-petit-fils de Gengis Khan : « Les garçons qui nous menaient commençaient à nous voler imprudemment, parce qu'ils nous voyaient peu méfiants. Il nous fallut un bon nombre de pertes pour nous ouvrir les yeux². » Si le vol des garçons est un acte personnel, Marco Polo reprocha au peuple du Tibet son

que certaines divinités présidaient aux voleurs, telles que la déesse Laverna et Mercure. » *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* dirigé par Diderot et d'Alembert, *op. cit.*, t. XVII, p. 438-439.

¹ Jean de Plan carpin, *Dans l'Empire mongol*, *op. cit.*, p. 91.

² Guillaume de Rubrouck, *Voyage dans l'Empire mongol*, *op. cit.*, p. 111.

caractère vicieux : « Les gens sont idolâtres et très vicieux, ils ne considèrent pas comme un péché de voler ou de faire le mal, ce sont les plus grands brigands du monde¹. »

Sade a dû lire Cornélius De Pauw (1739-1799) qui a mentionné à maintes reprises les voleurs en Chine. Les Chinois, à première vue, attireraient déjà l'attention de l'auteur à ce sujet. Tout en méprisant l'extrême pouvoir paternel en Chine qui réduisait le peuple à l'esclavage, De Pauw a ironisé sur l'état des marchands qui avaient l'habitude de tromper les clients : « On n'a pu jusqu'à présent concevoir en Europe pourquoi les marchands de la Chine [étaient] si fripons, ni pourquoi il y [avait] un nombre si prodigieux de voleurs, qui [dévastaient] de temps en temps les provinces [...]»². Les voleurs envahissent ainsi les provinces. Cependant, « ces choses, qu'on croiroit avoir entre elles le rapport le plus intime, prov[enaient] de causes différentes³. » Contrairement à ce que pense De Pauw, Sade ne les différencie pas : « Le marchand vola en accaparant, en faisant payer sa denrée un tiers de plus que la valeur intrinsèque qu'elle avait réellement » (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 282), d'où l'apparition de problèmes sociaux :

[C]e qui leur a surtout manqué, c'est un corps de milice assez aguerrie pour arrêter tout au moins les voleurs qui la [la Chine] dévastent de temps en temps ; et qu'on a vu prendre Pékin avant même que les Tartares pussent la prendre. Il faut observer ici que le nombre des voleurs est à peu près toujours le même à la Chine, comme l'on ne juge pas le nombre de ceux qu'on y arrête, pour les jeter dans des prisons : on compte anné par anné trente à quarante mille criminels arrêtés de la sorte : ainsi il est manifeste que, toutes les fois que les voleurs d'une province parviennent à se joindre à ceux d'une autre, il en résulte des désordres extrêmes⁴.

Si les attaques des voleurs suscitaient de l'effroi dans la capitale chinoise, mais aussi sur les grandes routes, il n'y avait aucune sûreté non plus, sur les chemins éloignés de la ville. Même aux environs de Canton, les étrangers risquaient d'être

¹ Marco Polo, *La Description du monde*, op. cit., p. 203.

² Cornélius De Pauw, *Recherches philosophiques sur les égyptiens et les chinois, par l'auteur des recherches sur les américaines*, op. cit., t. I, p. 7-8.

³ *Ibid.*, p. 8.

⁴ Cornélius De Pauw, *Recherches philosophiques sur les égyptiens et les chinois, par l'auteur des recherches sur les américaines*, op. cit., t. I, p. 70.

attaqués : par exemple, un botaniste européen « fut en deux jours deux fois attaqué par des voleurs [c]hinois qui voulurent lui enlever jusqu'aux boucles de ses souliers, ce qui ne lui serait jamais arrivé¹ », lorsqu'il traversait le territoire en Arabe bédouin. C'est pourquoi, en Chine, « les garnisons doivent défendre la place contre les voleurs »², affirme le Père Trigault. Ce pays se trouvait alors dans un état extrêmement dangereux : « de redoutables bandes de voleurs pillaient les provinces, et une garnison de soixante mille hommes qu'on avait jetée dans Pékin, ne put défendre cette place contre les brigands³. »

Quoi qu'il en soit, Sade néglige ces désordres et, tout en faisant prendre la parole à ses personnages, il fait l'éloge du vol. Lorsque Justine a été sauvée par une troupe de brigands dont la Dubois faisait partie, celle-ci a voulu la persuader de la légitimité du vol :

Ô Thérèse ! la dureté des riches légitime la mauvaise conduite des pauvres ; que leur bourse s'ouvre à nos besoins, que l'humanité règne dans leur cœur, et les vertus pourront s'établir dans le nôtre ; mais tant que notre infortune, notre patience à la supporter, notre bonne foi, notre asservissement ne serviront qu'à doubler nos fers, nos crimes deviendront leur ouvrage, [...]. La nature nous a fait naître tous égaux, Thérèse ; si le sort se plaît à déranger ce premier plan des lois générales, c'est à nous d'en corriger les caprices et de réparer, par notre adresse, les usurpations du plus fort (*Justine*, t. II, p. 153).

Dorval prononce les mêmes arguments sur l'intention d'« égaliser » (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 289) le fort et le faible, le riche et le pauvre. Ainsi la logique sadienne place volontiers le vol dans la théorie de la relativité, et la pousse jusqu'à la revendication de l'égalité. Voler pour équilibrer la richesse, chez Sade, est impossible pour Jean-Jacques Rousseau, selon qui « les rapports humains sont doux tandis que la sympathie en est seule cause, ils s'aigrissent à mesure qu'ils sont commandés par l'utilité⁴ », comme d'ailleurs pour Brissot de Warville, son admirateur. Ce n'est que

¹ *Ibid.*, p. 79.

² *Ibid.*, p. 322.

³ *Ibid.*, p. 313.

⁴ « Présentation », dans Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p. 8.

dans l'état de la nature¹, en se basant sur la pitié que les hommes, exempt des passions nuisibles, pourraient vivre harmonieusement et en toute égalité. Nourri de la théorie rousseauiste, vingt-cinq ans après, Brissot de Warville (1754-1793), selon lequel « [l]e système de l'égalité des propriétés, est [...] une chimère qu'on voudrait en vain réaliser parmi les hommes », reprend cette « égalité primitive de la nature », tout en niant l'« égalité parfaite dans les propriétés », car « tous les animaux n'ont pas une égale quantité de besoins² ».

Cependant, l'inégalité « morale ou politique », selon Rousseau³, ne se résout que par l'inégalité « naturelle ou physique » chez Sade : d'où l'éloge pour l'adresse et la force des voleurs : « Le vol était en honneur dans toute la Grèce ; plusieurs peuples encore l'admettent, le favorisent, le récompensent comme une action hardie, prouvant à la fois le courage et l'adresse. » (*La Nouvelle Justine*, t. II, p. 447) Montesquieu explique au chapitre XIII du livre XXIX, en se référant à Plutarque, pourquoi les Romains différençaient la punition pour le « vol manifeste » de celle pour le vol « non manifeste » :

Je ne saurais douter que toute la théorie des lois romaines sur le vol ne fût tirée des institutions lacédémoniennes. Lycurgue, dans la vue de donner à ses citoyens de l'adresse, de la ruse et de l'activité, voulut qu'on exerçât les enfants au larcin, et qu'on fouettât rudement ceux qui s'y laisseraient surprendre : cela établit chez les Grecs, et ensuite chez les Romains, une grande différence entre le vol manifeste et le vol non manifeste⁴.

¹ « Qu'on juge donc avec moins d'orgueil de quel côté est la véritable misère. Rien au contraire n'eût été si misérable que l'homme sauvage, ébloui par des lumières, tourmenté par des passions, et raisonnant sur un état différent du sien. Ce fut par une Providence très sage, que les facultés qu'il avait en puissance ne devaient se développer qu'avec les occasions de les exercer, afin qu'elles ne lui fussent ni superflues et à charge avant le temps, ni tardives, et inutiles au besoin. Il avait dans le seul instinct tout ce qu'il lui fallait pour vivre dans l'état de Nature, il n'a dans une raison cultivée que ce qu'il lui faut pour vivre en société » Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, préface de Christian Delacampagne, éd. Bertrand de Jouvenel, *op. cit.*, p. 75.

² Jacques-Pierre Brissot de Warville, *Recherches philosophiques sur le droit de propriété considéré dans la nature, pour servir de premier chapitre à la 'Théorie des lois' de M. Linguet ([Reprod. en fac-sim.]) / par un jeune philosophe*, Paris, Éditions d'histoire sociale, 1780, p. 38-39.

³ « Je conçois dans l'espèce humaine deux sortes d'inégalité ; l'une que j'appelle naturelle ou physique, parce qu'elle est établie par la nature, et qui consiste dans la différence des âges, de la santé, des forces du corps, et des qualités de l'esprit, ou de l'âme ; l'autre qu'on peut appeler inégalité morale, ou politique, parce qu'elle dépend d'une sorte de convention, et qu'elle est établie, ou du moins autorisée par le consentement des hommes. Celle-ci consiste dans les différents privilèges, dont quelques-uns jouissent, au préjudice des autres, comme d'être plus riches, plus honorés, plus puissants qu'eux, ou même de s'en faire obéir. » *Ibid.*, p. 47.

⁴ Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, *op. cit.*, t. II, p. 1027.

Cette différence attire l'attention des Lacédémoniens attachés à l'adresse du corps et de l'esprit. Jaucourt continue à répéter : « Le vol, nuisible à tout peuple riche, était utile à Lacédémone, et les lois de Lycurgue en autorisant l'impunité ; ces lois étaient convenables pour entretenir les Lacédémoniens dans l'habitude de la vigilance¹. »

Passons maintenant à d'autres pays. De Pauw confirme l'admiration des voleurs en Égypte, souligné par Diodore de Sicile : « [L]es voleurs de l'Égypte devaient se faire inscrire, et quand on réclamait la chose volée, ils la restituaient à la quatrième partie près, que le législateur leur adjugeait, soit pour les récompenser de leur adresse, soit pour punir la négligence de ceux qui s'était laissés voler². » Après avoir lu d'autres jurisconsultes, il souligne que cette loi qu'on a pris pour égyptienne n'est qu'un traité signé avec les Arabes auxquels on ne défendait ni le vol, ni le brigandage, qu'ils pratiquaient par besoin ou par défaut, dans le but de « rachet[er] d'entre leurs mains les effets qui ne leur étaient quelquefois d'aucune utilité, comme cela se pratique encore de nos jours³. » Cette pratique de la réutilisation va de même avec le redoublement de vigilance chez Démeunier (1751-1814), qui, à la différence de Sade, s'efforce d'attribuer un « esprit » aux coutumes : « La politique autorisa ces vols, afin que chacun veillât mieux sur sa propriété⁴. » Sade ne souligne que la pure transgression des voleurs, remarque basée sur l'universalité de ces coutumes dans le monde entier, y compris en Chine.

¹ *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers dirigé par Diderot et d'Alembert, op. cit.*, t. XVII, p. 438.

² Comenius De Pauw, *Recherches philosophiques sur les égyptiens et les chinois, par l'auteur des recherches sur les américaines, op. cit.*, t. II, p. 247.

³ *Ibid.*, p. 248.

⁴ Jean-Nicolas Démeunier, *L'Esprit des usages et des coutumes des différens peuples, ou observations tirées des voyageurs et des historiens*, Londres, Pissot, 1776, t. III, p. 11. Voir les notes de Michel Delon, dans Sade, *Œuvres, textes établis, présentés et annotés par Michel Delon et Jean Deprun, op. cit.*, 1998, t. III, p. 1416-1418.

1.3.3.2 La liberté sexuelle : l'inceste et le partage des femmes

Un harem, de l'arabe *haram*, désigne à la fois, dans la culture musulmane turque, le quartier d'habitation de l'ensemble des concubines du sultan et leur lieu de résidence. Ce terme est aussi amplement utilisé par d'autres civilisations, comme l'Égypte, la Chine et d'autres pays asiatiques impériaux. Cette habitation close n'est ouverte qu'aux femmes et aux eunuques qui appartiennent au sultan, qui l'a construite tant pour son propre plaisir que pour la reproduction de ses successeurs. La totale possession et le parfait contrôle du sexe féminin étaient, depuis longtemps, un imaginaire érotique et exotique dans l'idéologie occidentale. Cependant, cette relation entre un seul homme et une centaine, voire un millier de femmes devient source de malheurs de ces dernières :

La communication des femmes est le premier vœu de la nature, elle est générale dans le monde, les animaux nous en donnent l'exemple ; il est absolument contraire aux inspirations de cette agente universelle, d'unir un homme avec une femme, comme en Europe et une femme avec plusieurs hommes, comme dans certains pays de l'Afrique, ou un homme avec plusieurs femmes, comme en Asie et dans la Turquie d'Europe ; toutes ces institutions sont révoltantes, elles gênent les désirs, elles contraignent les humeurs, elles enchaînent les volontés, et de toutes ces infâmes coutumes, il ne peut résulter que des malheurs (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 238).

Tout en revendiquant la liberté sexuelle, Sade attaque violemment cette union barbare qui écrase l'humanité. La totale autonomie du harem organisé et hiérarchisé provoque des complots de toutes sortes : le poison souvent utilisé pour éliminer une rivale que l'on concurrence pour monopoliser la faveur impériale, ou pour défavoriser le dauphin, afin que son propre fils puisse succéder au trône.

Les malheurs des concubines, dans la Cité Interdite à Pékin, sont décrits par Louis Le Comte (1655-1729), missionnaire scientifique en Chine. Le nombre incalculable de femmes de l'empereur favorise les intrigues qui se trament à l'intérieur du harem chinois. Personne n'a l'autorisation de les voir, sauf les valets et les eunuques. Ces « filles de qualité », toujours privées des visites de leurs parents, vivent dans un enfer

de solitude et d'angoisse. Solitude parce que chacune doit rester chez elle, n'ayant pas le droit d'avoir une relation avec autrui, surtout les hommes de la cour ; angoisse parce que seules les plus chanceuses peuvent avoir l'occasion de plaire à l'empereur et devenir ensuite concubine de titre. La plupart de ces femmes passent les plus belles années de leur vie à attendre la faveur impériale, mais, au fil du temps, quelques-unes sont données aux mandarins, et les plus malheureuses finissent par perdre la vie :

Cette solitude forcée et continuelle, car la plupart ne sont pas connues du prince, les intrigues qu'elles font jouer pour s'en faire connaître, la jalousie qui y règne et qui répand les soupçons, l'aversion, la haine dans tous les esprits, les rendent presque toutes malheureuses. Parmi celles qui ont l'avantage de plaire, on en choisit trois qui portent la qualité de reines. Celles-ci sont fort distinguées des autres : elles ont chacune un appartement séparé, une cour nombreuse, des suivantes, des dames d'honneur¹.

La vanité naît ainsi de cette hiérarchie strictement construite, qui s'étend également à la distinction des deux sexes. Les maximes chinoises exigent des femmes « la douceur, la pudeur, l'innocence en partage, pour s'appliquer dans les familles à l'éducation des enfants », tandis que les hommes, ayant reçu « de la nature la force, la grandeur d'âme, la fermeté d'esprit »², sont nés pour gouverner le monde. Néanmoins, il ne faut pas négliger le fait que les concubines de l'empereur sont obligées d'obtenir un titre pour rendre leur famille honorable, car celle-ci dépend entièrement d'elles. Tout cela est digne de la critique de Mme Delbène, abbesse du couvent de Panthemont, où ont été élevées Justine et Juliette. Comme l'infortune règne dans cette union chimérique, il vaut mieux, selon Sade, partager la volupté tout en laissant la femme « faire ses arrangements toute seule », et « se chercher elle-même ce qui lui convient. » (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 238)

La Delbène joue à la fois le rôle d'humaniste et de féministe, s'interrogeant sur la nécessité qui relie la femme à quelqu'un qu'elle n'aimera pas seulement pour le besoin « de perdre un peu de semence » : « Pourquoi faut-il que ce même besoin avec quelque différence pour la femme, l'assujettisse à une contrainte, et à un esclavage

¹ Louis Le Comte, *Un jésuite à Pékin, Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine, 1687-1692*, éd. de Frédérique Touboul-Bouyeure, Paris, Phébus, 1990, p. 95.

² *Ibid.*, p. 96.

perpétuel ? » (*Ibid.*) Toutes ces argumentations nécessitent une liberté sexuelle que l'on trouve aussi en Chine, notamment sous le règne des Mongols et durant la Dynastie des Qing.

Noirceuil parle de « la prostitution [des] sœurs ou [des propres] filles en usage chez presque tous les peuples du Nord » (*Ibid.*, p. 341) afin de justifier le « néant des crimes » : « Nous n'osons épouser les deux sœurs ; les sauvages de la baie d'Hudson ne connaissent point d'autres liens. Jacob épousa Rachel et Lia. » (*Ibid.*, p. 339) Cette coutume est assurée par Rubrouck, notamment à propos de l'inceste des Mongols, peuple du Nord qui « peuvent épouser en même temps ou successivement deux sœurs¹. » Suivant ces coutumes, les veuves mongoles, qui croient qu'elles serviront et rejoindront leur mari défunt dans leur prochaine vie, ne se remarient pas. Cependant, le fils de cet homme peut épouser toutes les femmes de son père, hormis sa mère. Cette « honteuse coutume », selon les termes de ce franciscain, se déroulait dans toute la Mongolie. Le fils cadet, héritant toutes les épouses et le bien paternel en même temps, a le droit de les prendre pour épouses selon son désir, « car il ne considère pas comme un affront le fait qu'après leur mort elles retournent au père »².

Montesquieu explique pourquoi les Tartares interdisent le mariage entre un fils et sa mère, ce qui « confond l'état des choses »³ : le respect parallèle du fils pour la mère et de celle-ci pour le père ; le décalage d'âge est d'autant plus grand que la stérilité maternelle produit en même temps la maturité du fils. « Aussi les Tartares, qui peuvent épouser leurs filles, n'épousent-ils jamais leurs mères, comme nous le voyons dans les *Relations*⁴. » Cette responsabilité du fils consistant à s'occuper des femmes de son père s'explique par le pouvoir paternel existant en Chine. Le fils cadet se considère traditionnellement comme le père de famille, après la mort de celui-ci. Il en va de même aux Indes :

[O]n a une raison bien naturelle d'admettre ces sortes de mariages. L'oncle y est regardé comme père, et il est obligé d'entretenir et d'établir ses neveux, comme si

¹ Guillaume de Rubrouck, *Voyage dans l'Empire mongol*, *op. cit.*, p. 102.

² *Ibid.*

³ Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, *op. cit.*, t. II, p. 870.

⁴ *Ibid.*, p. 871.

c'étaient ses propres enfants : ceci vient du caractère de ce peuple, qui est bon et plein d'humanité. Cette loi ou cet usage en a produit un autre : si un mari a perdu sa femme, il ne manque pas d'en épouser la sœur, et cela est très naturel ; car la nouvelle épouse devient la mère des enfants de sa sœur, et il n'y a point d'injuste mariage¹.

Cette responsabilité humaine, chez Montesquieu, est un prétexte à la volupté libre dans l'univers sadien. Même si la nature condamne ce genre de mariage, « des idées religieuses ont souvent fait tomber les hommes dans ces égarements » De ce fait, « il ne faut pas juger qu'une chose soit naturelle, parce qu'une religion fausse l'a consacré². » Cette relativité sexuelle passe de l'inceste à la prostitution des femmes à autrui :

Nous regardons comme un très grand mal la prostitution de nos propres épouses : en Tartarie, en Laponie, en Amérique, c'est une politesse, c'est un honneur que de prostituer sa femme à un étranger ; les Illiriens les mènent dans des assemblées de débauche, et les contraignent à se livrer au premier venu devant eux (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 339).

Sade a dû lire indirectement Marco Polo qui, aux confins du monde chinois, révèle les mœurs déroutantes sur l'honneur de prostituer des femmes. Le Hami, actuellement dans la province de Xinjiang, au nord-ouest de la Chine, était jadis un royaume qui se trouvait entre le désert de Gobi et un autre, plus petit. Lorsque les voyageurs étaient hébergés, les habitants ordonnaient à leurs épouses de leur plaire, s'en allaient et revenaient à la maison après le départ de ces étrangers. « Ils tiennent cet usage pour un grand honneur et n'en ont pas la moindre honte, car tout ceux de ce pays de Hami sont honorés de cette façon par leurs épouses³ », explique Marco Polo. Il en va de même au Tibet où cet acte d'honneur influence le mariage des filles. Aucun Tibétain n'épouse une fille vierge, car, selon eux, elles « ne valent rien si elles n'ont pas l'expérience d'avoir couché avec des hommes⁴ » : d'où le rôle d'entremetteuse des femmes âgées qui mènent leurs filles aux voyageurs. Ceux-ci peuvent coucher avec

¹ *Ibid.*, p. 875.

² *Ibid.*, p. 873.

³ Marco Polo, *La Description du monde*, *op. cit.*, p. 113.

⁴ *Ibid.*, p. 202.

celles qu'ils désirent, autant qu'ils veulent, à la seule condition qu'ils ne partent pas avec des filles auxquelles les étrangers doivent donner quelque chose : « une babiole, une médaille : ainsi qu'elles pourront montrer, quand elles se marieront, qu'elles ont eu plusieurs hommes, c'est la seule cause de leur conduite¹ ». Les filles sont donc obligées de montrer au moins vingt épreuves de ce genre afin de se marier. Mais, après le mariage, à la différence des hommes du Hami, les Tibétains interdisent cette coutume à leurs épouses. Sade met l'accent sur le libertinage libre et néglige, en toute volonté la conduite des femmes après le mariage, rapporté par Marco Polo : « Il y a, à la Chine, une société pareille [...]. On les appelle les maris commodes. Ils n'épousent de filles qu'à condition qu'elles se prostitueront à d'autres : leurs maisons est l'asile de toutes les luxures. » (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 243)

Passons à présent de la prostitution des épouses à celle des femmes de tout genre. Marco Polo découvre la même coutume dans le pays de Xichang, fief du Grand Khan des Mongols :

Les gens ne tiennent pas pour une honte qu'un étranger ou une autre personne les déshonore avec leur femme, leur fille, leur sœur ou quelque autre femme de leur maison, mais ils tiennent pour un grand bonheur que l'on couche avec elles et ils disent que grâce à ça leurs dieux et leurs idoles leur sont plus favorables et leur donnent en grande abondance les biens de ce monde².

C'est ce qu'écrit Montesquieu au sujet des religions qui favorisent ce type de prostitution. Les hommes, après avoir ordonné à toutes les femmes de la maison de satisfaire les désirs du voyageur, partant et ne rentrent pas avant que l'étranger ne se soit en allé. Si les Mongols prostituent les femmes pour gagner le bien des dieux, les hommes, en Inde Majeure, qui « ne considèrent pas la luxure comme un péché »³, considèrent la prostitution comme un acte sacré. Les frères et les mères offrent les jeunes filles aux idoles avec lesquelles elles « chantent, dansent, s'amuse, fêtent la fête [et] mangent ensemble⁴ ». Lors de son voyage dans le pays de Lar, qu'on

¹ *Ibid.*, p. 203.

² *Ibid.*, p. 206.

³ *Ibid.*, p. 304.

⁴ *Ibid.*, p. 305.

nomme aujourd'hui Goujarat, se trouvant au nord-ouest de l'Inde, Marco Polo continue à montrer cet usage. Les moines de ce pays exigent un examen pour la réception de nouveaux frères qui doivent rester pendant une saison à leur abbaye et se dénuer de tout plaisir. Après quelques jours stoïciens, ces prêtres appellent les jeunes vierges qui sont offertes aux idoles, «les font le caresser et embrasser. Si son membre ne bouge pas, ils le gardent avec eux ; sinon ils l'excluent de leur compagnie pour toujours, car ils ne veulent pas garder un homme [...] luxurieux¹ »

L'abbé de La Porte consacre également une partie à la prostitution en Chine ; dont « la ville d'Yang-Tcheou, dans la province de Kyang-Nan, est célèbre par l'agrément et la vivacité de ces courtisanes » qui ont une allure parfaite : d'où le proverbe : «Celui qui veut une maîtresse de taille fine, cheveux bruns, belles jambes, beaux pieds, doit la prendre à Yang-Tcheou. » La bonne réputation augmente le prix de ces courtisanes, les mères y vendent ainsi « leurs filles et leurs servantes pour la prostitution² » Cette description est suivie par Dêmeunier : «Le libertinage est déjà parvenu à la Chine jusqu'aux dernières classes du peuple : les maris louent ou prêtent leurs femmes à celui qui les paie³. » Sade reprend ces notations pour la construction d'une Chine sadienne.

¹ *Ibid.*, p. 313.

² Joseph de La Porte, *Le voyageur français, ou la connaissance de l'ancien et du nouveau Monde, mis au jour par M. l'Abbé Delaporte (avec collaboration de Louis-Abel de Bonafous, Abbé de Fontenay et Louis Domairon)*, Paris, Vincent, 1767, t. V, p. 262. Voir les notes de Michel Delon, dans Sade, *Œuvres*, textes établis, présentés et annotés par Michel Delon et Jean Deprun, *op. cit.*, 1998, t. III, p. 1407-1409, p. 1426-1427.

³ Jean-Nicolas Dêmeunier, *L'Esprit des usages et des coutumes des différents peuples, ou observations tirées des voyageurs et des historiens*, *op. cit.*, t. II, p. 292-293.

1.3.3.3 Le meurtre d'écieux : le cas du cannibalisme

Nous tuons en bataille rangée ou non rangée nos voisins, et pour la plus vile récompense nous travaillons à la cuisine des corbeaux et des vers. C'est là qu'est l'horreur, c'est là qu'est le crime ; qu'importe quand on est tué d'être mangé par un soldat, ou par un corbeau ou un chien ? [Prononcé par une dame cannibale du Mississipi...] Quel est le plus grand crime, ou de s'assembler pieusement pour plonger un couteau dans le cœur d'une jeune fille ornée de bandelettes, à l'honneur de la Divinité, ou de manger un vilain homme qu'on a tué à son corps défendant ?

Voltaire, Dictionnaire philosophique, «Anthropophages »¹.

Telle est l'interrogation contradictoire de Voltaire.

Le cannibalisme, pratique qui consiste à consommer une partie ou le corps entier d'une même espèce, désigne à la fois les cannibales animaux qui mangent leurs semblables et les hommes qui dévorent la chair humaine. Ayant pour origine *caniba* chez les Arawaks (Indiens de l'Amérique) et *cariba*, désigné eux-mêmes par les Indiens Carib des Petites Antilles, ce terme est mis au jour par Christophe Colomb (1451-1506), lors de son voyage en Amérique en 1492. Il transmet aux Européens le fait que les redoutables populations de l'est de l'île Hispaniola, ancien nom d'une île des Caraïbes, combattent les autres indigènes et mangent leurs victimes.

Inspiré du radical latin *canis* du mot *cannibale*, Colomb, le lundi 26 novembre 1492, commença à douter de la ressemblance de ces indigènes avec le peuple du Grand Khan de Tartarie, prouvée par ce terme apocopé. Cette logique lui parut d'autant plus raisonnable qu'il pensait se diriger vers la côte occidentale de l'Asie. Croyant accoster sur le continent asiatique, il confondit, en date du 24 décembre, le nom indigène de Civaio avec celui de Cipango (Japon), d'où la confirmation de l'appartenance de ces cannibales au Grand Khan :

Je répète donc ce que j'ai plusieurs fois dit : que Caniba n'est pas autre chose que le peuple du Grand Khan qui doit être voisin de celui-ci. Ils ont des vaisseaux, viennent capturer ceux-ci et, comme ceux qui sont pris ne reviennent pas, les

¹ Voltaire, *Dictionnaire philosophique, op. cit.*, p. 66-67.

autres croient qu'ils ont été mangés¹.

Très tôt influencé par le *Livre des merveilles du monde*, lecteur attentif et annotateur de Jean de Mandeville², Colomb a dû en tirer les informations au sujet du cannibalisme des Mongols qui, après être entrés dans une ville assiégée, ont « tu[és] tous ceux qui [étaient] à l'intérieur, leur coup[aient] les oreilles, les f[aisaient] cuire dans un vinaigre et avec cela, ils f[aisaient] un entremets pour les grands seigneurs³ »

Cet usage n'était pas étranger à Sade qui, dans l'intention d'approfondir la connaissance perverse de Juliette, met en scène Minski, cosmographe et anthropophage moscovite, né « libertin, impie, débauché sanguinaire et féroce ». Celui-ci avait parcouru « la Chine, le Mogol et la Tartarie, » et visité « toute l'Asie » pour en connaître les vices et puis les raffiner (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 701).

Le cannibalisme, mentionné pour la première fois par les voyageurs Arabes du IX^e siècle, est repris par les voyageurs du Moyen-Âge. Ayant connu les vices des Mongols de toutes sortes, Jean de Plan Carpin ne s'étonne pas de leur nourriture, allant des grands animaux aux petits insectes : « du chien, du loup, du renard ou du cheval », du rat, et même des poux⁴. Ils consomment également de la chair humaine :

Une fois, lors du siège d'une cité des Kitai [la Chine du Sud] où se trouvait l'empereur de ces derniers, siège qui dura si longtemps que le ravitaillement en vint à manquer et que les Tartares n'avaient plus rien à manger, ceux-ci finirent par désigner un homme sur dix pour être mangé⁵.

Plan Carpin raconte la même histoire : lorsque les soldats n'ont plus rien pour se

¹ Christophe Colomb, *Découverte de l'Amérique. I. Journal de bord, 1492-1493*, éd. de Soledad Estorach et Michel Lequenne, Paris, La Découverte, 1979, p. 139, extrait cité dans Frank Lestringant, *Le cannibale. Grandeur et décadence*, Paris, Perrin, 1994, p. 46. À propos de cette illusion étymologique, voir la note de la même page chez Lestringant.

² L'exemplaire personnel de Colomb est conservé à la bibliothèque colombine de Séville. Nous avons trouvé une page de cet exemplaire fac-similaire dans Christophe Colomb, *Journal de bord, 1492-1493*, Paris, Imprimerie nationale, 1992, p. 20.

³ Jean de Mandeville, *Voyage autour de la terre*, op. cit., p. 189.

⁴ Jean de Plan carpin, *Dans l'Empire mongol*, op. cit., p. 83-84. Rubrouck, au sujet de la consommation du rat, donne plus de précision : « Ils ne mangent pas les rats à longue queue mais les donnent à leurs oiseaux. Ils mangent les loirs et toute sorte de rongeurs à queue courte. » Guillaume de Rubrouck, *Voyage dans l'Empire mongol*, op. cit., p. 97.

⁵ *Ibid.*, p. 84.

nourrir, « Gengis-khan ordonn[e] qu'un homme sur dix soit désigné pour être mangé¹ » Thomas Tanase cite l'*Histoire secrète des Mongols*, qui raconte comment la capitale de la Chine, assiégé en 1214-1215, par les Mongols, connut « une telle famine que des cas de cannibalisme furent signalés, histoire également mentionné par les sources chinoises² ». Mais Plan Carpin, qui devait être au courant, renverse volontiers l'histoire pour la placer dans le cadre occidental. Passons maintenant au cannibalisme du peuple. Au pays des Burithabets, région entre le nord-est du Tibet et la Chine, quand un père de famille meurt, tous ses parents se réunissent et le mangent³, coutume reprise par Guillaume de Rubrouck :

Après eux viennent les Tebet [peuple du Tibet], des hommes dont la coutume était de manger leurs parents morts pour ne leur donner, par pitié, d'autre sépulture que leurs propres entrailles. Toutefois, ils ont maintenant renoncé à cet usage, parce qu'ils étaient en abomination à tout peuple. Mais ils continuent à faire de belles coupes avec le crâne de leurs parents. Ainsi, lorsqu'ils boivent, ils peuvent évoquer la mémoire de ceux-ci au milieu de leurs réjouissances⁴.

Rubrouck, plus adroit que Plan Carpin, signale ensuite l'authenticité de ce qu'il raconte : « Cela m'a été raconté par quelqu'un qui l'avait vu. » Il en va de même chez Marco Polo. Les habitants de Chang-Tou, résidence d'été de Kubilai Khan (1215-1294), petit-fils de Gengis Khan et premier empereur de la Dynastie des Yuan, prennent un condamné à mort après son exécution, « le font cuire et le mangent »⁵, mais ils ne mangent pas celui qui meurt naturellement. Lors de son voyage au royaume de Dagroian (île en Indonésie qui nous est inconnue), Marco Polo décrit une coutume cannibale de ces populations qui « se réclament du Grand Khan ». Lorsqu'il y a des malades sur le point de mourir, on fait venir les magiciens afin de savoir s'ils mourront. Dans le cas où les magiciens prédisent qu'ils survivront, on les laisse tranquillement. Les malades qui vont mourir sont malheureusement mis à être mangés :

¹ *Ibid.*, p. 90.

² *Ibid.*, n. 25, p. 84.

³ *Ibid.*, p. 94.

⁴ Guillaume de Rubrouck, *Voyage dans l'Empire mongol*, *op. cit.*, p. 148.

⁵ Marco Polo, *La Description du monde*, *op. cit.*, p. 140.

Quand il [le malade] est mort, on le fait cuire, tous les parents du mort se réunissent et le mangent. J'ajoute qu'ils en sucent si bien les os qu'il n'y reste pas trace de moelle ou de graisse dedans, car ils disent que s'il restait quelque chose dans les os, cette chose ferait des vers, les vers mourraient faute de nourriture et ils disent que l'âme du mort porterait le poids de la mort de ces vers ; c'est pourquoi ils mangent tout. Quand ils ont fini de manger, ils réunissent les os, les mettent dans de beaux coffrets, ils les portent et les pendent dans des cavernes de la montagne dans des endroits où ni bête ni rien ne peut les atteindre¹.

Ainsi, les habitants mangent immédiatement un étranger qui passe et qui ne peut « payer de rançon »². Le marchand vénitien se met ensuite à la place du moraliste et conclut : « c'est une coutume vraiment ignoble et dangereuse. » À la nécessité de nourrir les soldats durant la famine chez Plan Carpin et de respecter les coutumes cannibales chez Rubrouck, à l'exigence du « cannibalisme de vengeance »³ chez Mandeville et de l'assurance de sécurité chez Marco Polo, s'ajoute, dans la bouche sadienne de Minski, la gastronomie licencieuse :

Il est vrai que l'extrême quantité de chair humaine dont je me nourris, contribue beaucoup à l'augmentation et à l'épaisseur de la matière séminale ; quiconque essayera de ce régime, triplera bien sûrement ses facultés libidineuses, indépendamment de la force, de la santé, de la fraîcheur, qu'entretiendra cette nourriture dans lui ; [...](*Histoire de Juliette*, t. III, p. 704).

Une fois cette nourriture goûtée, il « n'est plus possible de manger autre chose » et aucune chair d'animaux et de poissons ne peuvent lui être comparés. La chair humaine, sous la plume du Divin Marquis, est une nourriture inoubliable et incomparable. C'est cette riche nourriture, contribuant à la fois à la santé et au plaisir qui fait de Minski un fidèle cannibale, car il ne mange que la chair de ce qu'il fout. Ce personnage sadique, selon qui « toutes les viandes sont faites pour substantier l'homme ; toutes [lui] sont offertes, à cet effet, par la nature, et il n'est pas plus extraordinaire de manger un homme qu'un poulet » (*Ibid.*, p. 707), est beaucoup plus barbare et cruel qu'un Mongol, selon les arguments de Montaigne.

¹ *Ibid.*, p. 290.

² *Ibid.*, p. 291.

³ Frank Lestringant, *Le cannibale. Grandeur et décadence*, op. cit., p. 33.

Si le peuple du Grand Khan mangeait de la chair humaine pendant la guerre, il s'agissait beaucoup plus de « s'en nourrir [ce] que faisaient anciennement les Scythes » que de « représenter une extrême vengeance¹ ». Le cannibalisme causé par la famine serait, d'après Montaigne, moins barbare, comme ses ancêtres, « étant assiégés par César en la ville d'Alésia, se résolurent de soutenir la faim de ce siège par les corps » de tous ceux qui sont inutiles au combat, tels que les vieillards et les femmes. La nécessité de survivre justifie le besoin de « se servir de notre charogne », argument assuré par Chrysippe et Zénon, chefs de la secte stoïque, car « il y a plus de barbarie à manger un homme vivant, qu'à le manger mort². » « [D]échirer par tourments et par géhennes un corps encore plein de sentiment, le faire rôtir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens, et aux pourceaux, » plaî aux Européens, « entre des voisins et concitoyens », « sous prétexte de piété et de religion »³, qui est le pire.

L'abbé Edme-François Mallet (1713-1755), ennemi de tous les hérétiques, se consacre aux articles « Anthropophages », « Anthropophagie » et beaucoup d'autres dans l'*Encyclopédie de Diderot*. Commenant par les divinités monstrueuses tirées d'Homère tels que Cyclope et Scylla, Mallet n'hésite pas à déclarer, tout en citant Orphée : « C'est dans ces tems, que les hommes se dévoraient les uns les autres comme des bêtes féroces, et qu'ils se gorgeaient de leur propre chair⁴. » Au fur et à mesure que ces siècles passent, on trouve cet usage « chez les nations les plus policées », d'où la nécessité d'examiner l'origine des sacrifices humains. Quelques auteurs font monter cette coutume jusqu'au Déluge, époque où les géants étaient les premiers mangeurs de la chair humaine. Les Scythes et les Sauromates chez Pline, les Ethiopiens de Solinus, et les Égyptiens de Juvenal sont des peuples accoutumés à cet « horrible mets »⁵. Coutume subsistant encore « dans quelques parties méridionales de l'Afrique, et dans des contrées sauvages de l'Amérique », elle est, d'après Mallet,

¹ Michel de Montaigne, *Des cannibales*, éd. Alain Jaubert, Paris, Gallimard, « folio plus classiques », 2008, p. 23.

² *Ibid.*, p. 24.

³ *Ibid.*

⁴ « Anthropophages », *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers dirigé par Diderot et d'Alembert, op. cit.*, t. I, p. 498.

⁵ « Anthropophagie », *ibid.*, t. I, p. 498.

moins un vice d'une nation que celui d'un siècle :

Avant que les hommes eussent été adoucis par la naissance des arts, et civilisés par l'imposition des lois, il paraît que la plupart des peuples mangeoient de la chair humaine. On dit qu'Orphée est le premier qui fit sentir aux hommes l'inhumanité de cet usage, et qu'il parvint à l'abolir. C'est ce qui a fait imaginer aux poètes qu'il avoit eu l'art de dépouiller les tigres et les lions de leur férocité naturelle. Quelques Medecins se sont ridiculement imaginés avoir découvert le principe de l'anthropophagie dans une humeur acre, atrabilieuse qui, logée dans les membranes du ventricule, produit par l'irritation qu'elle cause, cette horrible voracité qu'ils assurent avoir remarquée dans plusieurs malades; ils se servent de ces observations pour appuyer leur sentiment. Un auteur a mis en question si l'anthropophagie étoit contraire ou conforme à la nature¹.

Cet auteur sceptique devrait être Sade qui attribue tous les traits du vice à la nature, car il faut, comme pour Diderot, se garder d'attacher les jugements de moralité aux actions physiques et naturelles différentes des leurs. Puisque les insulaires s'isolent dans un « espace qui n'a pas plus d'une lieue de diamètre », ils « s'exterminent et se mangent ; et de là peut-être une première époque très ancienne et très naturelle de l'anthropophagie, insulaire d'origine². »

Il en est de même pour Voltaire. La nécessité naturelle justifie le cannibalisme dans des temps très reculés où « une contrée était peu peuplée d'hommes, ils avoient peu d'art, ils étoient chasseurs, [dont l']habitude de se nourrir de ce qu'ils avoient tué fit aisément qu'ils traitèrent leurs ennemis comme leurs cerfs et leurs sangliers. » Cependant, les sacrifices humains effectués durant des siècles devaient faire taire les hommes prétendus civilisés, parce qu'il s'agit de la « superstition qui a fait immoler des victimes humaines³. » Entre le cannibalisme par instinct et le meurtre par superstition, quel est le plus grand crime ? se demande Voltaire.

Sade⁴ semblerait répondre à cette question par la bouche de Minski : toutes les

¹ *Ibid.* Pareille question chez De Pauw.

² Diderot, *Supplément au Voyage du Bougainville*, éd. Michel Delon, Paris, Gallimard, « folio classique », 2002, p. 33.

³ « Anthropophages », Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, *op. cit.*, p. 67.

⁴ Voir Beatrice C. Fink, « Sade and Cannibalism », dans *Esprit créateur*, 1975, vol. 15, n° 4, p. 403-412 ; Stéphanie Genand, « L'homme est un animal politique : anthropophagie et despotisme dans Aline et Valcour de Sade », communication présentée à Lyon sur le thème *L'animal au croisement de la littérature, des arts, des sciences et de la philosophie à l'âge classique*, 11-16 octobre 2010. Publié en ligne sur le lien suivant : <http://ecole-thema.ens-lyon.fr/spip.php?rubrique24>.

viandes sont fournies également par la nature, on n'a pas moins le droit de manger les animaux que de nourrir de chair humaine. De la table de Mme de Gernande (*La Nouvelle Justine*, t. II, p. 935) à la boucherie humaine de Minski, les cannibales sadiens, se référant aux Mongols et à Cornélius De Pauw¹, se contentent non pas de manger leurs victimes et leurs ennemis, mais encore de simples mendiants et tous ceux qui sont inutiles à la société. Qu'importent les causes², le seul but est le plaisir illimité.

¹ Cornélius De Pauw, *Recherches philosophiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine*, Berlin, George Jacques Decker, 1768-1769, t. I, p. 213-214 : « Comme dans la combinaison possible des idées, il n'y a pas une seule proposition dont on n'ait soutenu la proposition contraire, un auteur a mis en question si l'usage de vivre de chair humaine était conforme, ou opposé aux intentions de la nature. La destruction, quoique nécessaire, d'un être animé est un acte de violence et de cruauté parce qu'il entraîne une sensation douloureuse : toute sensation douloureuse est un mal physique pour le moindre insecte, pour le plus imperceptible animalcule qui végète ou respire sur la surface de cette planète : la façon de décomposer les éléments bruts et matériels d'un être qu'on a dépouillé de son organisation intime et de sa sensibilité est sans doute une action indifférente par elle-même, et il n'importe si les vers, les cannibales ou les Iroquois rongent un cadavre. » De Pauw devrait s'inspirer de Montaigne (l'indifférence du cannibalisme des cadavres).

² Frank Lestringant, *Le cannibale. Grandeur et décadence*, *op. cit.*, p. 265. Lestringant distingue quatre causes possibles : la superstition ou religion, l'appétit pervers, la vengeance et « le raffinement de débâche ou le besoin ».

2 L'infanticide et la structure familiale

L'Orient procure à l'imagination les éléments de la construction de nouvelles idées et de nouvelles formes. On commence à réfléchir sur la civilisation et la politique par rapport à celles d'autrui. Autour des discussions sur la Chine, des philosophes, tels que Leibniz, Montesquieu, Voltaire et d'autres savants.

C'est à l'époque moderne que les pensées chinoises et la philosophie occidentale se rencontrent. Cependant, ce pays prospère ne peut cacher ses vices dès la rencontre proche plus fréquente qu'auparavant. Accablé par la misère et encouragé par les coutumes fondées sur le pouvoir du maître et celui du père, le peuple chinois connaît, depuis longtemps, l'avortement et l'infanticide. Sade s'intéresse l'avortement forcé à l'île de Formose (Taïwan d'aujourd'hui), à la noyade des filles, et à l'exposition des enfants à Pékin. Lecteur des récits de voyage, admirateur de l'Antiquité, il trouve toujours de quoi établir sa théorie, s'aidant de la description de l'Autre. Au sujet des enfants, la Chine fournit de nombreuses ressources. Sade trouve finalement un terrain de justification et réfléchit sur les institutions de la France.

2.1 Infanticide, mœurs, et lois : cas de l'accouchement et de l'avortement

2.1.1 Pratiques populaires au moment de l'accouchement

2.1.1.1 La couvade et le rôle du père dans la conception

En Amérique, en Corse et chez l'Ibérien,
En France même encor chez le Vénarnien,
Au pays Navarrois, lorsqu'une femme accouche,
L'épouse sort du lit et le mari se couche ;
Et quoiqu'il soit très sain et d'esprit et de crops,
Contre un mal qu'il n'a point l'art unit ses efforts.
On le met au régime ; et notre faux malade
Soigné par l'accouchée, en son lit fait couvade.
On ferme avec grand soin portes, volets, rideaux,
Immobile, on l'oblige à rester sur le dos
Pour étouffer son lait, qui, gêné dans sa course,
Pourroit, en l'étouffant, remonter vers sa source.
Un mari dans sa couche au médecin soumis,
Reçoit en cet état parens, voisins, amis,
Qui viennent l'exhorter à prendre patience,
Et font des vœux au ciel pour sa convalescence.

Sacombe, *La Luciniade, poème en 10 chants sur l'art des accouchemens* (1798)¹.

Ce fut au siècle des Lumières, époque où les philosophes étaient souvent insatisfaits de leur propre profession et essayaient de franchir les frontières de la discipline, que virent le jour les poèmes tant ethnologiques que médicaux de Jean-François Sacombe (1750?-1822), à la fois médecin accoucheur et écrivain français. En tant que coutume de nombreux pays, la couvade est clairement décrite par Sacombe dans ce poème. Selon cette pratique, l'homme se met immédiatement en couches, tout en faisant semblant d'être dans un état de grossesse ; il reçoit ainsi les traitements nécessaires, après l'accouchement de son épouse, tandis que celle-ci se

¹ Jean-François Sacombe, « Chant quatrième », *La Luciniade, poème en 10 chants sur l'art des accouchemens ; par le citoyen Sacombe, ... 3e édition, ... augmenté de trois mille vers*, Paris, Courcier, 1798, p. 70.

lève et soigne le faux malade.

Cet usage suscitera la même attention du Marquis de Sade. Ayant l'intention de mener Juliette sur la route la plus perverse possible, Mme Delbène, abbesse du couvent où habitent cette dernière ainsi que Justine, sa sœur, démontre son système avec beaucoup d'esprit et de sophisme. Fière de son libertinage par goût ainsi que par principe, cette femme dépravée considère comme une « vaine chimère » le fait qu'un mari place « son honneur et sa tranquillité dans la conduite d'une femme » (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 245). L'impossibilité d'un autre de disposer de l'honneur de libertines comme elle sert de base et de logique à son sophisme, dont le but est de justifier la totale liberté du corps des femmes. Sous prétexte de revendiquer l'honneur dont il dépend, l'homme possède davantage sa femme et l'enchaîne plus fortement à lui. Ce « moyen adroit » de cet homme « injuste » n'a d'autre intention que de réduire son épouse à l'esclavage, ennemi ultime de Delbène. Celle-ci s'affiche telle une véritable féministe et se plaint de l'injustice de l'homme qui pense qu'avoir une femme infidèle est un déshonneur :

[C]ette femme qu'il néglige, cette femme vive et ardente dont il ne contente pas le quart des désirs, le déshonore en ayant recours à un autre ; mais ceci est positivement le même genre de folie que celui de ce peuple, où le mari se met au lit quand la femme accouche (*Ibid.*, p. 246).

Elle insiste sur le ridicule de cette pensée, tout en la mettant en parallèle à la couvade. Si, dans le premier cas, le mari, qui croit que la conduite inconstante de son épouse le déshonore, est bien loin d'être rationnel, dans le second cas, son honneur ne dépend pas moins de sa femme, car, « il y a de l'extravagance à imaginer que jamais des autres puissent y donner la moindre atteinte » (*Ibid.*).

Sade, plus grand misogynne de l'Histoire, préférant fouetter les accouchées au lieu de se mettre à leur place, a une bonne raison pour mépriser cette coutume. Lorsque Marco Polo a séjourné dans la cité chinoise nommée Baoshan (ville actuelle de l'ouest de la province du Yunnan en Chine), il a constaté que les hommes étaient tous des « cavaliers à leur façon, [qu']ils ne [faisaient] rien qu'aller à la guerre et à la chasse au gros gibier et aux oiseaux » tandis que les femmes faisaient « tous les

travaux, aidées par les esclaves [que leurs maris avaient] conquis dans des pays étrangers, [...] »¹. Généralement, après l'accouchement de la femme, on lave l'enfant et on l'enveloppe dans des linges. Puis celle-ci se met immédiatement au travail, alors que son époux entre au lit et garde l'enfant près de lui. Il reste ainsi couché « quarante jours » où il reçoit le réconfort et ainsi que les félicitations de tous ses parents et amis. Marco Polo tente ensuite d'expliquer cette pratique : « on dit que la femme a enduré beaucoup de souffrance à porter l'enfant et qu'il faut que le mari en prenne aussi sa part². »

Lecteur indirect de Marco Polo, Sade a dû trouver des informations sur ce célèbre commerçant du Moyen-Âge dans les textes de Démeunier, selon lequel Diodore de Sicile, Apollonius et Strabon auraient rapporté jadis cet usage que « Marc Polo et les Jésuites [avaient] observé dans la province de Kardan et chez plusieurs Tartares » Démeunier affirme l'universalité de cette coutume « dans la partie septentrionale et dans la partie méridionale de l'Amérique, et même dans quelques-unes des îles³. » À la différence du Divin Marquis qui reste silencieux à ce sujet, l'auteur de *L'Esprit des usages et des coutumes des différents peuples* ne tarde pas à en démontrer les raisons, tout en se référant à M. Boulanger, à M. l'abbé Roubaud et à M. de Pauw⁴. Nicolas-Antoine Boulanger (1722-1759), dans son *Antiquité dévoilée*, citant Diodore de Sicile et Strabon, explique la couvade de certains sauvages en Amérique, des Celtibériens, de l'île de Corse, ainsi que celle d'un peuple des Tartares. Il en donne le motif : « Pour expliquer une coutume si bizarre d'après notre système, il semble que l'on doit regarder cette conduite du mari comme une sorte de pénitence fondée sur la honte et le repentir d'avoir donné le jour à un être de son espèce⁵. » Si cette conjecture paraît trop partielle par son sens misanthropique, celle de l'abbé Roubaud, selon laquelle « les maris se mettent au lit avec l'enfant pour réchauffer le nouveau né, ainsi

¹ Marco Polo, *La Description du monde*, op. cit., p. 213.

² *Ibid.*

³ Jean-Nicolas Démeunier, *L'Esprit des usages et des coutumes des différents peuples, ou observations tirées des voyageurs et des historiens*, op. cit., t. I, p. 256.

⁴ *Ibid.*, p. 257-258.

⁵ Nicolas-Antoine Boulanger, *L'Antiquité dévoilée par ses usages, ou Examen critique des principales opinions, cérémonies & institutions religieuses & politiques des différents peuples de la terre*, Amsterdam, chez Marc Michel Rey, 1766, t. I, p. 373.

que le font les animaux »¹, n'a pu convaincre D'émeunier. Celui-ci doit cette coutume à « la tyrannie des maris »² et s'efforce d'en comprendre le sens fondamental, alors que Sade ne fait que l'imiter, ne laissant aucune explication raisonnable.

Quoi qu'il en soit, l'humiliation paternelle causée par le nouveau-né chez Boulanger, devient un prétexte de mépris maternel sous la plume de Sade, qui devrait être séduit par « la haine de la propagation »³. Cet usage « plus ridicule » que d'autres aux yeux de De Pauw, servira de modèle pour le Marquis de Sade concernant la fonction de l'homme dans la conception. Tout en se référant à M. Boulanger, De Pauw trouve irrationnelles de telles conjectures :

Marc Paul, qui n'a pas toujours menti, assure qu'il a vu pratiquer la même chose chez plusieurs tribus de la grande famille des Tartares indépendants. D'où on peut conclure que cette cérémonie a fait le tour du monde, ayant été généralement adoptée depuis le fleuve de St Laurent jusqu'au-delà des Pyrénées : elle devait faire fortune, puisqu'elle est trop bizarre pour avoir pu déplaire à l'esprit humain. Feu Mr Boulanger a tâché d'en découvrir la cause, dans son *Antiquité dévoilée* ; mais on ne saurait être, [...], plus malheureux qu'il ne l'a été dans ses conjectures : emporté par un enthousiasme systématique, il a voulu soumettre les faits à ses idées, au lieu d'accommoder ses principes aux faits⁴.

L'hypothèse de Boulanger est pour lui « incompréhensible », car De Pauw se demande pourquoi un époux peut être honteux de « ce qu'il lui est né un enfant, le fruit de son amour, l'objet de sa tendresse »⁵. Il donne ainsi un motif qui lui paraît rationnel et acceptable : « N'est-il pas plus raisonnable de dire que les maris ont, dans certains pays, voulu donner à connaître qu'ils avaient eu autant de part à l'ouvrage de la génération que leurs femmes, et que la fatigue avait été la même de part et

¹ Jean-Nicolas D'émeunier, *L'Esprit des usages et des coutumes des différens peuples, ou observations tirées des voyageurs et des historiens*, op. cit., t. I, p. 257.

² « Dès qu'elle fut établie dans un endroit, on en parla dans un autre et on voulut l'imiter ; on oublia les causes de son institution, et chacun à sa manière, en imagina de particulières : on ne cessera de répéter que les peuples barbares aiment les farces et les cérémonies bizarres, et qu'ils adoptent volontiers toutes celles qui parviennent à leur connaissance. Enfin d'après ce qu'on voit au livre des femmes, il est permis de penser qu'ailleurs la tyrannie des maris fonda cet usage. » *Ibid.*, p. 259.

³ Nicolas-Antoine Boulanger, *L'Antiquité dévoilée par ses usages, ou Examen critique des principales opinions, cérémonies & institutions religieuses & politiques des différens peuples de la terre*, op. cit., t. I, p. 373.

⁴ Cornélius De Pauw, *Recherches philosophiques sur les Égyptiens et les Chinois, par l'auteur des recherches sur les américaines*, op. cit., t. II, p. 229-230.

⁵ *Ibid.*, p. 230.

d'autre ?¹ »

Cette « prétention singulière » où les maris se mettent au lit pour « se refaire de leur lassitude, et [se] préparer à de nouveaux travaux pour la propagation de l'espèce »², est étrange pour Sade, qui pencherait plutôt pour la thèse de Boulanger, préférant ne pas soutenir la conjecture de De Pauw, humiliante à la fois pour les anti-populationnistes et le genre masculin, car il interprète la couvade comme une garantie du rôle paternel dans la conception. La couvade, chez les Indiens Txiká du Parc national du Xingu (Mato Grosso, Brésil), revendique la « paternité physiologique exclusive » pendant l'allaitement de la mère, comme le montre Patrick Menget³. Le père, tout en s'allongeant sur le lit, éprouve les mêmes souffrances que son épouse lorsqu'elle est enceinte : vomissements, plaintes, et nervosité tout ce qui figure dans la psychologie médicale à l'époque contemporaine. Cette somatisation paternelle, que l'on nommera plus tard grossesse nerveuse, semble construire un lien entre le père et l'enfant, dû à la brève imitation de la mère par le père. Lévi-Strauss, dans *La Pensée sauvage*⁴, a été le premier à interpréter la couvade dans sa généralité, faisant « donc définitivement justice des explications qui voyaient dans la couvade »⁵ une « hystérie masculine »⁶.

Si Sade considère la couvade, depuis la coutume due à la responsabilité paternelle de Marco Polo jusqu'au rôle paternel de Cornélius de Pauw, comme un usage ridicule, c'est parce qu'il préfère infiniment croire que la semence de la femme est inutile pour la conception. Il n'est donc pas significatif d'insister, à travers la cérémonie de la couvade, sur le rôle du père, étant le seul auteur de la propagation, comme le souligne

¹ *Ibid.*, p. 232.

² *Ibid.*

³ Patrick Menget, « Temps de naître, temps d'être : la couvade » (p. 245-264), dans *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, éd. Michel Izard & Pierre Smith, Paris, Gallimard, 1979, p. 250.

⁴ « [I] serait faux de dire que l'homme y prend la place de l'accouchée. Tantôt mari et femme sont astreints aux mêmes précautions, parce qu'ils se confondent avec leur enfant qui, dans les semaines ou mois suivant la naissance, exposé à de graves dangers. Tantôt, comme souvent en Amérique du Sud, le mari est tenu à des précautions plus grandes encore que sa femme, parce qu'en raison des théories indigènes sur la conception et la gestation, c'est plus particulièrement sa personne qui se confond avec celle de l'enfant. Ni dans l'une, ni dans l'autre hypothèse, le père ne joue le rôle de la mère : il joue le rôle de l'enfant. Il est rare que les ethnologues se soient mépris sur le premier point ; mais il est plus rare encore qu'ils aient compris le second. » Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Librairie Plon, 1960, p. 258.

⁵ Patrick Menget, « Temps de naître, temps d'être : la couvade », *op. cit.*, p. 247.

⁶ *Ibid.*, expression citée par F. Max Müller.

Mme de Saint-Ange, personnage de *La Philosophie de la boudoir*, au sujet de l'union des semences pour la formation du fœtus, tout en affirmant le rôle inutile de la femme : « Assurément, quoiqu'il soit néanmoins prouvé que ce fœtus ne doive son existence qu'à celui de l'homme, [...] »¹. » (Dans *Justine et autres romans*, p. 664) Par ailleurs, Sade a une autre raison de trouver cette coutume bizarre : elle résiderait dans le fait que les maris qui font la couvade risquent souvent d'être sujets de plaisanteries chez les Basques, comme le montre J. Brissaud². Trop fier de son genre, Sade n'acceptera point cette bassesse de l'homme qui blesse tant sa supériorité du corps que celle de l'esprit.

¹ Nous développerons l'inutilité de la semence des femmes dans le chapitre II de cette partie.

² « Ceci se passait en 1878. Vingt ans après, volte-face complète de M. Londaits. À cela près qu'il a cessé d'être maire, il fait une déclaration non moins authentique, non moins formelle : ' L'histoire de la couvade dont mon ancien secrétaire Etchecopar a parlé pour rire dans quelques réunions d'amis est de pure farce. ' [...] Quolibets et plaisanteries étaient l'assaisonnement obligé de la farce. Du mari accoutré en fileuse, il n'a pas coûté beaucoup aux railleurs pour faire une nourrice et une accouchée. » J. Brissaud, « La Couvade en Béarn et chez les Basques » (p. 225-240), dans *Revue des Pyrénées*, Toulouse, 1900, t. XII, p. 236-240.

2.1.1.2 La purification des femmes enceintes et le mépris des femmes

Les Perses, les Mèdes, les Babyloniens, les Grecs, les Romains, honoraient-ils ce sexe odieux dont nous osons aujourd'hui faire notre idole ? Hélas ! je le vois opprimé partout, partout rigoureusement éloigné des affaires, partout méprisé, avili, enfermé ; les femmes, en un mot, partout traitées comme des bêtes dont on se sert à l'instant du besoin, et qu'on recèle aussitôt dans le bercail.

Sade, *Justine*, dans *Justine et autres romans*, p. 554.

Passant de la couvade, justifié à la fois par le mépris de la semence des femmes et par la fierté masculine, aux rites de purification de celles qui sont enceintes, l'hostilité de Sade à l'égard des femmes est manifestée à chaque page de ses œuvres. Cependant, le Divin Marquis n'est pas un simple misogynne ; il est en même temps ethnologue, s'intéressant à « l'acharnement contre les femmes transformé en un principe universel »¹, ainsi que le constate Michel Delon.

Comme les éclipses, les tremblements de terre et les naissances monstrueuses sont, depuis longtemps, chez les peuples primitifs, vus comme un mauvais présage. De plus, la naissance et la mort, plus proches de la nature, occupent une place extrêmement importante dans leurs cérémonies rituelles². Au moment de l'accouchement, les sauvages ont coutume de s'éloigner de leurs femmes. Dêmeunier en saisit un sens significatif :

On dit ailleurs que les sauvages ou les peuples barbares naturellement fort sales, fuient cependant les femmes au tems de leurs règles ou de leurs couches. Outre les purifications, après qu'elles sont délivrées, on les oblige souvent [à] vivre en un certain espace de tems dans la retraite et l'abandon³.

La peur universelle de souiller les divinités figure dans la Bible, dont le Lévitique de l'Ancien Testament établit les lois concernant l'impureté des femmes menstruées⁴.

¹ Michel Delon, « Sade ethnologue », *op. cit.*, p. 208.

² Robert Parker, *Miasma. Pollution and Purification in early Greek Religion*, New York, Oxford University Press, 1983, p. 32.

³ Jean-Nicolas Dêmeunier, *L'Esprit des usages et des coutumes des différens peuples, ou observations tirées des voyageurs et des historiens*, *op. cit.*, t. I, p. 260.

⁴ « Quand une femme éprouvera un flux, son flux étant du sang qui est en son corps, elle sera sept jours dans sa souillure et quiconque la touchera sera impur jusqu'au soir. » (Lévitique, XV, 19) ; « Et

Si Sade ne prête pas grande attention aux menstruations, comme le constate Jane Gallop¹, il s'attarde longuement sur l'accouchement, moment qui demande une certaine purification, coutume rapportée par Démeunier : « Les Peguans les mettent sur une espèce de gril de bambou assez élevé, et l'on fait du feu dessous. La purification se réitére cinq jours². » Sade réécrit comme ceci : « Au Pégu, on tourne et retourne cinq jours de suite, sur des charbons ardents, la femme qui vient d'accoucher ; c'est ainsi qu'on la purifie. » (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 346) Le « bambou assez élevé » de Démeunier se transforme terriblement en « charbons ardents » chez Sade, « une coutume exotique et bizarre » devenant « une scène d'horreur »³, où s'effectuent des supplices semblables à ceux que l'on fait subir aux femmes par le feu, thème cher au Marquis de Sade.

Démeunier rapporte diverses cérémonies rituelles qui donnent des « idées de souillure et de purification »⁴ : l'interdiction pour les femmes d'entrer au temple pendant les premiers mois de grossesse chez les Juifs (quarante jours si elles accouchent d'un garçon, quatre-vingts si c'est une fille). En Angola, la séparation des accouchées de leur mari jusqu'à ce que l'enfant ait des dents, l'interdiction d'approcher la maison des accouchées, chez les Ostiaks, à l'Ouest de la Sibérie, ainsi que la purification par la fumée et la chaleur à Siam. Étant accoutumé à tout noircir,

quand une femme éprouvera son flux de sang plusieurs jours en dehors du temps de sa souillure ou quand elle éprouvera un flux au delà [du temps] de sa souillure, tous les jours du flux de son impureté elle sera impure comme aux jours de sa souillure. » (Ibid., 25) ; « Que si elle est purifiée de son flux, elle comptera pour elle sept jours, après quoi elle sera purifiée. » (Ibid., 28) On trouvera plus d'exemples de ce type dans ce chapitre. *La Bible. Ancien Testament*, texte traduit et annoté par Édouard Dhorme, Franck Michaëli et Antoine Guillaumont, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de La Pléiade », t. I, 1956, p. 336-337.

¹ Gilbert Lely, dans sa *Vie du marquis de Sade*, constate que l'« erreur dominante » commise par Sade, dans *Les Cent Vingt Journées de Sodome*, est de laisser la place « exagérée » à « l'aberration coprologique portée à ses derniers excès. » À ces remarques, Jane Gallop ajoute que « l'accent est non seulement mis sur le fait de manger de la merde dans cette œuvre supposément encyclopédique, mais que l'on peut y observer un manque choquant d'obsession pour les seins, les menstruations et les parties génitales féminines. N'en déplaise à Lely, loin d'être didactique et encyclopédique, *Les Cent Vingt Journées* portent l'empreinte du désir d'un sujet vivant plutôt qu'il n'est la trace d'un observateur impartial et omniscient. » Jane Gallop, « Sade, les mères, et les autres femmes » (p. 187-202), traduit de l'anglais par Lucille Toth, dans *Sade et les femmes. Ailleurs et autrement*, éd. Anne Coudreuse et Stéphanie Genand, Paris, L'Harmattan, 2013, p. 189.

² Jean-Nicolas Démeunier, *L'Esprit des usages et des coutumes des différents peuples, ou observations tirées des voyageurs et des historiens*, op. cit., t. I, p. 262.

³ Michel Delon, « Sade ethnologue », op. cit., p. 209.

⁴ Jean-Nicolas Démeunier, *L'Esprit des usages et des coutumes des différents peuples, ou observations tirées des voyageurs et des historiens*, op. cit., t. I, p. 262.

Sade a dû les trouver trop douces, et a pu être séduit par le « gril de bambou » du Pégu, ceci lui permettant probablement d'imaginer une scène de supplice.

Cornélius de Pauw décrit la même idée de souillure concernant les femmes enceintes. Si l'Église romaine exige que « les femmes qui ont accouché [...] soient purifiées au moment qu'elles rentrent dans les temples », on suppose « qu'elles sont souillées ; ou ce qui est la même chose, on suppose qu'elles ont péché en convenant leur fruit, ou en se délectant de leur fruit¹. » Le Lévitique met en ordre une série de lois à propos des femmes en période de règles. Ce serait cette conception de l'impureté du sang² qui régirait l'attitude de l'Église à l'égard des femmes qui perdent beaucoup de sang pendant l'accouchement. Cependant, cela n'est pas spécifique à la culture chrétienne.

Chez les Juifs, on purifiait les femmes, parce qu'on les croyait souillées par l'épanchement du sang qui accompagne et suit les couches : et il n'y avait en cela rien que de fort naturel, dans un pays chaud et malsain, habité par un peuple malpropre et dégoûtant : l'Église romaine, qui a perverti l'esprit des usages judaïques, a transporté à l'âme la souillure du corps ; parce qu'il est dit dans la traduction latine du Lévitique, que les femmes qui ont enfanté doivent offrir un pigeon *pro peccato*, à cause du péché[...]³.

Ayant l'intention d'expliquer de telles pratiques par le climat, comme Montesquieu, De Pauw attribue la haute température à l'usage des rites de purification. Même si Pegu, ville se situant au sud du Vietnam, connaît en effet de fortes chaleurs, Sade évite toute explication raisonnable. La mise à nu de la description du supplice, sans aucune possibilité d'en donner la cause, doublerait une perspective relativement noire : d'où le plaisir des libertins et le frisson des victimes :

Il y a des pays où, quand les femmes ont leurs règles, elles sont traitées comme des bêtes ; on les enferme étroitement, et on leur jette à manger de loin, comme à

¹ Cornélius De Pauw, *Recherches philosophiques sur les Égyptiens et les Chinois, par l'auteur des recherches sur les américaines, op. cit.*, t. II, p. 231.

² Voir Leslie A. Cook, « Body Language. Women's Rituals of Purification in the Bible and Mishnah », in *Women and water. Menstruation in Jewish Life and Law*, éd. Rahel R. Wasserfall, Hanover & London, Brandeis University Press, 1999, p. 40-59. Mary Douglas, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, trad. par Anne Guérin de l'anglais, Paris, François Maspero, 1971.

³ Cornélius De Pauw, *Recherches philosophiques sur les Égyptiens et les Chinois, par l'auteur des recherches sur les américaines, op. cit.*, t. II, p. 231.

des tigres ou à des ours : croyez-vous que ces peuples-là soient bien amoureux de leurs femmes? (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 634)

Sade a probablement tiré ces informations de l'ouvrage de Dêmeunier : « Rien de si touchant et de si puéril que l'abandon où on les [les femmes] laisse pendant leurs règles »¹. Il se livre également à des détails assez barbares. Dêmeunier rapporte que les peuples sauvages, tels que « les Nègres, les naturels de l'Amérique, les insulaires de l'Asie ou de la mer du Sud »², fabriquent des cabanes particulières où ils « relèguent avec le plus grand soin » les femmes qui ont leurs règles. Ainsi, « sans oser les approcher » ils leur jettent « des aliments comme aux animaux »³. Si « le plus grand soin » chez Dêmeunier, a pu inspirer aux lecteurs une impression d'humanité de la part de ces peuples, Sade, qui ne pratique pas ce genre de lecture, laisse un plus grand espace à l'imagination à propos du lieu où l'on enferme ces femmes. Si Dêmeunier ne précise pas l'espèce des animaux, Sade se réjouit d'en fournir force détails. L'atrocité des « tigres » et des « ours », sous la plume sadienne, répondrait aux caractéristiques méprisables et effrayantes des femmes. Il fallait ainsi les attacher « étroitement ». Ces détails, ces simples modifications montrent le désir du Marquis de transférer sa haine aux lecteurs.

S'il déteste les femmes, il abhorre celles qui sont enceintes : « Au royaume de Louango, en Afrique, les femmes enceintes sont encore plus maltraitées », à ce moment-là « elles n'en paraissent que plus impures, que plus difformes et plus dégoûtantes ; et qu'y a-t-il, en effet, de plus affreux qu'une femme grosse ? » (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 634) Le double rôle que doit assumer une femme enceinte, dont l'un d'être femme et l'autre d'être mère, augmente les sensations des bourreaux sadiens. Sade, anti-populationniste, ne tarde pas à universaliser le refus de la possibilité d'être mère. Cette double négation de la féminité et de la maternité⁴ met en relief la figure atroce d'un prisonnier, étant Sade lui-même, victime de

¹ Jean-Nicolas Dêmeunier, *L'Esprit des usages et des coutumes des différens peuples, ou observations tirées des voyageurs et des historiens*, op. cit., t. I, p. 70.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 71.

⁴ « La mère phallique n'est ni mâle ni femelle mais l'impossible rencontre de toutes les possibilités (des deux sexes), il est ainsi impossible pour chacun des sexes d'être et d'avoir. » Jane Gallop, « Sade, les mères, et les autres femmes » (p. 187-202), op. cit., p. 202.

l'intolérance maternelle¹. La misogynie, en tant qu'un principe universel, s'étend jusqu'à l'autre bout du monde : « Les Chinois méprisent souverainement les femmes ; ils disent qu'il faut se presser de les rejeter, aussitôt qu'on s'en est servi » (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 635), car dans « les États despotiques, [celles-ci] doivent être extrêmement esclaves². »

¹ Le 13 février 1777, Sade franchit le fort de Vincennes, ayant été arrêté puis détenu par une lettre de cachet, à la demande de sa famille (et spécifiquement de sa belle-mère, la présidente de Montreuil). À propos de la haine envers la belle-mère, voir Jane Gallop, « Sade, les mères, et les autres femmes », *op. cit.*, p. 194.

² Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, t. I, *op. cit.*, p. 244.

2.1.1.3 Le supplice des accouchées et la césarienne chez Sade

À propos des supplices infligés aux femmes enceintes, la Chine despotique sert de modèle pour le Marquis de Sade. Les bourreaux se réjouissent, dans *Les Cent Vingt Journées de Sodome*, de leurs crimes, les justifiant à l'aide des coutumes de l'étranger. Voyant le ventre de la belle Constance un peu « enfler » (*Les Cent Vingt Journées de Sodome*, t. I, p. 272), Curval, dont la tête est totalement échauffée, se met à la maltraiter. Le désir de « conserver [le] fruit au moins jusqu'à une certaine époque » plaît infiniment à ce libertin, car le double crime de féminicide et d'infanticide augmente sa volupté et l'excite :

Curval se remit à dire des horreurs sur les pondeuses d'enfants, et protesta que s'il était le maître il établirait la loi de l'île de Formose où les femmes enceintes avant trente ans sont pilées dans un mortier avec leur fruit, et que, quand on ferait suivre cette loi-là en France, il y aurait encore deux fois plus de population qu'il n'en faudrait (*Ibid.*, p. 273).

Ensuite le personnage se tait et tout le monde passe au café. Le laconisme de Curval, contrairement aux discours prolixes de *Justine* et de *l'Histoire de Juliette*, contraste avec la série d'exécutions immédiate, qui, suivant l'évolution des passions (simples, doubles, criminelles et meurtrières), pousserait les lecteurs vers un univers d'horreurs graduelles. De l'acte de « saigner Constance à cause de sa grossesse » (*Ibid.*, p. 340) à celui consistant à ouvrir lui-même son « ventre », d'où il en arrache « le fruit, déjà formé et désigné au sexe masculin » (*Ibid.*, p. 380), Curval suit fidèlement le projet de l'auteur dont la haine envers les femmes et les enfants se réalisera d'un seul coup par cette progression dans la passion et le crime. L'insistance de Sade est mise en relief par la revendication de Curval¹ (*Ibid.*, p. 351). Les termes « essentiel » et « encore », dans la citation ci-dessus, montrent la détermination du personnage mais aussi celle de l'auteur, pour qui l'horreur des femmes enceintes s'accroît avec le déroulement de l'ouvrage.

¹ « Ce même soir, Curval dit qu'il est essentiel de saigner encore Constance pour sa grossesse ; le duc l'encule et Curval la saigne, pendant qu'Augustine le branle sur les fesses de Zelmire et qu'on le fout. Il pique en déchargeant, et ne la manque pas. »

L'île de Formose, ou Formosa, aujourd'hui appelée Taïwan, a été découverte en 1542 par une expédition portugaise. La « Isla Formosa » ainsi nommée jadis par les marins portugais, signifie « la belle île ». Si les magnifiques falaises de cette île attirent l'attention des voyageurs, les libertins sadiens se laissent séduire par son aspect obscur : pour eux il faut « écraser le fruit des femmes dans leur propre sein », comme à Formose (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 242). La superstition attachée au sens sacré deviendra, par la suite, une vertu qui accompagnera souvent le crime et la violence chez les peuples sauvages. Helvétius, en 1758, donne un exemple : « Dans cette même île [Formose], c'est un crime aux femmes enceintes d'accoucher avant l'âge de trente-cinq ans. Sont-elles grosses ? elles s'étendent aux pieds de la prêtresse, qui, en exécution de la loi, les y foule jusqu'à ce qu'elles soient avortées¹. »

Les avortements forcés effectués par les prêtres, les messagers et autres représentants de la Divinité, n'ont pu satisfaire le Marquis, trop curieux de connaître des supplices atroces. Il continue à lire chez Helvétius : « Chez les Giagues, [...] on peut sans crime, [...] piler ses propres enfants dans un mortier, avec des racines, de l'huile et des feuilles ; les faire bouillir, en composer une pâte dont on se frotte pour se rendre invulnérable². » L'utilisation des enfants comme un remède magique et sorcier, chez ce peuple anthropophage, n'est pas une pratique étrangère pour les libertins sadiques, parmi lesquels la Durand qui « saisit, l'un après l'autre, les enfants » encore dans le berceau. Puis elle les « pend au plafond par les pieds, et les déchire à coups de verges » (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 664); leur bouche se couvre alors d'écume. La Durand recueille « précieusement cette mousse, et la vend cent louis » (*Ibid.*), en en assurant l'excessive toxicité

Ce remède chevaleresque composé de chair d'enfants, chez Helvétius, se noircit chez Sade, préférant le poison homicide. La juxtaposition de ces deux extraits de *De l'esprit*, mentionnés plus haut, met en valeur met aux enchères une idée doublement épouvantable puisqu'il s'agit d'un double homicide. L'économiste Sade est toujours passionné par les actions criminelles composant de ce fait une double réussite.

¹ Claude-Adrien Helvétius, *Œuvres complètes d'Helvétius. De l'Esprit*, « Discours II », « Chapitre XIV », Paris, P. Didot, 1795, t. II, p. 210.

² *Ibid.*, p. 212.

Cependant, aux yeux d'Helvétius, « [i]l n'est peut-être point de pays où l'on n'ait pour quelques uns de ces crimes de préjugé plus d'horreur que pour les forfaits les plus atroces et les plus nuisibles à la société¹. » L'univers sadien, où l'exemple de l'île de Formose sert de justificatif criminel, est sans doute infiniment plus dangereux pour le bien public.

Joseph de La Porte se consacre, en 1765, à l'écriture d'un long texte intitulé «Formose et Îles voisines » dans la lettre LXVI du *Voyageur français*. La « pluralité des femmes », le « respect pour les morts », les « neuf degrés de mandarins »², le commerce et les tribunaux, l'origine du nom de cette île³, tout cela n'intéresse pas le Marquis, ayant d'autres préférences :

Quoique les femmes se marient fort jeunes, il ne leur est permis d'accoucher qu'après trente-cinq ans. Quand elles sont grosses avant cet âge, on dit que leurs prêtresses les font avorter, en leur foulant le ventre avec les pieds. C'est non seulement une infamie, mais même un crime de mettre un enfant au monde avant le temps prescrit ; il y en a qui sont enceintes pour la dixième fois, lorsqu'il leur est enfin permis de devenir mères⁴.

Sade a dû apprécier l'atrocité de ces prêtresses consistant à « écraser le fruit des femmes dans leur propre sein. » (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 242) Cependant, les «trente-cinq ans » de La Porte se sont réduits, sous la plume sadienne, à « trente ans » (*Les Cent Vingt Journées de Sodome*, t. I, p. 273), d'où l'empressement d'autorité à la fois religieuse et civile. Si l'« infamie » est basée sur l'opinion publique, le terme de «crime » a dû intéresser infiniment les bourreaux du Château de Silling. La volonté de rendre légitime un supplice, tel que l'avortement forcé et sa mise en œuvre, chez Sade, s'explique par la coutume pratiquée dans une île lointaine, à savoir Formose. Les cinq années requises par le Marquis obscurcissent néanmoins le récit et mettent

¹ Claude-Adrien Helvétius, *Œuvres complètes d'Helvétius. De l'Esprit*, « Discours II », « Chapitre XIV », *op. cit.*, t. II, p. 211.

² Joseph de La Porte, *Le voyageur français, ou la connaissance de l'ancien et du nouveau Monde*, mis au jour par M. l'Abbé Delaporte [Louis-Abel de Bonafous, Abbé de Fontenay et Louis Domairon], Paris, Cellot, 1773, p. 12.

³ « Le vent nous ayant permis de nous remettre en mer, nous abordâmes à l'île de Tai-Wan. Les Portugais l'ont appelée *Hermosa*, c'est-à-dire, *Belle* ; d'où est venu le nom de *Formose*, que lui donnent les Européens, comme plus doux à l'oreille, et plus propre à exprimer sa charmante situation. » *Ibid.*, p. 15-16.

⁴ *Ibid.*, p. 22.

en lumière sa détermination de lutter contre la population.

Quoi qu'il en soit, écraser le ventre d'une femme enceinte paraît trop doux pour Sade, préférant arracher l'enfant du ventre de sa mère, c'est-à-dire l'opération césarienne. Lorsque la malheureuse Justine découvre, dans « un vaste étang » (*La Nouvelle Justine*, t. II, p. 571), « une charmante petite fille de dix-huit mois » (*Ibid.*, p. 572), les lecteurs peuvent facilement imaginer à quel genre de libertin aura affaire notre héroïne. M. de Bandole, « homme fort riche, et jadis de robe » (*Ibid.*, p. 573), responsable de cet abandon, augmente les malheurs de Justine ainsi que ceux de ses trente femmes, enfermées dans son château. Il se réjouit de faire naître des enfants, puis de les noyer dix-huit mois après leur naissance. Si cela effraie Justine, la scène où Bandole effectue « l'opération césarienne » (*Ibid.*, p. 586) la terrorise : « Il développe, prépare tous ses instruments, et se met en devoir d'inciser le flanc : l'ouverture faite, il veut saisir l'enfant, il y parvient ; la mère expire ; mais l'embryon n'arrive qu'en morceaux. » (*Ibid.*)

Dérivant du latin *caesar* (enfant né par incision) et de *caedere* (couper), le terme de césarienne donna à Jules César son prénom, étant né par cette opération, selon la légende¹. Devenue longtemps une intervention mythique, la césarienne contient un aspect fabuleux² mais également discutable. Le Rig Veda, plus ancien manuscrit de l'Inde antique, fait part de cette légende : « Indra, le dieu suprême, refuse de venir au

¹ Mais on donne une version différente : « Jules César ne naquit pas par césarienne (probablement en 101 avant J.-C.), contrairement à la légende : sa mère Aurélia survécut de nombreuses années à son accouchement et une telle intervention sur femme vivante avec double succès est invraisemblable. L'origine du surnom de la "gens" Julia proviendrait en fait de la naissance d'un ancêtre par césarienne *post mortem*, [...] » Claude Racinet & Max Favier (dir.), *La césarienne. Indications, techniques, complications*, Paris, Masson, 1984, p. 1. Voir également Roch Lionel Famo Njithé, *Morbidité et mortalité maternelles au cours de la césarienne*, thèse de Médecine, Université des sciences, des techniques et des technologies de Bamako, 2013, p. 6. Thèse disponible sur le site <http://www.keneya.net/fmpos/theses/2013/med/pdf/13M262.pdf>. L'auteur montre ses doutes sur la naissance par césarienne de César.

² « Selon Ovide, Sémélé, fille de Dadmos, ayant défié son amant Zeus et l'ayant sommé de faire la preuve de sa puissance divine, Dieu apparut la foudre à la main. Imprudence fatale qui entraîna l'incendie du palais et la mort de Sémélé alors enceinte de 6 mois. Zeus pratiqua la césarienne *post mortem* et, s'incisant la cuisse, y introduisit son fils Dionysos ; il le remit au jour à terme. Apollon, ayant fait périr l'infidèle Coronis sous les flèches d'Artémis sa sœur, arracha du corps de la mère son fils Esculape. [...] La pratique de la césarienne *post mortem* fut codifiée par Numa Pompilius (715-612 avant J.-C.), roi légendaire de Rome, dans la fameuse *lex regia* interdisant l'enterrement d'une femme enceinte avant que l'enfant n'ait été extrait. » *Ibid.*, p. 1-2.

monde autrement qu'en sortant du flanc droit de sa mère¹. » Si cette pratique s'effectue, depuis l'Antiquité, où des mères meurent soit en raison des souffrances durant l'enfantement, soit par accident durant les derniers moments de la grossesse, la première opération ayant réussi en Occident en 1500², sur une femme vivante, ne suscite pas moins de troubles dans le domaine de l'obstétrique moderne.

On trouva, dès lors, des partisans de cette opération, parmi lesquels les plus célèbres furent Henri VIII, François Rousset et Marcurio. Le roi d'Angleterre prouva sa fidélité à cette opération en l'exigeant sur sa femme Jeanne de Seimour qui donna ainsi naissance à Édouard VI. De leur côté, Rousset et Marcurio publièrent respectivement *L'hysterotomotokie ou enfantement caesarien* (1581) et *La Comare O'rioglitrice* (1596). Ambroise Paré, souvent considéré comme le père de la chirurgie moderne, manifesta par la suite son opposition à cette pratique, la condamnant sur la femme vivante, car le risque de décès était assez élevé³. En 1796, Jean François Sacombe⁴, successeur de Dionis⁵, dans un ouvrage intitulé *Plus d'opération-césarienne ou le vœu de l'humanité*, partage cette opinion tout en démontrant « l'impossibilité physique du succès »⁶ de cette intervention barbare.

Si Henri VIII manifeste sa « cruauté » par un « moyen aussi perfide qu'atroce de se

¹ *Ibid.*, p. 1.

² *Ibid.*, p. 2. « Il faut attendre 1500 pour qu'un châtreur de porcs suisse de Thurgovie, Jacob Nüfer [ou Jacques Nufer], tente, après autorisation des autorités cantonales, et réussisse la première césarienne sur femme vivante (sa propre femme en travail depuis plusieurs jours) : la description de l'intervention laisse à penser qu'il devait s'agir d'une grossesse abominable libérée sans incision utérine. » Il ouvrit d'un seul coup le ventre de sa femme et en extirpa l'enfant. Sa femme accoucha encore de jumeaux plus tard.

³ « On peut citer également J. Guillemeau, P. Peu et F. Mauriceau, les chirurgiens français les plus célèbres du XVII^e siècle. » Voir Mireille Laget, « La césarienne ou la tentation de l'impossible, XVII^e et XVIII^e siècles » (p. 177-189), dans *La médicalisation en France du XVIII^e au début du XX^e siècle*, vol. 86, n^o 2, 1979, p. 179.

⁴ Sur la biographie de Sacombe, voir Jean Prestrot, *Un contempteur de l'opération césarienne : le Dr J.-F. Sacombe (1750-1822). Études historiques*, Paris, Librairie Le François, 1939.

⁵ Dionis, dans son *Traité général des accouchements*, publié en 1721, comme plus tard Sacombe, donne un avis défavorable, comme le montre Paul Hoffmann : « La mort de la mère marque, dans le temps, le seuil de l'intervention chirurgicale, et le baptême doit être différé jusque là. Dionis va jusqu'à souhaiter que le législateur établisse des sanctions pénales pour les accoucheurs qui pratiqueraient la césarienne. C'est la pensée de Mauriceau, un peu simplifiée peut-être, mais plus vigoureusement exprimée encore. » Paul Hoffmann, *La femme dans la pensée des Lumières*, Genève, Slatkine Reprints, 1995, p. 221. Voir également Robert Favre, *La mort dans la littérature et la pensée françaises au siècle des Lumières*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1978, p. 237-238.

⁶ Jean François Sacombe, *Plus d'opération-césarienne ou le vœu de l'humanité*, Paris, H. L. Perronneau, L'An V (1796), p. 4.

débarrasser d'une femme qu'il n'aimoit plus »¹, l'opération effectuée par Bandole ajoute une certaine fierté scientifique, car il se vante de « faire [Justine] admirer [s]on adresse » (*La Nouvelle Justine*, t. II, p. 584). Après avoir enfoncé « un doigt dans la matrice », il déclare que l'accouché doit mourir : « [I]l faut que la mère périsse, si je veux sauver l'enfant ; et comme celui-ci peut encore me donner un très grand plaisir, et que l'autre ne me sert plus à rien, je serais un fou de balancer... » (*Ibid.*) Les bourreaux sadiens sont ainsi à la fois scientifiques et prévoyants, mais la réussite lui échappe. L'audace de ceux qui pratiquent l'opération césarienne sur des femmes vivantes proviendrait de leur ignorance, aux yeux de Sacombe². D'un côté, il vaudrait mieux agir adroitement pour accoucher les femmes se trouvant dans ce difficile état de mettre au monde leur enfant plutôt que d'avoir recours à cette « sanglante opération »³ ; de l'autre, « [d]es milliers de fibres [de la matrice] charnues ont été coupées, et leur réunion est impossible⁴. » En un mot, cette opération encourage les crimes, comme le confirme Sacombe :

Pour moi, [...], je déclare en mon ame et conscience, [q]ue cette horrible et double éviscération [dans la peau et dans la matrice] entraîne toujours et nécessairement la perte de la femme qui la subit, doit être proscrite chez un peuple qui s'honore de quelque sentiment d'humanité, et parce qu'elle est un nouveau mode de dépopulation, et parce qu'elle peut devenir l'instrument du crime, comme elle le fut pour Henri VIII, son fondateur⁵.

Qui plus est, un « vice accidentel de configuration peut bien donner la mort à

¹ *Ibid.*, p. 30. Sacombe ironise déjà en 1792, dans ses propres notes, sur la barbarie des personnes qui pratiquent la césarienne : « Dans la pratique de l'opération césarienne, on ne daigne pas même consulter la famille de la femme qu'on veut opérer. Le chirurgien propose, et le mari dispose ; le mari prononce l'arrêt de mort, et le chirurgien l'exécute : le mari gagne, à ce commerce, un enfant et la dot de sa mère. Le chirurgien accroît sa fortune et sa renommée. Les maris et les chirurgiens ont donc raison de s'écrier : Vive l'opération césarienne ! » Jean-François Sacombe, *La Luciniade, poème en 10 chants sur l'art des accouchemens ; par le citoyen Sacombe,.... 3e édition,.... augmentée de trois mille vers, op. cit.*, p. 218.

² « Mais l'opération-césarienne, pratiquée sur une femme vivante et enceinte, sous prétexte que l'âroitesse du bassin de la mère, ou la *monstruosité* de la tête de l'enfant, opposent un obstacle invincible à l'expulsion de cet enfant par la voie naturelle ; cette opération, dis-je, est un acte d'inhumanité qui entraîne toujours la mort du sujet, et qui, conséquemment, n'a pu être tentée que par l'ignorance, consacrée que par le charlatanisme, et propagée d'âge en âge que par l'esprit du système. » *Ibid.*, p. 6. C'est Sacombe qui souligne.

³ Jean-François Sacombe, *Plus d'opération-césarienne ou le vœu de l'humanité, op. cit.*, p. 34.

⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁵ *Ibid.*, p. 102-103.

l'enfant » durant l'intervention, comme ce fut le cas pour Bandole. Cependant, cela importe peu pour les sadiques, car ils trouveront toujours d'autres plaisirs. « [L]eur système dépopulateur »¹ triomphe finalement par la césarienne qui tue à la fois la mère et l'enfant. De l'écrasement du ventre des femmes enceintes à la césarienne, les libertins sadiens passent d'un crime à un double massacre, de l'avortement au double meurtre.

¹ *Ibid.*, p. 104.

2.1.2 L'égaliser l'avortement, développer la contraception

2.1.2.1 Débat autour de l'embryon dans l'Antiquité : est-ce un être vivant ? L'embryologie et l'avortement

La barbarie, comme on le pense bien, s'appuyait sur des principes, & les raisonneurs ne manquaient pas d'arguments pour la justifier.

Démeunier, « Naissance des enfants »¹.

De vifs débats sur le statut de l'embryon ont agité, depuis l'Antiquité, l'esprit des philosophes, des théologiens, des juristes, ainsi que l'éthique. L'état de l'enfant à naître constitua la « problématique de l'animation de l'embryon »,² où s'entremêlaient les enjeux à la fois scientifiques et religieux, éthiques et juridiques. Il s'agissait de savoir si l'embryon était un être vivant et à partir de quel moment vivait-il. Ou encore, l'on se demandait si l'on avait droit à l'avortement ? De tels thèmes étaient délicieux pour les libertins scientifiques, et notamment pour Sade qui était lui-même scientifique.

Mme de Saint-Ange s'efforce, dans *La Philosophie dans le boudoir*, comme la plupart des libertins sadiques qui, ainsi que le résume Caroline Warman, « tradui[sent] et met[tent] en scène de façon explicite l'exigence d'explication et de persuasion qu'avait la philosophie naturelle avant l'avènement de la preuve scientifique »³, de démontrer à Eugénie, son élève, ses principes sur la dépopulation :

Observe-toi sur cet article, ma bonne, car, je te le déclare, j'ai la propagation dans une telle horreur, que je cesserais d'être ton amie à l'instant où tu deviendrais grosse ; si pourtant ce malheur t'arrive, sans qu'il y ait de ta faute, préviens-moi dans les sept ou huit premières semaines et je te ferai couler cela tout doucement ;

¹ Jean-Nicolas Démeunier, *L'Esprit des usages et des coutumes des différents peuples, ou observations tirées des voyageurs et des historiens*, op. cit., t. I, p. 273.

² Voir Philippe Caspar, « La problématique de l'animation de l'embryon. Survol historique et enjeux dogmatiques », dans *Nouvelle revue théologique*, 113, 1991, p.239-255. Version disponible sur le site [http://www.nrt.be/docs/articles/1991/113-2/811-La+problématique+de+l'animation+de+l'embryon.+Sur+vol+historique+et+enjeux+dogmatiques+\(suite\).pdf](http://www.nrt.be/docs/articles/1991/113-2/811-La+problématique+de+l'animation+de+l'embryon.+Sur+vol+historique+et+enjeux+dogmatiques+(suite).pdf).

³ Caroline Warman, « Sade et les sciences : parcours d'un engagement matérialiste » (p. 9-24), dans Adrien Paschoud, Alexandre Wenger (dir.), *Sade, sciences, savoirs et invention romanesque*, Paris, L'Hermann, 2012, p. 14.

ne crains point l'infanticide, ce crime est imaginaire, [...] (*La Philosophie dans le boudoir*, dans *Justine et autres romans*, p. 704).

Tout en mettant l'accent sur le droit « des mères sur leurs enfants », Mme de Saint-Ange, porte-parole de Sade, a raison de lancer la discussion sur le sujet le plus important concernant l'embryon : son animation et l'avortement¹. Si les libertins prônent la liberté sexuelle, il leur est indispensable de traiter ce thème. Dolmancé prend la parole et poursuit l'élaboration anti-populationniste : « [L]es imbéciles qui croyaient en dieu, persuadés que nous ne tenions l'existence que de lui, et qu'aussitôt qu'un embryon était en maturité une petite âme, émanée de Dieu, venait l'animer aussitôt ; [...] » (*La Philosophie dans le boudoir*, dans *Justine et autres romans*, p. 704))

Incontestablement, ces gens-là considèrent, d'après leur théorie de l'animation de l'embryon, l'avortement comme un infanticide et un homicide, parce que cette créature, selon eux, appartient à Dieu plutôt qu'aux hommes. Ces derniers commettent un crime par la destruction de ce germe. Sade construit, dans cet extrait, un lien entre la théologie et la biologie, sujets figurant au cœur des débats sur l'embryon. Étant un pur athée, il dénie le fait que Dieu puisse animer le germe dans le ventre maternel. Il refuse non seulement la préexistence de l'âme d'un embryon, mais aussi l'existence d'un Dieu tout-puissant. Aucune autorité ne peut laisser ce droit à des « imbéciles » qu'ils soient Dieu ou ses adeptes.

Sade a dû tirer ces informations de Démeunier au sujet de l'animation du fœtus. Les anciens législateurs étaient aussi indifférents à la mort des enfants qu'à l'avortement qui n'était pas poursuivi par la loi. Après avoir cité Platon, selon qui le magistrat devait arrêter « l'excès de la population » par l'avortement², étant « le moyen le plus doux »³, Aristote fixe le nombre des citoyens et conseille de « faire

¹ À propos des anciennes lois sur la distinction entre l'avortement pratiqué avant l'animation de l'enfant et lorsque l'enfant est déjà animé, voir Jean-François Fournel, *Traité de la séduction dans l'ordre judiciaire*, Paris, Demonville, 1781, p. 390-396.

² À propos de l'avortement vu par les savants grecs et plus tard par les chrétiens, voir Philippe Caspar, *Penser l'embryon d'Hippocrate à nos jours*, Paris, Éditions Universitaires, 1991, p. 35, 58-59 et 65. Cet ouvrage donne un panorama sur l'embryologie depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours ; les lecteurs y trouveront une information complète que nous ne répons pas ici.

³ Aristote, *La politique d'Aristote, ou La science des gouvernements*, ouvrage traduit du grec, avec des

avorter la femme avant que le fœtus ait vie »¹, en cas de surpopulation : « Si la mère vient à concevoir au-delà du nombre prescrit, elle sera tenue de se faire avorter avant que l'embryon soit animé »². Aristote considère comme un crime le meurtre de l'enfant après la naissance. Cependant, Démeunier ne le mentionne pas, jugeant cette pensée barbare, pensée qui attirera le Divin Marquis par la suite. À propos de la régulation des naissances, Aristote légitime l'avortement³ à condition qu'il soit pratiqué avant que l'embryon soit animé, et qu'il ne soit « qu'un amas de chairs indifférenciées »⁴. Si Aristote, étant depuis longtemps une référence pour l'Occident, refuse l'animation de l'embryon dans le ventre de la mère, qu'en pensent les autres savants ?

Il faudra attendre Plutarque (50-125) pour découvrir un panorama éthique des savants de jadis à propos de l'animation du fœtus⁵. Il semblerait que Démeunier se réfère entièrement à ce biographe grec⁶, qui se demandait si le fœtus était un « animal »⁷. Platon donne une réponse affirmative, car l'embryon peut à la fois s'alimenter, donc vivre et mourir, alors que les stoïciens pensent le contraire, le considèrent

notes historiques et critiques du citoyen Champagne (Jean-François Champagne), Paris, A. Bailleul, 1797, t. I, p. 78.

¹ Jean-Nicolas Démeunier, *L'Esprit des usages et des coutumes des différens peuples, ou observations tirées des voyageurs et des historiens*, op. cit., t. I, p. 273.

² Aristote, *La politique d'Aristote, ou La science des gouvernements*, op. cit., t. II, p. 199.

³ À propos de l'avortement chez Aristote, voir Yiannis Panidis, « L'avortement chez Aristote : un acte mêmehosion », dans *Revue de Philosophie Ancienne*, 2015, vol. 33, issue 1, p. 3-38.

⁴ Aristote, *La politique*, cité par Philippe Caspar, *Penser l'embryon d'Hippocrate à nos jours*, op. cit., p. 23.

⁵ À ce sujet, voir Marie-Hélène Congourdeau, *L'embryon et son âme dans les sources grecques (VI^e siècle av. J.-C. - V^e siècle apr. J.-C.)*, Paris, Collège de France : Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, 2007. Luc Brisson, Marie-Hélène Congourdeau et Jean-Luc Solère (éd.), *L'embryon : formation et animation. Antiquité grecque et latine, traditions hébraïque, chrétienne et islamique*, Paris, Vrin, 2008.

⁶ « Platon est pour l'affirmative : il se fonde sur ce que l'embryon a du mouvement dans le sein de la mère, et qu'il y prend de la nourriture. Les stoïciens disent qu'il n'est pas animé, mais qu'il fait partie des arbres, tombent quand ils sont entièrement mûrs, il en est de même de l'embryon. Empédocle dit qu'il n'est pas encore un animal, mais que cependant il vit, et que sa première respiration se fait au moment de l'enfantement, lorsque l'humidité qui se trouve dans les enfants nouveau-nés s'étant séparée, l'air extérieur s'insinue dans les vaisseaux que la sécrétion de l'humidité a laissés vides. Diogène croit que les enfants naissent sans vie, mais qu'ils ont de la chaleur, et qu'au sortir du sein de leur mère, cette chaleur naturelle attire l'air froid dans le poumon et les fait respirer. Hérophile accorde aux embryons un mouvement naturel, mais non pas la respiration. Les nerfs, selon lui, sont le principe de ce mouvement, et ils deviennent des animaux parfaits dès que, sortis du sein de la mère, ils pompent un peu d'air par l'aspiration. » Plutarque, *Les opinions des philosophes*, livre II, chap. XV, dans *Œuvres morales de Plutarque*, Paris, Didier, 1844, t. IV, p. 352.

⁷ Jean-Nicolas Démeunier, *L'Esprit des usages et des coutumes des différens peuples, ou observations tirées des voyageurs et des historiens*, op. cit., t. I, p. 273. C'est Démeunier qui souligne.

comme un arbre dont le fruit tombe lorsqu'il est mûr. Empédocle, de son côté assure qu'il n'est vivant qu'au moment de la sortie de la matrice, quand il se met à respirer. Quant à Diogène, il pense qu'il naît inanimé, mais « avec une chaleur qui inspire l'air dans ses poumons & l'âme bientôt. » Il en va de même pour Hérophile, qui soutient que « les nerfs sont la cause du mouvement du fœtus dans le ventre de la mère, & il ne devient animal, qu'après avoir inspiré beaucoup d'air après l'accouchement », d'où le fait « qu'on ne commet pas un homicide, en tuant les enfants au moment qu'ils naissent »¹. C'est pourquoi Mme de Saint-Ange, sous la plume de Sade, considère l'infanticide comme un crime « imaginaire », car aussi bien ses personnages que les écrivains de ce siècle sont de grands lecteurs des ouvrages de l'Antiquité :

Mais depuis que le flambeau de la philosophie a dissipé toute ces impostures [ceux qui croient que l'embryon a une âme, comme indiqué ci-dessus], depuis que la chimère divine est foulée aux pieds, depuis que mieux instruits des lois et des secrets de la physique nous avons développé le principe de la génération, et que ce mécanisme matériel n'offre aux yeux rien de plus étonnant que la végétation du grain de blé, nous en avons appelé à la nature de l'erreur des hommes ; [...] (*La Philosophie dans le boudoir*, dans *Justine et autres romans*, p. 704)).

De ce fait, l'homme est totalement libre de prendre une décision sur la vie ou la mort des enfants à naître, et il est « impossible d'exiger d'un individu quelconque de devenir père ou mère s'il n'en a pas envie. » (*Ibid.*) Sade nie avec fermeté l'animation de l'embryon dans le sein de sa mère ; par conséquent, le fœtus n'est qu'une petite chose dans l'univers sadien. L'autorité sadique est d'autant plus arbitraire que la volonté de possession est étroitement attachée au libertinage. Sade, ou bien ses personnages, se mettent à la place du créateur, ou si l'on peut dire, du Créateur divin, qui possède à la fois le droit de créer et celui de détruire.

Cette rivalité se trouve au cœur du libertinage, comme le montreront, deux ans plus tard, le moine Jérôme et un chimiste italien nommé Almani, dans *La Nouvelle Justine* (1797). Ceux-ci songent à rivaliser avec la nature en provoquant une éruption volcanique (*La Nouvelle Justine*, t. II, p. 780-781). La réussite de cette entreprise

¹ *Ibid.*, p. 274.

reste toujours amère aux yeux des libertins insatiables. Quoi qu'il en soit, loin d'être comme ces libertins insatisfaits devant le volcan¹, Mme de Saint-Ange et Dolmancé gagnent cette compétition avec grande satisfaction, tous deux étant devenus « les maîtres de ce morceau de chair quelque animé qu'il fût » (*La Philosophie dans le boudoir*, dans *Justine et autres romans*, p. 705), les rivaux de Dieu. Cette logique provient d'éternelle théorie de Sade : la Nature, mère des libertins bourreaux, est nettement supérieure à Dieu, impuissant et ignorant. Il est ainsi facile de comprendre l'ambition du Divin Marquis, consistant à mettre ses personnages à la place du créateur et du destructeur, deux instincts de l'érotisme.

¹ « Mon dégoût pour la Sicile redoubla quand j'y eus produit ce terrible événement », ainsi se prononce Jérôme (*La Nouvelle Justine*, t. II, p. 781). Chantal Thomas doit ce dégoût à l'insatisfaction scientifique de ce personnage qui veut rivaliser avec la nature toute-puissante : « Pourquoi un tel dégoût, sinon par l'insatisfaction : l'homme peut jouer à imiter le volcan, reproduire chimiquement ses méfaits, il sait bien, malgré tout, qu'il ne le dépasse ni en puissance, ni en imprévisibilité. La nature a des "irrégularités" avec lesquelles l'homme n'est pas de force à rivaliser. » Chantal Thomas, « Le système du mal de Sade » (p. 111-118), dans Anne-Marie Mercier-Faivre et Chantal Thomas (dir.), *L'invention de la catastrophe au XVIII^e siècle. Du châiment divin au désastre naturel*, Genève, Droz S.A., 2008, p. 117.

2.1.2.2 Mesures préventives de grossesse : la sodomie hétérosexuelle et homosexuelle comme moyen contraceptif

Si Sade a l'intention de se mettre à la place du Créateur et de rivaliser avec la nature, son projet ultime est d'insister sur son rôle anti-populationniste et de le mettre en œuvre immédiatement. La grossesse est l'ennemie de tous les libertins. De ce fait, comment faire pour arrêter les naissances ?

Mme Delbène, responsable du fameux couvent Panthemont qu'habitent Justine et Juliette, semble donner la réponse : « Mais on peut tarir cette population par des moyens plus doux ; ce serait en accordant des honneurs et des récompenses au *saphotisme*, à la *sodomie*, à l'*infanticide*, comme Sparte en décernait au *vol*. » (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 242. C'est l'auteur qui souligne) En tant qu'économiste, Sade sait très bien épargner la force afin de toucher l'intérêt du plus grand nombre. Mme Delbène a déjà fait l'éloge de la sodomie : « il n'est aucun plaisir qui puisse se comparer à ceux du cul. » (*Ibid.*, p. 232) Sade lui-même ne peut s'empêcher d'exprimer son admiration pour ce dernier dans une longue note de l'*Histoire de Juliette* :

[F]outez en cul, mes amies, c'est le seul moyen de vous enrichir et de vous amuser ; souvenez-vous que celles qui vous en empêchent ne le font jamais que par une imbécile prudence, ou par la plus méchante jalousie. Épouses délicates et sensibles, recevez le même conseil ; devenez des protégées avec vos maris si vous voulez parvenir à les fixer ; convainquez-vous bien que de toutes les ressources que la coquetterie vous offre, celle-là devient à la fois la plus sûre et la plus sensuelle ; et vous, jeunes filles séduites au sein de l'innocence, retenez bien qu'en n'offrant que le cul, vous courez infiniment moins de risques et pour votre bonheur et pour votre santé ; point d'enfants, presque jamais de maladies, et des plaisirs mille fois plus doux (*Ibid.*, note de l'auteur).

Ces conseils, assure Sade, « ne sont ici les fruits que de la sagesse et de l'expérience. » Il s'agirait également d'une sagesse universelle, car à l'autre bout du monde, on trouve la même expérience : « [L]es Chinois, par exemple, ne répugnent nullement à des actions qui nous feraient frémir en France. » (*Ibid.*, p. 186) L'auteur

anonyme mahométan, précurseur de Marco Polo, est le premier à raconter la sodomie pratiquée par les Chinois : « [Ceux-ci] se livrent à la sodomie avec de jeunes garçons qui en font métier et tiennent lieu des courtisanes des temples d'idoles¹. » Par rapport à l'univers sadien où la sodomie s'applique notamment pour le plaisir et le dépeuplement, les Chinois s'y livrent pour la vie, considérant cette action comme un véritable métier.

Le voyageur portugais Fernand Mendez Pinto (1514 ?-1583), au XVI^e siècle, confirme ce qu'écrit l'anonyme mahométan au sujet des vices du peuple chinois. Après avoir été maltraité par des fonctionnaires et avoir visité quelques villes chinoises, il laisse éclater sa haine et son mépris à chaque page de son récit :

Et sans mentir, toutes les fois que ie me represente les grandes choses que i'ay veuës en ce païs de la Chine, ie m'estonne d'un costé de voir combien liberalement il a plû à Dieu combler ces gens-la des biens de la terre, & de l'autre ce m'est une espece de douleur & de sentiment bien estrange, de considerer combien ingrats sont ces peuples à recognoistre de si grandes faveurs. Car il se commet entr'eux une infinité d'enormes pechez, dont ils offensent sans cesse la bonté divine, tant en leurs idolatries brutales & diaboliques, qu'en l'abominable peché de Sodomie, qui ne se permet pas seulement ent'eux, mesmes en public ; mais qui est tenu pour une grande vertu par les instructions que leur en donnent leurs Prestres².

En Chine, la sodomie pratiquée « en public » fait écho, chez Pinto, au « métier » des sodomites chinois pour le commerçant mahométan environ huit cents ans auparavant. Il en est de même pour les Japonais. Ceux-ci ne regardent pas non plus la sodomie comme un crime³. Cette universalisation, symbole du caractère national des peuples chinois et japonais dépravés, est un paradis tant pour Sade que pour ses

¹ Albert t'Serstevens, *Les précurseurs de Marco Polo*, op. cit., p. 80.

² Fernão Mendes Pinto, *Les voyages aventureux de Fernand Mendez Pinto, fidèlement traduits de portugais en français par le sieur Bernard Figuier*, Paris, A. Cotinet & J. Roger, 1645, chap. XCVIII, p. 362.

³ « Le païs est rempli de maisons de prostitution : une licence effrénée regne dans toutes les conditions de l'Etat : on chercheroit en vain dans l'Asie un peuple plus voluptueux. L'usage trop facile des femmes inspire aux Japonais un autre penchant, justement abhorré dans nos climats, où les loix de la continence sont bien plus sévères. Ces peuples sont fort enclins à la sodomie, & telle est la corruption de leurs mœurs, qu'ils ne la regardent pas comme un vice. » François-Marie de Marsy, *Histoire moderne des Chinois, des Japonnois, des Indiens, des Persans, des Turcs, des Russiens, &c. Pour servir de suite à l'Histoire ancienne de M. Rollin. Nouvelle édition, revûe & corrigée. Tome second*, Paris, Desaint & Saillant, 1755, t. II, « Histoire des Japonais », p. 407.

personnages, encore plus licencieux dans son imaginaire romanesque. Le Marquis justifie les crimes grâce à d'autres civilisations, sans toutefois les louer. Sa jalousie est d'autant plus vive que les autres peuples habitent dans un paradis de plaisirs sans éprouver aucun regret, sans courir aucun risque. C'est pourquoi il pousse ses personnages à vivre comme les autres à l'étranger, à commettre des crimes comme cela se pratique ailleurs. Qu'ils soient femmes ou hommes, les libertins de Sade doivent être tout-puissants, capables de tout concurrencer, d'où la foule ambitieuse et folle chez le Divin Marquis.

Le nom de la ville de Sodome, dérivé de *Sodoma*, est apparu déjà dès la fin du VI^e siècle. Selon la Bible, Sodome fut détruite par Dieu parce que ses habitants avaient tenté de violer les anges réfugiés chez Loth. Le terme *sodomie* a longtemps bouleversé l'esprit des Occidentaux, et Sade l'empruntera pour son paradis. La sodomie, dans la mentalité des intellectuelles du XVIII^e siècle, notamment chez Sade, désigne une pratique sexuelle liée à l'érotisme à la fois hétérosexuel et homosexuel. À la dépopulation et au plaisir s'ajoute la fonction subtile de la sodomie hétérosexuelle dans « la théorie de l'adultère », (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 250) comme le conseille à nouveau Mme Delbène. Afin d'éviter « l'incertitude » et la jalousie de la part du mari, le meilleur moyen et le plus sûr est de « foutre en cul », moyen dont il « ne s'apercevra de rien. » (*Ibid.*, p. 251) Ainsi, la sodomie permet obtenir non seulement un plaisir plus grand et plus vif, mais aussi une garantie pour les crimes, tels que l'infanticide et l'adultère. Ce double intérêt attire le Divin Marquis et ses bourreaux.

Quoi qu'il en soit, la sodomie sadique a pour mission de bouleverser les tabous tant conjugaux que sociaux. Ennemi du mariage, Sade utilise cette pratique au nom de la liberté totale des femmes, celles-ci se destinant à rompre le lien du mariage où elles risquent d'être la propriété d'un seul homme, comme nous l'avons évoqué ci-dessus. De surcroît, les filles peuvent utiliser cette pratique pour éviter une grossesse, tout en obtenant de la volupté ce que propose Cœur-de-fer à la malheureuse Justine : « [P]as de moindre inconvénient, Thérèse ; si les grossesses vous effraient, elles ne sauraient avoir lieu de cette manière, [...]. Rien ne peut trahir une fille de ce côté quelque rudes

ou multipliées que soient les attaques. » (*Justine*, dans *Justine et autres romans*, p. 409-410) Concernant cette façon de jouir sans risquer de tomber enceinte, il « existe des filles qui ont joui dix ans [...], et même avec plusieurs hommes, et qui ne s'en sont pas moins mariées comme toutes neuves après » (*Ibid.*, p. 410).

Il en va de même pour Rodin. Celui-ci utilise la même pratique avec ses élèves des deux sexes. Par ce moyen, « les filles ne sont point déshonorées, point de grossesses à craindre, et rien ne les empêche de trouver des époux. Il n'y a pas d'années qu'il ne corrompe ainsi presque tous les garçons, et au moins la moitié des autres enfants » (*Ibid.*, p. 457). Si les libertines utilisent la sodomie dans le but d'éviter une grossesse et de profiter de leur liberté sexuelle, les libertins, à l'instar de Rodin, tout en suivant les maîtres grecs, abusent du corps de leurs élèves sans craindre les poursuites judiciaires.

La sodomie permet non seulement de lutter contre l'autorité conjugale (dans le cas de l'adultère), mais aussi de renforcer l'autorité professorale. Elle réduit la masculinité tout en renforçant la féminité, comme pour Bressac. Le refus de la rencontre entre les deux sexes est d'autant plus déterminé que la grossesse empêche la liberté tant sexuelle que mentale. Les filles pratiquent la sodomie sans aucun danger pour le mariage à venir, tandis que les femmes mariées l'effectuent dans le but de jouir de plus de plaisir et d'avoir davantage de choix. Les hommes féminisés ont toujours de quoi jouir, comme le constate Bressac : « Qu'il est délicieux d'être la putain de tous ceux qui veulent de vous [...], d'être successivement, dans le même jour, la maîtresse d'un crocheteur, d'un valet, d'un soldat, d'un cocher, d'en être tour à tour chéri, caressé jaloux, menacé battu. » (*La Nouvelle Justine*, t. II, p. 476-477)

La sodomie sadienne permet, encore une fois, de concurrencer la féminité. Le petit cul des hommes, en tant que vagin, s'ouvre à un autre sexe masculin. La sensation féminine se traduit par la violence, par la vanité, dans ce cas-là et non par l'amour. Les libertins ne connaissent pas la sensibilité amoureuse, et les sodomites encore moins. Les « appas féminins » (*Ibid.*, p. 474) ne trompent jamais les libertins dont le cœur et l'esprit se remplissent de cruauté et de violence, car « on abhorre ce sexe [féminin], et l'on veut l'imiter. » (*Ibid.*, p. 476) La misogynie vise à dépasser toutes

les limites. Le fait que Bressac abandonne le sexe masculin ne marque pas sa faiblesse, il montre, au contraire, sa supériorité de mâle : tout concurrencer, tout gagner. La sodomie, dans ce cas-là symbolise une puissance, une force capable de tout renverser.

Idolâtre du plaisir et du crime pluriel, Sade dynamise la sexualité de « devant » et de « derrière », introduisant par là la confusion dans la différence entre les deux sexes. Sous prétexte d'éviter une grossesse, les libertins sadiens entendent profiter de toute occasion pour leurs propres plaisirs. La sodomie domine ainsi dans la plupart des scènes, aussi bien voluptueuses que criminelles.

En effet, la sodomie n'entre pas directement dans le cadre de la contraception comme les médicaments contraceptifs ; elle peut néanmoins fonctionner à l'image d'une pratique sexuelle qui permet de contrôler la fécondation par voie dérivée. Étant donné qu'une « jolie fille ne doit s'occuper que de *foutre* et jamais d'*engendrer* », en glissant « sur tout ce qui tient au plat mécanisme de la population » (*La Philosophie dans le boudoir*, dans *Justine et autres romans*, p. 658. C'est l'auteur qui souligne), les libertins s'attachent « principalement et uniquement aux voluptés libertines dont l'esprit n'est nullement populateur » (*Ibid.*, p. 659). La théorie anti-populationniste sadienne, à nouveau, rivalise avec la nature :

Cette façon est délicieuse, Eugénie, je vous en recommande l'exécution. Faire perdre ainsi les droits de la propagation, et contrarier de cette manière ce que les sots appellent les lois de la nature, est vraiment plein d'appas, les cuisses, les aisselles servent quelquefois ainsi d'asile au membre de l'homme, et lui offrent des réduits où sa semence peut se perdre sans risque de grossesse (*Ibid.*, p. 687).

Sade, malgré son admiration pour la Nature, se réjouit de concurrencer ses lois, qui consistent selon l'opinion traditionnelle dans la multiplication des êtres vivants par voie de reproduction. Loin de nuire à la nature, car « la propagation n'est nullement le but de la nature, elle n'en est qu'une tolérance, » (*Ibid.*, p. 703) la sodomie, au contraire, permet de remplir « ses intentions », parce que « les destructions sont aussi nécessaires à ses plans que les créations » (*Ibid.*, p. 730), et que la destruction est également « une des lois de la nature comme la création » (*Ibid.*, p. 731). La sodomie respecte ainsi les principes naturels par « le refus de produire » (*Ibid.*, p. 730). Tout en

se référant à Buffon et à Cook, Sade souligne la nécessité de la sodomie dans le monde entier, où la Chine occupe déjà une place pour ce goût¹, « [g]oût délicieux, enfant de la nature et du plaisir². » Gary Ferguson, de son côté, développe l'idée d'un « vocabulaire du goût » autour du terme de « goût » qui symbolise, dans la discussion sur les pratiques sexuelles, les préférences érotiques homosexuelles :

Un certain Belleville, par exemple, parle des goûts différents des " conistes ", dont certains aiment les seins fermes, d'autres les belles fesses, et ainsi de suite. Dans les dépositions judiciaires des hommes arrêtés à la même époque, on trouve un langage similaire. Ainsi, un des agents de police raconte : " Je lui ai demandé quel était son goût, il m'a dit qu'il était de tout, et qu'il aimait à être l'agent et le patient. " Dans la dernière partie de la phrase, le vocabulaire légal traditionnel constitue sans doute une glose du représentant de la loi³.

Cependant, si Gary Ferguson interprète la notion de « goût » dans le cas de l'homosexualité, Sade en parle seulement comme un sodomite, et non comme un homosexuel, notion n'apparaît au XIX^e siècle. La sodomie, chez lui, n'est pas un phénomène simple et harmonieux, avec une interprétation claire et universellement accueillie. Elle souligne, tout au contraire, la possibilité de la coexistence de différentes significations basées sur « un choix tout à la fois moral, esthétique [,] économique »⁴, politique⁵ et populationniste⁶, celle-ci étant toujours un champ mixte

¹ Gary Ferguson, « Avant-goûts : (Homo)sexualité comparées au seuil de la modernité » (p. 105-122), dans Anne Tomiche et Pierre Zoberman (dir.), *Littérature et identités sexuelles*, Coll. « Poétique comparatiste », Paris, Lucie, 2007, p. 117.

² *La Philosophie dans le boudoir*, dans Sade, *Justine et autres romans*, textes établis, présentés et annotés par Michel Delon et Jean Deprun, *op. cit.*, p. 732. Cependant, « nul cas d'homosexualité à Tahiti et en Nouvelle-Zélande n'est mentionné » par James Cook, comme le rappelle Michel Delon dans ses notes, voir p. 1031, n. 3. En revanche, Dénéunier décrit l'amour des hommes en Afrique et en Amérique, voir Jean-Nicolas Dénéunier, *L'Esprit des usages et des coutumes des différents peuples, ou observations tirées des voyageurs et des historiens*, *op. cit.*, t. II, livre X, chap. IV, p. 308-312.

³ Gary Ferguson, « Avant-goûts : (Homo)sexualité comparées au seuil de la modernité », *op. cit.*, p. 117.

⁴ Michel Delon, « L'obsession anale de Sade » (p. 131-143), dans *Annales historiques de la Révolution française*, N^o. 361 (Juillet/Septembre 2010), Paris, Armand Colin, 2010, p. 132. Article disponible sur le site <http://www.jstor.org/stable/41913820>. « Leur choix du cul et de la sodomie correspond à une option matérialiste et à un cynisme social. Puisque les femmes et les hommes féminisés cherchent à faire oublier la condition humaine dans la sentimentalité et le spiritualisme religieux, les libertins revendiquent l'égoïsme et la bassesse. » (p. 134)

⁵ Voir deux articles du même numéro : Michel Biard et Pascal Dupuy, « Entre scatologie et fantasmes sexuels, le cul et son imaginaire », *Annales historiques de la Révolution française*, N^o. 361, *op. cit.*, 3-11. Thierry Pastorello, « La sodomie masculine dans les pamphlets révolutionnaires » (p. 91-108), dans *Annales historiques de la Révolution française*, N^o. 361, *op. cit.*, p. 92. Article disponible sur le site <http://www.jstor.org/stable/41913818>.

⁶ Jean-Christophe Abramovici, « Le paradigme sodomite chez Sade » (p. 204-213), dans *Romance*

à travers de nombreuses forces qui comprennent, en fin de compte, la légitimation des actes sadiques que les moralistes de l'Ancien Régime regardaient comme un attentat aux mœurs.

2.1.2.3 Procédures qui provoquent l'avortement, ou Sade et les emménagogues

« [N]e crains point d'infanticide, ce crime est imaginaire, nous sommes toujours les maîtresses de ce que nous portons dans notre sein, et nous ne faisons pas plus de mal à détruire cette espèce de matière, qu'à purger l'autre, par des *médicaments*, quand nous en éprouvons le besoin. » (*La Philosophie dans le boudoir*, dans *Justine et autres romans*, p. 704. C'est nous qui soulignons)

Telle est l'éducation libertine de Mme de Saint-Ange. La fausse ingénuité d'Eugénie pousse les libertins à donner plus de détails sur le vocabulaire érotique ainsi que sur les pratiques sexuelles. Ces derniers s'en réjouissent, car l'« ingénuité » fait « horriblement bander » (*Ibid.*, p. 658) Dolmancé Les libertins, sous la plume de Sade, sont loin d'avoir peur de la grossesse, ils la détestent, l'empêchent, voire la condamnent.

Ils sont capables de commettre tous les crimes dont le meurtre et l'avortement servent de base. Ce dernier est également utilisé comme un supplice, tel que décrit dans *Les Cent Vingt Journées de Sodome* où Curval, par exemple, aime fouetter « sur le ventre » les femmes enceintes, ou « laiss[er] tomber sur le ventre d'une femme grosse un poids énorme qui l'écrase sur-le-champ, elle et son fruit » (T. I, p. 353). Cette haine radicale naît non seulement du projet anti-populationniste de tous les libertins, mais encore de l'attitude négative vis-à-vis de la grossesse.

C'est Mme Delbène, en tant que libertine, elle-même ethnologue, qui résume l'inconvénient de la grossesse et donne une leçon à Juliette : « Ne faites jamais d'enfants ; rien ne donne moins de plaisir ; les grossesses usent la santé, gâtent la taille, flétrissent les appas, et c'est toujours l'incertitude de ces événements qui donne de l'humeur à un mari¹. » (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 251) La beauté est

¹ Mme de Saint-Ange a déjà donné cette leçon à Eugénie : « Eugénie, sois l'ennemie jurée de cette fastidieuse propagation, et d'étourne sans cesse, même en mariage, cette perfide liqueur dont la végétation ne sert qu'à gâter nos tailles, qu'à émousser dans nous les sensations voluptueuses, nous flétrir, nous vieillir et déranger notre santé ; engage ton mari à s'accoutumer à ces pertes, offre-lui toutes les routes qui peuvent éloigner l'hommage du temple, dis-lui que tu détestes les enfants, que tu le supplies de ne point t'en faire. » Face au plaisir, la perte du sperme compte très peu. Ce qui est

indispensable dans les romans de Sade où les femmes, qu'elles soient vertueuses ou dépravées, possèdent des charmes qui plaisent aux libertins et les séduisent. À la vanité de conserver l'extérieur éblouissant s'ajoute une attention à la longévité. «[L]a frayeur des enfants »pousse les personnages à avoir recours à la sodomie ; c'est pour effacer la crainte de « mourir en accouchant »¹, phénomène courant sous l'Ancien Régime où le taux de mortalité des femmes accouchées est élevé, malgré l'évolution de l'obstétrique. Il en va de même pour Juliette, future Mme de Lorsange, dont Sade a déjà parlé dans *Justine* :

À ces horreurs, Mme de Lorsange joignait trois ou quatre infanticides. La crainte de gâter sa jolie taille, le désir de cacher une double intrigue, tout lui fit prendre la résolution d'étouffer dans son sein la preuve de ses débauches ; et ces forfaits ignorés comme les autres n'empêchèrent pas cette femme adroite et ambitieuse de trouver journellement de nouvelles dupes (*Justine et autres romans*, p. 389).

L'infanticide sert de garantie à la liberté du corps et de l'esprit. La « double intrigue » désigne l'adultère, et la grossesse est un double crime. L'intelligence et l'adresse de Juliette résident dans le meurtre et son établissement sans laisser aucune trace. Les libertins sadiens, doués d'une intuition rationnelle, oublient très vite leurs crimes commis et en projettent d'autres. La nécessité de cacher sa grossesse et l'intrigue adultère de Juliette vont se compliquer dans la leçon de Delbène, du fait que la sodomie, en tant que moyen contraceptif, évite l'inquiétude, promettant la «tranquillité bien établie sur tout ce qui tient aux grossesses. »(*Histoire de Juliette*, t. III, p. 251) L'action de Juliette se transforme en théorie pour Mme Delbène. C'est incontestablement cette conception rationnelle et théorique qui permet de mettre les libertins à l'abri des extravagances.

important, c'est d'éviter la grossesse (*La Philosophie dans le boudoir*, dans *Justine et autres romans*, p. 703-704). Nous trouvons la même synthèse dans un conte de Sade, *Il y a place pour deux* : « Mme Dolmène qui craignait singulièrement les grossesses, bien sûre que son mari ne ferait jamais avec elle la folie de lui gâter la taille, avait également calculé qu'avec deux amants, il y avait beaucoup moins de risque pour ce qu'elle redoutait qu'avec un, parce que, disait-elle, en assez bonne anatomiste, les deux fruits se détruisaient mutuellement. » Sade, *Contes érotiques*, éd. Michel Delon, Paris, Gallimard, 2014, p. 103. Les deux amants permettent non seulement d'acquiescer un plus grand plaisir, mais aussi d'éviter la grossesse réciproque. À travers cette double réussite, Sade enrichit la théorie anti-populationniste.

¹ *Ibid.*

Ces derniers, connaissant les théories, possèdent également une connaissance naturelle et scientifique au sujet de la botanique. Au XVIII^e siècle, la collection botanique réalisée à travers le monde entier lors des voyages terrestres et maritimes est innombrable : de nombreux dessins le constatent. Sade n'a pas dû négliger ce fait. La chronologie sadienne, dont l'affaire de Marseille de 1772 contribue, malgré la volonté du Marquis, à fomenteur une rumeur publique, présente quelques exemples d'empoisonnement, comme l'observe Mladen Kozul¹. À part l'utilisation des drogues et des aphrodisiaques, Sade met aussi l'accent sur les abortifs.

Lors de la première rencontre, guidé par Bressac, entre M. le comte de Gernande, son oncle, et M. et Mme de Sombreville, un dialogue est entamé autour de la question de l'enfant. Tout en évitant « de pareilles bêtises », Dorothée, prénom de Mme de Sombreville, poursuit : « mais si, par quelque imprudence, un tel malheur venait à m'arriver, deux ou trois verres de sabine m'auraient promptement débarrassée. » (*La Nouvelle Justine*, t. II, p. 849) Désireux d'éduquer ses lecteurs par un pastiche de la note éducative, Sade annote en bas de page :

La sabine est reconnue pour un des plus puissants emména[go]gues qu'il y ait ; elle provoque la sortie du fœtus et de l'arrière-faix : quelques jours de son usage rendent l'avortement immanquable. C'est un petit arbuste, toujours vert, qui porte des fleurs mâles et des fleurs femelles, sur différents pieds. Elle vient naturellement dans tous les climats. On le place souvent dans les bosquets ; mais il exhale une odeur désagréable. On emploie ses feuilles par décoction, ou bien on les réduit en poudre. L'une ou l'autre manière produit des avortements. Il en sera question dans Juliette : nous dirons là avec quelles autres sortes de plantes on l'amalgame, pour obtenir des effets plus prompts et plus sûrs (*Ibid.*).

Mme de Sombreville utilise le genévrier sabine, plante hautement toxique, pour se faire avorter. De même, Juliette trouve, dans les rayons, chez la Durand, « des aphrodisiaques et des philtres amoureux, ainsi que des emménagogues » (*Histoire de Juliette*, t. III, 656). S'il est « quelquefois beau de travailler à la progéniture de l'espèce humaine, il est plus souvent délicieux d'en arrêter le cours » ; il s'agit là de

¹ Mladen Kozul, « Le poison sadien : métaphores, sources, savoir médical » (p. 161-176), dans Michel Delon et Jean-Christophe Abramovici (éd.), *Le corps des Lumières, de la médecine au roman*, Nanterre, Centre des sciences de la Littérature de l'Université Paris X-Nanterre, 1997, p. 161-162.

l'avortement volontaire. Cependant, détestant la progéniture, les libertins sadiens, telle que Juliette, ne les cherchent que dans l'intention de « doubler [leur] lubricité », parce que « cette progéniture, bien constamment abhorrée, c'est pour la détruire avec délices » (*Ibid.*, p. 658), et les libertins achètent de tels poisons.

Sade a dû se référer à l'*Encyclopédie*. Dans l'article « SABINE, ou SAVIGNER, (*Botan.*) », on constate que son « arbrisseau [est] toujours verd », et que la plante vient « naturellement dans l'Italie, le Portugal & l'Arménie, dans la Sybérie & dans le Canada¹. » À ces pays s'ajoute la région nord-ouest de la Chine où les montagnes favorisent ce genre de plante. Jaucourt ajoute, dans un autre article intitulé « SABINE », que les feuilles de cette plante ont une « odeur forte & désagréable, d'un goût âcre ou piquant & brûlant². » De la botanique à la matière médicale, il faudra attendre Venel pour avoir une information plus proche de la référence de Sade :

Cette plante tient le premier rang parmi les remèdes emmenagogues & ecboliques, c'est-à-dire propres à faire couler les règles & à chasser le fœtus de la matrice. Elle a le grand caractère des remèdes véritablement efficaces, c'est-à-dire que l'abus en est dangereux. Cependant sa dose même excessive ne procure pas aussi constamment & aussi promptement l'avortement qu'on a coutume de le croire. Quoique ce remède produise le plus souvent des accidens qui obligent d'emprunter le secours d'autrui, & par conséquent d'avoir à pure perte des témoins d'un crime & de la honte qu'on vouloit cacher, il seroit à souhaiter que cette vérité, qui est fondée sur l'observation d'un très-grand nombre de faits, pût détruire la funeste opinion qui est répandue dans le public sur cette prétendue propriété de la sabine. Une autre vérité, fondée aussi sur un grand nombre d'expériences, & qu'il est très-utile de publier dans la même vue, c'est que l'avortement procuré par le secours de ce genre, est encore plus souvent accompagné que celui qui dépend de toute autre cause, d'une hémorrhagie violente qui tue la mère avec l'enfant³.

« Les feuilles fraîches de sabiné s'ordonnent dans les suppressions des règles, & pour chasser l'arrière-faix & le fœtus mort, en infusion dans de l'eau ou dans du vin, à la dose d'une pincée ou de deux ; & en poudre, lorsqu'elles sont seches, à celle d'un

¹ *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers dirigé par Diderot et d'Alembert, op. cit.*, t. XIV, p. 460.

² *Ibid.*, p. 461.

³ *Ibid.*

demi - gros dans un verre de vin blanc, d'eau, de thé &c¹. » Sade apprécie, sans doute, sa double vertu de tuer « la mère avec l'enfant ». Quoiqu'il en soit, on ignore la dose utilisée par Mme de Sombreville. Étant donné de sa haute toxicité « deux ou trois verres de sabine » peuvent provoquer un effet catastrophique, c'est-à-dire la mort immédiate de la mère et de l'enfant. L'exagération du Divin Marquis résulterait de son empressement consistant à se réjouir de la vertu de la sabine qui provoque à la fois le parricide et l'infanticide.

¹ *Ibid.*

2.1.3 Réflexions sur les lois et les peines des filles-mères autour de la déclaration de grossesse

2.1.3.1 L'histoire de cette loi et l'attitude de Sade

Si, de nos jours, la déclaration de grossesse auprès des organismes sociaux permet aux mères d'acquiescer certains droits socio-économiques (congés maternités, protection-grossesse, etc...), celle que l'on exigeait depuis le XVI^e siècle est liée à la justice. Cette déclaration¹ nous permet de connaître de nombreuses mères célibataires à une époque où le taux de naissances illégitimes et d'infanticides ne cessait de s'accroître, donnant à ces mères la possibilité de dénoncer leur séducteur et d'obtenir des frais d'accouchement et d'entretien de l'enfant. Selon ces déclarations, le séducteur devenait, en quelque sorte, le mari, à condition d'avoir obtenu la promesse de mariage, ou, dans le cas contraire, des réparations tant juridiques que civiles. En 1536, le parlement de Paris proclama un arrêt autorisant la poursuite d'une mère en cas de son recèlement de grossesse. Un autre arrêt, décrété l'année suivante, obligea les juges à surveiller les filles enceintes.

En février 1556, apparut le fameux Édît du roi Henri II (1547-1559), enregistré au Parlement le 4 mars, qui avait pour objet de lutter contre l'infanticide et l'abandon d'enfants². Pour la première fois en France, Henri II créa l'obligation, pour les

¹ À propos de la définition légale de la déclaration de grossesse, voir Marie-Claude Phan, « Les déclarations de grossesse en France (XVI^e-XVIII^e siècles) : essai institutionnel », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 1975, p. 71-88.

² « Estant deuëment advertis d'un crime très-énorme et exécrationnable, fréquent en notre royaume, qui est, que plusieurs femmes ayant conçu par moyens d'honnestes ou autrement, persuadées par mauvais vouloir et conseil desguisent, occultent et cachent leurs grossesses, sans en rien découvrir et déclarer. En advenant le temps de leur part et délivrance de leur fruit, occultement s'en délivrent, puis le suffoquent, et meurtrissent et autrement suppriment, sans leur avoir fait impartir le saint sacrement du baptême. Ce fait les jette en lieux secrets et immondes, ou enfouissent en terre profane, les privans par tel moyen de la sépulture coutumière des chrestiens. [...] Que toute femme, atteinte et convaincue d'avoir célé, couvert et occulté tant sa grossesse que son enfantement, sans avoir déclaré l'un ou l'autre, et avoir prins de l'un et de l'autre tesmoignage suffisant, mesme de la vie ou mort de son enfant lors de l'issue de son ventre et après se trouve l'enfant avoir esté privé tant du saint sacrement du baptême que de sépulture publique et accoustumée, soit telle femme tenuë et réputée d'avoir homicidé son enfant. Et pour réparation punie de mort et dernier supplice, et de telle rigueur que la qualité particulière du cas le méritera : afin que ce soit exemple à tous et que cy après n'y soit fait aucun doute ne difficulté » Édît Henri II, cité dans Henri Rouyer, *De la déclaration de grossesse des filles et des femmes veuves enceintes sous l'Ancien Régime dans la région de Vitteaux*, Vitteaux & Dijon,

filles et les femmes veuves se trouvant en état de grossesse, d'en faire la déclaration. Cet édit ne rendait pas la déclaration obligatoire, mais il permettait aux filles enceintes d'échapper à l'accusation d'infanticide dans le cas où l'enfant mourrait sans recevoir ni baptême ni sépulture publique, ce qui était considéré comme un double meurtre, parce qu'on privait l'enfant d'une vie sainte et éternelle. Cet édit conclut deux modes d'application dont l'un était administratif, l'autre judiciaire et pénal. Le premier cas consistait dans la déclaration officielle de l'intéressée elle-même, alors que le second intervenait en cas de grossesse hors mariage, non déclarée. Selon les lieux, l'application se faisait différemment. À Paris, par exemple, on effectuait la déclaration devant les commissaires, ailleurs auprès du greffe ou du juge. Néanmoins, son efficacité n'était pas évidente. Les juges royaux devaient rappeler cet édit tous les trois mois lors de messes, puis se fut le tour de tous les curés selon le nouvel édit d'Henri III en 1585. Le 25 février 1708, Louis XIV reprit cette question, soulignant l'importance de sa publication dans toutes les régions de France :

Mais quoique la licence et le dérèglement des mœurs, qui ont fait de continuel progrès depuis le temps de cet édit, en rendant tous les jours la publication plus nécessaire, [...] nous apprenons néanmoins que depuis quelque temps plusieurs curés de notre royaume ont fait difficulté de publier cet édit, sous prétexte que par l'article 32 de notre édit d'avril 1695, concernant la juridiction ecclésiastique, nous avons ordonné que les curés ne seroient pas obligés de publier au prône ni pendant l'office divin les actes de justice et autres qui regardent l'intérêt particulier de nos sujets¹.

De surcroît, la déclaration du 16 décembre 1698 ordonnait que la publication des édits n'ait plus lieu au prône, mais «à l'issue de la messe paroissiale, par les officiers qui en [étaient] chargés. » Ainsi naquit la nécessité urgente de revendiquer l'importance de la publication des édits : «[N]ous avons cru néanmoins, pour faire cesser jusqu'aux moindres difficultés dans une matière si importante, devoir expliquer nos intentions d'une manière précise, que rien ne pût empêcher à l'avenir une publication qui regarde [...] le bien temporel et spirituel de notre royaume [...]»².

Bernigaud & Privat, 1963, p. 8.

¹ *Ibid.*, p. 9.

² *Ibid.*, p. 10.

Sous le règne de Louis XV, on relève deux rappels de ces édits : l'un daté du 10 mars 1731, l'autre étant apparu quatre ans plus tard, le 27 avril 1735.

Trop préoccupé par la question de l'infanticide, le Divin Marquis ne l'a pas négligé. Si les Chinois et les Arabes tuaient les enfants à leur guise, Sade a sans doute été jaloux des Japonaises, plus heureuses, car il leur était permis de « se faire avorter tant qu'elles [voulent] » sans se soucier d'être poursuivies par la justice. Insatisfait, Sade ajoute au bas de la même page :

La peine promulguée contre l'infanticide des femmes est une atrocité sans exemple. Qui donc est mieux le maître de ce fruit, que celle qui le porte dans son sein ? S'il est au monde une propriété contre laquelle il ne puisse y avoir aucune *réclamation* à faire, c'est assurément celle-là. Troubler cette femme dans l'usage qu'elle fait de cette propriété est le comble le plus inconvenable de l'imbécillité ; certes, il faut attacher un prix bien grand à l'espèce humaine, pour punir une malheureuse créature, seulement, parce qu'elle ne s'est pas souciee de doubler son existence, et de confirmer le présent fait par elle involontairement (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 886. C'est nous qui soulignons).

Tout en faisant un plaidoyer en faveur des femmes qui se font avorter, Sade touche, malgré lui, l'essentiel du débat autour des édits que nous avons présentés. Cette légitimation de l'avortement rend la déclaration de grossesse d'autant plus ridicule qu'elle revendique, en même temps, l'autorité maternelle sur l'enfant.

Lors d'une grossesse non déclarée et hors mariage, les filles et les femmes veuves risquent d'être condamnées à mort. L'avortement est encore plus criminel à l'époque chrétienne, où la progéniture est l'œuvre de Dieu. Sade agit ici contre la peine : « Le crime commis, il y avait une créature de moins sur la terre, le crime puni, en voilà deux. » (*Ibid.*) Bien loin d'être fidèle à tous les meurtres, il semble, dans cet extrait, se rapprocher des humanistes. Cependant, n'oublions pas dans quelle condition il parle de cette manière totalement différente et étrangère à son style. Il admet les crimes, mais pas la punition, n'appréciant que les femmes sadiques, telles que Juliette et Mme de Saint-Ange.

Si leurs procédures criminelles méritent d'être valorisées, l'auteur n'oublie pas les filles vertueuses, victimes d'un viol ou d'une tromperie. Ayant l'intention de goûter

l'excellent lait donné par Colette, amie d'Aline, les femmes ainsi que Déterville comptent se rendre à la maison de cette dernière. Sur la route qui mène à Vertfeuille, des cris rompent l'harmonie de la nature villageoise.

Une jeune fille, appelée Sophie, « venant de mettre au jour une malheureuse petite créature » se trouve « au pied d'un grand chêne » (*Aline et Valcour*, t. I, p. 429). Cet enfant inattendu aggrave la situation de la fille-mère, dépourvue des soins de la part des sages-femmes et des médecins-accoucheurs. Victime de l'atrocité de M. Delcour et de M. de Mirville, qui sont en réalité le président de Blamont et Dolbourg, respectivement père et prétendant d'Aline, Sophie se trouve dans la même situation qu'une fille enceinte, ayant projet de cacher sa grossesse, et qui accouche dans un endroit sauvage. Le sort de l'enfant n'est pas moins malheureux. Ce fruit de la « honte » et du « déshonneur », en proie à une absence d'hygiène, périt quelques jours plus tard. D'après le chirurgien d'Orléans, il s'agit d'une « couche forcée, suite des accidents éprouvés par la malade. » Quoique « l'enfant [ait] vu le jour », l'examen rapporte que « la délivrance [est] faite à sept mois. » (*Ibid.*, p. 444)

Sade ne mentionne ni le baptême ni la sépulture publique, mais il évoque la caresse des dames. Ce détail nous montre qu'en général, suivant la tradition pénale, Sophie risque d'être condamnée pour infanticide, parce qu'elle enfreint la loi de l'infanticide, dans le cas de la grossesse hors mariage : le décès de l'enfant, l'absence de baptême et de sépulture publique, ainsi que la grossesse non déclarée sont des éléments qui entraînent une condamnation d'après l'édit. Sade a, en effet, déjà plaidé pour les filles enceintes, douées de sensibilité amoureuse, dans le conte *Dorgeville* :

Que les fautes légères n'impriment aucune flétrissure aux coupables, et pour ensevelir ces minuties, ceux qui se les ont permises ne se plongeront plus dans un abîme de maux... Préjugés à part, où donc est l'infamie pour une pauvre fille qui, trop livré au sentiment le plus naturel, a doublé son existence par excès de sensibilité¹?

La déclaration, dont la forme n'est pas autorisée, doit se faire avant l'accouchement,

¹ Sade, *Les Crimes de l'amour*, éd. Béatrice Didier, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Le livre de poche », 1972, p. 118.

devant un juge ou un notaire, au lieu de résidence de la déclarante ou non. Cependant, Sade brise, peut-être volontairement, tous les liens traditionnels entre la loi et le contrat, rompant ainsi l'équilibre de l'ordre social où la récompense et la punition doivent demeurer. Il place le crime devant le châtement. Chaque individu, qu'il soit vertueux ou vicieux, dans le monde sadien, semble rivaliser avec la puissance juridique et législative. Cette utopie perverse et négative fonctionne par la volonté sadienne qui est effectivement « la contre-société despotique marquée du signe du privilège (loi privée, loi pour un seul, loi qu'on donne à soi-même) »¹. C'est cette création législative qui fait revivre l'ordre aristocratique et qui permet de réfléchir sur le nouveau plan républicain, où la prise de conscience des citoyens fait évoluer la justice.

¹ François Ost, *Sade et la loi*, Paris, Odile Jacob, 2005, p. 15.

2.1.3.2 La complexité du crime qu'on nomme l'infanticide (nature, jurisprudences, causes) et l'inefficacité et la barbarie des lois

La loi impérieuse de l'opinion la [la mort d'enfant né hors mariage] force au secret ; & on lui fait un crime de ce secret, & on lui arrache la vie dans les tourmens sans avoir aucune preuve du forfait qu'on lui impute. Tout délit pour être puni, doit être prouvé sans quoi le châiment est injuste & tyrannique. Plus le délit est atroce ; moins il est présumable & plus les preuves doivent être claires, évidentes.

Jérôme Pétion de Villeneuve, *Moyens proposés pour prévenir l'infanticide* (1781)¹.

Après avoir vu les lois impuissantes et les faits divers absurdes, il est difficile de ne pas penser comme Jérôme Pétion de Villeneuve (1756-1794), célèbre homme politique rattaché aux Girondins, avocat révolutionnaire français et maire de Paris de 1791 à 1792.

« Les lois jusqu'ici ont été impuissantes pour arrêter ces meutres qui outragent l'humanité, n'en soyons point surpris² », ainsi écrit Pétion. Le code de Charles-Quint condamnait les femmes enceintes hors mariage, qui cachaient leur grossesse et mettaient au monde un enfant vivant, mais qui mourait peu après. Pétion donne ensuite un exemple : « Le statut XXI de Jacques Ier roi d'Angleterre, déclare meurtrière, la femme qui accouche d'un bâtard né vivant, dont elle cache la mort en l'enterrant secrètement » étant ainsi condamnée au supplice en cas d'absence de preuve de la mort de l'enfant à la naissance. Cette loi peut être interprétée par une phrase toute simple : « Une femme a caché la mort de son enfant, donc elle l'a tué³. » En France, « les lois sont encore plus injustes & plus cruelles que celles de Londres & de Madrid », parce que l'Édit de Henri II ne distingue pas « si l'enfant est venu au monde *mort ou vif*, pourvu que la mere ait célé sa grossesse, & que l'enfant à qui elle

¹ Jérôme Pétion de Villeneuve, *Moyens proposés pour prévenir l'infanticide*, dans *Œuvres de Jérôme Pétion [de Villeneuve]*, Paris, Garnery, 1792, t. I, p. 2.

² *Ibid.*, p. 1.

³ *Ibid.*, p. 2.

a donné le jour soit trouvé mort, elle est censée *l'avoir homicidé* »¹.

Les lois barbares et injustes favorisent le crime, comme le confirme Sade. Après avoir mis un somnifère dans le verre de Don Crispe, vilain moine espagnol, afin de s'évader de la prison préparée par celui-ci, Léonore se met en route vers Saint-Ildephonse. Égarée en pleine nuit, loin de la route et des maisons, elle ne trouve finalement qu'un couvent isolé, lieu commun du romanesque noir chez le Divin Marquis. La porte laissée ouverte semble préparer un piège pour les filles malheureuses. Ayant l'intention d'y prier et d'y passer la nuit, Léonore se rend au confessionnal et, frappée par la fatigue, elle s'endort. L'ouverture de la porte du chœur éveille notre aventurière, et dans le même temps, sa peur qui s'accroît dans l'obscurité. Portant un cadavre de femme, deux religieux se plaignent de leur vie ascétique, où leurs malheurs sont dus aux lois :

[N]ous ne serons pas contraints à tuer les objets de nos jouissances, de peur qu'ils ne nous trahissent. Voilà l'inconvénient affreux que n'ont pas su prévoir les lois. Une jeune fille, tendre et crédule, *devient infanticide pour déguiser sa faute* ; un libertin sujet à des caprices, pour les cacher, en détruit l'objet ; le moine incontinent devient un meurtrier ; qu'on ferme les yeux sur des torts qui ne sont qu'imaginaires, sur des faiblesses qui n'offensent en rien la société, et l'homme ne deviendra pas doublement criminel pour empêcher qu'on n'imagine qu'il pût se le rendre une fois (*Aline et Valcour*, t. I, p. 927. C'est nous qui soulignons).

Soulignant qu'il « ne faut jamais faire un crime à demi, et qu'il n'y a jamais de puni que ceux qui ne l'achèvent pas » (*Ibid.*, p. 923), Sade semble encourager ses personnages à poursuivre la sagesse populaire : le vin est tiré il faut le boire. Il a raison de placer l'infanticide des jeunes filles au premier rang. Ces malheureuses créatures, qu'elles soient en ville ou à la campagne, séduites, en règle générale, par les maîtres ou les vauriens, sous prétexte d'un mariage ou d'une protection particulière, quelquefois par violence, n'ont d'autres choix que d'étouffer le fruit dans leur sein pour cacher leur faute.

Les lois les plus justes exigent que les bourreaux fassent un moindre mal. Par exemple, on vole mais on ne tue point, car la punition n'est pas la même. Cette

¹ *Ibid.*, p.3. C'est l'auteur qui souligne.

logique a déjà été traitée par Montesquieu, pour qui la Chine sert d'exemple à d'autres nations :

À la Chine, les voleurs cruels sont coupés en morceaux, les autres non : cette différence fait que l'on y vole, mais qu'on n'y assassine pas. En Moscovie, où la peine des voleurs et celle des assassins sont les mêmes, on assassine toujours. Les morts, y dit-on, ne racontent plus¹.

Quoi qu'il en soit, on trouve le cas contraire en France : « C'est un grand mal, parmi nous, de faire subir la même peine à celui qui vole sur un grand chemin, et à celui qui vole et assassine². » Sade reprendra cette logique à travers la bouche de la Dubois, responsable d'une troupe de voleurs :

[C]es crimes sont la faute des lois et non pas la nôtre ; tant que l'on fera perdre la vie aux voleurs comme aux meurtriers, les vols ne se commettront jamais sans assassinats. Les deux délits se punissant également, pourquoi se refuser au second, dès qu'il peut couvrir le premier ? Où prenez-vous d'ailleurs, [...] que deux cents louis ne valent pas trois meurtres ? Il ne faut jamais calculer les choses que par la relation qu'elles ont avec nos intérêts (*Justine*, dans *Justine et autres romans*, p. 412).

Il est ainsi « visible que, pour la sûreté publique, il faudrait mettre quelque différence dans la peine »³. L'harmonie entre les peines est essentielle pour que les criminels évitent « un grand crime [plutôt] qu'un moindre, [cela] attaque plus la société que ce qui la choque moins⁴. » Lecteur direct de Montesquieu, Sade⁵ doit l'infanticide des filles séduites à l'injuste proportion des peines avec crime, auxquelles s'est déjà intéressé Beccaria, célèbre pénologue et juriste italien, rattaché au courant des Lumières, devenu pour Voltaire, Montesquieu et Rousseau un modèle incontournable⁶. Le déshonneur semble plus toucher les gens que le meurtre sous

¹ Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, éd. Laurent Versini, *op. cit.*, Livre VI, Chap. XVI, p. 224.

² *Ibid.*

³ Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, éd. Laurent Versini, *op. cit.*, Livre VI, Chap. XVI, p. 224.

⁴ *Ibid.*, p. 223.

⁵ Sade réfléchit également sur la relation entre les délits et les peines ; voir *Émile de Tourville*, dans Sade, *Contes étranges*, éd. Michel Delon, *op. cit.*, p. 136.

⁶ Voir le chapitre intitulé « De la proportion entre les délits et les peines », Cesare Beccaria, *Des délits et des peines (en 1764 en italien)*, traduit de l'italien, d'après la troisième édition revue, corrigée & augmentée par l'auteur. Avec les additions de l'auteur qui n'ont pas encore paru en italien, Paris, Philadelphie, 1766, Chap. XXIII, p. 141-146.

l'Ancien Régime, époque où l'opinion publique se transforme très vite en rumeur déchirante, faisant souffrir aussi bien l'intéressée que sa famille, ce que Sade, lui-même victime de l'opinion publique dans l'affaire de Marseille, connaît sans doute par cœur. Ce serait cette expérience personnelle qui aurait permis à Sade de défendre les filles accusées d'infanticide, n'ayant pas d'autres solutions pour sauver leur réputation et éviter des pénalités.

À propos de l'infanticide, on distingue les filles-mères qui mettent au jour leur enfant et le gardent de celles qui le tuent pour éviter des poursuites judiciaires. Cela semble être pris en compte dans les édits promulgués par les rois, parce qu'en cas de déclaration de grossesse avant l'accouchement, les filles peuvent échapper à la condamnation, mais Poncet¹, professeur de droit à Dijon, manifeste son inquiétude, comme Montesquieu vis-à-vis des voleurs. Cependant, le cas complexe de l'infanticide rend cette distinction de crime difficile chez Pétion et Poncet². «[S]ouvent développé d'un voile si mystérieux qu'il est impossible de le lever entièrement »³, ce «crime épouvantable »⁴ qui nuit à la population doit être mis en examen avec rigueur. Les peines « sans justice » et « sans mesure », étant respectivement des «actes de barbarie » et des « gages d'impunité »⁵, sont dignes de toute l'attention des hommes raisonnables dont fait partie notre Marquis.

La haine que provoque chez Sade la barbarie des juges est manifeste dans son

¹ Poncet a le même souci : « [E]n un mot, faut-il que les lois se prostituent, si l'on peut ainsi parler, jusqu'à aplanir le sentier du vice ? Il est bien vrai qu'on préviendrait l'infanticide en récompensant la mère d'un fruit illégitime, ou en la soustrayant du moins à la flétrissure, comme à Sparte ; mais, pour détruire un crime, il ne faut pas détruire les mœurs. » Poncet, *Essai sur un point important de la législation pénale, à l'occasion d'une cause d'infanticide*, Dijon, Bernard-Defay, 1802, p. 30.

² Pétion constate, dans le cas médical, que les précautions à prendre pour ce délit conduisent le plus souvent au doute. Il faut discuter plusieurs objets en même temps : la capacité de vivre de l'enfant, son état vivant ou mort après la naissance, la cause de sa mort, etc... Jérôme Pétion de Villeneuve, *Moyens proposés pour prévenir l'infanticide*, dans *Œuvres de Jérôme Pétion [de Villeneuve]*, op. cit., p. 5. À ces précautions infinies s'ajoutent les procédés pour rendre les peines justes chez Poncet : « la nature du crime, l'intention du coupable, le préjudice qu'il a causé », ainsi que la classification complexe de l'infanticide. De nombreux cas de la nature et de l'intention rendent ce délit difficile à définir clairement. Poncet, *Essai sur un point important de la législation pénale, à l'occasion d'une cause d'infanticide*, op. cit., p. 6-7, 13-14.

³ Jérôme Pétion de Villeneuve, *Moyens proposés pour prévenir l'infanticide*, dans *Œuvres de Jérôme Pétion [de Villeneuve]*, op. cit., p. 3.

⁴ Poncet, *Essai sur un point important de la législation pénale, à l'occasion d'une cause d'infanticide*, op. cit., p. 6.

⁵ *Ibid.*

conte intitulé *Le Président mystifié*¹, dans lequel M. de Fontanis, président au parlement d'Aix, est persiflé et maltraité par le marquis d'Olincourt, qui serait Sade lui-même. Il se commence et se finit par une histoire d'amour, genre très rare chez Sade. En revanche, il ouvre son cœur à la vengeance de l'injustice au sujet de l'affaire d'Arcueil (1768) et de celle de Marseille (1772), plutôt qu'à l'amour sensible.

Néanmoins, la vengeance se réalise à travers la vengeance exercée par le jeune marquis sur le vieux parlementaire. Le parallèle entre le personnage vainqueur et l'auteur est d'autant plus évident que la haine éclate à chaque étape de la mystification. Dans un dialogue entre le marquis d'Olincourt et le président, les questions du premier paraissent des armes : « [P]our te perdre, pour te bannir, pour flétrir ton honneur, d'honorer tes enfants, et piller ton bien, dis, mon ami, dis ce que tu penses, trouverais-tu ces coquins-là bien équitables? » (*Contes étranges*, éd. Delon, p. 184) Si, pour le président, le devoir est plutôt de « détruire le crime » que de « faire naître des vertus », ce serait, d'après le marquis, la meilleure façon de faire « des femmes perfides, des valets calomnieux, [et] des enfants ingrats. » (*Ibid.*, p. 185) Leur devoir de « rechercher le crime » (*Ibid.*, p. 184) se ridiculise dans les fameuses affaires de l'époque². C'est cette « démarche où l'on voit encore plus de malice que d'ignorance »³ qui intéresse le Divin Marquis.

Malgré son attitude négative, le monde sadien illimité n'exclut pas la même réflexion rigoureuse sur cette question. Si « l'opinion, les lois » et le culte peuvent « glacer [les] plaisirs » (*Justine*, dans *Justine et autres romans*, p. 463), il est d'autant

¹ Sur la tradition de cette mystification, voir Aguilà Solana, « Une vision satirique de la justice à travers *Le Président mystifié* », *Eighteenth-Century Fiction*, n° 11, octobre 1998, p. 103-117.

² Dans l'Affaire Poulain (1776), en Picardie, trois juges fonciers, sous prétexte de suivre les édits de la déclaration de grossesse, et notamment afin de contrôler la fille de M. Poulain, laboureur provincial, se présentèrent un soir à son domicile lors de l'absence du père. N'ayant pas encore le projet de se marier, Mademoiselle Poulain devint victime de la rumeur. Le 9 avril, trois hommes du village et une sage-femme entrèrent chez elle. L'un d'eux, nommé Pierre Hutin, chef du groupe, dit en entrant : « Nous venons pour vous faire visiter par cette sage-femme, afin de voir si vous n'êtes pas grosse... » « Ils la soumirent à l'inspection de la matrone ; ensuite ils se retirèrent promptement, en la laissant presque sans connaissance. » M. Poulain, dès le lendemain, conduisit sa fille devant les juges de Guise et porta plainte. Le tribunal déclara enfin l'innocence de la demoiselle et forçat les officiers de la mairie de Marly à lui verser des dommages-intérêts. À propos de cette affaire et d'autres accusations d'infanticide, voir Nicolas-Toussaint Des Essarts, *Procès des femmes au temps des philosophes ou la violence masculine au XVIII^e siècle*, éd. Isabelle Vissière, Paris, Des femmes, 1985, p. 143-152, 153-179.

³ Jean-François Fournel, *Traité de la séduction dans l'ordre judiciaire*, op. cit., p. 382. Pour d'autres exemples de ce genre, voir p. 380-382.

plus important de connaître tous les aspects des crimes que les libertins sadiens se réjouissent de se justifier, leur besoin les incitant à y réfléchir, comme dans le cas d'Eugénie dans *La Philosophie dans le boudoir* (*Justine et autres romans*, p. 742): les lois, faites pour le général, protègent l'individu mais le gênent en même temps. Les libertins, doués de « la sagesse et [de] la prudence », se mettront à l'abri des « précautions » (*Ibid.*, p. 743). La nécessité de connaître les crimes pour se justifier, chez Sade, se transforme en obligation de rendre les lois plus justes et moins barbares, chez Poncet. Cependant, la crise des mœurs peinte par Sade est conciliable avec Poncet et d'autres auteurs.

2.1.3.3 Prévenir au lieu de punir : soigner les mœurs

[C]e n'est point aux lois que la réforme est due, c'est aux mœurs qui sont devenues plus douces, plus humaines, plus éclairées. [...] Disons plus ; s'il n'existoit que des lois pour réprimer ce crime, une foule d'infortunées seroient contraintes de les violer.

Péron, *Moyens proposés pour prévenir l'infanticide*¹.

Ce n'est point par hasard que les intellectuels des Lumières prennent l'infanticide au sérieux. Dans un siècle où de nombreuses déclarations de grossesse hors mariage et de multiples infanticides souillant « les faits judiciaires de presque tous les Peuples »², on rencontre chaque jour des mères malheureuses : les unes, tout en pleurant leur faiblesse, étouffent le fruit dans leur propre sein, les autres le plongent dans une vie vagabonde et misérable.

Sade décrit, dans *Aline et Valcour*, un univers utopique où Zamé, roi philosophe, règne dans l'île de Tamoé. Ce chef porte le même regard que l'auteur sur l'infanticide. En soulignant la faiblesse des filles, il critique le fait qu'en France, celles qui sont séduites n'hésitent pas entre la punition, forme humiliante, et le meurtre de leur enfant nouveau-né :

Point d'infanticide : pourquoi se déferait-on de ses enfants, quand ils ne sont jamais à charge, et qu'on n'en peut retirer que des secours ? Le désordre des jeunes gens étant impossible, puisqu'ils n'entrent dans le monde que pour se marier, la fille de famille n'est plus exposée comme chez vous [en France] au déshonneur ou au crime ; faible, séduite et malheureuse, elle n'existe plus, comme chez vous, entre la flétrissure et l'affreuse nécessité de détruire le fruit infortuné de son amour (*Aline et Valcour*, t. I, p. 653).

Zamé, sensible à l'amour et au mariage des jeunes gens, réfléchit également sur la relation entre le délit et le crime. La sévérité des lois pousserait l'homme à commettre un crime. Sade n'est pas moins humaniste ni moins sensible. Si, comme dans certains

¹ Jérôme Péron de Villeneuve, *Moyens proposés pour prévenir l'infanticide*, dans *Œuvres de Jérôme Péron [de Villeneuve]*, op. cit., p. 9.

² *Ibid.*, p. 1. Pareille expression existe chez Poncet. Voir Poncet, *Essai sur un point important de la législation pénale, à l'occasion d'une cause d'infanticide*, op. cit., p. 5.

ouvrages ultérieurs, Sade met en scène des personnages vertueux pour être critiqués, maltraités, voire tués, Zamé ne fait qu'exprimer les propres pensées de Sade lui-même. Celui-ci le considère comme son porte-parole. Non seulement les lois ne sont pas indispensables pour limiter les crimes, mais la multiplication de ceux-ci nuit à la société. Cette « position classique sur un problème millénaire » défendue par Sade suit en effet une tradition depuis l'Antiquité¹.

La volonté sadienne de supprimer la loi judiciaire et de respecter celle de la nature va de pair avec le régime utopique prôné par Zamé, selon qui diminuer la quantité des lois revient à amoindrir celle des crimes (*Aline et Valcour*, t. I, p. 670). Punir les criminels, c'est les priver de la possibilité de se corriger et de s'améliorer. Un bon législateur doit « corriger [et non] punir » (*Ibid.*, p. 674), comme Sade le précise dans ses notes de bas de page :

Il serait à souhaiter, dit quelque part un homme de génie, que les lois eussent plus de simplicité, qu'elles pussent parler au cœur, que, liées davantage à la morale, elles eussent de la douceur et de l'onction ; que leur objet, en un mot, fût de nous rendre meilleurs, sans employer la crainte, et par le seul charme attaché à l'amour de l'ordre et du bien public ; tel est l'esprit dans lequel il faudrait que toutes les lois fussent composées, et alors, ce ne serait plus un despote, un juge sévère qui ordonnerait, ce serait un père tendre qui représenterait ; et combien les lois envisagées sous cet aspect auraient-elles moins à punir ? Le précepte aurait tout l'intérêt du sentiment (*Ibid.*, p. 671).

Il semblerait que cet « homme de génie » soit Voltaire, comme le rappelle dans ses notes Michel Delon (*Ibid.*, p. 1288). L'auteur de *L'Ingénu*, dans l'article « Lois civiles et ecclésiastiques » du *Dictionnaire philosophique*, cite les notes d'un jurisconsulte dont l'une indique : « Que toute la loi soit claire, uniforme et précise². » En soulignant la simplicité des lois et en faisant parler Zamé, Sade rend compte de la

¹ Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, *Sade moraliste. Le dévoilement de la pensée sadienne à la lumière de la réforme pénale au XVIII^e siècle*, avec la préface de Maurice Lever, Genève, Droz S.A., 2005, p. 378-379 : « Tacite dans ses *Annales* d'éclaircit "Corruptissima respublica, plurimae leges [Plus l'Etat se décompose, plus les lois pullulent, traduction en note]". La tradition de l'humanisme chrétien, depuis saint Augustin, puis Erasme, partage cette critique, et More écrit, à propos des lois des Utopiens : "Leurs lois sont peu nombreuses : il n'en faut guère avec une telle Constitution. [...]" Plus proche de Sade, Montesquieu affirme que "les lois inutiles affaiblissent les lois nécessaires" ». Nous gardons les termes « Etat » et « Erasme » dans la citation.

² Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, éd. Alain Pons, *op. cit.*, p. 369.

morale et de sa nécessité de prévenir les crimes. Le vice ne doit pas être puni sévèrement, sinon la vengeance donnera lieu à un plus grand crime. Ce que l'on pourrait faire, c'est soigner les mœurs, rendre le peuple plus vertueux et lui faire haïr le vice. Devant un peuple sage et heureux, le gouverneur ne joue que le rôle d'un père doux, n'ayant pas besoin de créer des lois sévères pour punir. Ce serait également le monde utopique de Voltaire, où la Chine toute entière met en avant la moralité et où l'empereur est comme le père du peuple.

Zamé suit peut-être l'exemple de l'empereur de Chine, père de son peuple. Ayant « le plus pur amour de la justice et de l'égalité »¹, Sade a dû apprécier les mœurs des Chinois que peint Voltaire. Ce dernier fait l'éloge de ce régime sage, ainsi que de ce pays utopique, dans « De la Chine » :

Cessons surtout d'appeler idolâtres l'empereur de la Chine et le soubab de Décan [des Indiens]. Il ne faut pas être fanatique du mérite chinois : la constitution de leur empire est à la vérité la meilleure qui soit au monde, la seule qui soit toute fondée sur le pouvoir paternel (ce qui n'empêche pas que les mandarins ne donnent force coups de bâton à leurs enfants) ; la seule dans laquelle un gouverneur de province soit puni, quand, en sortant de charge, il n'a pas eu les acclamations du peuple ; la seule qui ait institué des prix pour la vertu, tandis que partout ailleurs les lois se bornent à punir le crime ; la seule qui ait fait adopter ses lois à ses vainqueurs, tandis que nous sommes encore sujets aux coutumes des Burgundiens, des Francs et des Goths, qui nous ont domptés².

Lorsque Sainville, face à la culture de Zamé, réfléchit sur lui-même, Voltaire, se trouvant bien loin de la civilisation des Chinois, réfléchit également sur l'institution, le régime et les lois. Chacun d'eux prend en compte le gouvernement patriarcal de l'autre. Ce régime paternaliste datant de la Dynastie des Zhou occidentaux (XI^e-VIII^e siècles av. J.-C.) s'appelle *Zongfa* (Système de l'ordre de succession), ayant été instauré par la doctrine du confucianisme. L'idée de la famille est courante en Chine,

¹ Sade, *Idée sur les romans et sur le mode de la sanction des lois*, Paris, Mille et une nuits, 2003, p. 49.

² Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, éd. Alain Pons, *op. cit.*, p. 163. Montesquieu partage la même admiration pour les lois des Chinois : « Ainsi, malgré le climat de la Chine, où l'on est naturellement porté à l'obéissance servile, malgré les horreurs qui suivent la trop grande étendue d'un empire, les premiers législateurs de la Chine furent obligés de faire de très bonnes lois, et le gouvernement fut souvent obligé de les suivre. » Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, *op. cit.*, t. I, Livre XVIII, Chap. VII, p. 533.

selon la doctrine confucéenne, l'on peut se cultiver, puis fonder une famille, gouverner dans le pays et, enfin, s'harmoniser avec le monde. Cette « évolution graduelle du microcosme au macrocosme » montre que le rôle de la famille se trouve à la base de toute la structure des Chinois¹.

Le rôle paternel du gouverneur provient d'une sage paternité selon laquelle l'empire fonctionne comme une grande famille. Si Sade admire la loi de la nature, Voltaire avait déjà prôné cette idée : « [L]es lois [des Chinois] sont établies sur le pouvoir paternel, c'est-à-dire sur la loi la plus sacrée de la nature. [...] Si la Chine a été deux fois subjuguée par des Tartares, et si les vainqueurs se sont conformés aux lois des vaincus, j'admire encore davantage². »

C'est l'empire de la Chine, qui valorise la morale et les mœurs, que Voltaire admire. Revenons maintenant à l'infanticide en France. Puisqu'il est difficile, voire impossible de faire cesser ce crime courant par les lois, qui s'avèrent inefficaces et parfois barbares³, les philosophes commencent à se tourner du côté de la morale, thème cher à Voltaire et à Sade. Afin de « détruire un crime », il ne faut pas « détruire les mœurs »⁴. Tout en faisant l'éloge de la continence, « vertu précieuse & recommandable »⁵, Pétion propose aux « chefs des nations »⁶ de résoudre « tous les désordres moraux »⁷ : protéger et favoriser la vertu, récompenser les filles pauvres mais sages et les marier à des hommes vertueux. Ces récompenses « exciteront une noble rivalité qui aura la plus heureuse influence sur les mœurs⁸. » Mais il importe également de se garder de « présenter au public des exemples trop fréquents de la

¹ Song Shun-Ching, *Voltaire et la Chine*, op. cit., p. 104.

² Voltaire, *Lettres chinoises, indiennes et tartares à M. de Pauw*, *Œuvres complètes*, Moland, t. XXIX, p. 469, cit. dans *ibid.*, p. 105.

³ « Maintenant qu'il est démontré que des lois pénales sont incapables d'arrêter l'infanticide, que les plus sages en elles-mêmes sont d'une exécution on peut dire impraticable ; que les cas où elles peuvent s'appliquer avec justice & certitude, sont extrêmement rares ; qu'elles ne peuvent avoir d'autre mérite que de punir un mal consommé sans parer au mal prêt à naître ; cherchons d'autres moyens plus simples, plus efficaces pour prévenir & déraciner ce crime destructeur [...]. » Jérôme Pétion de Villeneuve, *Moyens proposés pour prévenir l'infanticide*, dans *Œuvres de Jérôme Pétion [de Villeneuve]*, op. cit., p. 10.

⁴ Jérôme Pétion de Villeneuve, *Moyens proposés pour prévenir l'infanticide*, dans *Œuvres de Jérôme Pétion [de Villeneuve]*, op. cit., p. 13.

⁵ *Ibid.*, p. 11.

⁶ *Ibid.*, p. 15.

⁷ *Ibid.*, p. 16.

⁸ *Ibid.*

dissolution des mœurs, de crainte que les femmes ne s'habituent à les envisager d'une manière trop indifférente¹. » Ayant l'intention de peindre les vices pour les faire haïr du peuple, Sade trouve cette crainte ridicule. Cependant, ces deux auteurs mettent l'accent sur la morale, considérée comme un remède visant à lutter contre l'infanticide.

¹ *Ibid.*, p. 23.

2.2 Abandon d'enfant : réflexions sur l'ordre civil

2.2.1 Exposition de part : phénomène courant en France comme en Chine

2.2.1.1 L'enfant abandonné : un thème classique

L'abandon d'enfant est un phénomène très ancien¹ qui connaît un développement important sous l'Ancien Régime, surtout au XVIII^e siècle révolutionnaire. Durant cette période, le nombre d'enfants abandonnés ne cesse de croître. La Chine féodale n'est pas moins touchée que la France par ce problème. De temps en temps, les jésuites racontent l'évangélisation d'un grand nombre d'enfants exposés.

Sade nous invite ainsi à pénétrer dans une Chine obscure, montrant la « déclinaison tragique de la fin d'une utopie, où transparaît déjà la lucidité cruelle de la Bastille, aube d'une autre Révolution². » La question démographique demeure essentielle tant pour les personnages que pour Sade, selon qui l'impossibilité d'aimer naît de la crise familiale, mettant l'accent sur la puissance paternelle. Si le Marquis attache une attention particulière à l'infanticide, c'est parce que les enfants abandonnés et assassinés constituent, depuis longtemps, un sujet incontournable pour l'État.

En 1787, Necker, fondateur avec sa femme d'un hôpital, l'actuel Hôpital Necker, estime que, parmi les vingt-six millions d'habitants en France, quarante mille enfants sont abandonnés. Par exemple, à l'hôpital d'Agen, 46 enfants en moyenne sont abandonnés annuellement entre 1766 et 1781, 107 entre 1782 et 1784, 143 entre 1785 et 1788. « Il s'agit ici du même phénomène que celui constaté ailleurs :

¹ Maurice Capul rappelle ce thème dans la mythologie : « L'enfant exposé ou abandonné est un personnage que l'on rencontre fréquemment dans la littérature (par exemple, *Daphnis et Chloé*) et la mythologie (Édipe, Paris, Priape). [...] Des enfants trouvés figurent dans la mythologie grecque et romaine, comme dans l'Ancien Testament ; certains sont parfois des personnages clefs d'une civilisation : Édipe, Moïse, Rémus et Romulus. Dans la Bible, il est recommandé, à plusieurs reprises, d'aider les infirmes, orphelins, difformes et déshérités de tous ordres ; l'enfance y apparaît parfois comme un état "privilegié". » Maurice Capul, *Abandon et marginalité. Les enfants placés sous l'Ancien Régime*, op. cit., p. 20-22.

² Georges Festa, « L'Orient d'Eden : Sade et la Chine », op. cit., p. 820.

l'augmentation des abandons au cœur du XVIII^e siècle, et tout particulièrement à partir des années 1765/1770 »¹. Il n'est pas difficile, pour nous, d'imaginer une France sur le point de briser le joug tout en luttant contre la famine, la dépravation, et surtout le pouvoir autoritaire. C'est dans ce contexte que Sade, en évoquant la Chine, rêve d'un monde, selon lui, idéal :

— Il vaudrait donc mieux qu'on nous eût étouffés dès le berceau ?

— Assurément, c'est l'usage dans beaucoup de pays, c'était la coutume des Grecs ; celle des Chinois : là les enfants malheureux s'exposent ou se mettent à mort (*Justine*, dans *Justine et autres romans*, p. 394).

Sade se réfère ici à Dêmeunier. Celui-ci relate en effet que « [t]ous les matins on trouve un certain nombre d'enfants dans les rues de Peking ; [...]. Le P. Noel dit qu'on en expose ainsi vingt ou trente mille dans une année². » Ce chiffre n'est pas exagéré. Le Père Gaubil rapporte le baptême d'enfants exposés pendant son séjour en Chine. Il écrit, le 4 novembre 1722, à Mgr. de Nemon, archevêque de Toulouse : « [I]l n'y a point d'années [que les missionnaires à Canton] ne baptisent un grand nombre d'enfants moribonds³. » À Canton, le nombre d'enfants exposés reste croissant :

Ce fut l'année 1719 qu'on commença à établir cette œuvre de charité, et on conféra le baptême à 136 enfants. Depuis le commencement d'avril jusqu'à la fin du mois de décembre, on en baptisa pareillement 241 en l'année 1721, et en cette année de 1722, je compte déjà 267 enfants qui sont morts après avoir reçu le Baptême : comme il y a encore deux mois pour arriver à la fin de l'année, j'espère que le nombre de ces prédestinés ira au-delà de 300⁴.

Si le P. Gaubil espère baptiser de nombreux enfants, c'est parce que ce « nombre des enfants régénérés dans les eaux du baptême [...] est une preuve assez sensible du soin que la divine Providence prend de ces pauvres orphelins » Cette œuvre de charité demande néanmoins des frais d'entretien considérables. La pauvreté de ce jésuite le pousse à envier ceux qui se trouvent à Peking : « Si j'avois des fonds

¹ Maurice Capul, *Abandon et marginalité. Les enfants placés sous l'Ancien Régime*, op. cit., p. 95-96.

² Jean-Nicholas Dêmeunier, *L'esprit des usages et des coutumes des différents peuples, ou Observations tirées des voyageurs et des historiens*, op. cit., t. I, p. 275.

³ Antoine Gaubil S. J., *Correspondance de Peking. 1722-1759*, éd. René Simon, Genève, Droz, 1970, p. 28.

⁴ *Ibid.*, p. 30.

suffisants, j'entreprendrais des Catéchistes, comme on fait à Péking, et je les enverrais dans tous les quartiers de la ville où l'on [est] accoutumé d'exposer les enfants¹. »

Comme le pensait le P. Gaubil, le nombre d'enfants abandonnés augmente énormément. Dans une lettre au P. Magnan à Paris datée du 6 novembre 1726, il souligne que les jésuites à Pékin baptisent « par an plus de 3000 petits enfants exposés »². À Canton, ils ont baptisé depuis deux ans, 2500 enfants. « Sans la persécution, on auroit établi cette bonne œuvre dans plusieurs grandes villes, et dans peu d'années on auroit envoyé par an dans le ciel, plus de 20 000 petits enfants³ » ajoute-t-il. Lorsqu'il écrit à son frère le 3 août 1734, les missionnaires ont baptisé «cette année 2000 petits enfants exposés »⁴. Le 5 novembre 1738, « une infinité de petits enfants exposés » sont également baptisés⁵. Puis, trois ans plus tard, en 1741, le nombre atteint 10 000. Dans la seule ville de Pékin, près de « 1500 petits enfants exposés ou moribonds »⁶ ont reçu le baptême. Le P. Gaubil raconte dans une lettre écrite en 1752 :

A Péking, malgré l'aversion de l'Empereur pour la religion, nous prêchons, administrons les sacrements, visitons les malades, et tous les ans on baptise plusieurs adultes. On procure chaque année le baptême et le paradis à un très grand nombre de petits enfants d'idolâtres exposés ou moribonds ; peu de ces enfants exposés échappent, ils meurent presque tous. Le nombre de ces enfants baptisés monte par an à plus de six mille depuis plusieurs années⁷.

Sade semble éprouver la même joie que ce missionnaire. En effet, si la Chine est vue comme un paradis pervers pour le Marquis, c'est également une terre heureuse pour l'activité baptismale. De nombreux enfants exposés chaque année sont une bonne occasion pour participer à l'œuvre divine des jésuites en Chine. De Canton à Péking, les Pères accomplissent des exploits d'évangélisation durant plusieurs années.

¹ *Ibid.*, p. 31.

² *Ibid.*, p. 127.

³ *Ibid.*, p. 129.

⁴ *Ibid.*, p. 387.

⁵ *Ibid.*, p. 512.

⁶ *Ibid.*, p. 536.

⁷ *Ibid.*, p. 721-722.

Cette réussite aurait un exemple pour Sade. Celui-ci a probablement utilisé par l'intermédiaire de D éneunier, les chiffres fournis dans la correspondance des missionnaires afin de justifier l'abandon d'enfant et l'infanticide de ses personnages. À la différence des Chinois idolâtres qui abandonnent cruellement leurs propres enfants, la grâce de ces Pères jésuites semble gêner le projet antipopulationniste du Marquis.

Hormis la joie de voir avancer l'œuvre sainte, le P. Gaubil ne fournit pas le motif du grand nombre d'enfants exposés en Chine. Nous allons, à travers les écrits de Montesquieu, de Voltaire et de Jésuites, tenter d'expliquer ce phénomène en France et en Chine, auquel se consacrent également de nombreux historiens¹, et dont se sont inspirés des écrivains tels que Sade.

¹ À propos de l'histoire des enfants exposés, voir Bernard-Benoît Remacle, *Des hospices d'enfants trouvés en Europe et principalement en France depuis leur origine jusqu'à nos jours*, Paris, Treuttel et Wurtz, 1838 ; Roman d'Ernest Semichon, *Histoire des enfants abandonnés depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours : Le Tour*, Paris, E. Plon, 1880 ; Léon Lallemand, *Histoire des enfants abandonnés et délaissés : études sur la protection de l'enfance aux diverses époques de la civilisation*, Paris, F. Levé, 1885.

2.2.1.2 Ceux qui poussent à exposer les enfants

Les motifs d'abandon d'enfants sont divers. Les enfants issus d'un mariage illégitime souffrent, plus que les autres, d'abandon sous l'Ancien Régime, époque où de nombreux mouvements visent à établir un système social plus juste et un ordre nouveau qui permette d'abolir les privilèges des aristocrates que supplantent la nouvelle bourgeoisie, là où naissent l'amour et le libertinage. Face à la ruine de leur réputation et à l'obligation de déclarer leur grossesse, la plupart des filles-mères prennent la décision d'accoucher clandestinement et d'abandonner immédiatement leur fruit, comme nous l'avons développé ici-dessus.

Si les couples illégitimes abandonnent leurs enfants pour des raisons de contrainte sociale, les couples légitimes, touchés par la pauvreté s'adonnent également à cette pratique. Comme Sade le mentionne dans un de ses contes, les philosophes des Lumières n'ont pu négliger ce phénomène, si courant à l'époque. Dans *Florville et Courval*, Mlle de Florville est une enfant abandonnée, laissée à la porte de l'hôtel de M. de Saint-Prêt avec une lettre anonyme attachée à son berceau :

Vous n'avez point d'enfants depuis dix ans que vous êtes marié, vous en désirez tous les jours, adoptez celle-là son sang est pur, elle est le fruit du plus chaste hymen et non du libertinage, sa naissance est honnête. Si la petite fille ne vous plaît pas, vous la ferez porter aux Enfants-Trouvés. Ne faites point de perquisitions, aucune ne vous réussirait, il est impossible de vous en apprendre davantage¹.

Cette scène classique, où les malheureux parents déposent leur enfant devant la porte d'une riche demeure est fort familière pour les Chinois. En effet, ceux-ci ont l'habitude, lors d'une famine, d'exposer leur progéniture soit à l'entrée des monastères, soit devant la maison de gens fortunés, espérant que leurs enfants pourront être plus heureux qu'avec eux. Si Sade admire cette coutume pratiquée par les Chinois, il néglige toutefois l'amour parental et met l'accent sur la cruauté innée de ce peuple asiatique.

¹ Sade, *Les Crimes de l'amour*, éd. Béatrice Didier, *op. cit.*, p. 47.

Ce thème d'abandon d'enfants en Chine attire depuis longtemps l'attention des voyageurs et des missionnaires. Lors de son voyage au pays du Mangi (Chine du Sud), Marco Polo rend compte de cette région du monde où les habitants éprouvent du plaisir avec les femmes. Le roi, nommé Fils-du-Ciel, « puissant en terres », possédant un grand nombre de trésors, a néanmoins deux préoccupations : les femmes et les pauvres. Il est tellement riche qu'il fait « nourrir bien vingt mille petits enfants chaque année », car « dans ce pays on abandonne les enfants dès qu'ils sont nés, c'est ce que fait le petit peuple qui ne peut pas les élever¹. » Au bord des fleuves et près de la mer, ce territoire est, depuis longtemps, l'un des plus riches et des plus abondants de la Chine. Sans souligner le paradoxe entre la richesse du pays et la pauvreté du peuple, Marco Polo ne semble que s'intéresser au commerce.

La Chine est un pays qui, à première vue, peut satisfaire tous les désirs de l'homme. Ibn Battûta affirme que c'est « une vaste contrée, abondante en toutes sortes de biens, en fruits, céréales, or et argent ; aucun autre pays du monde ne peut rivaliser avec la Chine sous ce rapport ». Cependant, « les jeunes filles esclaves sont à très bon marché dans la Chine ; [...] en outre tous les Chinois vendent leurs garçons, de même que leurs filles, » ce qui « n'est point considéré chez eux comme un déshonneur »².

Un tel phénomène ne serait pas, non plus, une conduite déshonorante pour les personnages sadiens. Raimond, chef de la troupe de mendiants dont Justine devient à nouveau la proie, enlève des enfants pour mendier et pour vendre. Il propose à l'héroïne d'être leur camarade tout en exerçant « avec plus d'activité, d'étude et de soin », ce qui demande « un plus grand fond de fausseté de méchanceté de dépravation et de fourberie » (*La Nouvelle Justine*, t. II, p. 982). Ces « leçons de pratique et de morale » consistent à transformer Justine en une femme capable de trahir son mari, de ne s'intéresser qu'à l'argent et de vendre les enfants. « Il vous est permis de vendre l'enfant qui vous est confié, pourvu que vous en tiriez un bon parti, et que vous nous en apportiez les fonds » (*Ibid.*, p. 981), dit-il ainsi à la malheureuse fille. La vente d'enfants en raison de la pauvreté des Chinois deviendrait sans doute

¹ Marco Polo, *La Description du monde*, op. cit., Chap. CXXXVIII, p. 240.

² Ibn Battûta, *Voyages*, op. cit., t. III, p. 321.

un plaisir intéressant chez Sade. Le double gain de cette conduite incite les libertins à appliquer une telle stratégie étant « capter le processus juste avant qu'il s'engage dans la reproduction, juste au moment où des richesses ont été produites pour se les attribuer et les dépenser stérilement à unique fin de jouissance »¹.

Sade n'a pu ignorer la misère, cause de l'exposition et de la vente d'enfants. Cela susciterait davantage le désir des libertins. La pitié, qui n'existe pas pour les libertins sadiques, devient une nécessité voluptueuse. Le duc de Stern n'affirme-t-il pas, tout en se faisant branler le vit par son valet de chambre, que « [c]ette circonstance était nécessaire » lorsque celui-ci raconte que trois jours auparavant, sa mère et lui « mourr[aient] de faim » ? Ce jeune homme de dix-huit ans se trouvait quelques temps plus tôt « dans la plus extrême misère » et se prostitue maintenant avec Juliette ainsi qu'avec son maître afin de « pourvoir aux premiers besoins de la vie » (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 275). Contrairement à Justine, il sait comment gagner sa vie et éviter d'être inutile à la société, à la société libertine, bien évidemment. Les enfants exposés ou vendus, dans l'univers sadien, doivent s'efforcer de devenir utiles aux libertins. Seuls, ceux qui sont têtus risquent de s'exposer à l'intrigue et aux pièges de leurs bourreaux.

Les enfants abandonnés, en Chine, ne sont pas moins malheureux. Leur exposition fréquente dans les rues, à Pékin et à Canton que rapporte le P. Gaubil est reprise par Malthus : « Il y a des pauvres qui, ne pouvant pourvoir aux besoins de leurs enfants, les exposent dans les rues. Dans les grandes villes, telles que Pékin et Canton, ce spectacle révoltant est commun². » Malgré la prospérité et la richesse, la Chine ne peut nourrir toute la population. C'est ce que le P. Prémare montre dans une lettre au P. Le Gobien, datée du 1^{er} novembre 1700 :

Quand on est à la Chine, et que l'on commence à voir les choses par soi-même, on n'est pas surpris que les mères tuent, ou exposent plusieurs de leurs enfants ; que les parents vendent leurs filles pour peu de chose ; que les gens soient intéressés,

¹ Marcel Hénaff, *Sade. L'invention du corps libertin*, Vendôme, Presses Universitaires de France, 1978, p. 166.

² Malthus, *Essai sur le principe de population*, éd. Jean-Paul Maréchal, Paris, GF-Flammarion, 1992, t. I, Livre I, Chap. XII, « Des obstacles à la population en Chine et au Japon », p. 222.

et qu'il y ait un grand nombre de voleurs. On s'étonne plutôt qu'il n'arrive pas quelque chose de plus funeste encore, et que dans les temps de disette, qui ne sont pas ici trop rares, des millions d'âmes se voient périr par la faim, sans avoir recours aux dernières violences, dont on lit des exemples dans nos histoires d'Europe¹.

Ces « dernières violences » seraient le cannibalisme, coutume fréquente en Chine, et probablement ignoré par ce Père. Le fait que « l'extrême misère porte à de terribles excès » attire l'attention de Malthus. Comme « les disettes sont fréquentes en Chine », l'exposition et la vente d'enfants y sont extrêmement courantes. « Quant à ceux qu'on expose, il est difficile d'en déterminer le nombre, même par simple conjecture ; mais d'après les auteurs chinois eux-mêmes, cette pratique est très commune². » Quelques mandarins proposent en vaine d'ouvrir un hôpital destiné aux enfants trouvés, mais le nombre considérable d'abandons ne peut être réduit par cette unique solution. Le philosophe anglais cite un mandarin :

Nous voyons, dit-il, des parents si pauvres, qu'ils ne peuvent pourvoir à l'entretien de leurs enfants. C'est pour cela qu'ils en exposent un si grand nombre. C'est dans la capitale, dans les principales villes de province, dans les places où il se fait un grand commerce, que ce nombre est le plus considérable. Mais on en expose aussi beaucoup dans des endroits moins peuplés et même dans les campagnes. Comme dans les villes les maisons sont plus rapprochées, cette pratique s'y fait plus remarquer. Mais partout ces malheureux enfants ont besoin de notre secours³.

Outre les missionnaires, Sade doit tirer ses informations des philosophes des Lumières. Ce phénomène courant est repris par Montesquieu : « Quelquefois le climat est plus favorable que le terrain ; le peuple s'y multiplie, et les famines le détruisent : c'est le cas où se trouve la Chine. Aussi un père y vend-il ses filles, et expose-t-il ses enfants⁴. » Voltaire, de son côté, admire beaucoup le rôle du père dans

¹ Isabelle et Jean-Louis Vissière (éd.), *Lettres édifiantes et curieuses en Chine, par des missionnaires jésuites. 1702-1776*, op. cit., p. 104.

² Malthus, *Essai sur le principe de population*, op. cit., t. I, Livre I, Chap. XII, p. 226.

³ *Ibid.*, p. 227.

⁴ Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, op. cit., t. II, Livre XXII, Chap. XVI, « Des vues du législateur sur la propagation de l'espèce », p. 764.

la famille. La Chine voltairienne se base sur le patriarcat éclairé qui construit un lien autoritaire entre père et fils. Le fils considère son père comme un chef et le respecte énormément. Cette piété filiale chinoise contraste néanmoins avec la mauvaise habitude d'exposer les enfants. Voltaire décrit cette coutume dans les premières éditions de *l'Essai sur les mœurs*, puis il la supprime. René Pomeau la présente au chapitre «Choix de variantes » :

Depuis l'an 1637 avant J.-C., tous les pauvres vieillards sont nourris dans ce vaste empire [de la Chine] aux dépens du trésor public. Mais comment concilier cette admirable police établie en faveur de la vieillesse avec la négligence que le peuple chinois a pour l'enfance ? On dit qu'il n'est point chez eux de maison d'orphelins et que rien n'est plus commun que des enfants abandonnés. S'il est ainsi, leur gouvernement, beaucoup plus parfait que le nôtre à certains égards, est en d'autres fort inférieur, et presque tout est contradiction à la Chine comme parmi les autres peuples¹.

Cet extrait illustre l'une des plus sévères critiques de Voltaire envers la Chine. Sinophile, il n'hésite pas à exposer cet empire lointain à son regard le plus vigoureux possible à propos de l'abandon d'enfant. Le problème de son exposition et de sa vente est, en effet, provoqué par l'inégalité de la condition de la vie sociale. La hiérarchie chinoise exige cette disproportion. Dans une famille riche et illustre, le grand nombre d'enfants est signe de puissance et de prospérité familiale. Notamment dans la famille impériale, l'empereur a le devoir de produire le plus d'enfants mâles possible afin d'assurer sa succession, ce qui est la garantie de la sécurité de l'empire. Car, dans la société féodale chinoise, la stérilité de la cour suscite souvent des guerres de succession. En revanche, dans une famille modeste et pauvre, la plupart des membres familiaux périssent lors de périodes de sécheresse ou d'inondation. Voltaire évoque, plus tard, ce phénomène avec un ton beaucoup plus nuancé : seuls les pauvres commettent ce crime. Les parents n'ont d'autres choix que d'abandonner et de vendre leurs enfants, « dans l'espérance qu'ils [soient] recueillis par les riches »². Voltaire dit

¹ Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, op. cit., p. 848.

² *Ibid.*, p. 399. « Ce gouvernement [chinois], quelque beau qu'il fût, était nécessairement infecté de grands abus attachés à la condition humaine, et surtout à un vaste empire. Le plus grand de ces abus,

juste.

Lecteur directe de Montesquieu et de Voltaire, Sade admire cette coutume chinoise et rêve d'un monde où l'on pourrait exposer et vendre les enfants en toute liberté. En fait, cette utopie existe dans son imaginaire romanesque mais dans même temps, sombre. Il semble désirer le terrain que décrit Montesquieu où l'exposition de part est autorisée par la loi¹. Il s'agit de rétablir l'autorité paternelle, base de ce phénomène d'abandon.

qui n'a été corrigé que dans ces derniers temps, était la coutume des pauvres d'exposer leurs enfants, dans l'espérance qu'ils seraient recueillis par les riches : il périssait ainsi beaucoup de sujets ; l'extrême population empêchait le gouvernement de prévenir ces pertes. »

¹ Voir Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, op. cit., t. II, Livre XXIII, Chap. XXII, « De l'exposition des enfants », p. 784-785.

2.2.2 L'autorité absolue des pères

2.2.2.1 Le culte du phallus

Le phallus, dans l'Antiquité gréco-romaine, représente le membre viril en érection, symbole de la fécondité de la nature. Son culte¹, coutume étendue chez les peuples anciens, notamment en Grèce, en Égypte et en Inde, désigne leur volonté d'atteindre le bonheur et de connaître la prospérité terrestre. En tant que psychanalyste, Freud l'interprète comme le « signifiant du désir [et] en même temps de la castration »², alors que pour Lacan, il désigne un manque structural pour les deux sexes.

L'homme primitif, ignorant les raisons de la reproduction et voyant un petit être sortir du ventre de la femme, considère la grossesse et l'accouchement comme une action divine. Certains peuples, comme les Chinois et les Français, possèdent des idoles des déesses. Les fouilles archéologiques d'une série de sculptures préhistoriques, dont les femmes, n'étant pas dotées des cinq organes des sens, montrent leur profil générateur : gros seins, ventre gonflé et sexe entier, évoquent le culte des deux sexes.

Quoi que ces peuples aient, originellement, pour idoles des femmes, le culte du phallus d'un dieu de sexe masculin est répandu tant sur la terre orientale que sur la terre occidentale. Les peuples anciens construisent ainsi quelques éléments fétiches, des menhirs et des objets phalliques, par exemple, pour admirer la force génératrice. Sous l'influence grandissante des Romains, le culte de Priape, dieu de la fertilité, entre dans le monde des Gaulois. Des formes phalliques, dans les civilisations grecque et romaine, occupent une place importante dans l'esprit des peuples qui offrent un culte aux effigies, avec des rites qui honorent la fertilité.

Des cultes publics, comme en Grèce et au Japon, en l'honneur des divinités masculines, se déroulent lors de processions où l'on transporte un énorme phallus en

¹ Voir Jacques-Antoine Dulaure, *Des divinités génératrices ou du culte du Phallus chez les Anciens et les Modernes* (1805), Paris, Isidore Liseux ; Théophile Relin, 1885. Edmond Dupouy, *La prostitution dans l'antiquité : étude d'hygiène sociale*, Paris, Meurillon, 1887.

² *Grand dictionnaire de la psychologie*, sous la direction d'Henriette Bloch, Roland Chemama & Eric Dépret, Paris, Larousse, 1999, p. 805.

chantant et en dansant. C'est dans ce développement idéologique que naît le complexe du membre viril de l'homme, depuis l'Antiquité jusqu'à l'Ancien Régime.

Et Sade ne fait que suivre cette tradition universelle. Si le phallus représente, pour les peuples anciens, la force de reproduction, il symbolise, sous la plume de Sade, la puissance masculine qui sert de base à la théorie sur les forts et les faibles. Méprisant la progéniture, voire la haïssant, les libertins considèrent la semence comme la base de leur autorité plutôt que comme un outil favorable à la population¹. Cette vanité masculine s'accroît avec le temps où le vieillissement est, au contraire, la garantie de l'érection, comme dans le cas du duc de Blangis :

Joignez à [son physique d'Hercule] une figure mâle et fière, [...] et le membre d'un véritable mulet, étonnamment velu, doué de la faculté de perdre son sperme aussi souvent qu'il le voulait dans un jour, même à l'âge de cinquante ans qu'il avait alors, une érection presque continuelle dans le membre dont la taille était de huit pouces juste de pourtour sur douze de long, [...] (*Les Cent Vingt Journées de Sodome*, t. I, p. 24).

Le libertin vieillissant possède « une force de cheval ». Ce duc, dans sa jeunesse, « avait déchargé jusqu'à dix-huit fois dans un jour et sans qu'on le vît plus épuisé à la dernière perte qu'à la première. Sept ou huit dans le même intervalle ne l'effrayaient point encore, malgré son demi-siècle. » (*Ibid.*) La fierté masculine est d'autant plus vive que la disproportion de la verge rend l'homme beaucoup plus féroce et sauvage. La ressemblance entre un organe humain et un organe animal éveille, dans les romans de Sade, la bestialité sadique et prépare la douleur des victimes.

Les libertins du château de Silling n'entrent dans la scène sadienne qu'avec la description détaillée de leur portrait. En revanche, les pénis des quatre bourreaux, dont le duc de Blangis, fier du sien car il est énorme, n'ont pas la même proportion. Le frère de ce dernier, l'évêque de ***, dont le « membre [est] très ordinaire, petit

¹ Les personnages, chez Sade, n'épargnent pas la semence, mais l'utilisent comme un signe de volonté autoritaire, tout en suivant la voix de la nature. « La perte de la semence destinée à propager l'espèce humaine, [...] est le seul crime qui puisse exister dans ce cas [de sodomie]. Si cette semence est mise en nous aux seules fins de la propagation, [...] l'en détourner est alors une offense ; mais s'il est démontré qu'en plaçant cette semence dans nos reins, il s'en faille de beaucoup que la nature ait eu pour but de l'employer toute à la propagation, qu'importe, Justine, que, dans cette hypothèse, elle se perde dans le con, dans le cul, dans la bouche ou dans la main ? » (*La Nouvelle Justine*, t. II, p. 443).

même » (*Ibid.*, p. 25), s'évanouit souvent au moment de sa décharge. La situation du président de Curval est meilleure. Cet homme, âgé de près de soixante ans, possède un « outil qui, dans l'état d'érection, [peut] avoir environ huit pouces de long sur sept de pourtour ; mais cet état [n'est] plus que fort rare, et il [faut] une furieuse suite de choses pour le déterminer. » (*Ibid.*, p. 28) Durcet est, sans doute, parmi les quatre scélérats, l'homme le plus indigne de la fierté masculine. Son vit est « extraordinairement petit : à peine a-t-il deux pouces de tour sur quatre de long ; il ne bande absolument plus ; ses décharges sont rares et fort pénibles, peu abondantes et toujours précédées de spasmes qui le jettent dans une espèce de fureur qui le porte au crime [...]. » (*Ibid.*, p. 32)

Cependant, ce défaut corporel n'empêche pas les libertins d'acquérir une volupté intense. L'imagination de l'évêque l'enflamme, comme son frère, « susceptible de goûter le plaisir » (*Ibid.*, p. 26), alors que Durcet, dont « la peau [est] très blanche, [...], la gorge comme une femme, une voix douce et agréable, » se laisse « chatouiller l'anus par le membre énorme du duc. » (*Ibid.*, p. 31-32) Si l'illusion voluptueuse peut réparer le défaut d'un membre viril d'une taille néanmoins normale, la sodomie sauve la vie sexuelle d'un homme féminisé. Le pénis, dans le monde sadien, qu'il soit énorme ou extraordinairement petit, peut pénétrer dans le vagin des femmes et dans l'anus des hommes. La fierté masculine de ce membre viril réside non seulement dans sa taille disproportionnée, mais encore dans la capacité de lutter contre le défaut externe afin d'acquérir la volupté la plus vive possible. Qu'ils soient agents ou patients, les scélérats ne se rendent pas compte de la taille de leur pénis. Ils doivent accepter la réalité et jouir par d'autres manières. Le culte du phallus, dans ce cas, consiste à conserver l'orgueil du sexe masculin. Peu importe qu'il y ait pénétration ou non. Il est à souligner que la présentation détaillée de l'organe sexuel du duc contraste avec celle de Durcet. Sade donne probablement la réponse à cet oubli prétendu en faisant parler Duclos : « [Un] vit par sa petitesse incroyable ne vaut pas la peine d'un détail. » (*Ibid.*, p. 122)

Tandis que les libertins restent « fidèle[s] à [leur] culte » (*Justine, dans Justine et autres romans*, p. 455), les libertines ne le sont pas moins. Célestine, sœur de Rodin,

ressemble plus à un homme qu'à une femme : « très velue, le clitoris fort long, le cul coupé à la manière des hommes, peu de gorge » (*La Nouvelle Justine*, t. II, p. 522)¹. Lors de la dernière scène voluptueuse de cet épisode, Rodin « établit sa sœur entre les cuisses » de Rosalie, fille de ce dernier et « assise sur un petit rond étroit, élevé de deux pieds, » attaché ainsi par les quatre cordes qui descendent du plafond. Cette position de dos, avec des cordes attachés aux pieds, force la victime à écarter les jambes « dans le plus grand écartement possible » (*Ibid.*, p. 566). Elle est prête à accueillir la pénétration d'un membre viril. Mais Sade place Célestine entre Rodin et Rosalie. Celui-ci sodomise sa sœur, alors que Célestine, dans la position des hommes, saisit les jambes de la malheureuse fille. Sade épargne les détails, laissant les lecteurs imaginer la suite.

Le développement des aventures de Justine va de pair avec les intrigues qui se compliquent. Lorsque la jeune femme est à la fois victime et complice des scélérats d'une auberge, dont la femme du patron a un « clitoris [...] plus gros que le doigt » (*Ibid.*, p. 844), de nouvelles histoires de sodomie commencent. Mme d'Esterval, patronne de cette auberge, possède des appas masculins, méritant ainsi la place parmi les hommes.

Bien que femme, elle est en état « de figurer avec le plus scélérat des hommes » (*Ibid.*, p. 891), par ses traits extérieurs et ses goûts libertins. Ayant le « corps d'un bel homme » (*Ibid.*, p. 893), Dorothée d'Esterval, à travers ce refus de la féminité se place dans le camp des hommes. Elle est également capable de pratiquer la sodomie, avec son énorme clitoris, comme les hommes². Verneuil lui enfonce « trois doigts

¹ Aristote développe déjà l'influence du poil sur la puissance génératrice : « Cet animal [Les lièvres] ne compte pas parmi les plus grands animaux; mais il fait beaucoup de petits; il est fissipède, et les fissipèdes sont en général très féconds. En outre, il a beaucoup de sperme. Ce qui le prouve bien, c'est l'abondance de son poil, qui est vraiment extraordinaire. Il est le seul animal qui ait des poils sous les pieds et même en dedans des mâchoires. Cette abondance des poils indique toujours une sécrétion abondante; c'est si vrai que, parmi les hommes, ceux qui sont velus sont portés aux plaisirs du sexe; et ils ont beaucoup plus de sperme que les hommes dépourvus de poils. » Aristote, *La génération des animaux*, trad. Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, Paris, Ladrangé, 1866, Livre IV, Chap. V, p. 302.

² Les hermaphrodites ne sont pas inconnus pour les Lumières. Claude Champeaux, chirurgien-principal de la Charité en 1758, publiant un ouvrage sur la cause et la mort des noyés et devenant ensuite membre de l'Académie de Paris, et professeur royal, rapporte que : « En 1757, une fille âgée d'environ 30 ans, dont le clitoris gros comme le pouce s'étendait au moins de la longueur de cinq travers de doigts au moindre chatouillement, courut tous les amphithéâtres de Montpellier, & s'y fit voir pour de l'argent à tous les élèves en Médecine & en Chirurgie. Elle étoit d'ailleurs bien conformée,

dans le cul, dont l'effet électrique [fait] aussitôt lever ce clitoris, au point que Dorothée voulut foutre un giton. » (*La Nouvelle Justine*, t. II, p. 894) De tels « privilèges [masculins] des hommes » (*Ibid.*, p. 906) accordés à cette femme masculinisée montrent l'arrogance du sexe dominant. Elle ne peut se prostituer avec Verneuil qu'à un prix élevé, soit mille cinq cents louis. Cette somme est « exorbitante, même par rapport aux prix pratiqués par les courtisanes les plus chères » (*Ibid.*, n° 1, p. 1377), annoté Michel Delon.

Si les biens des quatre moines du couvent Sainte-Marie-des-Bois atteignent « plus de cent mille écus par an » (*Jusine*, dans *Justine et autres romans*, p. 500), le salaire de la prostituée (1500 louis égalant 12 000 écus), qu'elle obtient en une seule fois semble trop considérable. La richesse permet non seulement aux libertins de jouer librement, mais il permet aussi aux libertines de se placer au rang de l'homme et d'acquérir ainsi la même dignité dans une vie sexuelle forte riche. La fierté masculine atteint là son point culminant.

Le sexe masculin peut "convertir en homme" les femmes voluptueuses, tout en leur accordant une réputation exclusive, comme Mme d'Esterval qui rétorque à Justine : « Parce que tu es faiblement constituée ; parce que tu n'as que de petits désirs... que de faibles passions... de minces voluptés. Mais cette médiocrité d'opinion n'est point admissible dans un être organisé comme je le suis. » (*La Nouvelle Justine*, t. II, p. 833) C'est la ressemblance de son clitoris avec le membre masculin qui lui procure cette arrogance. Le gros clitoris monstrueux¹, tel un pénis, semble saluer le culte du phallus dans cet épisode. Passant de l'implicite de Célestine à l'explicite de Dorothée, Sade, par son refus de la féminité, montre l'étape graduelle dans la transformation du sexe.

& avoit ses maladies périodiques. » Claude Champeaux, *Réflexions sur les hermaphrodites relativement à Anne Grand-Jean qualifiée telle dans un Mémoire de Me Vermeil, avocat au Parlement*, Avignon ; Lyon, C. Jacquenod fils, 1765, p. 34 et suivantes. Voir *L'Hermaphrodite de la Renaissance aux Lumières*, dir. Marianne Closson, Paris, Classiques Garnier, 2013.

¹ Alexandre Wenger précise : « Pourvu d'une organisation particulière, le monstre sadien est un esprit fort. À l'opposé de l'être vertueux, caractérisé par l'apathie, la nature a doué le monstre d'une énergie conquérante : il possède d'un effort de la nature, qui l'a vomit comme le volcan vomit sa lave. Le monstre obéit donc à la partition physique entre les faibles et les forts, entre les âmes passifs qui subissent et les âmes actifs qui infligent. » Voir Alexandre Wenger, « "Entrouvrir avec frémissement le sein de la nature" : physiologie, histoire naturelle et poétique romanesque dans *La nouvelle Justine* » (p. 25-45), dans Adrien Paschoud & Alexandre Wenger (dir.), *Sade : sciences, savoirs et invention romanesque*, op.cit., p. 27.

Lui-même fier de son culte, le Marquis le partage avec les femmes dignes d'être « comprise[s] parmi les hommes » (*La Nouvelle Justine*, t. II, p. 908).

La taille de ce membre viril de l'homme semble symboliser le degré de la violence sadienne. Cette « énorme machine » (*Ibid.*, p. 528) de Rodin transforme son désir cruel en déchirement du « petit con vierge » de la victime, car « tout se déchire, tout se flagelle en détail » (*Ibid.*, p. 529). Au moment où son « engin furieux semble menacer le ciel » (*Ibid.*, p. 530), commencent de nouveaux tourments. Sade se réjouit de machiniser l'homme en lui attribuant un gros membre, rivalisant avec la nature. Le pénis en fureur, chez Sade, est d'autant plus épouvantable qu'il se caractérise par l'insensibilité et l'énergie continuelle de la machine, ceux qui nécessitent un grand nombre de victimes et une grande portion de douleur.

Le Divin Marquis parle déjà de cette disproportion entre les deux sexes dans *Aline et Valcour*, lorsque Sainville raconte ce qui se passe sur l'île de Tamoé. Le sexe masculin, dans ce pays utopique, est « généralement beau et bien fait », et il a « rarement au-dessous de cinq pieds six pouces, [et] quelques-uns sont beaucoup plus grands. » Cette grandeur ne nuit cependant pas à « la justesse et à la régularité des proportions ». Ayant peur de s'adresser aux dames, Sainville confie aux hommes que Zamé, gouverneur de cette île, lui avait assuré qu'il « n'était point de pays dans le monde où les proportions viriles fussent portées à un tel point de supériorité et que, par un autre caprice de la nature, les femmes étaient si peu formées pour de tels miracles, que le dieu d'hymen ne triomphait jamais sans secours » (T. I, p. 662). Cette « dissymétrie » entre les deux sexes met en scène un « désir masculin qui ne peut que déborder le corps féminin »¹. Chaque pénétration de Rodin, par exemple, correspondrait aux atrocités dans ce pays. De la violence implicite sur l'île de Tamoé à l'atrocité explicite du bourreau sur Justine, Sade met en avant l'autorité du membre viril, que ce soit dans un pays parfaitement géré ou dans un monde chaotique.

Le membre masculin a également un sens particulier pour les Chinois qui fondent tous leurs principes dans l'autorité masculine. Le culte du phallus est confirmé par de nombreuses fouilles archéologiques où ont été découverts des objets phalliques datant

¹ Michel Delon, « Sade ethnologue », dans *À l'ombre des Lumières*, op. cit., p. 211.

de l'Antiquité.



Figure 3 - Un pénis en jade, sous la période de la Civilisation de la montagne rouge (IV^e siècle av. J.-C.), au Nord-Est de la Chine.



Figure 4 - Une femme enceinte, portée en tête une sculpture sous la forme d'un pénis, sous la période de la Civilisation de la montagne rouge (IV^e siècle av. J.-C.), au Nord-Est de la Chine.



Figure 5 - Un pénis avec le demi-corps d'une femme sous la Dynastie des Shang et des Zhou (1600-256 av. J.-C.)

La grandeur du pénis, rêve de tous les hommes chinois, permet, dans les romans érotiques, de colorer les traits fades, de les rendre sensibles et d'agir comme un stimulant dans la mentalité des deux sexes. Au symbole de la violence, chez Sade, ajoute un sens aphrodisiaque dans le *Jin Ping Mei* (vers 1620), chef-d'œuvre des romans libertins chinois. Quand Ximen Qing a prié la mère Wang de l'aider à revoir Lotus-d'Or qu'il a rencontrée sous une fenêtre trois jours auparavant, cette Belle-maman parle de cinq conditions dans cette affaire, et Ximen, fier de lui-même, confie :

À parler franc, les cinq conditions, je les remplis toutes ; en vérité je me trouve à hauteur de la première, même si je ne vau¹ Pan An¹. Quant à la deuxième, en commençant dès le jeune âge à me faufiler dans les ruelles et venelles, je me suis fait grandir *une tortue de belle taille*. Pour ce qui est de la troisième j'ai chez moi quelques ligatures de sapèques, certes pas tout à fait autant que Deng Tong², mais assez pour vivre. La quatrième ? Il n'y a pas plus patient que moi : elle (Lotus) me ferait les quatre cents coups que je ne songerais même pas à lui en rendre un seul avec mon poing ! Cinquièmement, le temps libre c'est ce qui me manque le moins, sinon comment me montrerais-je si empressé auprès de toi³ ?

La tortue, désignant dans la culture des Chinois le pénis, décide de l'harmonie dans la relation sexuelle du couple. C'est dans ce contexte que Lotus-d'Or, gibier de Ximen, demande que son futur mari ait un gros membre. Si le culte du phallus, dans l'Antiquité, provient du besoin de la « multiplication des facultés productives »⁴, à l'époque moderne, comme chez Sade, il devient une nécessité afin d'explorer la passion originale de l'homme, laquelle, basée sur la fierté du sexe masculin, surgit dans l'esprit, dans la vie sociale ainsi que dans l'éthique des peuples, qu'ils soient Français ou Chinois. Si le culte du phallus réveille la fierté masculine, c'est la théorie

¹ Pan An (247-300), de son vrai nom Pan Yue, est poète, mais il est surtout célèbre pour sa beauté. De ce fait, il est surnommé « le plus bel homme depuis l'Antiquité ».

² Deng Tong est favori de l'empereur Wen des Han. Grâce au droit de battre la monnaie, il devient l'homme le plus riche du pays. Mais la disgrâce et l'avènement du nouvel empereur, après la mort de Wen, le conduisent à la ruine. Par la suite, il mourra de faim.

³ *Fleur en Fiole d'Or (Jin Ping Mei cihua)*, éd. trad. André Lévy, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, 1985, p. 68. C'est nous qui soulignons.

⁴ Richard Payne Knight, *Restes du culte de Priape découverts récemment à Isernia, dans le Royaume de Naples, suivies d'un Essai sur le culte de Priape et sur ses rapports avec la théologie mystique des anciens*, Londres, T. Spilsbury Snowhill, 1786. La version française n'est pas datée : Richard Payne Knight, *Le culte de Priape et ses rapports avec la théologie mystique des anciens ; suivi d'un Essai sur le culte des pouvoirs générateurs durant le Moyen âge / par Richard Payne Knight ; traduits de l'anglais par E. W.*, Paris, E. Losfeld, p. 114.

de l'animalculisme qui la justifie et renforce le rôle du père dans la famille. Il suffit de se demander, avec la Durand : « En est-il [Dieu] un plus puissant que le vit ? » (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 665)

2.2.2.2 Le rôle de la femme dans la théorie de la préformation et l'animalculisme chez Sade

La théorie de la préformation, historiquement opposée à celle de l'épigenèse, est utilisée pour expliquer le développement de l'embryon à travers le déroulement des structures préexistantes dans l'œuf. Les partisans de l'épigenèse défendent l'idée selon laquelle les organes dans l'œuf apparaissent et grandissent au cours de la progression embryonnaire sous l'effet des forces extérieures. Cette opposition atteint son point culminant sous l'Ancien Régime. Toutefois, elle devient d'autant plus faible qu'au XIX^e siècle, la connaissance expérimentale de la cellule s'impose.

Ainsi, les philosophes anciens prônent que l'embryon préexiste avant la conception, d'où l'impossibilité de rencontrer des semences mâles et femelles. Dès lors, deux théories s'opposent : l'animalculisme s'efforce de montrer le rôle unique de la semence mâle dans la conception, alors que l'ovisme se focalise sur la semence femelle. Les théoriciens s'affrontent pour déterminer si la préformation se produit chez le mâle ou chez la femelle.

Dans la théorie de l'ovisme, le fœtus est préformé dans la femelle. Soit le sperme est inutile, soit il apporte une essence vitale qui animera plus tard l'embryon. Les défenseurs de cette théorie, à travers l'expérience médicale, découvrent, chez certaines espèces animales, l'œuf dans la femelle. Nicolas Sténon, par exemple, découvre, en 1667, des œufs dans l'organe génital de la femelle du chien de mer. L'année suivante, Francesco Redi, dans ses *Expériences sur la génération des insectes*, démontre que même les plus petits insectes naissent dans des œufs. Reinier de Graaf, quant à lui, dans son *Histoire anatomique des parties génitales de l'homme et de la femme* (1672), décrit le follicule ovarien et prétend que l'œuf et l'embryon préexisteraient dans cet organe. D'après lui, le sperme anime à distance l'embryon.

Néanmoins, la découverte du spermatozoïde d'Antoni van Leeuwenhoek en 1677 impose le rôle du sperme dans la conception. La semence femelle ne sert qu'à nourrir l'embryon. Quelques années plus tard, François de Plantade, en 1699, prétend qu'il a

observé un embryon dans le spermatozoïde.

C'est dans ce contexte que Sade apporte sa pierre à ce débat. Dans le même temps, l'éducation négative des libertins correspond à l'apprentissage scientifique. Afin de répondre à la question posée par Eugénie sur la matrice dans *La Philosophie dans le boudoir*, Mme de Saint-Ange compare cette dernière à « une bouteille dont le cou embrasse le membre de l'homme, et qui reçoit le foutre produit chez la femme par le suintement des glandes, et, dans l'homme, par l'éjaculation¹. » (Dans *Justine et autres romans*, p. 664) Le mélange de ces deux liquides fait naître le « germe qui produit tour à tour des garçons ou des filles ». Même si « l'union des semences » est nécessaire à la formation du fœtus, il est incontestable, pour les libertins sadiens, que la semence femelle est inférieure au mâle. Mme de Saint-Ange le confirme :

Assurément, quoiqu'il soit néanmoins prouvé que ce fœtus ne doit son existence qu'à celui de l'homme, élançé seul sans mélange avec celui de la femme, il ne réussirait cependant pas ; mais celui que nous fournissons ne fait qu'élaborer, il ne crée point, il aide à la création sans en être la cause ; plusieurs naturalistes modernes prétendent même qu'il est inutile, d'où les moralistes, toujours guidés par la découverte de ceux-ci, ont conclu, avec assez de vraisemblance, qu'en ce cas l'enfant formé du sang du père ne devait de tendresse qu'à lui (*Ibid.*).

Ce débat scientifique provenant des anciens est d'autant plus solide que Mme de Saint-Ange, en tant qu'une femme, ne s'avise même pas « de [le] combattre ». L'infériorité, voire l'inutilité de la semence femelle suscitent naturellement l'amour pour le père et la haine envers la mère, comme l'avoue Eugénie : « Je trouve dans mon cœur la preuve de ce que tu me dis, ma bonne, car j'aime mon père à la folie, et je sens que je déteste ma mère. » Ces sentiments, guidés par la nature et formés par le sang des pères, naissent, sous la plume de Sade, de l'inégalité de l'activité des parents. Le père sollicite la mère et désire la naissance d'un enfant, alors que celle-ci ne fait que « se prêter dans l'acte », et « y consentir » (*Ibid.*, p. 665). Comme Eugénie de Franval et Juliette, les libertines se trouvent toujours démunies de tendresse envers leur mère : lieu commun dans l'univers sadien où l'amour maternel n'existe que pour

¹ Nicolas Venette, dans le *Tableau de l'amour considéré dans l'état de mariage*, compare la matrice à une « fiole renversée ». *L'Encyclopédie* la compare à un « flacon aplati » ou à une « poire fine ». Voir les notes de Michel Delon, n^o 2, p. 1003.

les victimes, sensibles et, donc, fragiles.

Il en va de même pour les libertins sadiens qui sentent la nécessité urgente de se débarrasser de leur mère par des moyens cruels, car, comme l'affirme Bressac, « [c]e n'est pas le sang de la mère d'ailleurs qui forme l'enfant, c'est celui du père seul ; le sein de la femelle fructifie, conserve, élabore, mais il ne fournit rien. » (*Les Infortunes de la vertu*, t. II, p. 36) Sade touche ainsi le cœur de l'animalculisme. Il attribue l'embryon au père seul sans parler de ses références directes. Il nous faut chercher des sources indirectes pour mieux connaître l'origine de l'animalculisme sadien.

D'Alembert définit la génération, en physique : « c'est en général l'action de produire ce qui n'existait point auparavant ; ou, pour parler plus exactement, c'est le changement d'un corps en un autre, qui ne conserve aucun reste de son état précédent »¹. Elle ne suppose pas une production des nouvelles parties, mais « seulement une nouvelle modification de ces parties », ce qui la diffère de la création. En physiologie, la génération désigne, selon d'Aumont, la faculté de se reproduire. La multiplication de la plupart des animaux se fait par « l'accouplement ou l'union des deux sexes », tandis que celle des plantes s'effectue par « le développement des graines ou des semences qui ont été fécondées par le moyen des fleurs »². Les insectes comme le puceron et le polype se multiplient, croit-on, sans accouplement. L'*Encyclopédie* rappelle la théorie d'Aristote, qui pourrait définir l'attitude de Sade :

Aristote, qui est celui de tous les anciens qui a le plus écrit sur la reproduction des êtres organisés, & qui a traité de ce sujet le plus généralement, établit pour principe à cet égard, que la matière n'étant qu'une capacité de recevoir les formes, prend dans la génération une forme semblable à celle des individus qui la fournissent; & par rapport aux animaux qui ont des sexes, son sentiment est que le mâle fournit seul le principe prolifique, & que la femelle ne donne rien qu'on puisse regarder comme tel. Voyez les oeuvres de ce philosophe, *de generatione*, lib. I. cap. xx. & lib. II. cap. jv. Car quoiqu'il dise ailleurs, en parlant des animaux en général, que la femelle dans le coit répand une liqueur au dedans d'elle-même, il paroît qu'il ne regarde pas cette liqueur comme un principe prolifique; & cependant selon lui, la femelle fournit toute la matière nécessaire à la génération. Cette matière est le sang menstruel, qui sert à la formation, à la nourriture & au

¹ *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers dirigé par Diderot et d'Alembert*, op. cit., t. VII, p. 558.

² *Ibid.*, p. 560.

développement du fœtus; mais le principe efficient existe seulement dans la liqueur séminale, laquelle n'agit pas comme matière, mais comme cause¹.

Selon Aristote, le mâle et la femelle, deux agents principaux de la reproduction génératrice, occupent leur propre place dans la nature. Toutes les choses ont un rôle déterminé, les uns étant supérieures, et les autres inférieures. La différence de valeur entre l'homme et la femme est ainsi expliquée par le philosophe grec :

Le principe des uns et des autres étant la femelle et le mâle, la femelle et le mâle sont faits en vue de la génération dans les êtres qui ont les deux sexes. Mais la cause qui donne le mouvement initial étant, de sa nature, meilleure et plus divine que la matière, puisque c'est dans cette cause que se trouvent l'essence de l'être et son espèce, il vaut mieux aussi que le meilleur soit séparé du moins bon. Voilà comment, partout où la séparation est possible, et dans la proportion où elle est possible, le mâle est séparé de la femelle ; car le principe du mouvement, qui est le mâle dans tous les êtres qui naissent, est meilleur et plus divin ; la femelle n'est que le principe qui représente la matière².

L'accomplissement de l'œuvre de la génération se fait lors par la réunion du mâle et de la femelle. Le mâle, plus actif que sa partenaire, rejoint cette dernière. D'après Aristote, la femelle fournit plutôt la matière que la semence. Le mouvement effectué par le mâle vers la femelle prouve sa supériorité dans la conception. Selon les espèces, l'émission de sperme ne se produit pas forcément, mais il faut que « la chaleur [...] détermine le mouvement ». Quelques animaux naissent du sperme émis par le mâle dans le corps de la femelle au moment de l'accouplement, alors que d'autres « reçoivent la vie dans les parents eux-mêmes »³. Toutefois, le sperme, en tant qu'un « être qui en puissance est tel que lui », pour la plupart de la génération, reste un élément extrêmement important. Il paraît d'autant plus puissant que « même après que son mouvement a cessé, chacune des parties de l'être se forme et devient animée »⁴. De surcroît, il possède « une âme », plus exactement une « âme [en] puissance »⁵. Comme Aristote, Sade reconnaît le rôle de la femme dans la coopération

¹ *Ibid.*, p. 563.

² Aristote, *La génération des animaux*, trad. Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, *op. cit.*, p. 2.

³ *Ibid.*, p. 5.

⁴ *Ibid.*, p. 7.

⁵ *Ibid.*, p. 8.

de la conception, mais pour tous les deux, le sperme mâle est supérieur. Cela sert de base à l'animalculisme sadien qui s'oriente vers l'arrogance masculine :

Le sperme étant une excrétion, et donnant un mouvement semblable à celui qui fait croître le corps, où se répartit la nourriture à son dernier degré de perfection, il se condense dans la matrice, et il communique à l'excrétion de la femelle le mouvement dont il est lui-même animé. Car cette excrétion a aussi tous les organes en puissance, sans les avoir en fait ; et elle possède en puissance toutes les parties qui distinguent la femelle du mâle¹.

De même que des parents difformes n'ont pas toujours des enfants mal bâtis, de la femelle naissent tantôt des garçons, tantôt des filles. Cette incertitude provient de l'infériorité et de l'imperfection de la femelle, car celle-ci, dont les menstrues « sont du sperme, mais du sperme qui n'est pas pur, puisqu'il lui manque encore une seule chose, à savoir le principe de l'âme » peut être considérée comme « un mâle mutilé et imparfait ». Avant que le sperme du mâle n'apporte « le principe de l'âme » et que « l'excrétion de la femelle » ne le reçoive, l'œuf n'est pas vivant et ne forme pas « un embryon »². La femelle fournit la matière, tandis que le mâle donne le mouvement et la vie. Ainsi, « le corps vient de la femelle, et l'âme vient du mâle »³, ce qui détermine la supériorité de l'homme, chez Aristote, car l'âme est toujours plus divine que le corps.

En tant qu'admirateur d'Aristote, Sade n'accepte pas toute sa théorie. Il reconnaît que la femme produit une liqueur étant « l'excrétion de la femelle » mais qui est imparfait et stérile, alors que toutes les libertines du Marquis répandent une énorme quantité de semence dans la volupté. La semence de la femelle, sous la plume de Sade, est loin d'être aussi parfaite que celle du mâle, mais toutes deux sont éjectées « à l'extérieur du corps », comme le développe Armelle St-Martin⁴. Par conséquent, cette

¹ *Ibid.*, p. 12.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 14.

⁴ L'auteur souligne que Sade « n'ignore ni l'idée d'emboîtement ni celle de préexistence », et qu'il se situe au contraire des animalculistes, qui, « pour leur part, refusent l'idée d'une semence femelle, devenue inutile, puisque l'embryon est déjà conçu dans le corps du mâle. Même pour Diderot, qui est loin d'être animalculiste, la liqueur que la femme répand dans le coït n'est pas un phénomène constant et universel. » Voir Armelle St-Martin, *De la médecine chez Sade. Disséquer la vie, narrer la mort*, Paris, Honoré Champion, 2010, p. 126-127.

éjaculation largement décrite dans l'univers sadien était impossible aux yeux d'Aristote :

C'est ainsi que le sperme est absorbé ; mais l'absorption ne se fait pas du tout, comme quelques naturalistes le prétendent, dans les organes qui concourent au rapprochement des sexes. Les choses se passent aussi tout autrement que ne le croient ceux qui assurent que les femmes émettent du sperme comme l'homme; car si les matrices faisaient quelque émission au dehors, elles la devraient reprendre au dedans, pour la mêler à la liqueur séminale du mâle ; mais ce serait là une opération bien inutile, et la Nature ne fait jamais rien en vain¹.

Ceux qui pensent que la femme émet également un liquide spermatique auraient tort. Cette émission impossible empêche, par ailleurs, la multiplication et s'oppose au vœu de la nature. La femelle n'émet donc pas la semence à l'extérieur, ce qui éloigne nettement Sade d'Aristote et de ses adeptes. Ces derniers, parmi lesquels « Averroès, Avicenne & plusieurs autres philosophes », au contraire de Sade, refusent, tout en suivant la théorie aristotélicienne, la liqueur prolifique aux femelles. Selon eux, le sang menstruel des femmes, semblable à la liqueur prolifique du mâle et qui apparaît à l'âge de la puberté, est nécessaire et suffisant à la génération. D'ailleurs, « si la femelle a réellement une liqueur séminale & prolifique, comme celle du mâle, pourquoi les femelles ne produisent-elles pas d'elles-mêmes, & sans l'approche du mâle, puisqu'elles contiennent le principe de fécondation, aussi-bien que la matière nécessaire pour former l'embryon²? » À la différence de tous les systèmes de la génération dans les quels les deux sexes possèdent respectivement un liquide prolifique, les sectateurs d'Aristote rejettent l'existence de la semence femelle et prônent que toutes les femmes ne la produisent pas au moment de l'orgasme, si toutefois elle existe. Il ne s'agit pas là d'un phénomène constant, comme dans le cas des hommes. Cependant, il est aisé de comprendre la position du Marquis, éternel ennemi de la production de l'espèce humaine. Il se réfère probablement à l'article « Génération » de d'Aumont selon lequel la femme, au moment du plus grand degré

¹ Aristote, *La génération des animaux*, trad. Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, *op. cit.*, p. 16.

² *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers dirigé par Diderot et d'Alembert*, *op. cit.*, t. VII, p. 563.

d'orgasme, produit une liqueur semblable au sperme mâle et à l'éjaculation¹.

Il faut attendre Antoni van Leeuwenhoek qui lance le débat moderne autour de ce sujet en 1677, et qui rejette l'ovisme comme Guillaume Lamy et Pierre Duverney². Au milieu du XVIII^e siècle, Jacques Gautier d'Agoty, anatomiste en faveur de l'animalculisme, reprend la théorie d'Aristote : « Le père seul de tous les animaux fournit le fœtus tout formé et la matrice n'en est que le réceptacle. » Comme Sade, d'Agoty ne se satisfait plus de cet argument et n'hésite pas à rendre sa théorie universaliste : « De tous temps et par toute la terre les pères ont été regardés comme les véritables procréateurs de leurs enfants ; c'est à eux qu'on fait tous les honneurs de la génération »³.

Sade s'est probablement inspiré de La Mettrie. Celui-ci approuve la rareté de la rencontre des deux semences « dans le congrès », et croit ainsi à l'inutilité de la semence femelle lors de la conception⁴. Cependant, comment explique-t-il le fait que l'enfant ressemble tantôt au père tantôt à la mère, si celle-ci est inutile à la génération ? Insatisfait de sa propre théorie, ce philosophe se cache derrière une explication abstraite et une expérimentation impuissante :

Il me paraît que c'est le mâle qui fait tout, dans une femme qui dort comme dans la plus lubrique. L'arrangement des parties serait donc fait de toute éternité dans

¹ « Ce frottement excité dans le coït entre la verge & le vagin, ne donne pas seulement lieu au prurit, qui s'excite en conséquence dans les parties génitales de l'homme : il produit aussi cet effet dans celles de la femme, attendu le sentiment délicat dont est doué ce canal ; sentiment qui par le moyen des nerfs correspondans, se communique à tous les organes qui concourent au même usage ; d'où s'ensuit une véritable érection du clitoris, un gonflement & une tension générale dans toute l'étendue des membranes spongieuses & nerveuses du vagin & de la matrice ; une sorte de constriction spasmodique dans le cercle de fibres musculaires qui entourent le vagin ; d'où suit un retrécissement du canal & un plus grand resserrement de la verge qui y est actuellement contenue ; d'où suit encore vraisemblablement en même tems une autre sorte d'érection dans les trompes de Fallope, qui les applique à ce qu'on appelle les ovaires, pour les effets qui seront expliqués dans la suite. Ce sont ces différentes dispositions qui constituent le plus grand degré d'orgasme, qui n'est autre chose qu'un éréthisme commun à toutes ces parties, par l'effet duquel, s'il est suffisamment continué, les glandes qui ont leur conduit excrétoire dans les cavités du vagin & de la matrice, étant fortement exprimées, y répandent l'humeur dont leurs vaisseaux sont remplis ; & cette effusion se fait comme celle de la semence dans l'homme, par une sorte d'action convulsive qui la rend semblable à l'éjaculation, & n'a pas peu contribué sans doute à faire regarder *cette liqueur de la femme comme une vraie semence*, une liqueur aussi prolifique que celle de l'homme. » *Ibid.*, p. 561. C'est nous qui soulignons.

² Voir Paul Hoffmann, *La femme dans la pensée des Lumières*, op. cit., p. 90.

³ Jacques Gautier d'Agoty, *Zoos-Généologie ou génération de l'homme et des animaux*, Paris, 1750, p. 18, cité par Paul Hoffmann, *ibid.*, p. 89.

⁴ Julien Offray de La Mettrie, *L'Homme machine, par La Mettrie. Avec une introduction et des notes de Assézat. [Précédé de l'éloge de l'auteur, par Frédéric II, roi de Prusse.]*, Paris, F. Henry, 1865, p. 152.

le germe ou dans le ver même de l'homme. Mais tout ceci est fort au-dessus de la portée des plus excellents observateurs. Comme il[s] n'y peuvent rien saisir, ils ne peuvent pas plus juger de la mécanique de la formation et du développement des corps, qu'une taupe du chemin qu'un cerf peut parcourir¹.

L'incertitude des sources médicales ne rebute pas le Marquis. Celui-ci croit en la toute-puissance de la semence du mâle, comme en l'autorité absolue du père, incitant alors l'infériorité des femmes et la haine des mères. C'est au cœur de l'ovisme² que Sade fait naître cette haine. En poursuivant la théorie de l'hérédité maternelle³, les personnages sadiens condamnent leur mère qui leur a transmis une tare physiologique et mentale, comme l'indique Sade au sujet du Bressac : « [Celui-ci] avait bien des torts, nous en convenons ; mais où l'indulgence érigeria-t-elle son temple, si ce n'est dans le cœur d'une mère ? » (*La Nouvelle Justine*, t. II, p. 472)

¹ *Ibid.*, p. 152-153. La Mettrie l'annote également : « L'histoire des animaux et des hommes prouve l'empire de la semence des pères sur l'esprit et le corps des enfants. » (*Ibid.*, p. 45)

² À propos des adeptes de l'ovisme, voir Paul Hoffmann, *La femme dans la pensée des Lumières*, op. cit., p. 82-106.

³ Armelle St-Martin, *De la médecine chez Sade. Disséquer la vie, narrer la mort*, op. cit., p. 139-148.

2.2.2.3 Les droits du père

N'est-il pas vrai que les pères avaient traité leurs enfants avec bien plus de cruauté que ceux qui les ont adoptés ?... Il est vrai qu'on les a mutilés ; mais auparavant n'étaient-ils pas déjà au moins aussi malheureux ?... On ne peut pas condamner une action quand elle est appuyée de l'autorité de la loi... Ne peut-on pas démolir sa propre maison si l'on veut couper des arbres qui sont dans notre fonds ? Eh bien, il nous a été permis de maltraiter ces [enfants] exposés, parce qu'ils n'étaient plus au nombre des vivants. Ils sont nos esclaves, et les citoyens qui ont composé nos lois nous ont donné sur eux une puissance absolue de vie et de mort¹...

Sénèque l'Ancien, *Controverses*, IV.

Ainsi écrivait Sénèque l'Ancien, rhéteur et père de l'ancien précepteur de Néron, Sénèque, dit le Jeune.

Sade ne parle de l'autorité paternelle qu'en suivant la tradition où les pères ont le droit de disposer entièrement de leurs enfants. Son animalculisme est basé sur la fierté du membre viril ainsi que sur la haine excessive des mères². Si sa théorie animalculiste semble « surtout servir d'argument pour expliquer et justifier les désirs incestueux des libertins »³, le Marquis souligne la puissance autoritaire du père « narcissique » sur sa fille. Eugénie, dans *La Philosophie dans le boudoir*, exprime clairement son amour pour son père déterminé par le lien du sang. Les pères sadiens, sûrs à la fois de leur puissance sexuelle et mentale, disposent librement, et de manière autoritaire, du corps et du cœur de leur fille, comme dans le cas d'*Eugénie de Franval*. Le père est ainsi « doublement possesseur, puisqu'il ajoute à ses droits traditionnels sur la fille mineure, ceux de l'amant⁴. »

L'amour incestueux entre père et fille, dans le monde sadien, renforce le système

¹ Sénèque l'Ancien, *Controverses*, IV, p. 12. Cité dans Maurice Capul, *Abandon et marginalité Les enfants placés sous l'Ancien Régime*, Toulouse, Privat, 1989, p. 21.

² Pierre Klossowski développe une interprétation psychologique de la haine des mères chez Sade. Le poids de la reconnaissance entre mari et épouse, la rivalité éamoureuse entre mère et fille, la nécessité de détruire légitimement cette hostilité maternelle. Pierre Klossowski, « Élément d'une étude psychanalytique sur le Marquis de Sade », dans *Revue française de psychanalyse*, t. VI, N° 3-4, 1933, p. 458-474.

³ Armelle St-Martin, *De la médecine chez Sade. Disséquer la vie, narrer la mort*, op. cit., p. 129.

⁴ Voir la préface de Michel Delon à propos de l'inceste. Sade, *Les Crimes de l'amour*, éd. Michel Delon, op. cit., p. VIII.

de l'égoïsme intégral et vice versa. Cette logique de la réciprocité entre l'autorité paternelle et l'inceste est unique chez Sade, elle construit une équivalence entre un univers sans amour et un univers romanesque. Car l'égoïsme sadien ne pardonne pas un tel amour réciproque, signe de la faiblesse humaine. Le dénouement dans *Eugénie de Franval* suffit pour le prouver. Le double suicide d'Eugénie et de Franval montre le refus d'une tendresse paternelle. Il vaut mieux jouir qu'aimer. Il n'y aurait que des pères adroits, possédant leur fille toute entière sans trop l'aimer, qui pourraient vivre sans remords.

Le droit paternel, au premier degré réside dans le mariage arrangé par les parents, le plus souvent par le père¹. Sade, lui-même victime de cette autorité exprime sa détermination envers son père et désire inspirer de la tendresse paternelle : «Quant au mariage, je suis toujours très déterminé à n'en point faire d'autre que celui dont j'ai eu l'honneur de vous parler. Vous êtes mon père, et la tendresse que j'ai lieu d'espérer de vous est un titre qui doit vous inspirer la bonté d'entrer un peu dans mes sentiments »². Cette lettre de Sade est recopiée par son père dans une missive à la sœur de celui-ci, Gabrielle Laure de Sade. Vers la fin de 1762, Sade s'éprend éperdument de Laure Victoire de Lauris et la demande sa main à son père, tandis que ce dernier était en train de conclure le mariage de son fils avec la fille du président de Montreuil. Le comte de Sade, mécontent de son fils, considère cependant cette alliance comme un parti idéal qui lui permettrait de s'acquitter de ses lourdes dettes, de participer au bonheur et surtout d'assagir le futur marquis, car, à ses yeux, c'est encore un « petit garçon »³, dont «les folies » lui fait espérer « le plaisir de n'en entendre plus parler »⁴. Abandonner son amour, se soumettre à un père autoritaire et froid, tel est le destin du Divin Marquis. Celui-ci semble transférer finalement sa haine à ses personnages tout en les faisant parler.

¹ Le Noble en est partisan. Il pense que le consentement est utile et très important. Voir Pierre-Madeleine Le Noble, *Projet de loi pour les mariages, présenté à l'Assemblée nationale, par Pierre Le Noble*, Paris, Garnier, 1793, p. 54. Renoul de Bas-Champs développe, pour sa part, les lois qui touchent cette autorité. Voir Valentin-Jean Renoul de Bas-Champs, *Traité de l'autorité des parents sur le mariage des enfants de famille*, par M. V. J. R., Nantes, Vataris fils aîné, 1772.

² Maurice Lever (dir.), *Bibliothèque Sade (II). Papiers de famille. Le marquis et les siens (1761-1815)*, Paris, Fayard, 1995, t. II, p. 36.

³ Lettre du comte de Sade à l'abbé de Sade, 6 avril ? 1763, *ibid.*, p. 47.

⁴ Lettre du même au même, 15 mai 1763, *ibid.*, p. 55.

Ce n'est que dans *Aline et Valcour*, intermédiaire entre le roman moralisateur et l'ouvrage clandestin, que l'on constate clairement l'autorité paternelle concernant le mariage des enfants. Léonore, sœur d'Aline, raconte ses aventures, dont une histoire espagnole sur le mariage arrangé la fait beaucoup réfléchir, ainsi que les dames. Le comte de Flora-Mella, grand seigneur de Tolède, compte marier Léontine, sa fille, à don Diègue. À la vue de son futur mari, la vertueuse Léontine témoigne plus d'horreur que d'amour. Elle ose « témoigner à son père le peu de dispositions qu'elle » (*Aline et Valcour*, t. I, p. 879) ressent pour ce mariage. Le père, qui connaît et aime sa fille, la sollicite au lieu de la menacer. Il montre sa déception de renoncer à ses engagements ainsi que l'amitié qu'il éprouve pour elle. La jeune fille y consent finalement, car

une âme honnête ne résiste jamais aux attaques que le sentiment dirige ; la fausseté, le mystère, la violence, toutes ces armes odieuses que l'imbécilité dicte à la tyrannie paternelle, soustraient à leur joug de fer les cœurs que l'on y veut soumettre ; emploie-t-on la douceur et la confiance, tout s'obtient, et en arrivant au but désiré, on n'a pas du moins à redouter les remords que les procédés contraires occasionnent (*Ibid.*, p. 879-880).

Ce type de mariage arrangé, aux yeux de Sade, n'est qu'un « sacrifice ». N'oublions pas l'expression qu'il utilise, en vain, pour inspirer la moindre tendresse envers son père. Si Léontine, dans le conte, ne s'y soumet que pour éviter un malheur plus grand provoqué par son frère amoureux, Sade ne voulait que suivre son cœur. Par conséquent, face à la rupture de la part de la famille des Lauris, il n'a pas d'autre choix. Il a dû regretter, car même si « des circonstances de fortune légitimaient sans doute [les nœuds], mais combien ces motifs sont faibles sur une âme délicate et sensible qui, sacrifiant tout à la douceur des liens, n'imagine pas qu'elle puisse exister dans ceux qui ne sont pas l'ouvrage de l'amour. » (*Ibid.*, p. 879)

Ces « vils intérêts d'un père qui ne consulte que son avarice » (*Ibid.*, p. 881) sont également un phénomène très courant en Asie, notamment en Chine et en Inde. André-Guillaume Contant d'Orville (1730?-1800?), romancier et historien, ayant publié divers ouvrages, décrit en détail le mariage des Chinois dans son *Histoire des*

différents peuples du monde : « [C]'est le père ou le plus proche parent, à qui appartient le droit de choisir la femme, & de faire les conditions du mariage, qui consistent à payer une certaine somme pour l'achat des habits & des bijoux¹. » Cette coutume universelle est également justifiée par D'émeunier : « Quand les sauvages d'Amérique prenoient une femme, ils ne formoient cet arrangement que par des raisons d'intérêt. Les parens choisissoient cette compagne à leurs fils². »

Montesquieu semble en donner la raison : « L'obligation naturelle qu'a le père de nourrir ses enfants, a fait établir le mariage, qui déclare celui qui remplit cette obligation³. » Dans le cas de Sade, le consentement du père est fondé sur sa « puissance, c'est-à-dire sur leur droit de propriété », et encore sur l'amour, sur la raison, sur « l'incertitude » de l'enfant, « que l'âge tient dans l'état d'ignorance, et les passions dans l'état d'ivresse »⁴. Il n'est pas difficile de comprendre le comte de Sade, pour qui son fils mène une vie inconstante et voluptueuse. Selon Montesquieu, dans la France monarchique, il est convenable que les enfants se marient à condition que le père y consente. Toutefois, dans son roman, Sade transforme cette possibilité de la tendresse paternelle en une pure tyrannie. Il a raison, car Léontine est, de toute évidence, plus sage et plus vertueuse que l'auteur. Quoi qu'il en soit, Montesquieu ne néglige pas les cas d'avarice et d'abus dans le mariage arrangé : « Mais que serait-ce, si la vexation et l'avarice allaient au point d'usurper l'autorité des pères⁵? » Cela semble être conforme à Sade qui se croyait victime de l'autorité paternelle.

Est-il vrai que les Chinois, comme le constate Nicolas-Sylvestre Bergier, adversaire des philosophes des Lumières, ont fondé leur gouvernement sur le despotisme qui « a pu naître de l'autorité paternelle, toujours illimitée chez les peuples sauvages »⁶ ? Néanmoins, ces sages Chinois, exclus de l'état sauvage,

¹ André-Guillaume Contant d'Orville, *Histoire des différens peuples du monde : contenant les cérémonies religieuses et civiles, l'origine des religions, leurs sectes et superstitions et les moeurs et usages de chaque nation.... 1 / par M. Contant Dorville*, Paris, Hérisant fils, 1770, t. I, chap. XI, p. 121.

² D'émeunier, *L'esprit des usages et des coutumes des différens peuples, ou Observations tirées des voyageurs et des historiens*, op. cit., t. I, Livre III, Chap. I, p. 153.

³ Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, op. cit., t. II, Livre XXIII, Chap. II, « Des mariages », p. 750.

⁴ *Ibid.*, Chap. VII, « Du consentement du père au mariage », p. 755-756.

⁵ *Ibid.*, p. 756.

⁶ Nicolas-Sylvestre Bergier, *Œuvres complètes de Bergier*, t. VI, Part. V « Trait éde la vraie Religion »,

d'après Voltaire, ont eu raison d'être despotes. L'ancien principe de morale et de politique, «rend les pères si respectables aux enfants, et [...] fait regarder l'empereur comme le père commun ». C'est cette belle coutume qui a habitué les Chinois à «l'obéissance volontaire »¹. Ce despotisme nécessite, lors d'un changement d'État et pendant les guerres, une harmonie à la fois économique et politique.

Sade, lecteur attentif de Voltaire, a beaucoup cité l'infanticide en Chine, sous l'influence des *Mémoires* du jésuite Le Comte :

Un Chinois est le maître de vendre ses enfants : s'il veut les mettre à mort, il les accuse d'un crime devant le Magistrat ; et ils sont déclarés coupables sur sa déposition².

Cette pratique de l'infanticide prouve, d'un côté, l'autorité parentale des Chinois, de l'autre, l'abus de pouvoir du magistrat. Dans *Justine*, le chirurgien incestueux, Rodin, justifie ses crimes en prétendant que l'infanticide, là-bas, est un phénomène courant :

[I] est encore très en usage à la Chine. Chaque jour on trouve et dans les rues et sur les canaux de Pékin, plus de dix mille individus immolés ou abandonnés par leurs parents, et quel que soit l'âge d'un enfant, dans ce sage empire, un père, pour s'en débarrasser, n'a besoin que de le mettre entre les mains du juge (*Justine et autres romans*, p. 469).

Abordé par D'émeunier qui a beaucoup inspiré le Divin Marquis, l'infanticide, pour « des raisons d'utilité publique », paraît moins « révoltant que les massacres de la guerre »³. Si l'on prenait en compte l'éthique, les philosophes pourraient émettre de nombreuses réflexions, alors que les législateurs toucheraient rapidement le point et agiraient plus hardiment :

Cette abominable coutume subsiste encore à la Chine. Tous les matins on trouve un certain nombre d'enfants dans les rues de Pékin ; la plupart y meurent, ou ils

Chap. XVI «Fausses th éories sur la source du despotisme », Paris, J.- P. Migne, 1855, p. 99-100.

¹ Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, éd. de René Pomeau, vol. II, chap. CLV, « État de l'Asie », *op. cit.*, p. 394.

² Cit é dans «L'Orient d'Eden : Sade et la Chine », Georges Festa, « L'Orient d'Eden : Sade et la Chine », *op. cit.*, p. 822.

³ Jean-Nicholas D'émeunier, *L'esprit des usages et des coutumes des différents peuples, ou Observations tir ées des voyageurs et des historiens*, *op. cit.*, p. 274.

sont dévorés par les animaux. Le P. Noël dit qu'on expose ainsi vingt ou trente mille dans une année ; et d'autres jésuites assurent qu'en trois ans, ils en ont compté 9701 destinés à la voierie.

Les lectures de Sade, comme le montre Michel Delon, se répartissent en trois catégories : « l'information, l'argumentation et l'imagination »¹. Après avoir copié le constat de Dêmeunier, Sade le noircit, l'exagère, puis y réfléchit. Le nombre de « vingt ou trente mille par an » se transforme graduellement en « dix mille » par jour, « en ces sauvages lointains dont les voyageurs avaient observé les mœurs révoltantes et que Sade change en barbares abstraits à force de noirceur »².

Dans *L'esprit des coutumes* de Dêmeunier, tout comme Montesquieu dans *L'esprit des lois*, c'est ce terme d'« esprit » qui fait sens. Cette recherche de la fonction et du sens des différentes coutumes des peuples pourrait « relativiser l'horreur »³. « Un usage », selon Jean Pouillon, « n'est vraiment éclairé que si l'on peut le relier à un autre dans un même contexte social »⁴, ce qui peut ainsi permettre de comprendre une coutume⁵. Néanmoins, Sade abandonne volontairement cette idée et se focalise sur ses propres réflexions :

On est le maître de reprendre ce qu'on a donné ; jamais le droit de disposer de ses enfants ne fut contesté chez aucun peuple de la terre. [...] L'autorité du père sur ses enfants, la seule réelle, la seule qui ait servi de base à toutes les autres, nous est dictée par la voix de la nature même, et l'étude réfléchie de ses opérations nous en offre à tout instant des exemples (*Justine*, dans *Justine et autres romans*, p. 469).

La nature, pour le Marquis de Sade, reste la principale valeur méritant d'être suivie, peu importe la fonction et le sens de ces coutumes. Outre cela, Sade prend en compte

¹ Michel Delon, « Sade ethnologue », dans *À l'ombre des Lumières*, op. cit., p. 205.

² *Ibid.*, p. 206.

³ *Ibid.*, p. 207.

⁴ Jean Pouillon, « Le sauvage et les Lumières », préface dans Jean-Nicholas Dêmeunier, *L'esprit des usages et des coutumes des différents peuples, ou Observation tirées des voyageurs et des historiens*, op. cit., p. XI.

⁵ « Les institutions d'un empire sont souvent contradictoires ; il semble que les enfants ne devraient pas être esclaves, dans un pays où tout est soumis à l'esclavage politique ; il ne faut qu'un maître, et ce maître est le sultan, ou l'officier qui le représente. Ainsi donc les enfants sortiraient de la servitude du père, en Orient, si la polygamie n'était venue les y faire rentrer. » Selon Dêmeunier, la polygamie semble être la raison de cet infanticide, étant basé sur un pouvoir paternel absolu. Mais Sade l'ignore. Jean-Nicholas Dêmeunier, *L'esprit des usages et des coutumes des différents peuples, ou Observations tirées des voyageurs et des historiens*, op. cit., t. I, p. 279.

une autre valeur : « la prospérité des empires dépendait de l'esclavage des enfants ». Toujours en suivant l'argument de Dèmeunier qui compare les massacres des guerres avec l'infanticide, l'auteur de *Justine*, à travers la voix de son personnage Rodin, s'exprime, partageant la même opinion : « Eh quoi ; un monarque se croira autorisé à sacrifier vingt ou trente mille de ses sujets dans un seul jour pour sa propre cause, et un père ne pourra, lorsqu'il le jugera convenable, devenir maître de la vie de ses enfants! » (*Ibid.*)

Ce plaidoyer se réfère sans aucun doute aux propos de Voltaire, selon lequel l'empereur de Chine que nous avons cité plus haut, est considéré comme le père commun. Un père de famille est considéré comme un chef à qui les enfants doivent le respect et la soumission :

Ce qu'ils [les Chinois] ont le plus connu, le plus cultivé, le plus perfectionné, c'est la morale et les lois. Le respect des enfants pour leurs pères est le fondement du gouvernement chinois. L'autorité paternelle n'y est jamais affaiblie. Un fils ne peut plaider contre son père qu'avec le consentement de tous les parents, des amis, et des magistrats. Les mandarins lettrés y sont regardés comme les pères des villes et des provinces, et le roi, comme le père de l'empire. Cette idée, enracinée dans les cœurs, forme une famille de cet Etat immense¹.

Voltaire considère le patriarcat comme l'une des caractéristiques de la constitution chinoise. La relation quasi ritualisée, dans la famille, entre père et enfant, est radicalement ancrée dans l'esprit du peuple depuis l'Antiquité. Si Voltaire admire la piété filiale de l'empire chinois, c'est parce que le respect assure la sécurité sociale et l'ordre de la vie quotidienne. Cette hiérarchie rend le peuple docile et le civilise. Un fils qui respecte ses parents donne l'exemple à suivre pour ses enfants. Ainsi, de génération en génération, l'harmonie est garantie. La soumission complète des enfants à leurs parents semble intéresser le Divin Marquis. Celui-ci rêve peut-être comme Voltaire :

Si dans l'Europe les lois avaient été fondées sur la puissance paternelle, si les

¹ Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, op. cit., t. I, p. 216.

esprits eussent été pénétrés de la nécessité du respect filial comme du premier de tous les devoirs, ainsi que je l'ai remarqué de la Chine, les trois enfants de l'empereur, qui avaient reçu de lui des couronnes, ne se seraient point révoltés contre leur père¹.

En revanche, les révoltes et le parricide sont aussi fréquents en Chine qu'en Europe. Ce que néglige Voltaire, Sade l'ajoute et le rétablit à son univers. Pour le Marquis, ce respect et cette soumission doivent être à sens unique. Les enfants sont complètement soumis à leur père, alors que celui-ci ne leur doit rien, pouvant les exposer dans la rue, les vendre ou encore les tuer à son gré. Sade se soucie moins de la civilisation que de l'autorité arbitraire du père. Si Voltaire ne voit que le bon côté du peuple chinois, Sade perce le mystère et construit son propre empire chinois.

En raison de l'intérêt que « la monarchie avait à soutenir [...] et du fait aussi de la vogue des principes du droit romain et des idées antiques² », les intellectuels des Lumières se tournent du côté du droit du père, car l'autorité de ce dernier, était considérablement renforcée depuis le début du XVI^e siècle en France. À l'époque du christianisme, le chef de famille possède un droit absolu : femmes, enfants et serviteurs doivent lui obéir de la même façon que l'on obéit à Dieu. Cette pratique n'a été que renforcée par le catholicisme qui l'a, en fait, reprise du droit romain selon lequel le *pater familias* (père de la famille) a une puissance absolue. La société traditionnelle donne ainsi au père la liberté d'imposer leur volonté. Comme le montre le cas du czar Pierre qui « adresse à ses peuples une déclaration publique, dont le précis était, que par toutes les lois divines ou humaines, un père avait droit de vie et de mort sur ses enfants, sans appel, et sans prendre l'avis de qui que ce fût : il donne lui-même aussitôt l'exemple du droit qu'il autorisait » (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 887).

¹ *Ibid.*, p. 373.

² Maurice Capul, *Abandon et marginalité. Les enfants placés sous l'Ancien Régime*, op. cit., p. 73. « La puissance paternelle s'étend sur la personne et les biens des enfants, petits-enfants et autres descendants. La législation royale s'attache à renforcer tout particulièrement le pouvoir du père en ce qui concerne le mariage des enfants et le droit de correction. Mais nulle part cette puissance du père n'est aussi forte que dans le Midi : elle est pratiquement absolue et pèse sur tous les enfants [...] ; héritage du droit romain, cette puissance s'affirme notamment à travers la liberté qu'a le père de tester en faveur de tel ou tel de ses enfants. »

C'est encore Rodin qui se met à la place du père, lequel, dans la famille, a le droit de récompenser ou de punir ses enfants. Dans la chambre de correction, il abuse de ses élèves tout en les fouettant. Sade semble généraliser cette autorité à tous les libertins. Depuis le père jusqu'à tous les hommes, le sexe masculin possède toujours ce privilège dans l'univers sadien. Cependant, Sade ne néglige pas la nécessité de se débarrasser de cette autorité tyrannique à travers le personnage de Juliette, à la seule condition que celle-ci ne ressemble point aux prétendues femmes, faibles et indiscretes. La puissance paternelle est ainsi basée sur la bassesse féminine¹, comme le montrait déjà Nicolas de Cholières (1500-1592) à la fin de la Renaissance.

¹ La mère « aime beaucoup ses enfants, et maintes fois davantage que le père ; non pas que je veuille dénaturer les pères, mais le naturel des mâles n'est pas appelé à s'abaisser parmi tout plein de mignotises qui sont beaucoup plus seantes aux femmes, lesquelles ne peuvent se gruser de ce qu'on leur met sous leur puissance leurs enfants. Et comment est ce qu'elles sont elles mesmes resignées à la conduite de leurs maris ? En apres on sçait que les femmes sont assaillies d'un tas de borrisquades ; que, si elles voioient en mains le baston pour chastier leurs enfants, ayans la puissance de vie et de mort, elles abbattoient du bois plus qu'il ne seroit de mestier. Brief, la legereté et indiscretion des femmes rendent les meres orphelines de ceste autorité et puissance paternelle. » Nicolas de Cholières, *La guerre des mâles contre les femelles, représentant en trois dialogues les prérogatives... avec les Meslanges poétiques du sieur de Cholières* (Réimpr.), Bruxelles, A. Mertens et fils, 1588, p. 48.

2.2.3 Réflexions sur le mariage et la situation économique

2.2.3.1 Le mariage et son influence sur la population

Le grand nombre d'enfants abandonnés en Chine est proportionnel à la population. De Marco Polo au Père Du Halde, les voyageurs et les missionnaires sont tous frappés, à première vue, par la quantité considérable des habitants de ce pays. Grand lecteur des récits de voyage et des correspondances des jésuites, Thomas Robert Malthus (1766-1834), célèbre économiste anglais, explique la grande population de la Chine par le mariage :

La population, qui est le produit naturel de la fertilité du sol et des encouragements donnés à l'agriculture, est un bien désirable ; mais celle qui est due aux encouragements donnés au mariage, non seulement a surchargé le pays d'une masse de misérables, mais a corrompu le bonheur dont les autres auraient pu jouir. On estime le territoire de la Chine huit fois aussi grand que celui de la France. En supposant la population de la France de 26 millions, ce nombre pris 8 fois donnerait 208 000 000. Si ensuite on fait attention aux trois causes actives de population dont je viens de parler, on ne trouvera pas impossible que, sur la même étendue, la population de la Chine soit à celle de la France comme 333 est à 208, c'est-à-dire dans un rapport un peu plus grand que celui de 3 à 2¹.

En plus de la fécondité de la terre et de l'attention accordée au travail agricole, le mariage des Chinois est aussi la cause du grand nombre d'habitants qui pèse sur l'État. En incluant l'étendue du territoire, la Chine ne compte, selon les calculs de Malthus, que huit fois plus d'habitants que la France, mais le nombre est beaucoup plus élevé. Même si les Chinois de condition modeste abandonnent ou vendent souvent leurs enfants, il est injuste de leur reprocher, « comme à la plupart [des Européens], leur fainéantise, [qui] pourraient gagner leur vie s'ils voulaient travailler ». Les Chinois sont beaucoup plus travailleurs qu'on ne l'imagine. Malthus cite le tome XVI des *Lettres édifiantes* : « Un Chinois passera des jours à remuer la terre à force de bras ; souvent il sera dans l'eau jusqu'aux genoux². » C'est en effet la coutume des Chinois

¹ Malthus, *Essai sur le principe de population*, op. cit., t. I, Livre I, Chap. XII, p. 223.

² *Ibid.*

du Sud de repiquer le riz dans l'eau. L'attention accordée au travail aurait pu soulager la Chine de la disette. Néanmoins, dans toutes les régions du pays, des pauvres souffrent et meurent de la faim.

À notre avis, ces points de vue sont justes. Les Chinois attribuent, depuis longtemps, une grande importance au mariage. Comme Contant d'Orville le constate, « [ils] regardent le mariage comme l'objet le plus important pour la société. Un père s'expose au mépris public, s'il néglige de marier ses enfants. Un fils manque au premier des devoirs, s'il refuse de perpétuer sa race¹. » L'opinion publique pèse sur un père qui ne marie pas ses enfants de bonne heure, sa responsabilité de pérenniser la filiation exige le mariage de ces derniers dont le devoir est d'avoir des enfants. Comme la doctrine du confucianisme l'enseigne : 不孝有三无后为大 (Parmi les trois impiétés des enfants, la plus grave est de manquer de descendance). Dans la Chine féodale, le mariage est le signe du patriarcat. Ce n'est pas une action personnelle, mais une affaire qui décide l'intérêt des deux familles en question. L'homme se marie plutôt pour son clan que pour lui-même. Comme le mariage sert de base à une famille, son seul but est d'avoir le plus d'enfants possible. En effet, le grand nombre d'enfants symbolise la prospérité de la famille et de la société.

Il en va de même en France. Sous l'Ancien Régime, l'une des trois fonctions du mariage traditionnel est d'augmenter la population. C'est d'ailleurs ce que constatent les enseignements des Pères de l'Église, de saint Jean Chrysostome à Tertullien. Le mariage est considéré comme le signe sacré entre Dieu et l'Église. Il faut ainsi se marier pour mettre au monde des enfants, pour modérer la concupiscence, ainsi que pour vivre en harmonie. Parmi ces trois objectifs, « la vraie fin et celle qu'on devrait avoir uniquement devant les yeux quand on se marie, c'est [d']avoir des enfants »², affirme en 1695 un Père dont le nom nous est inconnu. Il est nécessaire de souligner que ces enfants ne sont pas conçus pour soi-même, mais pour servir Dieu. C'est en

¹ André-Guillaume Contant d'Orville, *Histoire des différents peuples du monde : contenant les cérémonies religieuses et civiles, l'origine des religions, leurs sectes et superstitions et les moeurs et usages de chaque nation... 1 / par M. Contant Dorville, op. cit., t. I, Chap. XI, p. 121.*

² Michèle Massari, « Review: A PROPOS DU MARIAGE SOUS L'ANCIEN RÉGIME: Le mythe de la procréation à l'âge baroque by Pierre Darmon » (p. 327-332), *L'Année sociologique (1940/1948-), Troisième série, Vol. 30 (1979-1980), p. 327.*

entretenant la succession du genre humain et en assurant le service à Dieu par des enfants que les chrétiens ont la possibilité de contribuer à la gloire divine.

De la responsabilité filiale des Chinois au sacrement des Européens, le mariage ne joue pas un rôle si important pour Sade. D'ailleurs, le sien, sans amour est déjà un bon exemple. Le Marquis a quand même besoin d'aimer et d'être aimé, mais ses personnages, quant à eux, n'en éprouve pas la nécessité, le déclare Cœur-de-fer : « [L]’hymen est un sacrement, [...] et pleins d’un égal mépris pour tous, jamais nous n’approchons d’aucun. » (*Justine*, dans *Justine et autres romans*, p. 409) À cette fierté de l’homme s’ajoute l’importance du plaisir, au-delà du lien conjugal : « [II] fallait bien se garder de croire que ce fût le mariage qui rend fût une jeune fille heureuse ; que captive sous les lois de l’hymen, elle avait, avec beaucoup d’humeur à souffrir, une très légère dose de plaisir à attendre » (*Ibid.*, p. 384), dit Juliette à sa sœur. L’arrogance masculine des plus forts et la revendication de la liberté du corps des libertines rendent impossible le mariage, étant un joug tant civil que religieux, dans le monde sadien.

Mme de Saint-Ange partage cette idée dans *La Philosophie dans le boudoir*. Les filles doivent se libérer, dès la sortie de la maison paternelle et après avoir reçu l’« éducation nationale », elles deviennent maîtresses d’elles-mêmes. « Les services que rend une jeune fille, en consentant à faire le bonheur de tous ceux qui s’adressent à elle, ne sont-ils pas infiniment plus importants que ceux qu’en s’isolant elle offre à son époux ? » Il vaut mieux qu’une femme appartienne à tous ceux qui veulent d’elle que de s’enchaîner « par le lien absurde d’un hymen solitaire » (*Ibid.*, p.676). Selon ces propos, le sort le plus malheureux des femmes serait d’être une épouse :

Considère, en effet, Eugénie, une jeune fille à peine sortie de la maison paternelle ou de sa pension, ne connaissant rien, n’ayant nulle expérience, obligée de passer subitement de là dans les bras d’un homme qu’elle n’a jamais vu, obligée de jurer à cet homme aux pieds des autels, une obéissance, une fidélité d’autant plus injuste, qu’elle n’a souvent au fond de son cœur que le plus grand désir de lui manquer de parole. Est-il au monde, Eugénie, un sort plus affreux que celui-là ? Cependant la voilà liée, que son mari lui plaise ou non, qu’il ait, ou non, pour elle de la tendresse ou des procédés, son honneur tient à ses serments, il est flétri si

elle les enfreint ; il faut qu'elle se perde ou qu'elle traîne le joug, dût-elle en mourir de douleur (*Ibid.*, p. 679).

Telle est la leçon de Mme de Saint-Ange à Eugénie, pour qui la vie conjugale est impossible. C'est le total refus de la mollesse qui est au cœur de son opposition au mariage. Conformément aux règles sadiennes, l'union conjugale empêche le bonheur aussi bien pour l'homme que pour la femme. Les libertins des deux sexes ne doivent jamais se laisser enchaîner par un tel lien absurde, comme Mme Desroches l'enseigne à Justine : « [Le] mariage ne saurait fixer : il est tout aussi impossible à un homme de s'en tenir à une seule femme, qu'à celle-ci de se contenter d'un seul homme. » Ainsi, au lieu de se sacrifier pour un seul homme, ce qu'« une jeune fille peut faire de mieux et de plus raisonnable dans le monde, c'est de se prostituer à tous ceux qui veulent d'elle » (*La Nouvelle Justine*, t. II, p. 410).

Le refus de se marier se trouve ainsi au cœur du libertinage sadien, car, tout en revendiquant l'entière liberté des femmes, le Marquis met en valeur la prostitution et l'adultère. Si la prostitution prélude à l'hostilité de Sade envers les préjugés qui exigent la chasteté des filles et la fidélité des femmes, la mise en valeur de l'adultère semble armer les libertins de pouvoirs réels afin de lutter contre toutes les pratiques : tromper le mari, séduire celui d'autrui. C'est au cœur de la rupture entière avec le code social ainsi qu'avec la convention civile que se situent ces deux crimes, qui sont, par contre, aux yeux de Sade et de ses personnages, favorables au régime républicain, parce que ceux qui sont considérés « comme [des] crime[s] chez un peuple captif, ne [peuvent] plus l'être chez un peuple libre » (*La Philosophie dans le boudoir*, dans *Justine et autres romans*, p. 676).

Dans *La Nouvelle Justine*, Cœur-de-fer semble avoir un esprit plus corrompu que celui qui se trouve dans *Justine*. Dans sa conversation avec Justine, il souligne toujours son intention de ne jamais se marier, mais développe sa théorie tout en utilisant le titre de scélérats : « L'ennemi juré de tous les freins n'est pas d'humeur à se lier jamais par aucun ; et plus ceux-là paraissent captiver les hommes ordinaires, plus des scélérats comme nous les détestent. » (T. II, p. 441) La phrase ajoutée par

Sade montre plus d'énergie et plus de fermeté, étant les caractéristiques obligatoires des libertins sadiens. L'évolution du caractère des personnages va de pair avec l'évolution physiologique et psychologique de l'auteur. Le vieillissement et les années pénibles passées en cellule aggravent l'inflexibilité et la haine de Sade qui ne peut exhiler sa fureur que par sa plume. Son mariage d'intérêt devient, au fur et à mesure, une véritable prison où toutes sortes de reconnaissances inspirées par une épouse indulgente se transforment finalement en une haine profonde. Cette « mésalliance » que souligne Gilbert Lely dans sa *Vie du marquis de Sade* serait l'origine des malheurs du prisonnier à Vincennes¹. Le mariage déséquilibré proviendrait de la force instable des deux sexes. Sade met cette argumentation dans la bouche de Gernande, oncle de Bressac : « La nécessité de se rendre mutuellement heureux ne peut exister, [...] qu'entre deux êtres également pourvus de la faculté de se nuire, et par conséquent entre deux êtres d'une force. » (*La Nouvelle Justine*, t. II, p. 877) Comme Cœur-de-fer le souligne, le mariage d'un être fort avec un être faible est interdit pour les libertins, sauf s'il s'agit de faire souffrir davantage les femmes, comme c'est le cas de Gernande²(*Ibid.*).

Le mariage malheureux, tel que celui de Sade, est souvent conclu entre deux êtres de force inégale. Un être fort et un être faible ne peuvent être tous les deux heureux dans le mariage. Le cocuage fréquent de l'époque distingue moins un mari et un cocu qui « se lient tellement aujourd'hui qu'il est en vérité très difficile d'en faire la différence »³. Les femmes perfides et les hommes inconstants ne sont pas faits pour le mariage. L'union de ce type de personnes les pousse dans un abîme où les femmes

¹ Gilbert Lely, *Vie du marquis de Sade*, Le Plessis-Trévisé, Mercure de France, 2004, p. 58. Sade, furieux contre sa belle-mère qui est responsable de sa longue captivité, écrit à sa femme en 1783 : « Dites-moi, je vous prie, si c'est ma commère *Cordier* ou mon compère *Fouloiseau* qui ne veut pas que j'aie de chemises. C'est aux prisonniers de l'hôpital qu'on refuse le linge, mais non à moi. Comme votre bassesse, celle de votre origine et celle de vos parents éclatent dans tout ! Ma mie, quand j'ai oublié ce que j'étais, au point de vouloir bien vous vendre ce que je suis, c'était peut-être pour vous mettre à la chemise, — mais non pas pour en manquer. Retenez bien cette phrase, vous et votre sœur, en attendant que je la fasse imprimer. »

² « Mes passions, dites-vous, mes amis, vous donnent une assez mauvaise opinion de ma façon de penser sur les femmes, et, certes, vous ne vous trompez pas lorsque vous vous persuadez que je les méprise autant que je les hais ; mais c'est principalement lorsque cette femme est liée à moi par les liens conjugaux, que vous vous figurez que mon éloignement et mon antipathie doivent redoubler pour elle. »

³ *Le cocu de lui-même*, dans Sade, *Contes étranges*, éd. Michel Delon, *op. cit.*, p. 246.

essaient toujours d'enchaîner ou de tromper leur mari, alors que les hommes, à cause du caprice de leur épouse, s'éloignent de plus en plus d'elle. M. de Franval semble donner un « abrégé de tous les individus de la terre » : « Les femmes... fausses, jalouses, impérieuses, coquettes ou dévotes... Les maris, perfides, inconstants, cruels ou despotes. » Dès lors, pourquoi se marie-t-on ? Ce ne sont que « les sots ou les oisifs » qui se marient, car « on ne se marie jamais, dit un philosophe, que *quand on ne sait ce qu'on fait, ou quand on ne sait plus que faire* »¹.

Si le mariage, à l'époque, n'a pour but que de faire des enfants, les sadiens ont bonne raison de le rejeter, voire de le mépriser et de le détester. Malthus résume la relation entre le mariage et la population. Aux yeux des Chinois, le mariage a deux buts dont l'un est de « perpétuer les sacrifices dans les temples de leurs pères » et l'autre est de multiplier l'espèce humaine. Le « respect et l'obéissance des enfants », principes du gouvernement chinois, jugés par le P. Du Halde et Voltaire, perdure même après la mort des parents. Ainsi, un père se sent honteux « s'il ne marie pas tous ses enfants ». L'aîné d'une famille, malgré sa pauvreté, « s'empresse de marier ses cadets, de peur que la famille venant à s'éteindre, ses ancêtres ne soient privés des honneurs qui leur sont dus »². Ce « devoir sacré » est enraciné dans le cœur de tous les Chinois, qu'ils soient riches ou non. Aucun ne s'y soustrait. Néanmoins, cette espérance de perdurer l'espèce ne se réalise pas forcément. À cet égard, Malthus se réfère à Staunton, auteur de *Embassy to China* :

Les parents en ce cas se considèrent comme dispensés d'élever leurs enfants. La permission de les exposer tend à faciliter le mariage, et produit ainsi un accroissement de population. La perspective de cette dernière ressource diminue la crainte de se mettre en ménage, et la tendresse maternelle et paternelle agit ensuite efficacement pour réduire l'emploi de cette ressource aux cas de la plus dure nécessité. De plus, le mariage est pour les pauvres une mesure de prudence, parce que les enfants, surtout les fils, sont tenus d'entretenir leurs parents³.

Ce sentiment de la responsabilité filiale des Chinois pour s'opposer à l'extrême

¹ Eugénie de Franval, dans Sade, *Les Crimes de l'amour*, éd. Béatrice Didier, *op. cit.*, p. 179. C'est Sade qui souligne.

² Malthus, *Essai sur le principe de population*, *op. cit.*, t. I, Livre I, Chap. XII, p. 220.

³ *Ibid.*, p. 220-221.

égocentrisme des libertins chez Sade. Ceux-ci, comme Bressac, n'hésitent pas à égorger leurs parents tant par plaisir que par nécessité. Pour les « demi-philosophes » qui ont un sentiment de « tous les écarts de la nature »¹, « le mélange des sexes, très utile à la propagation, [peut] très bien ne pas être de cette même importance pour les plaisirs². » Comme toutes les libertines, la belle Augustine de Villeblanche, tout en suivant Sapho, méprise elle aussi le mariage :

Mlle Augustine de Villeblanche dont nous venons de voir une partie de la logique, restée maîtresse de ses actions à l'âge de vingt ans, et pouvant disposer de trente mille livres de rentes, s'était décidée par goût à ne se jamais marier ; [...]. Il ne faut pas se le dissimuler, il entrerait infiniment de cette sorte de caprice dont Augustine venait de faire l'apologie, dans la répugnance qu'elle témoignait pour l'hymen ; soit conseil, soit éducation, soit disposition d'organe ou chaleur de sang (elle était née à Madras), soit inspiration de la nature, soit tout ce que l'on voudra enfin, [elle] déteste les hommes³.

Le penchant de cette demoiselle pour son sexe l'éloigne des hommes. Les libertins qui ont un goût particulier se doivent naturellement, dans le monde sadien, de détester le mariage. Ennemis de la population, ils ne regardent pas l'union conjugale comme une étape incontournable de la vie, et encore moins l'admiration pour les enfants. C'est à cette même époque que les Chinois et les Français considèrent traditionnellement le mariage comme la meilleure façon de concevoir des enfants. Toutefois, Sade, qui agit comme le représentant du courant anti-populationniste, manifeste toujours son abomination à ce sujet.

Il s'avère indispensable de parler de la polygamie en Orient, lorsque nous traitons le mariage chez Sade. Il s'agit plutôt du sérail oriental où un homme possède plusieurs femmes, dont l'une est la principale, les autres n'étant que des concubines. La polygamie favoriserait, en Chine, la population. Imaginons qu'une femme donne en moyenne la vie à quatre enfants ; une grande famille, dans un harem peut en avoir une vingtaine, voire plus. Comme Voltaire, Sade attache la même attention à cet aspect créateur qu'à la relation entre ce genre de mariage avec la richesse, comme le pense

¹ *Augustine de Villeblanche*, dans Sade, *Contes étranges*, éd. Michel Delon, *op. cit.*, p. 255.

² *Ibid.*, p. 256.

³ *Ibid.*, p. 257.

Montesquieu.

Dans le palais du roi de Butua, Sainville trouve, tout en traversant plusieurs appartements, des « troupes de femmes » (*Aline et Valcour*, t. I, p. 555), un véritable harem où des filles de toutes les couleurs servent Ben Mâacoro, prince de ce royaume. Ce monarque, « à demi couché sur des coussins de feuilles » est entouré « d'une trentaine de filles », dont quelques-unes sont encore des enfants, « et le plus grand nombre, de douze à seize ans ». Suite à la méconnaissance de la langue de ce pays, Sainville doit entretenir conversation avec un Portugais nommé Sarmiento et désigné par le monarque. Dès qu'il apprend pourquoi ce jeune homme français veut trouver une femme, Sarmiento éclate de rire :

En voilà deux mille dans ce palais, dit-il, qui ne me ferait seulement pas bouger de ma place. Vous êtes fous, continua-t-il, vous autres Européens, d'idolâtrer ce sexe ; une femme est faite pour qu'on en jouisse, et non pour qu'on l'adore ; c'est offenser les dieux de son pays, que de rendre à de simples créatures le culte qui n'est dû qu'à eux (*Ibid.*, p. 556).

Le sérail symbolise non seulement le pouvoir et la sexualité mais aussi la richesse, souvent lié à ceux principes. En outre, les habitants du royaume de Butua se livrent, comme leur monarque, à la polygamie : « Chaque particulier prend en mariage autant de femmes qu'il en peut nourrir ; le chef de chaque district, à l'instar du roi, a un sérail plus ou moins considérable, et communément proportionné à l'étendue de son domaine. » (*Ibid.*, p. 595) C'est la richesse qui décide la forme et l'étendue du harem. Ainsi, dans ce genre de mariage, les femmes dépendent beaucoup de la richesse de leur mari. Montesquieu est le premier à lancer ce sujet : « Quoique, dans les pays où la polygamie est une fois établie, le grand nombre des femmes dépende beaucoup des richesses du mari, cependant on ne peut pas dire que ce soient les richesses qui fassent établir dans un État la polygamie¹. » Dans les pays pauvres où le climat est chaud, l'homme ne dépense pas beaucoup pour entretenir ses femmes, car l'on a « moins de besoins », comme à Ceylan, « un homme vit pour dix sols par mois : on n'y mange

¹ Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, éd. Laurent Versini, *op. cit.*, t. I, Livre XVI, Chap. III, p. 497.

que du riz et du poisson¹. »

En revanche, dans les climats modérés ou froids, la polygamie est basée sur la richesse du mari. Comme en Chine, une grande famille dépense énormément. Les frais pour entretenir les concubines sont considérables, car elles doivent acheter beaucoup de choses pour se parer et plaire à leur mari. Il en va de même pour les libertins chez Sade. Le « dispositif économique »² sert de base à la production libidinale. N'oublions pas que le château de Silling ainsi que la Société des Amis du Crime sont fondés à l'intention des membres de la haute noblesse ou de la grande bourgeoisie qui possèdent une richesse considérable. La puissance économique suffit pour décriminaliser les bourreaux, comme dans *Juliette*. Le capital semble être tout-puissant dans l'univers sadien.

Outre la richesse, la polygamie influence également la population. Lecteur direct des *Mille et une Nuits*, Sade n'ignore point les intrigues des concubines dans le sérail. La jalousie des femmes pousserait quelquefois de petites intrigues à d'épouvantables meurtres. Dans le sérail de Butua, une sultane privilégiée est regardée comme étant la maîtresse du harem, qui d'ailleurs en change souvent. Les enfants qu'elle a conçus sont pendant son règne sont légitimes. Cette dernière a toutefois moins de soucis pour le titre d'héritier de ses enfants que pour la faveur dont elle bénéficie. Ainsi,

[t]ant que cette première sultane est regardée comme favorite, elle a une sorte d'inspection sur les autres, sans qu'elle soit pour cela elle-même dispensée de la subordination cruelle imposée à son sexe ; dès qu'elle a eu des enfants, elle est communément reléguée dans quelque coin de la maison, où l'on n'entend plus parler d'elle : ce qui fait que la manière la plus sûre dont elle puisse conserver son rang, est de ne jamais être enceinte ; aussi l'art de ces femmes est-il inouï sur cet article (*Aline et Valcour*, t. I, p. 595).

Les concubines se trouvent encore au cœur de la dépopulation comme les libertines. C'est cette promesse constante de stérilité qui pourrait fasciner le Divin Marquis. Voltaire, quant à lui, réfléchit également sur ce phénomène et se demande si la polygamie est un frein à la population :

¹ *Ibid.*, n. a.

² Marcel Hénaff, *Sade. L'invention du corps libertin*, op. cit., p. 178.

C'est un grand problème parmi les politiques, si la polygamie est utile à la société et à la propagation. L'Orient a décidé cette question dans tous les siècles, et la nature est d'accord avec les peuples orientaux, dans presque toute espèce animale chez qui plusieurs femelles n'ont qu'un mâle. Le temps perdu par les grossesses, par les couches, par les inconvénients naturels aux femmes, semble exiger que ce temps soit réparé. Les femmes dans les climats chauds, cessent de bonne heure d'être belles et fécondes. Un chef de famille, qui met sa gloire et sa prospérité dans un grand nombre d'enfants, a besoin d'une femme qui remplace une épouse inutile¹.

En analysant le rôle réciproque des deux sexes, Voltaire semble donner une bonne raison à la polygamie orientale : le besoin de successeurs. Ainsi pense-t-il que cette coutume, loin de contrarier la population, lui est favorable². De ce fait, dans l'article III de son *Fragment sur l'histoire*, « De la population de la Chine et des mœurs », il est persuadé que « les Indes, la Chine, le Japon, où la polygamie fut toujours reçue, sont les pays les plus peuplés de l'univers³. » Non seulement elle encourage la naissance, mais elle peut aussi réparer le phénomène des enfants abandonnés :

Si dans la Chine, plusieurs femmes de la lie du peuple exposent leurs enfants, dans la crainte de ne pouvoir les nourrir, c'est peut-être encore une preuve en faveur de la polygamie : car si ces femmes avaient été belles, si elles avaient pu entrer dans quelque s'étail, leurs enfants auraient été élevés avec des soins paternels⁴.

Cette solution et cette interprétation de Voltaire nous paraissent peu crédibles, car il est fort improbable que ce soit seulement les femmes qui exposent leurs enfants. Les hommes s'adonnent également à cette pratique en temps de disette. Voltaire semble être étourdi par son excessive admiration pour les Chinois, tandis que Sade reste assez inflexible devant ses jugements. Peu importe la fonction de la polygamie, les libertins

¹ Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, op. cit., t. I, p. 269-270.

² Après Voltaire, Contant d'Orville reprend l'idée selon laquelle la polygamie des Chinois est favorable à la population : « Les Chinois ont de secondes femmes, ou si l'on veut des concubines, qui tiennent rang après les premières, mais auxquelles on n'accorde certaines prérogatives, que lorsque la femme légitime a passée quarante ans, & qu'elle ne laisse plus d'espoir de fécondité. » Contant d'Orville, *Histoire des différents peuples du monde : contenant les cérémonies religieuses et civiles, l'origine des religions, leurs sectes et superstitions et les mœurs et usages de chaque nation*, op. cit., t. I, p. 122.

³ Voltaire, *Oeuvres complètes de Voltaire: Mélanges historiques. Politique et législation. Physique*, Paris, Chez Furne, 1835, t. V, p. 228.

⁴ *Ibid.*, p. 229.

veulent profiter de leurs richesses et des femmes, alors que les libertines, ayant l'intention de monopoliser toutes sortes d'intérêt, s'engagent à ne plus faire d'enfants.

2.2.3.2 Le célibat et le système monacal

Malthus attribue, en grande partie, la population prodigieuse et l'abandon d'enfant fréquent des Chinois à l'encouragement du mariage. La signification sacrée que donnent ces derniers ainsi que les Européens de l'époque à l'union conjugale semble absurde pour Sade. Défavorable à la surpopulation, il propose éventuellement le célibat à ses personnages. Le refus philosophique de se marier des athées se trouve ainsi au cœur de la lutte anti-populationniste :

Le combat contre la dépopulation conduit donc à un nouvel examen du problème du célibat et du mariage. Or voici que, non sans raison, non sans mauvaise foi de la part de leurs adversaires, les philosophes vont se trouver placés en posture d'accusés : d'une part ils ont indûment attaqué le seul célibat ecclésiastique pour ses conséquences funestes dans la nation ; d'autre part ils contribuent eux-mêmes à la dépopulation¹.

Le célibat « par goût ou par libertinage »² est évidemment défendu par les libertins sadiens, en tant que « demi-philosophes »³. C'est dans les romans philosophiques du Marquis que ce thème trouve toute son étendue. Sade épicurien, tout en mettant en avant le plaisir individuel et la liberté corporelle, embrasse cet état célibataire des athées, qui sont en même temps philosophes.

À ce célibat volontaire s'ajoute le système monacal qui prescrit l'abstinence des ecclésiastiques. La religion et le mauvais système gouvernemental sont beaucoup critiqués par les philosophes. De d'Holbach à Diderot, la liste de « l'union [philosophique] contre l'ennemi privilégié » loin d'être close. La religion, non seulement les nourrit « des opinions divergentes sur les secours à espérer des princes », mais elle leur fournit également des exemples de la « cruauté

¹ Robert Favre, *La mort dans la littérature et la pensée française au siècle des Lumières*, op. cit., p. 320.

² *Ibid.* L'auteur construit le lien entre le célibat, la débauche et le luxe (y compris la colonisation) : « Ainsi quoique des hommes des Lumières aient porté condamnation contre la débauche et que parmi eux la défense du luxe ne fasse aucunement l'objet d'un accord unanime, ces deux points réunis permettent à divers apologistes chrétiens ou à d'autres adversaires occasionnels de condamner ensemble l'esprit philosophique et sa prétendue expression sociale : le célibat par goût ou par libertinage. » Voir également *Ibid.*, p. 321-331.

³ *Augustine de Villeblanche*, dans Sade, *Contes étranges*, éd. Michel Delon, op. cit., p. 255.

"enthousiaste" » : « le catholicisme épuise les pays où il domine, menacé plus que tout autre par la "dépopulation" ». La religion en France nuit à la propagation et « sème la mort » comme l'analyse Robert Favre dans sa brillante thèse *La Mort au siècle des Lumières*¹. Malthus, quant à lui, s'intéresse également à la cause de la dépopulation en Chine :

Quels que soient en Chine les encouragements au mariage, on se tromperait peut-être si l'on croyait que l'obstacle privatif n'y agit point sur la population. Duhalde dit que le nombre des bonzes s'élève beaucoup au-dessus d'un million. Il y en a deux mille à Pékin qui ne sont point mariés, outre trois cent cinquante mille établis dans les temples en vertu d'une patente impériale. Cet auteur compte encore parmi les lettrés environ quatre-vingt-dix mille célibataires².

Lorsque la tendance « à peupler est partout si forte », il n'est point difficile de préciser la raison de la grande population de tel ou tel pays. Le point difficile mais intéressant consiste à « indiquer les causes qui arrêtent la population dans son accroissement »³. Le P. Du Halde raconte que, pendant la Dynastie des Ming, « un grand nombre de jeunes gens s'éta[il]t consacré à la Secte des Bonzes avant l'âge de quarante ans⁴. » À la même époque, un célèbre monastère dans la province de Canton contient des bonzes « au nombre de mille »⁵. On estime qu'un grand nombre de bonzes tibétains, nommés lamas, étaient déjà venus s'installer dans la Chine des Yuan⁶. En effet, les bonzes est, depuis le début de la civilisation chinoise, sont très nombreux, et cela est un phénomène très courant. Non seulement les grands seigneurs les respectent, mais le peuple les regarde comme représentants de l'esprit divin dans le monde. Du Halde rapporte le fait qu'un empereur des Ming avait fait construire un « temple superbe en faveur des bonzes » et qu'il leur avait « assigné des revenus, pour entretenir commodément jusqu'à trois cens personnes sous un chef de leur

¹ Voir Robert Favre, *La mort dans la littérature et la pensée française au siècle des Lumières*, op. cit., p. 275.

² Malthus, *Essai sur le principe de population*, op. cit., t. I, Livre I, Chap. XII, p. 224.

³ *Ibid.*, p. 223.

⁴ Jean-Baptiste Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*, op. cit., t. I, p. 509.

⁵ *Ibid.*, p. 225.

⁶ *Ibid.*, p. 501.

secte »¹. Cependant, comme les religieux européens, les bonzes en Chine sont l'objet de reproches : « Les Bonzes ses successeurs suivent mal ses exemples, car quoiqu'ils fassent profession de chasteté, on dit qu'ils s'abandonnent à toutes sortes de débauches. Autrefois le Peuple qui alloit chez eux en pèlerinage, se plaignoit fort de leurs vols & de leurs brigandages ; mais à présent on y a mis ordre². » L'abbé Prévost reprend, de 1746 à 1759, les rapports de Du Halde :

Le nombre des Bonzes monte seul à plus d'un million. On en compte, à Peking, deux mille qui vivent dans le célibat, & trois cens cinquante mille dans les Temples, ou les Monastères établis par Lettres Patentes de l'Empereur. On ne compte pas moins de quatre-vingt-dix mille Lettrés qui ne sont point engagés dans le mariage. Il est vrai que les guerres civiles & la conquête des Tartares ont détruit une quantité innombrable d'Habitans ; mais la paix, qui n'a pas cessé de régner depuis, a réparé toutes ces pertes par une abondante multiplication³.

Suivant le rapport de Du Halde, le grand nombre de bonzes ne saurait pas gêner la multiplication des habitants en Chine. Ce missionnaire ne parle que de l'influence potentielle du célibat monacal et laïc sur la totalité démographique des Chinois. L'attitude de Malthus représente néanmoins le penchant des intellectuels des Lumières, parmi lesquels Sade occupe une place importante.

La vie religieuse et monacale est, dans une certaine mesure, un mode de vie communautaire qui exige le respect de règles, thème cher à Sade. C'est au cœur de cette communauté que naît une certaine solidarité étant le prélude de la connivence des bourreaux sadiens. Ce qui pourrait intéresser les libertins, c'est, avant toute autre chose, le célibat, soi-disant « la décision purement morale de stérilité »⁴, selon les termes de Marcel Hénaff. Lorsque Zamé parle de l'art de bien gouverner, il se moque des Français qui sont obsédés par le problème démographique :

Rien de si plaisant que d'entendre vos écrivains parler tous les jours de population, tandis qu'il n'est pas une seule opération de votre gouvernement qui ne prouve

¹ *Ibid.*, p. 138.

² *Ibid.*, p. 225.

³ Antoine-François Prévost, *Histoire générale des voyages ou Nouvelle collection de toutes les relations de voyages par mer et par terre, qui ont été publiées jusqu'à présent dans les différentes langues de toutes les nations connues*, La Haye, De Hondt, 1749, t. VIII, Livre II, Chap. III, p. 63-64.

⁴ Marcel Hénaff, *Sade. L'invention du corps libertin*, op. cit., p. 177.

qu'elle est trop nombreuse : et si elle ne l'était pas beaucoup trop, enchaînerait-il d'un côté, par les nœuds du célibat, tous ces militaires pris sur la fleur de la nation même et ne rendrait-il pas de l'autre la liberté à cette multitude de prêtres et de religieuses également liés par les chaînes absurdes de l'abstinence ? (*Aline et Valcour*, t. I, p. 641-642)

Ces « chaînes de l'abstinence » ont dû attirer l'attention du Marquis. Malgré le dialogue moralisateur de Zamé, il semble que Sade s'intéresse moins à la population qu'à la liberté des religieux à propos du célibat ecclésiastique. Un autre épisode du même ouvrage suffit à le prouver. Deux religieux n'ont-ils pas assassiné malgré eux, une femme dont ils venaient de jouir ? Ils se plaignent ainsi de la mauvaise institution du gouvernement qui exige la chasteté religieuse : « Ce sont nos maudites institutions qui sont cause de cela ; nous sommes des hommes comme les autres, et tout comme eux nous avons besoin de femmes. » (*Ibid.*, p. 927) Cependant, Sade prône que ce genre de célibat est un frein à la population. Se rangeant du côté des prêtres et condamnant les papes despotes, l'auteur souligne la stérilité ecclésiastique comme un moteur de la République, régime dans lequel chacun trouve une grande liberté, aussi bien corporelle que mentale. La pensée libertine admire infiniment le célibat. Et parce que la population n'est pas moins nombreuse, même si les prêtres vivent en célibataires, à quoi bon de critiquer ce système monacal qui n'est pas la cause principale de la prétendue dépopulation ?

En effet, durant tout le XVIII^e siècle, l'idée de la responsabilité du célibat ecclésiastique de la dépopulation occupe les esprits les plus clairvoyants. Lié à la polémique anti-religieuse, cette idée provient du fait que les religieux sont beaucoup trop nombreux en France et qu'ils contribuent, selon leur doctrine, à une décadence démographique. Montesquieu, dans ses *Lettres Persanes*, compare la vie religieuse à une « mort » tant « physiologique que civile », et les ennuques des sérails aux « hommes morts ». Usbek parle du grand nombre de prêtres et d'enuques qui sont la cause de la dépopulation des pays chrétiens. Des religieux et des dervis des deux sexes, se vouant « à une continence éternelle »¹, promettent une vertu incompréhensible pour les étrangers musulmans. Lorsque les docteurs chrétiens

¹ Montesquieu, *Lettres Persanes*, dans *Oeuvres complètes de Montesquieu*, Paris, Lefèvre, 1835, p. 80.

jugent sains le mariage laïc et le célibat ecclésiastique, ils se contredisent fort dans ce cas, car l'un et l'autre sont opposés mutuellement. À propos du système monacal, Usbek, dans la lettre CXVIII, poursuit :

Ce métier de continence a anéanti plus d'hommes que les pestes et les guerres les plus sanglantes n'ont jamais fait. On voit dans chaque maison religieuse une famille éternelle où il ne naît personne, et qui s'entretient aux dépens de toutes les autres. Ces maisons sont toujours ouvertes comme autant de gouffres où s'ensevelissent les races futures¹.

Avant Montesquieu², Colbert cherche déjà à lui aussi, à réduire l'âge des vœux pour les religieux des deux sexes. Claude Gilbert montre, dans son *Histoire de Caléva*, que le célibat est exclu des cultes rendus à Dieu dans son île lointaine. Morin, de son côté, critique ce système dans *l'Histoire critique du célibat*, et François Melon reprend les mêmes reproches dans son *Essai politique sur le commerce*. Il faudra attendre *l'Encyclopédie* dont s'inspire Sade. Diderot prétend, dans l'article «Célibat» que dans les premiers siècles, «le célibat étoit une espece de péché contre nature» parce que «l'honneur, la noblesse, la puissance des hommes consistoient dans le nombre des enfans» et qu'ainsi la «stérilité passoit alors pour une espece d'infamie dans les deux sexes, & pour une marque non équivoque de la malédiction de Dieu; au contraire, on regardoit comme un témoignage authentique de sa bénédiction, d'avoir autour de sa table un grand nombre d'enfans»³. Diderot considère le célibat exigé par la religion comme un «sacrifice» inhumain et barbare :

J'ajoute, à moins qu'il n'en ait été dispensé par quelque autorité supérieure à celle de la nature, afin qu'il soit bien clair qu'il ne s'agit nullement ici du célibat consacré par la religion; mais de celui que l'imprudence, la misanthropie, la légèreté, le libertinage, forment tous les jours; de celui où les deux sexes se corrompant par les sentimens naturels mêmes, ou étouffant en eux ces sentimens sans aucune nécessité fuient une union qui doit les rendre meilleurs, pour vivre, soit dans un éloignement stérile, soit dans des unions qui les rendent toujours pires. Nous n'ignorons pas que celui qui a donné à l'homme tous ses membres,

¹ *Ibid.*

² Pour plus d'informations, voir Robert Favre, *La mort dans la littérature et la pensée française au siècle des Lumières*, op. cit., p. 279-282.

³ *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers dirigé par Diderot et d'Alembert*, op. cit., t. II, p. 802.

peut le dispenser de l'usage de quelques-uns, ou même lui défendre cet usage, & témoigner que ce sacrifice lui est agréable. Nous ne nions point qu'il n'y ait une certaine pureté corporelle, dont la nature abandonnée à elle-même ne se seroit jamais avisée, mais que Dieu a jugé nécessaire pour approcher plus dignement des lieux saints qu'il habite, & vaquer d'une manière plus spirituelle au ministère de ses autels. Si nous ne trouvons point en nous le germe de cette pureté, c'est qu'elle est, pour ainsi dire, une vertu révélée & de foi¹.

Tout en critiquant les vices de la religion, Diderot prône la nécessité humaine et civile de rendre l'homme bon : ne pas l'exclure de l'humanité. L'homme célibataire dont «son inaction & sa solitude tendroit aussi directement à la ruine de son espèce » manque grandement à ses « devoirs essentiels de l'individu », c'est-à-dire la «conservation de l'espèce »². Sade semble s'opposer à cette responsabilité filiale et naturelle, mais il approuverait que chacun a le droit de choisir la vie qu'il souhaite. Il faut ainsi respecter le célibat des autres, comme l'indique Zamé : « Tamoé, moins fameuse que la république [des Romains] qui subjuga l'univers, a pourtant des célibataires comme elle, mais nous n'avons point fait de lois contre eux. » (*Aline et Valcour*, t. I, p. 693) Il suffit de les rendre utiles à l'État au lieu de les punir. La punition n'a aucune utilité. Ce roi-philosophe de Tamoé toujours « occupé de retrancher ce qui [lui] semble inutile, et de le remplacer par des choses dont il peut résulter quelque bien », il s'impose aux célibataires « d'autre peine que d'aider l'État de leurs bras, puisqu'ils ne le peuvent en lui donnant des sujets » (*Ibid.*, p. 694).

Ce sont des châtements et des peines que Sade a pu trouver chez Démeunier : « On ne crut pas que l'abandon où se trouvent les célibataires fût un châtement suffisant ; on y ajouta le déshonneur & des peines afflictives³. » À propos de la liberté humaine, ces deux auteurs partagent la même opinion :

L'homme a droit de ne point prendre de femme ; mais comme le mariage fait naître des sujets, les chefs de l'état établirent des lois & on punit ceux qui ne se marioient pas. Le lien conjugal cependant devrait être libre & si l'on vouloit encourager la population, il ne falloit pas employer la contrainte. Les républiques, il est vrai, peuvent alors sacrifier la volonté des particuliers à l'utilité générale ;

¹ *Ibid.*, p. 804.

² *Ibid.*

³ Jean-Nicholas Démeunier, *L'esprit des usages et des coutumes des différents peuples, ou Observations tirées des voyageurs et des historiens*, op. cit., t. I, p. 231.

mais tous les gouvernemens ne sont pas républicains¹.

Les Chinois, par exemple, sont déçus s'ils ne marient pas tous leurs enfants, car «c'est un crime de laisser éteindre [leur] famille². » Le célibat, en tant qu'état s'opposant au mariage dont l'un des motifs est de procréer l'espèce humaine, est favorisé au contraire, par des libertins. Afin de contribuer à la dépopulation, il faut éventuellement « honorer les célibataires » (*La Nouvelle Justine*, t. II, p. 1071), comme dans l'utopie de Sade.

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 238.

2.3 Infanticide, bien public et politique

2.3.1 Un cas particulier : tuer les enfants de sexe féminin

2.3.1.1 Le mépris des filles

Ah ! gardez vos conseils et vos craintes pour ces femmes à d'êire, et qui se disent *à sentiment* (c'est Laclos qui souligne) ; [...] Craignez encore pour celles qui, plus vaines que prudentes, ne savent pas au besoin consentir à se faire quitter. Tremblez surtout pour ces femmes actives dans leur oisiveté que vous nommez *sensibles*, et dont l'amour s'empare si facilement et avec tant de puissance ; qui sentent le besoin de s'en occuper encore, même lorsqu'elles n'en jouissent pas ; et s'abandonnant sans réserve à la fermentation de leurs idées, enfantent par elles ces Lettres si douces, mais si dangereuses à écrire ; et ne craignent pas de confier ces preuves de leur faiblesse à l'objet qui les cause : imprudentes, qui dans leur Amant actuel, ne savent pas voir leur ennemi futur¹.

Laclos, *Les liaisons dangereuses*, lettre LXXXI.

Depuis l'Antiquité, dans la plupart des pays du monde, parmi toutes les races, les femmes ont pour mission d'être des filles sages, des épouses vertueuses et des mères attentives. Elles peuvent participer aux travaux, mais touchent un salaire inférieur à celui des hommes. Elles sont, le plus souvent, obligées de travailler aux champs. Les femmes indociles sont jugées comme si elles étaient des sorcières et sont condamnées à mort. On les étiquette comme des marchandises, des animaux destinés à l'abattoir, en attendant d'être tuées. Ce qui est fatal, c'est que la société masculine ne peut supporter l'égalité entre hommes et femmes. Les hommes aiment à être regardés par leurs sujettes et leurs esclaves. Dans ce cas, les femmes, qu'elles soient vicieuses ou vertueuses, ne peuvent échapper à leur destinée.

Il est à noter, dans la critique générale citée plus haut, que Merteuil méprise ces trois genres de femmes dont deux désignent Cécile (femme à d'êire) et Tourvel (femme sensible). Merteuil, comme Franval qui méprise l'éducation au couvent et

¹ Choderlos de Laclos, *Les Liaisons dangereuses*, éd. Michel Delon, Paris, Librairie Générale Française, 2002, p. 170.

prend soin de ne donner aucun dogme religieux à sa fille Eugénie, demande à Valmont de séduire la petite Cécile. Les libertins des deux sexes méprisent clairement les femmes, qui sont pour les uns, les esclaves du plaisir, pour les autres, des êtres faibles, donc inutiles. Et le porte-parole d'une révolution libertine, c'est, bien évidemment, le divin Marquis de Sade. Le sadisme, terme apparu ultérieurement, qui sera considéré comme complémentaire du masochisme, consiste à avoir une satisfaction sexuelle fondée sur la douleur de l'autre. Cette anomalie s'étend non seulement au comportement des libertins, mais également à leurs paroles. Lorsqu'on entre sur le terrain de la cruauté on parle souvent de Sade :

Ce fut le Marquis de Sade qui confirma les pires soupçons de tous en présentant dans ses romans une nouvelle génération de libertins à la recherche de l'émancipation sexuelle par le biais d'une carrière de perversion, de violence et de crime. Sade poussa jusqu'à ses conséquences extrêmes la thèse des philosophes consistant à dire que la sexualité doit être découverte comme un besoin naturel, en développant la libre expression du désir jusqu'à ses manifestations les plus brutales et les plus destructrices¹.

En posant de nombreuses questions, le Marquis, en prêtant la parole à ses personnages, s'exprime sur le vice et la vertu. Laclos, autre grand maître de cet univers de cruauté, articule des mots concernant l'éducation des filles, la question du mariage, la raison et les passions, l'hypocrisie mondaine, ainsi que les abus religieux. À n'en pas douter, les deux auteurs sont les témoins de cette société décadente et corrompue, dont on craint que l'amélioration ne soit possible. Quoi qu'il en soit, Laclos fait confiance à la société tandis que, sous la plume de Sade, on ne croit en rien face à cette société qu'aucune providence n'est susceptible de sauver. Le Divin Marquis, n'ayant peut-être aucune jalousie à l'égard de son prédécesseur, va plus loin que Laclos. Si celui-ci décrit un monde où les filles naïves et les femmes crédules méritent d'être méprisées, l'autre romancier prolonge cette haine envers les enfants de sexe féminin dès les premiers jours de leur vie :

Quoi qu'il en soit enfin, [...], tous les peuples de la terre jouirent du droit le plus étendu avec leurs femmes : il s'en trouva même qui les condamnaient à la mort

¹ Biancamaria Fontana, *Politique de Laclos*, Paris, Kimé, 1996, p. 71.

dès qu'elles venaient au monde, ne conservant que le petit nombre nécessaire à la reproduction de l'espèce. Les Arabes, connus sous le nom de Korrihs, enterraient leurs filles, dès l'âge de sept ans, sur une montagne auprès de La Mecque, parce qu'un sexe aussi vil leur paraissait, disaient-ils, indigne de voir le jour (*La Nouvelle Justine*, t. II, p. 880).

En effet, dans la famille musulmane de l'époque féodale, toutes les femmes souhaitent donner naissance à des garçons, ce qui leur permet d'avoir une place au sein de la société. La naissance d'un enfant mâle assure la continuation du lignage, symbole de prospérité dans la famille. Ainsi, afin de plaire à leur mari, et notamment à leur famille, les femmes préfèrent enfanter des garçons, comme le proverbe arabe le montre : *l-ûled 'amâra wa t-t'ufra khçâra* (Un garçon apporte la prospérité, une fille la ruine). Dans ce sens, au moment de sa naissance, un garçon est traité avec plus d'importance qu'une fille. Celui-ci est en effet « déjà considéré comme un jeune homme en âge de se marier, *terras*, alors que la fille est sur-le-champ projetée dans les réalités de la vie quotidienne : elle est considérée comme une *h'at t'âba*, une femme qui ramasse du bois à brûler¹. » Néanmoins, nous ignorons les sources qu'utilise Sade dans cet extrait. Il est très probable que ces paroles sont le fruit de son imagination, celle-ci étant basée sur le simple fait que les peuples musulmans méprisent souverainement les filles.

Les Chinois partagent ce mépris envers les nouveaux-nés de sexe féminin. Si l'infanticide des filles est, depuis la Chine antique, un phénomène courant, c'est parce que ce peuple les considère comme des êtres inférieurs. Le *Shijing* (*Canon des odes*), un des cinq ouvrages classiques, daté de 1000 à 600 av. J.-C., contient 305 poèmes à chanter. Mungello, dans son *Drowning girls in China*, se réfère à l'ode 189 dans laquelle on décrit la nouvelle capitale du peuple du Royaume Wei, tout en exprimant la différence d'attitude d'un homme selon qu'il s'agit de son fils ou de sa fille :

¹ Gilbert J.M. Clau, « Grossesse, naissance et enfance. Us et coutumes chez les Bédouins Ghrib du Sahara tunisien » (p. 181-208), dans *Conception, naissance et petite enfance au Maghreb*, coll. Les Cahiers de l'Iremam, Aix-en-Provence, Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman, 1997, p. 184. Pour plus d'informations, voir la riche bibliographie de l'article de Françoise Aubaile-Sallenave, « Les nourritures de l'accouchée dans le monde arabo-musulman méditerranéen » (p. 103-124), dans *Mâli évales*, vol. 16, n° 33, *Cultures et nourritures de l'occident musulman. Essais d'âli és à Bernard Rosenberger*, dir. Henri Bresc, 1997.

So he bears a son,
And puts him to sleep upon a bed,
Clothes him in robes,
Gives him a jade scepter to play with.
The child's howling is very lusty;
In red greaves shall he flare,
Be lord and king of house and home.

Then he bears a daughter,
And puts her upon the ground,
Clothes her in swaddling-clothes,
Gives her a loom-whorl to play with.
For her no decorations, no emblems;
Her only care, the wine and food,
And how to give no trouble to father and mother¹.

Le traitement différent entre le fils et la fille reflète leurs divers devoirs pour la famille qu'attendent d'eux leurs parents. Il semble que, dans la société féodale chinoise, la place des enfants soit décidée par leur responsabilité. L'enfant mâle contribuera, bien évidemment, aux affaires importantes tant pour la famille que pour l'État, alors que les filles n'ont qu'à rester au sein de la famille, tout en jouant le rôle d'enfant docile, puis de sage épouse. La Chine, aux yeux de Sade, est un pays idéal où l'on méprise les femmes jusqu'à les mettre à la même place que le bétail. L'image d'un peuple misogyne sert de base à la construction d'un monde sadien, où les personnages libertins des deux sexes apprécient et suivent volontairement les us et coutumes d'un pays lointain. Dans une famille modeste, la naissance d'une fille aggrave la situation économique. L'entretien d'une fille (nourriture, soin, habillement, éducation...) pèse souvent lourd sur le père, car son épouse et ses concubines ne peuvent sortir de la maison. Même si dans une famille où la femme travaille, son salaire la nourrit à peine, comment peut-elle espérer entretenir des filles qui quitteront la maison maternelle au moment de leur mariage, et ne pourra les aider ? Ainsi, les filles sont souvent nommées 赔钱货 (les marchandises qui ne remboursent pas le prix de revient).

¹ D. E. Mungello, *Drowning girls in China. Femal Infanticide since 1650*, USA, Rowman & Littlefield Publishers, 2008, p. 4.

Le mépris des femmes hante, depuis longtemps, la pensée occidentale, à laquelle Aristote fournissait d'importants arguments. Il met l'homme au-dessus de la femme dans la conception où la semence mâle jouerait un rôle absolu. À propos du développement du fœtus des deux sexes, il affirme que « l'embryon mâle reçoit son âme à quarante jours, l'embryon femelle seulement à quatre-vingts¹. » L'animation du garçon serait donc plus rapide que celle de la fille. Naît ainsi une signification différenciatrice des deux sexes dans la vie sociale dès la conception. Comme pour les Chinois, le genre de l'enfant détermine sa responsabilité et sa place dans la vie familiale et sociale. La différenciation du sexe de l'embryon, chez Aristote, participe à l'élaboration d'une identité biologique. Cette idéologie est quasiment universelle chez les philosophes grecs, comme le présente Philippe Caspar :

Pour Empédocle, comme pour la presque totalité des auteurs grecs, l'embryon femelle se développe plus lentement que l'embryon mâle. [...] Fidèle à une opinion communément admise à cette époque, Diogène d'Apollonie enseigne que les mâles se forment plus rapidement (en quatre mois) que les femelles (en cinq mois)².

Après Aristote, tout en suivant l'enseignement des anciens, Philon d'Alexandrie reprend « à l'École pseudo-aristotélicienne l'idée selon laquelle l'embryon mâle se développe plus rapidement que l'embryon femelle (quarante jours contre quatre-vingts)³. » Nourri de la pensée des aristotéliciens et des Asiatiques, Sade poursuit cette « valence différentielle des sexes » pour parler comme Françoise Héritier⁴.

¹ Saskia Walentowitz, « La vie sociale du fœtus. Regards anthropologiques » (p. 125-141), dans *Spirale*, vol. 36, n° 4, 2005, p. 135.

² Philippe Caspar, *Penser l'embryon*, *op. cit.*, p. 12-13.

³ *Ibid.*, p. 46.

⁴ Voir le Chap. VIII « D'Aristote aux Inuit. La construction raisonnée du genre », Françoise Héritier, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996, p. 191-204.

2.3.1.2 L'infanticide féminin : noyer les filles en Chine et ailleurs

L'infanticide des filles, pratiqué dans la plupart des pays notamment en Chine et en Inde où l'inégalité des deux genres occupe toujours l'esprit de l'homme, désigne la mise à mort des nouveaux-nés de sexe féminin. Dans ces pays, la pratique moderne de l'avortement sélectif est étroitement liée à ce genre de meurtre. Compte tenu de l'infériorité des femmes depuis l'Antiquité, la naissance des filles, par exemple en Chine, est souvent considéré comme un malheur, voire une catastrophe poussant la famille toute entière à s'inquiéter d'une telle malédiction. Contrairement à cela, les familles qui voient naître des garçons éprouvent de la joie et donnent des banquets chez eux aux proches parents et aux amis en l'honneur de cette naissance.

Sade reprend le mépris des filles et met en valeur la pratique de les noyer. C'est dans le s'rail de M. de Bandole que le bourreau se plonge dans l'ivresse du meurtre. Justine sauve en vain de l'étang une petite fille de dix-huit mois mise dans une manne, car l'exécuteur « se remparant aussitôt de la petite fille, la rentre dans son panier, l'y attache, et la replonge au milieu des eaux. » (*La Nouvelle Justine*, t. II, p. 572) Les femmes de Bandole, qui pondent « comme des poules » à l'aide d'un régime végétarien, donnent au moins chacune un enfant par an. Dès que l'enfant naît, on le soigne pendant dix-huit mois, on le noie enfin (*Ibid.*, p. 574). Les enfants, qu'ils soient garçons ou filles, sont jetés dans l'eau par leur père lui-même. Soulignons que Sade, dans cet épisode, ne différencie pas le sexe de l'enfant que l'on destine à noyer, mais il garde à l'esprit l'idée de la noyade d'enfants, étant la manière préférée des Chinois : « On sait le cas que les Arabes et les Chinois font de leurs enfants, à peine en conservent-ils la moitié ; ils tuent, brûlent ou noient le reste, et principalement les filles. » (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 886)

Étant donné que les femmes arabes étaient considérées comme un bien tant au sein de la famille que pour la société, l'infanticide des filles a été pratiqué dès le VII^e siècle. Avant l'établissement de la culture de l'islam, cette pratique y était largement répandue. Mais il semble que la loi islamique n'ait eu aucune puissance sur ce meurtre féminin.

Les Chinois, quant à eux, sont plus ardents à cette pratique que les Arabes. L'infanticide des filles connaît une longue histoire en Chine depuis deux mille ans. C'est dans la Dynastie des Song qu'il y a été bien établi. Su Shi (1037-1101), célèbre poète et grand peintre des Song orientaux, connu sous le nom de Su Dongbo, lors de sa retraite à Huangzhou, dans la province de Hubei, entendait souvent parler de la noyade des nouveaux-nés de sexe féminin dans cette région. Il en devint tellement triste qu'il en perdit l'appétit. Il décida donc d'écrire au magistrat local une lettre pour se plaindre de ce meurtre si courant dans cette province :

Poor farmers as a rule raise only two sons and one daughter, and kill babies at birth beyond this number. They especially dislike [raising] daughters, with the result that there are more men than women and many bachelors in the country. A baby is often killed at birth by drowning in cold water, but in order to do this the baby's parents have to close their eyes and avert their faces while pressing the baby down in the water until it dies after crying a short moment¹.

Cinq siècles plus tard, Matteo Ricci, lors de sa mission évangélique en Chine de 1582 à 1610, reconnaît, dans ses commentaires traduits et enrichis par Nicolas Trigault (1577-1682), Jésuite belge, le fait que les habitants de plusieurs provinces pratiquent l'infanticide féminin à l'époque. Il remarque que, dans tout le royaume de la Chine, quelques hommes célibataires, ayant pour but d'épouser une des servantes domestiques des riches, se réduisent volontairement à la servitude. Leurs enfants sont ainsi nés pour servir. Cependant, le fait qu'un grand nombre d'enfants chinois sont vendus par leurs parents et qu'ils deviennent perpétuellement serviteurs, peut être toléré car « la condition de la servitude [est] beaucoup plus douce et supportable entre les Chinois que parmi aucune autre nation ». De surcroît, la vente d'enfants sauve un grand nombre de nouveaux-nés dont le poids pèse sur leur famille :

Et, parce que chacun se peut racheter pour le même prix qu'il a été vendu, toutes les fois qu'il en aura les moyens, le mal suivant est du tout plus grand. Car, en

¹ Cité par D. E. Mungello, *Drowning girls in China. Femal Infanticide since 1650*, op. cit., p. 6. Voir également Lin Yutang, *The Gay Genius : The Life and Times of Su Tungpo*, New York, John Day, 1947, p. 220-223 ; Yu Zhi, *Deyi lu [Collection of useful things]*, 8 juan, Shanghai, Yihuatang Bookshop, 1869, p. 1-2 ; Gabriel Palatre, *L'infanticide et l'œuvre de la Sainte-Enfance en Chine*, Shanghai, Tou-sè-wè, 1878, p. 86.

quelques provinces, ils étouffent les enfants dans l'eau, principalement les femmes, d'autant qu'ils désespèrent de les pouvoir nourrir et élever. Ce qui aussi est en coutume parmi ceux qui ne sont pas des moindres du peuple, craignant qu'en après la nécessité venant à les presser ils ne soient contraints d'exposer leurs enfants en vente et de les dériver à des étrangers et inconnus. Ceux-ci, pour n'être impies, se rendent cruels¹.

Quoiqu'il en soit, la croyance à la métempsychose rend «cette cruauté moins dure parmi eux » Si la théorie du mal, chez Sade, permet de comprendre l'infanticide des filles, les Chinois utilisent un noble prétexte pour se plonger dans cette pratique. Tout en croyant que « les âmes des mortels passent d'un corps en l'autre », ils se pardonnent leur barbarie et disent «qu'ils procurent le bien de leurs enfants quand ils les tuent, d'autant que par ce moyen, étant retirés de la pauvreté angoissante de leur famille, ils doivent bientôt renaître en meilleure fortune. » Le meurtre des enfants superflus soulagent ainsi toute la famille. «De là provient que ce carnage des enfants ne se fait pas en cachette, mais à la vue et au su de tout le monde². »Après avoir noyé leur fille, les parents espèrent qu'elle naîtra, dans sa vie suivante, au sein d'une famille riche. La plupart des infanticides féminins, d'après le Père Ricci, provient de cet amour parental. Il est certain que Sade ne comprend pas cet espoir des parents d'écarter leurs enfants d'une situation désastreuse. Aucune douceur parentale n'est tolérée dans le monde libertin sadique, où les pères noient leurs filles à leur gré comme Bandole.

En 1681, quelques années après le révérend Père Ricci, Li Jiugong, lettré chrétien converti par Aleri qu'il rencontra en 1628³, condamne, dans son *慎思录* [*Recueil des réflexions*]⁴, la noyade des filles. Sous la Dynastie des Qing (1644-1912), le terme chinois se référant à l'infanticide est 溺女 [noyer les filles]. Cela montre que cette manière de tuer les enfants de sexe féminin était courante à l'époque. Il est, par contre,

¹ Matthieu Ricci & Nicolas Trigault, *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine. 1582-1610*, éd. Georges Bessière, Paris, Desclée de Brouwer, 1978, p. 154.

² *Ibid.*

³ *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries*, éd. Eduard B. Vermeer, Institutum Sinologicum Lugduno Batavum, E. J. Brill, 1990, vol. XXII, p. 444.

⁴ Cité par D. E. Mungello, *Drowning girls in China. Femal Infanticide since 1650*, *op. cit.*, p. 8. Li Jiugong, *Shensi lu* [*Record of careful reflections*], in *Yesuhui Luoma danganguan Ming-Qing Tianzhujiao wenxian*, éd. Nicolas Standaert & Adrian Dudink, 12 vol., Taipei, Ricci Institute, 2002, vol. IV, p. 178.

très rare que l'on utilise le terme 溺男 [noyer les garçons]. La manière la plus populaire d'exécuter ce meurtre consiste à plonger la tête de l'enfant dans un grand pot rempli d'eau, puis à le laisser suffoquer jusqu'à ce qu'il perde connaissance et meure. Il arrive quelquefois que l'accouchée demande à la sage-femme de jeter directement le bébé dans la rivière (comme le fait Bandole pour sa fille de dix-huit mois), si la maison se trouve au bord de l'eau.

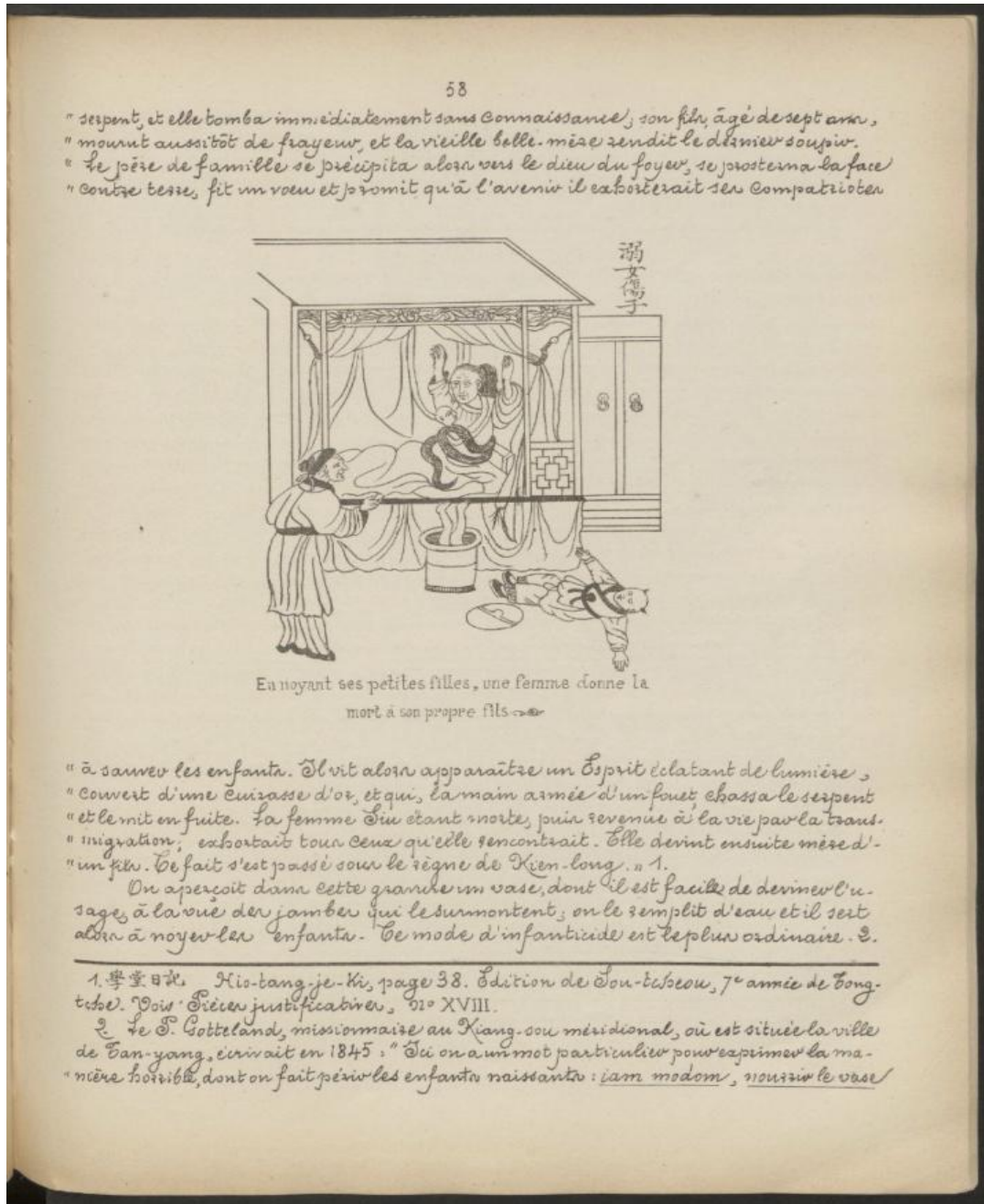
Au début du XIX^e siècle, la pratique de l'infanticide féminin est répandue dans les dix-huit provinces de la Chine. Le Père Gabriel Palatre (1830-1878), auteur de l'ouvrage intitulé *Le pèlerinage de Notre-Dame-Auxiliatrice, à Zô-Sè, dans le vicariat apostolique de Nan-Kin* (1875) et de *L'infanticide en Chine* (1878), collectionne et met en ordre les documents de treize provinces tandis que les Annales de la Sainte-Enfance en regroupent deux autres, Shanxi et Sichuan. Le P. Palatre montre que l'infanticide féminin touche davantage les régions du bassin bas du fleuve Yangtsé et le sud-est de la Chine. À propos de la sous-estimation des filles du peuple chinois, il cite l'histoire d'une chinoise à Macao, originaire de la province de Shanxi. Celle-ci a ainsi énoncé :

I was born in 1815. One month after my birth, my mother's milk quickly dried up, and my father, already provided for with two children who assured him against the cruel fate of dying without posterity, refused to find a wet nurse for me, although his wealth permitted it. In order to rid the family of me, he threw me into a muddy canal, located outside of a market town and near a large road. This conduct of my father ought not to be surprising, because it is common to all the pagans of my province. In Shanxi not only poor people, but even wealthy families, drown their children when their number exceeds two or three¹.

Dans sa province, elle connaissait un homme qui a fait suffoquer sept filles de cette manière. Contrairement à ces malheureuses enfants, cette femme a été sauvée par un voyageur. Il nous est difficile de vérifier la véracité de ces propos, car, vers la fin du siècle où vécut Palatre, la sinophobie connaissait son point culminant. En revanche, ce que raconte cette femme nous permet de savoir que l'infanticide féminin n'a cessé de

¹ Gabriel Palatre, *L'infanticide et l'œuvre de la Sainte-Enfance en Chine*, op. cit., p. 23, cité par D. E. Mungello, *Drowning girls in China. Femal Infanticide since 1650*, op. cit., p. 13.

se répandre en Chine tout au long du XIX^e siècle. Cependant, le bouddhisme condamne sévèrement cette coutume. Le meurtre des jeunes filles entraîne, selon cette philosophie, un mauvais karma, alors que la bienséance doit attirer une récompense. Comme la figure ci-dessous le montre :



Harvard University - Collection Development Department, Widener Library, HCL / Palatir, Gabriel. L'infanticide et l'Oeuvre de la Sainte-Enfance en Chine. Chang-hai : Autographe de la Mission catholique à l'orphelinat de Tou-se-we, 1878.

Figure 6 - La noyade des filles en Chine.

De plus, il ne faut pas oublier les Égyptiens, berceau de la religion et de la superstition, pour Sade. Tout comme les Chinois, les sujets du Pharaon noyaient les filles : « Les Égyptiens sacrifiaient une jeune fille tous les ans, au Nil : quand l'humanité s'empara de leurs cœurs, et qu'ils voulurent interrompre cet usage, les fertiles inondations de ce fleuve cessèrent, et l'Égypte pensa périr par la famine. » (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 887) Si le peuple chinois pratiquait l'infanticide par mépris de ce sexe¹, aux yeux des Égyptiens, il en allait de la prospérité de l'État. Déneunier le raconte ainsi : « Les Egyptiens de l'Antiquité noyaient tous les ans une fille dans le Nil, pour obtenir la fécondité de leurs champs, & les Egyptiens modernes observent encore cette coutume². » Les Chinois eux aussi, plongeaient, dans les temps de sécheresse ou d'inondation, quelques filles dans le fleuve Jaune. Ce type de sacrifice se pratiquait notamment dans les provinces près du fleuve, en particulier dans la province de Shanxi qui souffrait souvent des catastrophes naturelles. Peu importe la manière, il fallait sacrifier les enfants pour le bien public, comme le propose Sade.

¹ À propos du sexe sélectif des nouveaux-nés en Chine à l'époque contemporaine, voir Sten Johansson & Ola Nygren, « The Missing Girls of China: A New Demographic Account », in *Population and Development Review*, Vol. 17, No. 1 (Mar., 1991), p. 35-51 ; Aisha Gill & Trishima Mitra-Kahn, « Explaining Daughter Devaluation and the Issue of Missing Women in South Asia and the UK », in *Current Sociology*, Sep. 2009, Vol. 57, Issue 5, p. 684-703.

² Jean-Nicholas Déneunier, *L'esprit des usages et des coutumes des différents peuples, ou Observations tirées des voyageurs et des historiens*, op. cit., t. III, p. 238.

2.3.2 L'infanticide et la prospérité de l'État

2.3.2.1 Les enfants et le cannibalisme

J'ai connu à Londres un Américain fort compétent, lequel m'a révélé qu'un bébé sain et bien nourri constitue à l'âge d'un an un plat délicieux, riche en calories et hygiénique, qu'il soit préparé à l'étouffée, à la broche, au four ou en pot-au-feu et j'ai tout lieu de croire qu'il fournit de même d'excellents fricassées et ragoûts.

Swift, *Modeste proposition*¹.

C'est dans la *Modeste proposition concernant les enfants des classes pauvres* (1729) que Jonathan Swift (1667-1745), écrivain irlandais né à Dublin, et auteur des fameux *Voyages de Gulliver*, après avoir bien réfléchi sur la situation de son pays, propose ironiquement aux parents pauvres d'utiliser la chair de leurs enfants pour sortir de la misère, et à l'État pour le soulager d'une grande population, en suivant l'exemple de l'île de Formose.

Ami de la gourmandise, Sade n'ignore pas cette délicieuse recette. Un homme dont Duclos a parlé « aimait à prendre des pucelages, et perfectionne en faisant une grande quantité d'enfants à plusieurs femmes. » Contrairement au projet de Bandole qui consiste à noyer les enfants de dix-huit mois, cet homme que connaît Duclos se réjouit de laisser ses enfants grandir jusqu'à l'âge de « cinq ou six ans », puis de les dépuceler. Qu'ils soient filles ou garçons, il « les jette dans un four ardent sitôt qu'il les a foutus, au moment même de sa décharge. » (*Les Cent Vingt Journées de Sodome*, t. I, p. 357)

Mais laissons le « four ardent » pour passer au ventre brûlant. C'est dans le palais du roi de Butua que Sainville assiste à la pratique culturelle anthropophage des nègres. Celui-ci déclare qu'il « mangerai sûrement avec moins de dégoût la culotte ou le râble [du] singe que les carnosités des sultanes [du] roi », alors que le Portugais Sarmiento, qui ne mange pas la chair des femmes, « filandreuse et fade », s'apprête à se servir

¹ Jonathan Swift, *Modeste proposition et autres textes*, éd. extrait d'*Œuvres* en Pléiade, trad. par Émile Pons, Paris, Gallimard « Folio », 2012, p. 24. C'est nous qui soulignons. Notons que, malgré la traduction originale, le terme « calorie » n'apparaît qu'en 1845, un siècle après la mort de Swift.

d'un Jagas « tué au combat d'hier, jeune, frais, et dont le suc doit être délicieux. »
(*Aline et Valcour*, t. I, p. 562) Les consommateurs d'enfants préfèrent les garçons aux filles :

La [chair la] plus délicate, dit-on, est celle des petits garçons : un berger allemand ayant été contraint par le besoin de se repaître de cet affreux mets, continua par goût, et certifia que la viande de petit garçon était la meilleure. Une vieille femme, au Brésil, déclara à Pinto, gouverneur portugais, absolument la même chose. Saint Jérôme assure le même fait, et dit que dans son voyage en Irlande, il trouva cette coutume de manger des enfants mâles établie par les bergers ; ils en choisissaient, dit-il, les parties charnues. Voyez pour les deux faits ci-dessus le second *Voyage* de Cook, tome II, page 221 et suivantes. (*Ibid.*, note de l'auteur)

James Cook (1728-1779), navigateur anglais et capitaine de la Royal Navy, dans son *Voyage dans l'hémisphère austral et autour du monde*, constate, en novembre 1773, l'anthropophagie de certains peuples¹. Pressé de généraliser cette coutume des barbares, Sade fait peu de cas de la seconde expérience rapportée par Cook. Si quelques-uns des spectateurs, « en dépit de l'horreur que nous inspire l'éducation contre la chair humaine, ne semblent pas fort éloignés de partager ce mets », quelques-uns, « si furieux qu'ils desiroient qu'on massacraît tous ces Cannibales étoient prêts à devenir de détestables assassins », déplorent « la brutalité de la nature humaine »². Forster, comme l'annote Michel Delon (T. I, p. 1263), reprend la question du goût cannibal de ce peuple dans ses *Observations faites pendant le second voyage de M. Cook* (1778). À propos du goût pour la chair masculine, Sade se réfère à De Pauw :

Les Iroquois ne trouvoient rien de plus fin, ni de plus tendre, dit-on encore, que le col & tout ce qui enveloppe la nuque : les Caraïbes au contraire préféroient les

¹ « Les Zélandois qui vinrent à bord, tandis que tout l'équipage examinait cette tête [achetée par M. Pickersgill], témoignèrent un grand désir de l'avoir, & ils nous firent remarquer, par des signes très-clairs, qu'elle étoit délicieuse : nous ne jugeâmes pas à propos de la leur accorder ; mais nous consentîmes à leur couper un petit morceau de la joue : ils furent fort satisfaits ; ils ne voulurent cependant pas le manger crud, & ils nous prièrent de le cuire : on le grilla, & ils le mangèrent en présence de tout le monde, [...] ». James Cook, *Voyage dans l'hémisphère austral, et autour du monde. Tome 2 / , fait sur les vaisseaux du roi, l'Aventure, & la Résolution, en 1772, 1773, 1774 & 1775. Écrit par Jacques Cook, dans lequel on a inséré la relation du capitaine Furneaux et celle de MM. Forster. Traduit de l'anglais. Ouvrage enrichi de plans, de cartes, de planches, de portraits, & de vues de pays, dessinés pendant l'expédition, par M. Hodges*, Paris, L'hôtel de Thou, 1778, t. II, p. 123.

² *Ibid.*, p. 124.

mollets des jambes & les carnosités des cuisses : ils ne mangeoient jamais des femmes ou des filles, dont la chair leur paroissoit peut-être moins savoureuse, ou plus dégoûtante, si quelque chose peut l'avoir été pour de tels convives¹.

Les chiens dogues, que les Espagnols utilisent pour détruire les Indiens, préfèrent également « la chair des hommes à celle des femmes. » D'émeunier reprend l'idée que les Caraïbes ne mangent jamais « ni les femmes ni les filles »². En ce qui concerne la chair des jeunes garçons, De Pauw affirme que, malgré le manque de vérification des détails sur la « diversité de goût », les peuples cannibales du Cumana (Extrême Nord oriental du Venezuela) et de la nouvelle Grenade « châtroient les enfants destinés à la boucherie » afin de les attendrir³. Cependant, Swift, qui porte déjà à quarante ans avant De Pauw, un regard différent sur le sujet, assure que « la viande de garçon est mauvaise⁴. » Simon Pelloutier (1694-1757), historien et antiquaire, dans l'*Histoire des Celtes*, que connaît Sade, rapporte que Saint Jérôme, lors de son voyage dans les Gaules, a vu des Écossais manger de la chair humaine. Quoiqu'il y ait, dans les forêts, « des troupeaux entiers de pourceaux et autre bétail », ceux-ci, comme les Mongols dont nous avons parlé à la fin de la première partie, préfèrent couper « les fesses des bergers et les mamelles des femmes »⁵.

Contrairement à Sade, certain de ce que raconte Saint Jérôme, Pelloutier met en doute le fait que l'« on ne trouve rien de semblable dans Jules César, dans Tacite, ni dans aucun des autres historiens qui ont parlé des Bretons et des Écossais⁶. » Peu attentif à l'authenticité et à la cause des sources, Sade ne se soucie que de l'intensité

¹ Cornélius de Pauw, *Recherches philosophiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine*, op. cit., t. I, p. 226.

² Jean-Nicholas D'émeunier, *L'esprit des usages et des coutumes des différents peuples, ou Observations tirées des voyageurs et des historiens*, op. cit., t. I, p. 19.

³ Cornélius de Pauw, *Recherches philosophiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine*, op. cit., t. I, p. 224.

⁴ Jonathan Swift, *Modeste proposition et autres textes*, op. cit., p. 27.

⁵ Simon Pelloutier, *Histoire des Celtes, et particulièrement des Gaulois et des Germains, depuis les temps fabuleux, jusqu'à la prise de Rome par les Gaulois*, La Haye, Beauregard, 1740, p. 242-243.

⁶ Pelloutier essaie d'analyser la cause des rapports de Saint Jérôme : « [I]l faut, ou que l'on en ait imposé à St. Jérôme, qui n'étoit alors qu'un enfant, (*adolescens*,) ou que ces Ecossois fussent des furieux, qui étant au désespoir qu'on les eût arrachés à leur patrie, commirent les violences que St. Jérôme rapporte ; afin que les Romains, qui les avoient enrôlez, perdant espérance de les humaniser, les renvoyassent dans leur pays. A l'égard des autres Auteurs dont j'ai cité les passages, ils assurent à la vérité que les Scythes & les Celtes étoient Anthropophages ; mais ils ne parlent de la chose que sur un ouïdire, sans en produire aucun exemple, ni aucun témoin digne de foi. » *Ibid.*, p. 243.

de la cruauté de l'Autre. Prférant croire au goût naturel plutôt qu'au besoin de vengeance, il doute que les sauvages ne soient cannibales que lorsqu'ils doivent faire face à leurs ennemis, comme le racontent les voyageurs. Il est probable que les sauvages fassent la guerre pour « avoir le plaisir de manger des hommes » (*Aline et Valcour*, p. 563). La consommation d'enfants est ainsi basé sur cette théorie de la libre anthropophagie sadienne. Du dépeçage au cannibalisme, les bourreaux sadiens passent du sexuel à l'alimentaire. En tant que pères égoïstes, ils ravalent ceux à qui ils ont donné jour. À travers l'œsophage invulnérable, le cycle consommateur de "donner-reprendre" serait le plan le plus parfait et le plus naturel dans l'utopie sadique. Les libertins scatophages trouvent probablement le plaisir le plus vif à manger leurs propres enfants. Mais l'autorité parentale ne se satisfait pas des parties génitales et excrétrices des enfants, elle veut avaler leur corps tout entier. De surcroît, Sade, en tant que patriote, accorde à ce procédé un sens significatif : la prospérité de l'État.

Ayant pour objet de nourrir et vêtir les parents pauvres, de « faire disparaître les avortements volontaires et cette horrible pratique de l'infanticide »¹, et notamment d'éviter de surcharger le pays d'une grande quantité de familles impécunieuses, Swift propose aux Irlandais de vendre leurs enfants à la boucherie. En 1699, William Petty (1623-1687), économiste anglais, recense un million deux cent mille habitants en Irlande. Suivant cette évaluation, Swift estime que, parmi les trente mille couples dont la femme est reproductrice, les familles pauvres produisent chaque année « un total de cent vingt mille enfants »², sans compter les fausses couches et la mort précoce des bébés de moins d'un an. Les parents peuvent les vendre, mais « au-dessous de douze ans ni les filles ni les garçons ne trouv[ent] acheteur », comme l'assurent les marchands irlandais³. Face à « cet important problème », l'auteur présente un plan dans l'intention de sauver les parents indigents et de servir le pays. Il s'agit de réserver vingt mille enfants pour la reproduction de l'espèce humaine et de vendre « les cent mille autres à l'âge de un an »⁴. Plus intéressé par les détails que

¹ Jonathan Swift, *Modeste proposition et autres textes*, op. cit., p. 22-23.

² *Ibid.*, p. 23.

³ *Ibid.*, p. 24.

⁴ *Ibid.*, p. 25.

Sade, Swift montre les procédés de la marchandise de la chair d'enfants et les recettes pour le repas familial :

On les proposerait à la clientèle la plus riche et distinguée du Royaume, non sans prévenir les mères de leur donner le sein à satiété pendant le dernier mois, de manière à les rendre gras à souhait pour une bonne table. Si l'on reçoit, on pourra faire deux plats d'un enfant. Si l'on dîne en famille, on pourra se contenter d'un quartier (avant ou arrière), lequel, légèrement salé et poivré, fournira un excellent pot-au-feu, le quatrième jour, spécialement en hiver.¹

D'après les calculs, un nouveau-né dont le poids moyen est de douze livres, peut «atteindre vingt-huit livres en une année solaire » s'il est bien nourri. Si Swift les destine aux «propriétaires terriens » c'est parce que ceux-ci, «ayant sucé la moelle des pères », semblent «les plus qualifiés pour manger la chair des fils ». Quoiqu'il en soit, ce projet n'est pas original. Il est issu de la Chine, du « fameux Sallmanazor, naturel de l'île de Formose, qui passa à Londres voilà vingt ans. » Swift rapporte son histoire :

[D]ans son pays, quand le condamné à mort se trouve être une jeune personne, le bourreau vend le corps aux *personnes de qualité*, comme un morceau de premier choix. Il avait connu le cas d'une jeune fille de quatorze ans, qui fut crucifiée pour avoir tenté d'empoisonner l'Empereur, et qui était fort rondelette. Son corps, dépecé au pied du gibet, fut vendu au Premier ministre de Sa Majesté et à d'autres hauts Mandarins de la Cour, pour quatre cents couronnes. Et ce n'est pas moi qui irais dire, que si le même usage était fait de certaines jeunes dondons de la ville, qui, sans un sou vaillant, ne sortent qu'en chaise et se montrent au *Théâtre* et aux *Assemblées* dans des atours d'importation (qu'elles ne paieront jamais), le Royaume y perdrait grand-chose².

Comme l'annote Émile Pons, ce natif de Formose n'est qu'un « célèbre imposteur qui signait Georges Psalmanazar [1679-1763] [et qui] publia à Londres en 1705 une description de l'île de Formose dans laquelle il se présentait comme un naturel, et où il donnait des détails sur les habitudes cannibales de la population³. » En effet, l'ouvrage intitulé *Description Historique et Géographique de Formose, le vassale de*

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 28. C'est l'auteur qui souligne.

³ Jonathan Swift, *Œuvres*, éd. Émile Pons, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1965, p. 1820.

l'Empereur du Japon décrit un alphabet et une grammaire formosans, imaginés par ce menteur. Se basant sur Psalmanazar, Swift se moque des classes supérieures de l'Irlande qui écrasent le peuple de la même façon que les cannibales qui mangent les enfants. Quoique la description de Formose soit mystifiante, le cannibalisme des Chinois a été décrit dès le voyage de Marco Polo. Au XX^e siècle, Lu Xun (1881-1936), l'écrivain le plus célèbre de l'époque, ironise également sur l'anthropophagie des Chinois dans ses contes. L'un d'eux, intitulé *La vie de Monsieur Q* (1921), raconte qu'un couple achète du pain chinois (cuit à la vapeur) est trempé dans le sang d'un condamné à mort, afin de remédier à la tuberculose de son fils unique¹. Il est ainsi injuste de juger purement faux le livre de l'imposteur qui, dès sa parution, avait fait grand bruit en Angleterre, ce qui a peut-être inspiré Sade. Tout au moins, cela pourrait justifier l'infanticide et le cannibalisme d'enfants dans ses romans.

Par rapport à Swift, qui se soucie plutôt du bien de son pays et qui cherche « le développement de son commerce, le bien-être de ses enfants, le soulagement des pauvres, et un peu d'agrément pour les riches², » Sade ne regarde cette pratique que comme une des manières de se satisfaire. Il reprend ce thème dans *l'Histoire de Juliette* avec plus de détails et sans doute plus de cruauté : « Saint Jérôme [...] vit les Écossais manger avec délices les fesses des jeunes bergers, et les tétons des jeunes filles. » (T. III, p. 346) Si les « parties charnues des enfants mâles » dans *Aline et Valcour* donnent libre cours aux lecteurs pour imaginer des organes comme des lèvres ou des joues, « les fesses » des garçons et « les tétons » des filles font écho au cycle « donner-reprendre » dans *Les Cent Vingt Journées de Sodome*, car il est fort probable que les Écossais dont parle Noirceuil mangent les organes sexuels tout en foutant. C'est dans ce mélange de plaisir des mangeurs et de douleur des avalés que se trouve l'essence du cannibalisme d'enfants chez Sade.

Tout en laissant de côté de nombreuses raisons expliquant le cannibalisme des Chinois³, le Divin Marquis croit toujours en l'instinct naturel : « Combien de races

¹ Lu Xun, *阿Q正传* [*La vie de Monsieur Q*], Pékin, Waiwen Chubanshe, 2006.

² Jonathan Swift, *Modeste proposition et autres textes*, op. cit., p. 35.

³ Voir Robin D. S. Yates, « Human Sacrifice and the Rituals of War in Early China » (p. 153-173), dans *Sacrifices humains. Human sacrifice*, dir. Pierre Bonnechere & Renaud Gagné Liège, Presses

parmi les animaux nous donnent l'exemple de l'infanticide ! Combien en est-il qui, comme le lapin, n'ont pas de plus grand plaisir que celui de dévorer leurs enfants ! » (*La Nouvelle Justine*, t. II, p. 559) D'où « une infinité de personnes achètent de ces enfants-là » (*Ibid.*, p. 981). En effet, l'idéologie traditionnelle de l'Occident joue probablement un rôle dans l'esprit de Sade qui le mentionne ou non. Il s'agit du lien entre le sacrifice mythologique et biblique et la consommation de la chair d'enfants¹.

Qu'ils soient des enfants ou des animaux, les sacrifiés sont souvent considérés comme des denrées comestibles. Cependant, si l'anthropophagie accompagne parfois le rite sacrificiel, l'inverse n'est pas nécessairement vrai. La violence de la famille divine est déjà présentée, à l'âge classique, par les auteurs tel Hésiode (VIII^e siècle av. J.-C.) dans la *Théogonie* où Cronos avale ses enfants afin de préserver « la prérogative royale » et d'éviter toute possibilité d'être détrôné². Le cas d'Atrée et le tyran en tant que cannibale décrit par Platon³ montrent que l'avalement de la chair infantile est lié au pouvoir, aussi bien personnel que politique.

Universitaires de Liège, 2013, n^o 27, p. 160.

¹ Voir Maniragaba Balibutsa, *Les sacrifices humains antiques et le mythe christologique*, Kigali, Imprimerie Nationale du Rwanda, 1983, p. 11 : « Pour utiliser un terme de la mythologie grecque, le Nouveau Testament n'est en réalité, [...] que le triomphe ou le règne de *Nénésis* ou la déesse de la Vengeance sur un dieu et sur des hommes impuissants. D'autre part, de par l'interprétation de la Cène ou de l'Eucharistie comme un sacrifice avec un repas de communion dont "le Christ" est la victime, c'est l'anthropophagie (plus proprement la théophagie, dans la mesure où le Christ est dit fils de Dieu ou dieu lui-même) qui devient un des moyens principaux de s'approprier le salut opéré par le sang versé sur la croix. Mais alors que la mort de Jésus prétendument rédemptrice est un événement unique qui ne peut plus se répéter, l'ingestion du "corps et du sang du Christ" dans un repas eucharistique est un acte qui se répète plusieurs fois pour le fidèle, [...]. Ainsi, l'interprétation de la mort de Jésus comme un sacrifice et le repas eucharistique comme une communion au "corps" et au "sang" du Christ, ne sont rien moins que la "titanisation" du christianisme dans ce sens-ci que le dieu titanique Cronos "engloutissait" ses enfants à leur naissance et que les Titans devorèrent également Dionysos, le fils du grand dieu Zeus, dans un repas macabre qui a l'air d'un sacrifice. » C'est l'auteur qui souligne. Voir également p. 78, et 154-158.

² Christine Hunzinger, « Des enfants avalés : ventres et progénitures divines dans la *Théogonie* hésiodique » (p. 37-63), dans *Mythes sacrificiels et ragoûts d'enfants*, dir. Sandrine Dubel & Alain Montandon, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2012, p. 40. Voir également d'autres articles de ce recueil.

³ Platon, *République*, VIII, p. 565, cité par Maniragaba Balibutsa, *Les sacrifices humains antiques et le mythe christologique*, *op.cit.*, p. 155 : « Or, quel est maintenant le commencement de la transformation de ce président en un tyran ? N'est-il pas clair que c'est quand le président commence à se comporter comme dans l'histoire qu'on raconte au sujet du temple de Zeus Lycéen en Arcadie ? - Quelle histoire ? dit-il - Que, paraît-il, quand on a goûté à des entrailles humaines, hachées parmi d'autres provenant d'autres victimes sacrées, il est fatal qu'on soit mué en un loup. » Plin l'Ancien, dans son *Histoire naturelle*, parle également de cette transformation en loup du mangeur de chair infantile : « Ainsi Scopas, le biographe des Olympioniques, raconte que, dans le sacrifice de victimes humaines que les Arcadiens faisaient encore dans ce temps à Jupiter Lycéen, Déménète de Parrhasie, ayant goûté des entrailles d'un enfant immolé, se trouva transformé en loup. » Cité par le même, *ibid.*, p. 155-156.

Il en va de même pour Sade. Dans ses écrits, ce dernier conserve le droit absolu aux pères de faire tout ce qu'ils veulent avec leurs enfants. L'avalement paternel, en tant qu'un symbole de l'autorité tyrannique, permet non seulement de se soustraire du parricide potentiel — imaginons que si le père de Juliette l'avait mangée dès sa naissance, celle-ci n'aurait pas pu le tuer, suivant la théorie mythologique — mais aussi de soulager l'État d'une population inutile. Comme la plupart des enfants issus de familles pauvres deviendront mendiants ou voleurs, il vallait mieux extirper la branche pourrie de l'arbre pour garder le tronc sain, comme nous avons le voir.

2.3.2.2 Le sacrifice d'enfants

Le sacrifice humain, rite religieux pratiqué dans la plupart des civilisations du monde, hante l'esprit des hommes du néolithique et de l'Antiquité, où l'on éprouvait la grande nécessité d'attirer les faveurs divines aux temps des calamités naturelles, des désastres causés par l'homme, et de s'accompagner des souverains ou d'autres personnes importantes jusqu'au paradis. Ce type de pratique était répandu dans l'Égypte, dans la Chine archaïque, au sein de la civilisation méditerranéenne, ainsi que dans l'Afrique et la Mésoamérique. À l'époque contemporaine, cette pratique se trouve encore dans les communautés indiennes des Andes et en Inde. Par exemple, lors du séisme au Chili en 1960, un enfant, âgé de cinq ans, a été sacrifié afin d'apaiser la colère divine et de rapporter le bonheur dans les tribus. Une Indienne de 10 ans a été sacrifiée, le 6 mars 2017, pour sauver un de ses parents mâles qui était handicapé

Les sacrifiés sont souvent des prisonniers, des esclaves et des captifs. La religion chrétienne « revendique comme un élément central et original de son message, l'idée du sacrifice de soi d'un fils de Dieu comme source unique et définitive de "rédemption" pour toute l'humanité¹. » Dans ce sens, la mort de Jésus est, aux yeux des chrétiens, un modèle sacrificiel à suivre². Le sacrifice humain, chez les peuples tant anciens que contemporains, représente un don et une offrande à la puissance supérieure et divine. Ces exécutions, qui annoncent la cruauté inhumaine, consistent à enterrer vivant un individu, les membres coupés ou détachés et les organes arrachés. Hormis les adultes, les enfants sont souvent la cible de cette pratique.

Les philosophes des Lumières manifestent leur sensibilité à ce sujet. D'Émeunier, dans *L'esprit des usages et des coutumes des différents peuples*, consacre un chapitre à ce thème, tout en affirmant l'universalité de cette pratique : « D'un bout de la terre à

¹ Maniragaba Balibutsa, *Les sacrifices humains antiques et le mythe christologique*, op.cit., p. 9.

² Le professeur Maniragaba Balibutsa, ayant pour but de tirer au clair le lien entre le sacrifice humain et l'interprétation de la mort de Jésus, qui est considérée comme un sacrifice, attribue à celle-ci un sens particulier. Sans les « condamnations rapides » et les « exécutions politiques », le supplice de la croix n'aurait pas été une chose rare durant la période de l'occupation romaine. Cependant, cette mort marquait, pour les disciples, le début d'une aventure religieuse. Voir *ibid.*, p. 12-13.

l'autre, on a immolé des victimes humaines. » Il donne ensuite une liste des pays qui pratiquent le sacrifice humain :

Les Egyptiens, les Arabes, les Crétois, les Rhodiens, les Phocéens & les habitans des autres isles de la Grèce, les Pélasges, les Scythes, les Romains, les Phéniciens, les Persans, les Indiens, *les Chinois*, [...] tous les peuples du Nord, les Gaulois, les Celtes, les Cimbres, les Germains, les Bretons, les Espagnols, & les Negres de divers pays égorgent autrefois des hommes sur les autels de leurs dieux¹.

Sade, lecteur de Démeunier, reprend cette idée selon laquelle le sacrifice humain est couronné des qualificatifs sacré et divin. C'est dans le royaume de Butua, en Afrique, que Sainville commence à connaître toutes les nuances de la cruauté de l'homme. À propos du sacrifice humain, l'empereur exige que chaque gouverneur de province envoie « seize victimes par an, de l'un et de l'autre sexe, au chef de la religion qui les immole, avec ses prêtres, à de certains jours prescrits par leur rituel. » Sans laisser aucun jugement qui pourrait permettre d'indiquer les différentes causes de cette coutume si répandue dans le monde entier, Démeunier énumère simplement, mais de manière claire, les peuples qui se livrent volontairement à ce meurtre sacré des enfants :

Les princes [des pays du Nord] alors n'épargnoient pas leurs enfans ; Harald en tua lui-même deux des siens pour obtenir un vent favorable : un autre en immola neuf, dans l'espérance de prolonger sa vie, & de s'approprier les jours qu'on leur retranchoit. On fait que les Cananéens immoloient sur tout leurs fils & leurs filles, leurs parens, & les personnes qui leur étoient le plus chères².

Il en va de même chez d'autres peuples. Lors d'une attaque ennemie, « les Carthaginois [saisissent] deux cents enfans de la première noblesse, & les [égorgent], avec trois cents personnes qui se [dévouent] volontairement. Une loi leur [ordonne] de n'offrir à Saturne que des enfans d'une illustre famille. » Les Syriens, quant à eux, précipitent « quelquefois leurs enfans du haut d'une montagne escarpée³. »

Sade ne se satisfait pas d'un simple copieur, il voulait probablement jouer le rôle de

¹ Jean-Nicholas Démeunier, *L'esprit des usages et des coutumes des différents peuples, ou Observations tirées des voyageurs et des historiens, op. cit.*, t. III, p. 235. C'est nous qui soulignons.

² *Ibid.*, p. 236.

³ *Ibid.*, p. 237.

continueur. D'émeunier raconte, Sade justifie. Celui-ci essaie d'établir un lien entre la coutume et la nature humaine qui permet d'expliquer la manie de tous les peuples pour le rite sacrificiel : « Cette idée que l'immolation de l'homme était le sacrifice le plus pur qu'on pût offrir à la divinité, était le fruit de l'orgueil. » (*Aline et Valcour*, t. I, p. 584) Connaissant par cœur la nature de l'homme, le Divin Marquis reprend l'idée de l'orgueil dans ce cas-là Cette caractéristique semble être fondamentale dans l'univers libertin : « l'homme se croyant l'être le plus parfait qu'il y eût au monde, [...] rien ne pouvait mieux apaiser les dieux, que le sacrifice de son semblable. » (*Ibid.*) Ainsi, cette coutume se répand rapidement dans tous les coins du monde : « [II] n'est aucun peuple sur la terre qui ne l'ait adoptée ; les Celtes et les Germains immolaient des vieillards et des prisonniers de guerre, les Phéniciens, les Carthaginois, les Perses et les Illyriens sacrifiaient leurs propres enfants ; les Thraces et les Égyptiens, des vierges, etc. » (*Ibid.*, p. 584-585) Sade a dû s'inspirer de Plutarque, qui, dans *De la superstition*, parle du sacrifice d'enfants chez les Carthaginois :

[Ceux-ci] immolaient en pleine connaissance de cause leurs propres enfants. Ceux qui n'en avaient pas en achetaient aux familles pauvres comme on achète des agneaux ou des oiseaux. La mère assistait impassible et sans gémissement au sacrifice. Si elle venait à gémir ou à pleurer, on devait lui enlever le prix de l'enfant et celui-ci n'en était pas moins sacrifié. Cependant tous ces enfants étaient brûlés au pied de la statue au son des flûtes et des tambours pour que les gémissements ne soient pas entendus¹.

De Pauw, quant à lui, reprend le sacrifice d'enfants pratiqué au sein de ce peuple, mais il porte un regard sceptique à cause du manque de nombreux témoignages : « si les Carthaginois avoient à la fois sacrifié des enfants à Saturne, mangé des hommes en Italie, & tourmenté leurs prisonniers jusqu'à la mort en Afrique, il faudroit qu'ils eussent conservé au sein de la vie sociale, les trois véritables caractéristiques des mœurs sauvages » dont « on pourrait exiger d'autres preuves que le témoignage des auteurs Romains². »

¹ Cité par Maniragaba Balibutsa, *Les sacrifices humains antiques et le mythe christologique*, op. cit., p. 214-215.

² Cornélius de Pauw, *Recherches philosophiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine*, op. cit., t. I, p. 209.

À défaut de plus d'informations à ce sujet, l'idée du sacrifice d'enfants est enracinée dans l'esprit du Marquis. Dans l'*Histoire de Juliette*, l'auteur cite de nouveau les Carthaginois qui immolent les enfants devant leur mère : « Quand [ils] virent l'ennemi à leur porte, ils immolèrent deux cents enfants de la première noblesse ; une de leurs lois ordonnait de n'offrir à Saturne, que des enfants de cette caste. » Cependant, si Plutarque ne raconte que le fait, Sade précise le nombre des enfants sacrifié, puis, il suit son inspirateur : « [O]n imposait une amende aux mères qui laissaient échapper la moindre marque de tristesse ; l'on immolait ces enfants sous leurs yeux. » Cette « sensibilité du crime » (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 889) devient d'autant plus considérable que l'on montre aux mères l'immolation de leurs enfants. De surcroît, « la première noblesse » rajoute à cette mise à mort un supplément de cruauté qui apaiserait, ou bien honorait mieux les dieux. Rappelons que Sade préfère les victimes de la première noblesse ou de la grande bourgeoisie, comme dans le château de Silling ou au sein du monastère de Sainte-Marie-des-Bois, où les femmes enlevées sont toutes « d'une naissance distinguée » (*Justine et autres romans*, p. 500). Comme les bourreaux sadiens prétendent qu'ils sont des dieux, il faut absolument que les victimes soient nées d'une famille prestigieuse. C'est ce noble statut qui renforce le plaisir, car le contraste entre la destinée de ces nobles et la réalité apporte cruellement plus d'énergie, dont le sacrifice se trouve au centre.

Il a fallu attendre *La Nouvelle Justine* pour constater que l'infanticide est justifié par la coutume du rite sacrificiel, appliquée par les Parthes (peuple ancien du nord de l'Iran) et les Gaulois :

D'après les lois des Parthes, on tuait son fils, sa fille, sa sœur, son frère, sans encourir la moindre peine. César trouva cette coutume généralement établie dans les Gaules. Plusieurs passages du Pentateuque prouvent qu'il était permis de tuer ses enfants chez le peuple de Dieu ; et Dieu lui-même enfin l'exigea d'Abraham. (*La Nouvelle Justine*, t. II, p. 558)

Il est ainsi incontestable que « la prospérité des empires dépendait de l'esclavage des enfants » (Ibid.). César, dans ses *Commentaires sur la guerre des Gaules*, en l'an 53 avant notre ère vulgaire, raconte que tout le peuple gaulois était « très religieux ».

Ainsi, ceux qui étaient «sont atteints de maladies graves »ou qui risquaient «leur vie dans les combats ou autrement »n'hésitaient pas à «immoler ou faire vœu d'immoler des victimes humaines, et se servir pour ces sacrifices du ministère des druides »¹. Comme Sade, les Gaulois pensent qu'on « ne saurait apaiser les dieux immortels qu'en rachetant la vie d'un homme par la vie d'un autre homme, et qu'il y a des sacrifices de ce genre qui sont d'institution publique. »L'empereur romain continue :

Certaines peuplades ont des mannequins de proportions colossales, faits d'osier tressé, qu'on remplit d'hommes vivants : on y met le feu, et les hommes sont la proie des flammes. Le supplice de ceux qui ont été arrêtés en flagrant délit de vol ou de brigandage ou à la suite de quelque crime passe pour plaire davantage aux dieux ; mais lorsqu'on n'a pas assez de victimes de ce genre, on va jusqu'à sacrifier des innocents².

Sade étend le sacrifice humain des Gaulois³ à tous les cas, alors que César parle de celui des criminels. Le Marquis noircit, encore une fois, la coutume afin de justifier le meurtre dans son univers. Il est vrai que les Gaulois immolent également les innocents, mais seulement s'ils manquent de prisonniers. Si la superstition pousse les Gaulois à sacrifier les hommes, c'est par pure cruauté chez Sade, excitant les bourreaux à immoler leurs semblables. L'écrivain semble désireux d'imiter les «mannequins de proportions colossales » dont parle César, qui seront repeints, au XVIII^e siècle, ayant probablement inspiré le réalisateur britannique, Robin Hardy, pour son film *Le Dieu d'osier* (en anglais, *The Wicker Man*) en 1973.

«Un gouvernement quelconque se croira autoriser à sacrifier vingt ou trente mille de ses sujets dans un jour, pour sa propre cause »(*La Nouvelle Justine*, t. II, p. 558) ; cependant, un père a certainement le droit d'immoler ses propres enfants, comme les Gaulois qui «ont droit de vie et de mort sur leurs femmes comme sur leurs enfants⁴. » En ce qui concerne les funérailles, « tout ce qu'on pense que le mort chérissait est

¹ Jules César, *La guerre des Gaules*, dans *Commentaires*, éd. Didier Halpé, Domptin, Carrefour du Net, 2012, t. I, Livre VI, p. 123.

² *Ibid.*

³ À propos du sacrifice humain des Gaulois, voir Gilbert Kaenel, « Gaulois et sacrifices humains : Des textes antiques aux observations archéologiques », dans *Sacrifices humains. Dossiers, discours, comparaisons*, Agnes A. Nagy & Francesca Prescendi (dir.), Turnhout, Brepols, 2013, vol. 160, p. 109-116.

⁴ *Ibid.*, p. 124.

porté au bûcher, même [l]es âmes vivants¹. » Il en va de même pour les Chinois de l'Antiquité. Les empereurs et les grands seigneurs sont toujours accompagnés de quelques concubines les plus chéries et de valets, pour être servis dans le monde d'Au-delà ainsi qu'au moment de leur enterrement.

En tant qu'un anti-populationniste, Sade a dû admirer le bûcher des mannequins de grande taille dans lesquels on mettait une grande quantité d'hommes. Outre cela, il apprécie les sacrifices d'enfants écrits dans la Bible. En effet, le christianisme, qui commence par « la prédication ou la "bonne nouvelle" d'un Dieu qui livre son propre "Fils unique" à la Vengeance absolue »², pourrait fournir de nombreux exemples d'infanticides prenant l'habit du sacré³. À propos de l'origine du sacrifice humain en Israël, les Israélites, avant la conquête de Canaan, ne connaissaient pas cette pratique, voire l'appliquaient très rarement, comme le constate J. Henninger⁴. Les sacrifices d'enfants chez ce peuple ne sont apparus qu'aux VIII^e et VII^e siècles avant notre ère vulgaire.

De surcroît, l'immolation des enfants dont rêve Sade n'était pas courante chez les Cananéens qui se contentaient « de déposer les nouveaux-nés sacrifiés au lieu saint dans des jarres de terre tandis que plus tard, chez les Phéniciens et en Israël, l'holocauste fut la forme régulière de ce sacrifice⁵. » Le culte de Yahvé, dieu officiel d'Israël, ne prescrivait pas la mise à mort des premiers-nés de l'homme, car « il n'en

¹ *Ibid.*

² Maniragaba Balibutsa, *Les sacrifices humains antiques et le mythe christologique*, op. cit., p. 21.

³ « Pensons par exemple à l'expression presque consacrée pour désigner les sacrifices d'enfants dans la Bible : "Faire passer son fils ou sa fille par le feu". » *Ibid.*, p. 67 ; « Que Yahvé ait été lui aussi considéré comme l'un des destinataires des sacrifices humains en général et des sacrifices d'enfants en particulier, cela ressort de plusieurs textes bibliques. [...] Jephthé promet [...], en cas de victoire [contre les Ammonites], de faire brûler comme holocauste celui qui sortira le premier de sa maison. [...] Ainsi, apparemment satisfait du marché que lui proposait Jephthé, Yahvé lui accorda la victoire et les Ammonites subirent une grande défaite. En échange de ce service, Yahvé se choisit ce qu'il y avait de plus noble parmi les enfants d'Israël lorsque Jephthé revint victorieux chez lui à Miché, voici que ce fut sa propre fille qui sortit à sa rencontre en dansant au son des tambourins. Or, nous dit le texte, en dehors d'elle, il n'avait ni fils ni fille : c'est son unique enfant. Elle était donc une *yehidah* (fille unique) et en plus encore vierge. » *Ibid.*, p. 108-109. Il en va de même pour Mécha, roi de Moab, « encerclé par les Israélites dans Qir-Hérès, sa capitale, après avoir subi une grande défaite à l'extérieur contre les rois d'Israël, de Juda et d'Edom coalisés, essaya en vain de faire une sortie contre l'ennemi, mais finalement trouva un moyen infaillible pour obtenir la victoire : "Alors il prit son fils aîné [...] et l'offrit en sacrifice sur le rempart. Il y eut un grand ressentiment contre les Israélites, qui décampèrent loin de lui et rentrèrent au pays." » *Ibid.*, p. 110. Voir également p. 111-125, 153, et 209.

⁴ *Ibid.*, p. 71. L'auteur cite J. Henninger, « Menschenopfer bei den Arabern », dans *Antropos*, 53, 1958, p. 721-805.

⁵ *Ibid.*, p. 76.

existe pas de preuve même en des textes comme Ex[ode] 13, 12 ; 22, 28-29 et Ez[échiel] 20, 25-26 qui semblent prouver le contraire¹. » Sade parle d'Abraham qui, suivant la prescription divine, compte immoler son fils unique. Cependant, un messenger de Dieu interrompt l'action et demande qu'il remplace l'enfant par un bélier, comme il est écrit au chapitre 22 de la Genèse :

[Dieu dit à Abraham] : Or çà, prends ton fils — ton fils unique — celui que tu aimes — Isaac ; achemine-toi vers la terre de Moriah, et là offre-le en holocauste sur une montagne que je te désignerai. [...] Ils [Abraham et Isaac] arrivèrent à l'endroit que lui avait indiqué le Seigneur. Abraham y érigea un autel, par-dessus le bois. [II] étendit la main, et saisit le couteau pour immoler son fils. Mais un envoyé du Seigneur l'appela du haut du ciel, disant : "Abraham !... Abraham !" Il répondit : "Me voici." Il reprit : " Ne porte pas la main sur ce jeune homme, ne lui fais aucun mal ! car, désormais, j'ai constaté que tu honores Dieu, toi qui ne m'as pas refusé ton fils, ton fils unique !" Abraham, levant les yeux, remarqua qu'un bélier, derrière lui, s'était embarrassé les cornes dans un buisson. Abraham alla prendre ce bélier, et l'offrit en holocauste à la place de son fils².

Sade semble rester indifférent au dénouement de cette aventure, préférant immoler l'enfant plutôt que de le remplacer par un mouton. Étant donné que Dieu « choisira lui-même l'agneau de l'holocauste »³, le Marquis, pour objectif de faire concurrence au Seigneur, choisit lui-même ses victimes. Peu importe les sources référencielles, il faut suivre l'Autre : « Avant que d'être gouvernés par les Incas, les anciens habitants du Pérou, c'est-à-dire, les premiers colons venus de la Scythie, qui les premiers peuplèrent l'Amérique, avaient l'usage de sacrifier des enfants à leurs dieux. » (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 346) Il en va de même pour les Chinois, peuple qui se livre très tôt à cette coutume. Tout en s'appuyant sur *古代人牲人殉通录* (*Panorama du sacrifice humain de la Chine antique*) de Huang Zhanyue, Robin D.S. Yates met en ordre quatre formes de sacrifice humain dans la Chine archaïque : celui qui se pratique lors d'une sécheresse, lors d'une chasse, d'une construction de bâtiments ou de villes, ainsi que pendant une cérémonie funéraire. Dans le troisième

¹ *Ibid.*, le sacrifice humain dans ce cas est plus complexe, voir les pages suivantes de l'ouvrage.

² Genèse, dans *Le Pentateuque ou les cinq livres de Moïse*, éd. L. Wogue, Paris, E. Durlacher, 1860, t. I, p. 151-153.

³ *Ibid.*, p. 153.

cas, celui de l'édification d'une ville, les nouveaux-nés étaient brûlés avec d'autres adultes :

This custom was practiced extensively in north China and first appeared in the Yangshao culture, continued into the Longshan period, and into the Bronze Age Shang dynasty. The victims tended to be young men—the earliest example in the Banpo site in what may have been a building dedicated to religious ceremonies was one such—but babies also were buried in pottery containers in a late Yangshao culture site of Xishan excavated in the northern suburbs of Zhengzhou between 1993 and 1996, underneath the walls to the west of the north gate of the settlement. In other words, this type of human sacrifice had appeared in China from 5300 to 4800 BP¹.

La cause du sacrifice humain de la Chine antique provenait des guerres entre les tribus. Durant cette période barbare, suite à une faible productivité les captifs, dont les femmes étaient destinées à se marier, les enfants à être adoptés ou tués, et les hommes tués devant la tombe de leurs ancêtres, surchargeaient les vainqueurs. On a découvert, dans le site de la culture Longshan (culture datée de 2500 à 2000 av. J.-C. dans les régions du milieu et de l'aval du fleuve Jaune, désignant les provinces de Henan, de Shandong et de Shanxi), situé dans la province de Henan, des squelettes d'enfants de 5 à 10 ans. Quelques années plus tard, un autre site de l'ancienne ville de Gaoshan, que l'on nomme la culture Baodun, datant de 2500 à 1700 av. J.-C., a été découvert en 2016, dans la province de Sichuan. Les archéologues ont découvert un cimetière dans lequel il y avait une tombe destinée au sacrifice humain, lorsque les fondations de la construction de la ville ont été posées. Un enfant de 10 ans y avait été sacrifié

Ces découvertes de la civilisation préhistorique prouvent la tradition du sacrifice humain en Chine. Les enfants les plus petits ne sont pas épargnés, comme d'ailleurs chez Sade. Celui-ci aurait, en effet, été capable de transformer les superstitions de toutes sortes en cruautés gratuites. L'infanticide représente, dans ce cas de sacrifice, un double enjeu dont l'un consiste à diminuer la population, et l'autre, tout en mettant

¹ Robin D. S. Yates, « Human Sacrifice and the Rituals of War in Early China » (p. 153-173), *op. cit.*, p. 162. Voir également un autre article de ce recueil, Griet Vankeerberghen, « “Yellow Bird” and the Discourse of Retainer Sacrifice in China », p. 175-203. Pour plus d'informations sur le sacrifice humain dans la Chine de l'Antiquité, voir la bibliographie de ces deux articles.

en lumière la superstition religieuse de tous les peuples, a pour but de ridiculiser le sacré. Ennemi des populations nombreuses et de la divinité, Sade met en avant l'infanticide d'enfants qui permet de lutter contre la religion. Comme Plutarque, l'auteur de *Justine* place le sacrifice humain dans la liste des superstitions. La prédication chrétienne centrée sur la mort de Jésus, interprétée par les apôtres comme un sacrifice humain afin d'obtenir le salut du monde, serait infiniment ridicule pour le Divin Marquis. Il résume ainsi la nature du sacrifice de l'homme :

Tant que les sacrifices humains forment spectacle, ils ne devraient jamais s'interdire chez une nation guerrière. Rome triompha de l'univers, aussi longtemps qu'elle eut des spectacles cruels ; elle tomba dans l'avorissement et dans l'esclavage, dès que la stupidité de la morale chrétienne vint lui persuader qu'il y avait plus de mal à voir tuer des hommes que des bêtes ; mais ce n'était point par humanité que raisonnaient ainsi les sectateurs de Christ, c'était par l'excessive crainte, dans laquelle ils étaient, que si l'idolâtrie reprenait son empire, on ne les sacrifiait eux-mêmes aux amusements de leurs adversaires. » (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 887-888)

Tout en critiquant la superstition religieuse, Sade admire néanmoins le sacrifice d'enfants. Cette pratique est d'autant plus indispensable à un pays que les Mexicains « ne partaient jamais pour une expédition militaire, sans sacrifier des enfants de l'un ou de l'autre sexe » (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 886). Toujours est-il que les Romains militaires triomphent dans le monde. Le sacrifice humain fournit ainsi un exemple à suivre aux libertins sadiens, contribuant non seulement au projet de dépopulation, mais encore à la prospérité du pays. En revanche, tout en omettant le sacré de cet usage, nous pensons que le Divin Marquis aimait se mettre à la place de Dieu.

2.3.2.3 Soulager l'État d'une grande population : réfléchir sur la misère et la mendicité

L'argent, plus communément appelé "monnaie", en économie, tire son origine du fait que les marchandises ne sont pas échangées de manière égale depuis longtemps. La naissance de l'argent s'accompagne de l'apparition et du développement du système privé. Ayant un sens neutre, l'argent, lié aux valeurs, joue un rôle extrêmement important dans la vie quotidienne. La valeur de l'argent dépend des personnes qui décident de son utilité, positive ou négative, ou bien de son aliénation de l'argent dont les propriétaires sociaux de cette matière décident.

Influencés par le capitalisme et l'émergence de la mondialisation, les gens de chaque époque sont d'autant plus passionnés par l'argent que l'alternance des dynasties approche. À l'intérieur du monde sadien, le mariage de raison (entre Dolbourg et Aline), la fortune considérable des libertins et le mépris envers les personnes vertueuses mais dépourvues (comme Valcour et Justine) sont essentiellement fondés sur cette matière indispensable qu'est l'argent. Au mépris de la mort et des coutumes conventionnelles, les gens poursuivent cet outil précieux mais vil. C'est ce « dispositif économique »¹ qui joue le rôle moteur non seulement dans les romans sadiens mais aussi à l'époque de l'Ancien Régime, où la vanité s'empare de toute la société comme le montre Laclos.

Il n'est pas nécessaire que l'égoïsme accompagne la vanité. Or, chez Sade, ces deux éléments sont étroitement liés. Autrement dit, l'égoïsme vaniteux sert de base à la théorie sadienne sur le mal, ce qui pousse les bourreaux égoïstes à traiter les enfants, qui sont, d'après eux, aussi faibles qu'inutiles, avec plus de cruauté possible. Les Chinois sont néanmoins plus cruels envers les enfants malheureux : « là [ceux-ci] s'exposent ou se mettent à mort. » (*Justine et autres romans*, p. 394) M. Dubourg poursuit :

À quoi bon laisser vivre des créatures, qui, ne pouvant plus compter sur les

¹ Marcel Hénaff, *Sade. L'invention du corps libertin*, op. cit., p. 178.

secours de leurs parents ou parce qu'ils en sont privés ou parce qu'ils n'en sont pas reconnus, ne servent plus dès lors qu'à surcharger l'État d'une denrée dont il a déjà trop ; les bâtards, les orphelins, les enfants mal conformés devraient être condamnés à mort dès leur naissance ; les premiers et les seconds, parce que n'ayant plus personne qui veuille ou qui puisse prendre soin d'eux, ils souillent la société d'une lie qui ne peut que lui devenir funeste un jour ; et les autres parce qu'ils ne peuvent lui être d'aucune utilité ; l'une et l'autre de ces classes sont à la société comme ces excroissances de chair qui, se nourrissant du suc des membres sains, les dégradent et les affaiblissent. (*Ibid.*)

Ce mépris des orphelins et des bâtards ne vient pas du vide. Seuls les enfants « moralement abandonnés » peuvent être recueillis. Tel est le cas, selon Maurice Capul, des filles acceptées par les religieuses de la Providence à Marseille, de crainte que les premières ne soient « exposées à la corruption du siècle et en danger de se perdre par la mort de leurs pères et mères ou par la vie scandaleuse de leurs parents [...] »¹. Ces « malheureuses victimes de l'indigence ou de l'abandon de leurs parents »², s'exclame Mercier dans son *Tableau de Paris*, sont nées dans la débauche, et le fait qu'elles soient « sans famille » ne suscite pas moins « le risque de perturbation pour les familles ». Le danger de s'avilir dans le vol et le délit inquiète beaucoup les habitants locaux. Regardons à cet égard la lettre d'une dame noble qu'elle adresse à un avocat :

Le pays... souffre beaucoup des enfants trouvés [...] [qui] commencent par garder les troupeaux et, devenus grands, ils se marient avec d'autres bâtards qu'ils appellent leurs sœurs. Cette peuplade, sans biens ou avec de très petites épargnes, se constitue des chaumières auprès des communes, ou ils louent quelque petite maison dans le lieu ; tous s'occupent à ravager le bois des communes et le vont vendre à Condrien ou lieux circonvoisins, et si on leur fait des représentations sur une pareille conduite, ils ne menacent que du feu ; enfin ces gens semblent avoir pour objet de s'approprier les communaux [...] »³.

Rares sont les cas où les enfants abandonnés se conduisent bien. La plupart des bâtards, toujours exclus de la communauté familiale et sociale, sans éducation ni

¹ Maurice Capul, *Abandon et marginalité. Les enfants placés sous l'Ancien Régime*, op. cit., p. 82.

² Louis Sébastien Mercier, *Tableau de Paris*, présenté et établi par Michel Delon, dans *Paris le jour, Paris la nuit*, collection fondée par Guy Schoeller et dirigée par Daniel Rondeau, Paris, Robert Laffont, 1990, p. 125.

³ Maurice Capul, *Abandon et marginalité. Les enfants placés sous l'Ancien Régime*, op. cit., p. 116.

protection, se dépravent le plus souvent. Dans ce cas-là, en regardant à nouveau les arguments sadiens, il est peut-être préférable d'assassiner ces enfants plutôt que de les laisser vivre, ce qui risque de nuire non seulement au bien du peuple, mais encore à la sécurité et à l'avenir de l'État.

L'intention du meurtre des enfants, chez Sade, provient moins du libertinage que du souci pour le bien public que vise la loi d'évolution naturelle, ayant pour mission d'effacer la malpropreté et de maintenir ce qui est sain, et qui pourrait ainsi contribuer à la société : « comme [l]es végétaux parasites qui, se liant aux bonnes plantes, les détériorent et les rongent en s'adaptant leur semence nourricière. » (*Justine et autres romans*, p. 394) Cette idée de « parasite » est reprise dans *La Philosophie dans le boudoir*. Les mendiants, ces « êtres surnuméraires » qui « sont comme des branches parasites » et qui ne vivent qu'aux dépens du tronc, « finissent toujours par l'exténuer » (*Ibid.*, p. 673). Il en résulte que, dans un gouvernement, qu'il soit monarchique ou autre, lorsque « la population sera supérieure aux moyens de l'existence, ce gouvernement languira ». Par rapport aux Français qui souffrent beaucoup de cette population superflue, les Chinois n'ont pas ce souci, car ceux-ci sont plus « sages » :

[Ils] se garde bien de se laisser dominer ainsi par une population trop abondante. Point d'asile pour les fruits trop honteux de sa débauche : on abandonne ces affreux résultats comme les suites d'une digestion. Point de maisons pour la pauvreté : on ne la connaît point en Chine. Là tout le monde travaille : là, tout le monde est heureux ; rien n'altère l'énergie du pauvre, et chacun y peut dire, comme Néron : *Quid est pauper ?* (*Ibid.*)

C'est cette Chine dépourvue de maisons pour les pauvres qui fait désirer Sade. Le total refus de la mendicité et le mépris envers les pauvres poussent les libertins à les haïr : ce sont des « mouches dans une chambre » qui obsèdent non seulement la vie quotidienne mais aussi la mentalité individuelle. Dolmancé semble avoir une solution : « Voulez-vous ne pas avoir de pauvres en France, ne distribuez aucune aumône, et supprimez surtout vos maisons de charité », parce que « l'individu né dans l'infortune, se voyant alors privé de ces ressources dangereuses, emploiera tout le courage, tous

les moyens qu'il aura reçus de la nature, pour se tirer de l'état où il est né » (*Ibid.*, p. 672). Il faut, d'après Sade, détruire sans aucune pitié, ces « détestables maisons » où l'on a « l'effronterie de receler les fruits du libertinage de ce pauvre, cloaques épouvantables vomissant chaque jour dans la société un essaim d'égoïstes de ces nouvelles créatures qui n'ont d'espoir que dans [la] bourse [d'autrui] » (*Ibid.*, p. 673). De surcroît, les bienfaiteurs, quant à eux, soulagent souvent leurs semblables dans le but de faire de la publicité et d'acquiescer de l'intérêt personnel, comme le fait Valmont dans *Les Liaisons dangereuses* (lettre XXI).

Cette haine des mendiants se trouve dans tous les romans de Sade. Dans *Aline et Valcour*, le curé partage le sentiment que les riches ne font l'aumône que par orgueil, voire par « honteuses jouissances » (T. I, p. 445). De nombreux écrits ayant pour but d'anéantir cette "maladie sociale" sont absurdes : « une foule de projets ineptes sur la mendicité, sur les moyens de l'extirper en France, projets atroces, qui n'ont pour malheureux principe que le désespoir où est le riche d'être obligé de contempler l'infortune dans son semblable, que le désespoir d'être contraint à donner quelques secours. » (*Ibid.*) Selon le curé, afin de faire disparaître les mendiants de France, il importe de s'occuper tout d'abord des mœurs, puis de diminuer les impôts et d'encourager l'agriculture. Bien évidemment, cette solution revient à soigner la morale contre la naissance des enfants illégitimes, dont nous avons parlé ci-dessus. Signalons toutefois que la mendicité est également liée au taux élevé de naissances clandestines de l'époque. C'est ainsi qu'apparaît, le 23 juillet 1700, la déclaration du roi « contre les mendiants vagabonds »¹, concernant les enfants abandonnés, les orphelins, les trouvés et bâtards, mais d'une manière vague.

En effet, au XVIII^e siècle, les mendiants étaient nombreux, tant dans les campagnes que dans les grandes villes. Ils erraient du matin jusqu'au soir et « tombaient sous le coup de la loi qui interdisait la mendicité et le vagabondage » (*Notes et variantes*, par Michel Delon, t. I, p. 1240-1241 et 1242). Une déclaration royale de 1764 désignait

¹ Cité par Maurice Capul, *Abandon et marginalité. Les enfants placés sous l'Ancien Régime*, op. cit., p. 83 : « Voulons que les enfants qui n'ont ni père, ni mère, ni aucun parents qui en veulent prendre soin et qui n'auront aucuns biens, et qui ne sont pas en âge de gagner leur vie par aucune sorte de travail, soient reçus dans lesdits Hôpitaux, pour y être élevés et instruits, jusqu'à ce qu'ils soient en état de pouvoir gagner leur vie, suivant leurs forces. »

ceux qui n'avaient pas de travail ni de domicile fixe depuis six mois comme des « vagabonds et gens sans aveu ». Puis, en 1767, des dépôts de mendicité ont été créés. On imagina, dans les années suivantes, des ateliers destinés à employer les mendiants vagabonds, d'où les nombreux projets des philosophes¹, évoqués par Sade, parmi lesquels la thèse de Mercier, laquelle semble avoir inspiré le Marquis :

On a traité les pauvres, en 1769 & dans les trois années suivantes, avec une atrocité, une barbarie qui feront une tache ineffaçable à un siècle qu'on appelle *humain & éclairé*. On eût dit qu'on en vouloit détruire la race entière, tant on mit en oubli les préceptes de charité. Ils moururent presque tous dans les *dépôts*, espèce de prisons où l'indigence est punie comme un crime. On vit des enlèvements qui se faisoient de nuit par des ordres secrets. Des vieillards, des enfans, des femmes perdirent tout-à-coup leur liberté & furent jetés dans des prisons infectes, sans qu'on sût leur imposer un travail consolateur.²

Si les pauvres méritent d'être condamnés à mort, c'est parce qu'ils vivent entièrement aux dépens d'autrui et que, « dans un pays où l'on croit la vertu incompatible avec la misère, où l'infortune est une preuve complète contre l'accusé »³, comme Justine l'énonce avec déception (*Justine et autres romans*, p. 401). En tant que personnes égoïstes, les libertins ne peuvent pas pardonner ce parasitisme qui se réjouit de tirer son profit de leurs poches. Repris dans plusieurs romans⁴, ce

¹ À propos de ce débat autour de la mendicité voir Jeffrey Kaplow, *Les noms des rois. Les pauvres de Paris à la veille de la Révolution*, trad. par Pierre Birman, Paris, François Maspero, 1974, p. 218-230.

² Louis-Sébastien Mercier, *Tableau de Paris*, Amsterdam, 1782, t. III, p. 216. C'est l'auteur qui souligne.

³ À l'époque des Lumières, la misère et le crime étaient deux termes similaires. Mercier en donne déjà une idée : « Le prétexte était que l'indigence est voisin du crime, que les séditions commencent par cette foule d'hommes qui n'ont rien à perdre ; et comme on allait faire le commerce des blés, on craignit le désespoir de cette foule de nécessiteux, parce qu'on sentait bien que le pain devait augmenter. On dit : *Étouffons-les d'avance* ; et ils furent étouffés : on n'imagina pas d'autres moyens. » Louis-Sébastien Mercier, *Tableau de Paris*, présentement établi par Michel Delon, *op. cit.*, p. 136. Voir les statistiques des mendiants arrêtés chez Kaplow : « Les critères plus rigoureux adoptés par la déclaration royale de 1764 ont donné lieu, dès cette date jusqu'à la fin de 1773, à l'incarcération de 18 523 personnes dans les dépôts de mendicité de la généralité de Paris. [...] Il y avait encore bon nombre d'arrestations dans les dernières années de l'Ancien Régime. » Jeffrey Kaplow, *Les noms des rois. Les pauvres de Paris à la veille de la Révolution*, *op. cit.*, p. 218-219.

⁴ Voir *Justine ou les Malheurs de la vertu*, dans *Justine et autres romans*, *op. cit.*, p. 592 : « [Le] pauvre est dans l'ordre de la nature ; en créant les hommes de forces inégales, elle nous a convaincus du désir qu'elle avait que cette inégalité se conservât même dans les changements que notre civilisation apporterait à ses lois ; soulager l'indigent est anéantir l'ordre établi ; c'est s'opposer à celui de la nature, c'est renverser l'équilibre qui est la base de ses plus sublimes arrangements ; c'est travailler à une égalité dangereuse pour la société ; c'est encourager l'indolence et la fainéantise, c'est apprendre au pauvre à voler l'homme riche, quand il plaira à celui-ci de refuser son secours, et cela par l'habitude où ces secours auront mis le pauvre de les obtenir sans travail. [...] On se plaint des mendiants en France :

débat autour de la mendicité montre la haine radicale de Sade basée sur la théorie de l'inégalité et de la nature envers les pauvres vagabonds. Il en va de même pour les enfants qui se nourrissent de la "chair" des autres personnes. C'est à la base du mépris envers des personnes faibles et inutiles que se fonde l'attitude perverse de l'infanticide. Il s'agit également d'un souci pour le bien public de l'État.

Afin d'éviter que la populace vermineuse « use les ressorts de l'État par sa rouille dangereuse », il faut l'extirper et la détruire « dans sa racine » (*La Nouvelle Justine*, t. II, p. 1066). Il faut alors « autoriser l'infanticide » et dans ce cas suivre les Chinois :

[C]e n'est que par ce moyen sage que la Chine a diminué l'excessive population qui la desséchait, qui l'opprimait avec tant de violence, et qui, sans doute, eût fini par renverser tout à fait sa constitution. Le sage Chinois, détruisant avec courage l'enfant qu'il ne peut nourrir, ne soupçonne aucun crime à se débarrasser un peu plus tôt ou un peu plus tard de la manière dont il est surchargé. Contraignons à cette loi le peuple que nous voulons asservir ; gardons-nous surtout d'ériger aucun asile pour les fruits de son libertinage (*Ibid.*)

Sade se réfère sans doute ici à Démeunier. Celui-ci rapporte que, tous les matins, on trouvait un certain nombre d'enfants morts dans les rues de Pékin¹. Il est à noter que le Marquis refusait les maisons de charité en Chine. En effet, les établissements qui s'occupaient des enfants abandonnés étaient enregistrés depuis la dynastie des Song (960-1279), et certains mandarins proposèrent d'établir les maisons d'enfants trouvés. Il en résulte la constitution de nombreuses fondations telles que 举子仓、慈幼局、慈幼庄 et 婴儿局 [Dépôt d'enfants, Office des petits enfants, Manoir d'enfants et Office des nouveaux-nés]. Huizong des Song orientaux (1082-1135), huitième empereur de la dynastie, déclara une déclaration dans laquelle il ordonna de faire construire des maisons d'entretien dont une branche était destinée à s'occuper des enfants abandonnés. Le gouvernement décida même de les financer pour l'éducation. Il est ainsi clair que le système de la charité était parfait, à l'époque.

Il faudra attendre la dynastie des Qing pour que cette affaire atteigne son point

si l'on voulait il n'y en aurait bientôt plus ; on n'en aurait pas pendu sept ou huit mille que cette infâme engeance disparaîtrait bientôt. » Voir aussi *La Nouvelle Justine*, t. II, p. 969, 1033, et 1069.

¹ Jean-Nicholas Démeunier, *L'esprit des usages et des coutumes des différents peuples, ou Observations tirées des voyageurs et des historiens*, op. cit., t. I, p. 275.

culminant. Non seulement chaque ville du gouvernement mettait en œuvre les 育嬰堂 [Maisons de charité], mais encore des organisations non gouvernementales émergent de plus en plus, comme 救溺會 [Société contre la noyade] et d'autres. Prenons l'exemple de la région de Jiangnan (le Yangtsé du Sud) sous les règnes de Kangxi (1661-1722) et de Yongzheng (1722-1735) : de 1650 à 1740, on comptait 35 maisons de charité et 44 établissements similaires. À ce propos, le Père Gaubil rapporte ainsi une lettre du 4 novembre 1722 du P. Baudory, missionnaire de Canton :

Il y a ici deux sortes d'enfants abandonnés : les uns se portent à un hôpital que les Chinois appellent *Yio-gin-tang*, c'est-à-dire *maison de la miséricorde*. Ils y sont entretenus aux frais de l'Empereur. L'édifice est vaste et magnifique ; l'on y trouve tout ce qui est nécessaire pour l'entretien de ces pauvres enfants ; des nourrices pour les allaiter, des Médecins pour les traiter dans leurs maladies, et des Directeurs pour veiller au bon ordre de la maison. Les autres enfants exposés sont portés dans notre Église ; on les baptise et on les confie à des personnes sages pour les nourrir¹.

Ce révérend Père explique, dans la suite de cette lettre, le fonctionnement de chaque partie de ces maisons de charité cantonaises. Quoiqu'il en soit, Sade refuse, avec sévérité cette existence des maisons de bienséance dans l'Empire chinois afin de justifier l'infanticide dans le cadre du bien public. D'après lui, « ces maisons richement dotées qu'on a l'extravagance de leur bâtir, comme si l'espèce des hommes étaient tellement rare, tellement précieuse qu'il fallût en conserver jusqu'à la plus vile portion » (*Justine et autres romans*, p. 394) sont aussi absurdes que méprisables. Il ne sert à rien, pour lui, d'élever ces créatures qui s'adonnent un jour au vol ou à la prostitution. Il faut surtout éviter de se mettre dans la misère pour entretenir les êtres inutiles.

Sade n'est pas le seul à penser à la relation entre la population et l'économie. Swift, lui aussi, se soucie de cette affaire, comme le Divin Marquis, notamment lorsqu'il évoque les mendiants « encombrant les rues, les routes et le seuil des masures, suivies de trois, quatre ou six enfants², » qui sont, de toute façon, « destinés à mourir

¹ Le P. Antoine Gaubil S. J., *Correspondance de Pékin. 1722-1759*, op. cit., p. 29. C'est l'auteur qui souligne.

² Jonathan Swift, *Modeste proposition et autres textes*, op. cit., p. 21.

de misère » car ni les uns ni les autres ne trouvent d'emploi dans aucune province¹. Si l'on suit la logique sadienne, il suffit de laisser mourir ou de mettre à mort ces êtres embarrassants qui sucent le sang de leurs parents. De leur côté les Chinois ont une bonne raison de pratiquer l'infanticide de temps en temps. Épuisés par leur famille nombreuse, les hommes vendent quelquefois non seulement leurs enfants, mais aussi leur femme et eux-mêmes. Ce genre de vente est, en effet, lié par un contrat qui permet de racheter, à l'avenir, sa personne avec de l'argent. Malgré la misère familiale, les pauvres se marient quand même avec l'espoir de nourrir toute leur famille, comme le développe Malthus :

Quoique les pauvres se marient sans doute sur la plus légère espérance de pouvoir suffire aux besoins de leur famille, et quoique la permission de l'infanticide leur fasse courir légèrement toutes sortes de risques à cet égard, jamais probablement ils ne subiraient cette charge, s'ils avaient la perspective certaine de se voir réduits à exposer tous leurs enfants et à se vendre eux-mêmes comme esclaves².

Il en va de même pour la France où le peuple souffre beaucoup de la misère à l'aube de la Révolution. Les Parisiens étaient, selon un voyageur, les plus mal nourris et les plus tristes du monde. Mercier rapporte que « ceux qui travaillent de leurs bras ne sont pas assez payés, vu la difficulté de vivre dans la capitale³. » Suite à l'existence où les parents pauvres gagnent à peine leur propre vie, ces derniers abandonnent leurs enfants dans les rues ou devant les hôpitaux. Ainsi, l'Hôpital des Enfants-trouvés reçoit de nombreux enfants malheureux : « Dans une grande salle sont plus de deux cents enfants nouveaux-nés, couchés dans de petits berceaux rangés sur deux files. » Outre les indigents, « l'homme de génie et l'imbécile ont pu également » pratiquer l'abandon : « Là, à côté d'un enfant de J.-J. Rousseau, dort peut-être celui de Cartouche⁴ ! » Mercier éprouve sans doute quelques émotions à mélanger l'enfant d'un grand philosophe avec celui de Louis Dominique Cartouche (1693-1721), chef d'une bande de brigands.

¹ *Ibid.*, p. 27.

² Malthus, *Essai sur le principe de population*, op. cit., t. I, p. 224.

³ Louis Sébastien Mercier, *Tableau de Paris*, présent éet établi par Michel Delon, op. cit., p. 137.

⁴ *Ibid.*, p. 231.

En effet, Rousseau avoue, le 20 avril 1751, dans la lettre à Madame de Francueil : «Où, madame, j'ai mis mes enfants aux Enfants-Trouvés [...]. Vous connaissez ma situation : je gagne au jour la journée mon pain avec assez de peine : comment nourrirais-je encore une famille ¹? » Le pire est de ne pas pouvoir élever sa famille par la plume : « Et si j'étais contraint de recourir au métier d'auteur, comment les soucis domestiques et les tracasseries des enfants me laisseraient-ils, dans mon grenier, la tranquillité d'esprit nécessaire pour faire un travail lucratif ²? » Il suffirait de répondre comme Swift et Sade : se débarrasser éventuellement de ces enfants qui accablent non seulement les parents, mais encore la patrie, tout en suivant l'exemple des Chinois.

¹ Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes de J. J. Rousseau: Correspondance*, éd. V. D. Musset-Pathay, Paris, P. Dupont, 1824, t. I, « Lettre XLVIII », p. 143-144.

² *Ibid.*, p. 144.

2.3.3 L'infanticide et la politique

2.3.3.1 Renforcer le pouvoir

Il semble que les enfants sont souvent la cible des ambitieux. D'un côté, ayant pour but de renforcer le pouvoir, les usurpateurs et les conquérants sont obligés de commettre le meurtre d'enfants. C'est parce qu'ils doivent unifier le pays qu'ils tuent l'ancien successeur qui est encore jeune afin d'éviter la reprise potentielle de pouvoir. De l'autre, ils appliquent le génocide du peuple de l'ancienne dynastie dont les enfants sont largement massacrés.

Sade n'ignore pas cette intrigue politique. Dans les dix-huit terres vassales du royaume de Butua, en Afrique, dès la mort du chef, son fils aîné « s'empare du gouvernement, du logis, et réduit sa mère et ses sœurs dans la dernière servitude » (*Aline et Valcour*, t. I, p. 583). Si « la mère est grosse, quand le père meurt, il faut qu'elle fasse périr son fruit : autrement l'héritier la tuerait elle-même ». Il n'est pas difficile de comprendre cet usage. Les animaux, tel le léopard de Cap, après qu'ils sont devenus conquérants, tuent ou mangent les bébés de l'ancien chef pour que les femelles puissent être prêtes à donner de nouveaux enfants. Seulement, c'est le plaisir trouvé dans le meurtre, chez Sade, qui remplace la peur dans d'autres cas.

Le Divin Marquis, ayant pour objectif de démontrer la cruauté naturelle de l'homme, suit encore l'exemple donné par les Chinois : « Quand Gengis Khan s'empara de la Chine, il fit égorger deux millions d'enfants devant lui » (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 891). Sade a dû lire Montesquieu et Voltaire. Ces deux philosophes mentionnent Gengis Khan, mais aucun n'aborde le massacre d'enfants des Mongols. Le bellicisme de ce peuple a déjà été rapporté par tous les voyageurs et les missionnaires qui avaient vécu en Chine. Cependant, Jean de Mandeville est le seul à avoir écrit sur l'infanticide ordonné par ce chef mongol :

Quand il [Gengis Khan] eut été ainsi élu, il voulut voir s'il pouvait se fier à [ses lignages] et s'ils voudraient lui obéir. Il fit donc plusieurs statuts et ordonnances qu'il voulut que l'on appelât *Ysachan*. [...] Il demanda ensuite à tous ces grands [des

lignages] de faire venir devant eux chacun son fils à l'heure, sans délai, de couper chacun la tête de son enfant de ses propres mains. Cet ordre fut aussitôt exécuté. Et quand le Chan vit qu'ils ne s'opposeraient en rien à ce qu'il commanderait, il pensa qu'il pouvait bien se fier à eux¹.

L'ascension de Gengis Khan s'effectue en 1194, lors de sa déclaration du Khan des Mongols. Le *Ysachan* est en effet le célèbre *Yassak*, code de lois sévèrement appliqué dès son règne. Même s'il est difficile de vérifier l'authenticité de cette anecdote, l'histoire de Mandeville démontre au moins l'aspect cruel de cet empereur, qui, au mépris de la vie de l'homme, se réjouissait de tuer et de faire tuer les enfants, comme les libertins sadiens.

Sade a dû tirer ses informations de Du Halde et de Voltaire. Tout en s'arrêtant à l'époque de Gengis Khan, ayant pour objet de «peindre les mœurs des Tartares & des Chinois »², l'auteur de *L'Ingénu*, dans *L'Orphelin de la Chine* (1755), s'inspire de *L'Orphelin de Tchao*, célèbre tragédie de Ki Kiun-Siang sous le règne des Mongols. Nous savons que la pièce de Voltaire est totalement différente de la tragédie chinoise : le changement du cadre temporel de l'action et le rôle des personnages. La pièce originale, intitulée *L'Orphelin de la famille Tchao*, se passe à l'époque des Printemps et des Automnes. Le sujet est un épisode réel qui est narré pour la première fois, dans les annales de 722 à 468 avant notre ère vulgaire *Zuo zhuan* [*Commentaire de Tso des Printemps et des Automnes*], où l'auteur raconte l'histoire du rétablissement de la famille de Tchao, anéantie par des rivalités de cour, et notamment des différends familiaux. Puis, dans *史記* [*Mémoires historiques*], datant de la dynastie des Han orientaux (202 av. J.-C.-8), Sseu-ma Ts'ien raconte une histoire différente : la maison de Tchao, exterminée par le rival T'ou-ngan Kou, premier ministre de la Guerre, est vengée, vingt ans plus tard (583 av. J.-C.) par le seul survivant nommé l'Orphelin de Tchao. Enfin, Ki Kiun-Siang réécrit cette histoire, sous la dynastie des Yuan Mongols³.

¹ Jean de Mandeville, *Voyage autour de la terre*, op. cit., p. 170.

² Voltaire, *Théâtre complet de M. de Voltaire*, Genève, Cramer, 1768, t. III, « Épître à Duc de Richelieu », p. 151.

³ À propos du contexte de la tragédie, voir Étiemble, *L'Europe chinoise*, op. cit., t. II, p. 132-188 ; Song Shun-Ching, *Voltaire et la Chine*, op. cit., p. 264-274.

Cette tragédie fut traduite, en 1731, par le Père de Prémare qui envoya la version de traduction de Chine à Fourmont l'aîné. Cependant, le texte tomba aux mains de P. Du Halde qui se réjouit de le faire publier au troisième tome de sa Description de la Chine (1735) : *Tchao Chi Cou Ell, ou le petit orphelin de la maison de Tchao, tragédie chinoise*. Pris de jalousie, Tou Ngan Cou, Premier ministre sous le règne du roi Ling Cong dans le Royaume de Tsin, mena une intrigue contre la famille Tchao, dont Tchao Tun était ministre d'État. Celui-ci avait pour fils Tchao So, mari de la Princesse, fille du roi. Après avoir empoisonné le père, tué le fils et anéanti toute la famille, le premier ministre s'empressa de chercher le fils né après la mort de Tchao So, qui était le seul survivant. La Princesse veuve, après l'accouchement, confia son fils à Tching Yng, médecin de la famille, et puis se tua. Au courant de la naissance et de la fuite du fils des Tchao, Tou Ngan Cou commanda aux soldats :

Le seul remède que j'y trouve, le voici, il faut feindre un ordre du Roy, & commander à tout le Royaume que tous les enfans qui sont nez au-dessous d'une demie année, soient apportez dans mon Palais, je les percerai tous de trois coup de poignard. L'Orphelin sera sans doute du nombre, & je serai sûr de m'en être défait. Allons qu'on m'obéisse, & qu'on aille afficher cet Ordre, que tous ceux qui auront un fils au-dessous de six mois, ayent à me l'apporter dans mon Palais, si quelqu'un ose y manquer, on le fera mourir lui & toute sa famille. Je perdrai tous les enfans du Royaume de Tsin, l'Orphelin mourra, & n'aura point de sépulture, quand il seroit d'or & de pierreries, il n'éviteroit pas le trenchant de mon épée¹.

Malgré le manque d'unité de temps et d'action, Voltaire juge cette pièce supérieure à tout ce qu'on faisait alors. Cependant, dans son *Orphelin de la Chine*, il raconte une autre histoire : il met en avant les mœurs vertueuses des Chinois, tout en faisant courber la tête de Gengis Khan devant la culture vaincue. Sade ne focalise son attention que sur le début de la pièce. Voltaire garde le thème de la vengeance, mais il s'agit d'une vengeance nationale. En tant que sinophile, il fait venger la civilisation vaincue. Le mélange du projet politique et de l'intrigue amoureuse rend l'ouvrage très attaché à l'idéologie des Lumières : Gengis Khan est convaincu par la vertu, comme Arlequin est poli par l'amour. L'empereur mongol cherche à la fois à conquérir son

¹ Jean-Baptiste Du Halde, *Description géographique, historique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*, op. cit., t. III, p. 355.

ancienne amoureuse et à tuer le prince héritier de la dynastie précédente, qui est confié au mari de celle qu'il aime. Ce roi du Nord, « que le Ciel envoya pour détruire »¹, massacra en effet, en 1215, plus d'un million d'habitants à Pékin dont d'innombrables enfants.

L'infanticide au profit du pouvoir n'est pas étranger aux Occidentaux. Dans l'Exode, second livre de la Bible et de l'Ancien Testament, Moïse conduit les Hébreux vers la Terre promise. D'après ce texte, le nouveau pharaon de l'Égypte change la situation des Hébreux qui s'y rendent depuis l'époque de Joseph, fils de Jacob. Ce nouvel empereur réduit les enfants d'Israël en esclavage et massacre les nouveaux-nés hébreux, afin de contraindre la croissance de la population, car les « enfants d'Israël s'accrurent et, comme par génération, se multiplièrent, et s'étant fortifiés à l'excès ils remplirent la terre. » Il dit à son peuple égyptien : « Le peuple des enfants d'Israël est nombreux et plus fort que nous. Venez, opprimons-le prudemment de peur qu'il ne se multiplie et que, si une guerre s'élève contre nous, il ne s'unisse à nos ennemis, et qu'après que nous serons vaincus, il ne sorte du pays² ». Quoi qu'il en soit, « plus on les opprim[e], plus ils se multipli[ent] et croiss[ent]³. » Les Égyptiens haïssent les enfants d'Israël, les tourmentent et se jouent d'eux. Le pharaon, soucieux de la sécurité de son pays, ordonne aux sages-femmes de tuer l'enfant mâle et de conserver la fille⁴. Voyant l'accroissement extrême de la population des Hébreux, le pharaon ordonne à tout son peuple de jeter « l'enfant du sexe masculin dans le fleuve » et de garder celui de sexe féminin⁵. En raison de cette oppression et de ce meurtre, Moïse, inspiré par Yahvé, aide les Hébreux à fuir l'Égypte.

De surcroît, le texte revient sur le fait que tous les nouveaux-nés appartiennent à Yahvé. Celui-ci ordonne ainsi à Moïse de lui consacrer le « tout premier-né qui ouvre la vulve, chez les enfants d'Israël, tant des hommes que des animaux⁶. » Étant donné

¹ Voltaire, *Théâtre complet de M. de Voltaire, op. cit.*, t. III, p. 165.

² L'Exode, trad. l'abbé Bayle, Paris, P. Lethielleux, 1895, Chap. I, 7, p. 2.

³ *Ibid.*, 9-10, p. 5.

⁴ *Ibid.*, 16, p. 10.

⁵ *Ibid.*, 22, p. 11.

⁶ *Ibid.*, Chap. XIII, 2, p. 106.

que c'est le Seigneur qui les aide à sortir de l'Égypte, le rite sacré est indispensable à l'honorer, comme le prononce Moïse : « Car comme Pharaon était endurci et qu'il ne voulait pas nous laisser partir, le Seigneur a tué tous les premiers-nés dans la terre d'Égypte depuis le premier-né de l'homme jusqu'[à celui] des bestiaux, » et « voilà pourquoi j'immole au Seigneur tout ce qui du sexe masculin et ouvre la vulve, et je rachète tous les premiers-nés de mes fils¹. » Dans ce texte, le Seigneur tout-puissant ne cède en rien à Cronos qui engloutit ses propres enfants de peur « d'être détrôné par l'un d'eux s'ils parvien[nent] à maturité². » Sade a dû comprendre qu'à un certain moment, le sacrifice des nouveaux-nés de l'homme était appliqué des textes mythologiques aux livres bibliques. Il semble que la culture occidentale soit enracinée chez Sade. Se basant également sur la coutume orientale de l'infanticide, il apprécie énormément les Chinois : de Gengis Khan à la populace, le meurtre d'enfants prend tout son empire en Chine.

¹ *Ibid.*, 15, p. 108.

² Maniragaba Balibutsa, *Les sacrifices humains antiques et le mythe christologique*, *op. cit.*, p. 114.

2.3.3.2 Suivre l'exemple de la Grèce et de Rome, rêver d'un régime républicain pervers avec la Chine

L'évolution, notion déjà apparue durant l'Antiquité, désigne un ensemble de changements des espèces vivantes au cours des temps géologiques, ayant pour résultat la disparition d'anciennes formes de vie et l'apparition de nouvelles. Cette destruction des humains, aussi nécessaire qu'obligatoire, a été longtemps appréciée par les Grecs et Romains. Démeunier, tout en mettant l'accent sur les récits de voyage, énumère cette coutume des différents peuples¹ : les enfants estropiés et difformes ont impitoyablement condamné à mort des insulaires de la Taprobane et du royaume de Sopith ; l'avortement des Iroquoises ; les enfants Madagascariens nés le mardi, le jeudi et le vendredi ont été placés dans les bois par leur mère qui les laissait mourir de faim, «ou en proie aux bêtes sauvages » ;

Au moment où une Spartiate accouchait, l'enfant, était porté, par le père, sur une place publique ; les hommes les plus graves de la tribu l'examinaient, et ils ne le trouvaient ni sain, ni bien fait, on le précipitait dans une caverne au pied du mont Taigete².

Démeunier, qui ne se contente pas de parler en tant qu'un simple ethnologue, cite ensuite Plutarque et Platon autour de la polémique, également engagé par les stoïciens³. La plupart d'entre eux partageaient l'idée selon laquelle le fœtus ne

¹ Jean-Nicholas Démeunier, *L'esprit des usages et des coutumes des différents peuples, ou Observations tirées des voyageurs et des historiens, op. cit.*, t. I, p. 271. L'orthographe (à l'exception des noms propres) et l'emploi des majuscules ont été modernisés.

² *Ibid.*, p. 272.

³ «Plutarque traite la question et commence par demander si le fœtus, dans le ventre de la mère, est un animal ; Platon répond que oui, parce qu'il se meurt et se nourrit. Les stoïciens disaient que non, qu'il est comme le fruit d'un arbre, qui tombe quand il est mûr. Empedocle assurait qu'il n'est animal que lorsqu'en sortant de la matrice, il commence à respirer. Suivant Diogène, il naît inanimé, mais avec une chaleur naturelle qui inspire l'air dans ses poumons et l'âme bientôt : Hérophile soutenait le même système ; suivant lui, les nerfs sont la cause du mouvement du fœtus dans le ventre de la mère, et il ne devient animal, qu'après avoir inspiré beaucoup d'air après l'accouchement. » *Ibid.*, p. 173-174. Sade suit la même voie : « Presque toutes les femmes de l'Asie, de l'Afrique et de l'Amérique, se font avorter sans encourir de blâme ; Cook retrouva cet usage dans toutes les îles de la mer du Sud. Romulus, permit l'infanticide ; la loi des Douze Tables le toléra de même, et jusqu'à Constantin, les Romains exposaient ou tuaient impunément leurs enfants. Aristote conseille ce prétendu crime ; la secte des stoïciens le regardait comme louable ; [...] » (*Justine et autres romans*, p. 469). Voir le Chap. I de la Partie II de cette thèse.

devenait animal ou être humain qu'après avoir « inspiré beaucoup d'air après l'accouchement ». Ainsi, en tuant des nouveaux-nés, on ne commettait aucun homicide. Si les philosophes antiques se justifient par l'enjeu de la bioéthique, Sade pousse cette problématique jusqu'à l'univers de la biologie où les enfants difformes sont destinés à être tués (*La Nouvelle Justine*, t. II, p. 404). Sade semble ici s'inspirer des Grecs et des Romains. À Sparte, Plutarque affirme que le père n'est pas le maître pour élever son enfant nouveau-né. Si celui-ci est « bien conformé et robuste », il peut être élevé. Dans le cas contraire, les plus anciens de la tribu à Lesché « l'envo[i]ent en un lieu appelé les Apothètes, qui [est] un précipice du Taygète. » Il vaut mieux pour l'homme et pour l'État de le tuer, du moment qu'il est mal constitué dès la naissance « pour la santé et pour la force »¹. À Athènes, les pères peuvent également exposer ou tuer leur enfant qui vient de naître. Platon parle d'une certaine manière d'enfermer l'enfant difforme, alors qu'Aristote, dans sa *Politique*, propose clairement l'infanticide : « [L]a loi devra défendre d'élever aucun enfant qui apporterait en naissant quelque difformité ou imperfection corporelle »². Quant aux Romains, à Rome, la célèbre loi des Douze Tables (450 av. J.-C.) ordonne que « le père tue immédiatement l'enfant qui est difforme. » Sénèque reprend ce thème de la différence entre le sujet sain et le sujet malsain : « [S]'ils sont débiles ou difformes, nous les noyons ; ce n'est pas de la colère mais de la raison qui nous invite à séparer des parties saines [de] celles qui peuvent les corrompre »³.

Il en va de même chez Sade, soucieux du bien public. Dans un pays républicain, il faut des enfants vigoureux pour être de futurs guerriers : « dans les républiques de la Grèce, on examinait soigneusement tous les enfants qui arrivaient au monde, et si l'on ne les trouvait pas conformés de manière à pouvoir défendre un jour la République, ils étaient aussitôt immolés. » Ainsi, « tout individu qui naît sans les qualités nécessaires pour devenir un jour utile à la république, n'a nul droit à conserver la

¹ Plutarque, *Lycurgue*, XVI, 1-2, cité dans Maurice Capul, *Abandon et marginalité Les enfants placés sous l'Ancien Régime*, op. cit., p. 20.

² Aristote, *Politique*, Livre VII, Chap. XIV, cité dans *ibid.*

³ Sénèque, *De ira*, 1, 6. *Ibid.*, p. 21. Jean-Pierre Néraudau cite également *De la colère* de Sénèque : « Nous abattons les chiens enragés... nous noyons même les enfants quand ils sont venus chéifs et anormaux », dans *Être enfant à Rome*, Paris, Les Belles Lettres, 2008, p. 190.

vie » (*La Philosophie dans le boudoir*, dans *Justine et autres romans*, p. 789). Les enfants monstrueux sont encore moins désirés. Sade admire la monstruosité des membres génitaux des deux sexes, mais ne supporte pas les enfants mal constitués.

Dans le rêve républicain de Sade, la Chine joue un rôle crucial. Encouragé et inspiré par ce pays utopique, le Marquis, dans *La philosophie dans le boudoir*, tout en insérant un pamphlet politique intitulé *Français, encore un effort si vous voulez être républicains*, cite encore ce pays :

Dans toutes les villes de la Chine, on trouve chaque matin une incroyable quantité d'enfants abandonnés dans les rues ; un tombereau les enlève à la pointe du jour, et on les jette dans une fosse ; souvent les accoucheuses elles-mêmes en débarrassent les mères, en étouffant aussitôt leurs fruits dans des cuves d'eau bouillante ou en les jetant dans la rivière¹ (dans *Justine et autres romans*, p. 789-790).

Le « bassin d'eau chaude » de Dêmeunier se transforme en « cuves d'eau bouillante » chez Sade. Outre la proposition de l'outil criminel, ayant augmenté de taille, l'auteur plonge son lecteur dans une imagination plus effrayante encore. Si « l'eau chaude » nous "d'égoûte", l'expression exagérée de Sade nous invite à un horrible cannibalisme qui fait penser au texte ironique de Jonathan Swift. Cependant, rien n'est limité aux yeux d'un rêveur politique : « on ne peut nier qu'il ne soit extraordinairement nécessaire, extrêmement politique de mettre une digue à la population dans un gouvernement républicain » (*Ibid.*, p. 790). Traditionnellement, un État n'est grand et prospère qu'en raison de sa population en grand nombre qui le rend, en revanche, de plus en plus pauvre lorsqu'elle « excède ses moyens de vivre ». Prenons encore l'exemple de la Chine dont l'empereur et les mandarins « prennent de temps en temps des mesures pour faire révolter le peuple, afin d'obtenir de ses manœuvres le droit d'en faire un horrible carnage » (*Ibid.*, p. 788). Le meurtre, de cette façon favorisé, diminue naturellement la démographie. L'État, « contenu dans de

¹ Sade tire les informations de Dêmeunier : « Un tombereau les enlève à la pointe du jour : on les jette ensuite dans une fosse, sans les couvrir de terre ; on espère que les Mahométans viendront en recueillir quelques-uns. Les accoucheuses les étouffent souvent dans un bassin d'eau chaude, ou bien on les précipite dans la rivière, après leur avoir lié au dos une courge vide. » Jean-Nicholas Dêmeunier, *L'esprit des usages et des coutumes des différents peuples, ou Observations tirées des voyageurs et des historiens*, op. cit., p. 275.

justes bornes » se trouve dans la même situation qu'un arbre, ayant besoin de « conserver le tronc », obligé d'effacer le superflu, « quand il a trop de branches ». Cette métaphore végétale se trouve également chez Voltaire : « On regardait les hommes comme les fruits des arbres, dont on laisse périr sans regret une partie quand il en reste suffisamment pour la nourriture »¹.

Le gouvernement chinois, aussi "beau" qu'il soit, est nécessairement infecté de « grands abus attachés à la condition humaine », dont l'un est que les gens pauvres exposent leurs enfants pour que les riches puissent les accueillir. Ainsi, de nombreux enfants abandonnés périssent en Chine, affirme également Malthus². Le besoin de vivre et de les nourrir, pour Voltaire, devient, chez Sade, le prélude d'un avancement du régime républicain. Mais tous les deux regardent la Chine comme un miroir. Le premier utilise l'image chinoise comme une alerte qui pousse les Européens à réfléchir sur l'état présent et à affronter le mal de l'époque, alors que le second, tout en admirant le mal du pays lointain, décide de le suivre.

Les exemples grecs, romains et chinois inspirent le Marquis de Sade dont l'intention, loin d'inviter le peuple au libertinage, est de laisser réfléchir les Français sur le fait qu'à la fin de l'Ancien Régime, le nombre d'enfants abandonnés augmentait chaque année à cause de la débauche et du manque de mesures efficaces. Ainsi, il fallait absolument éviter de faire construire des maisons de charité pour ces enfants, parce que « [l]'on aimait moins ses enfants, mais on aimait mieux son pays »³ : « Aristote conseillait l'avortement ; et ces antiques républicains remplis d'enthousiasme, d'ardeur pour la patrie, méconnaissaient cette commisération individuelle qu'on retrouve parmi les nations modernes, on aimait moins ses enfants, mais on aimait mieux son pays. » (*La Philosophie dans le boudoir, dans Justine et autres romans*, p. 789)

¹ Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, op. cit., p. 399.

² Thomas Robert Malthus, *Essai sur le principe de population*, op. cit., t. I, p. 222.

³ Jean-Nicholas Démeunier, *L'esprit des usages et des coutumes des différents peuples, ou Observations tirées des voyageurs et des historiens*, op. cit., p. 273.

3 Despotisme et sexualité

Grâce à la publication des *Mille et une nuits*, ouvrage traduit par Galland, les Occidentaux connaissent la vie quotidienne des sultans et la volupté luxueuse des Orientaux. Ce livre attire l'attention du monde entier, laisse imaginer, et favorise également l'imitation chez les Occidentaux. C'est une œuvre riche en éléments issus de l'imagination, qui emprunte aux récits de voyage et aux contes de fée. C'est ce que constate Marie-Louise Dufrenoy :

Elle montrait, de plus, en action poussée à une sorte de paroxysme, le mécanisme complexe de la multiplication des formes ; et ces formes qui, comme toutes les créations de l'art, s'apparentaient par certains aspects à la vie, se rattachaient aux traditions de sociétés différentes des nôtres, celles-là même pour lesquelles les voyageurs avaient suscité tant d'intérêt et de curiosité.

Pour Sade, la Chine est un paradis rempli de cruauté et de crimes qui se prolonge dans le *Jin Ping Mei*. Le héros, Xi Menqing, considère les femmes comme des machines à plaisir, et la nature marchande des humains de l'époque est marquée de manière évidente dans ce roman. La corruption de la justice, la vénalité des charges et l'abus de la sexualité cités par Sade à travers les paroles de ses héros abondent dans l'univers de ce texte. Dans *Idées sur le mode de la sanction des lois*, il accuse les tyrans de dominer leurs peuples, tels des marionnettes :

Jetons un instant les yeux en arrière, et voyons ce qui fit des tyrans : n'en doutons point, citoyens, *l'abus de pouvoir confié*. Néron, Tibère, Venceslas, Charles IX et Louis XVI ne répandirent le sang des hommes que parce qu'ils avaient abusé d'un *pouvoir délégué* ; les tribuns, en un mot, ne firent trembler Rome que par l'abus d'un *pouvoir confié* ; l'Asie ne gémit sous d'horribles chaînes que par l'abus d'un *pouvoir transmis* (c'est Sade qui souligne) ; l'autorité du peuple réunie dans une ou dans plusieurs mains, voilà la source de l'aristocratie, voilà l'abus et les dangers de la communication d'une puissance¹.

C'est un univers où les femmes sont enfermées avec des eunuques et un homme. Celui-ci, dans son sérail et son harem, exerce le droit absolu de vie et de mort. Lecteur des *Lettres persanes*, Sade rêve de construire un monde où tout est possible et où tout

¹ Sade, *Idée sur les romans et sur le mode de la sanction des lois*, éd. Jean-Marc Levent & Alain Brossat, *op. cit.*, p. 40-41.

est noir : les libertins des deux sexes écrasent les victimes. Ce pouvoir autonome rappelle un temps féodal glorieux en Europe. Le patriote montre sa nostalgie de la vieille noblesse à travers son rêve exotique.

3.1 Entre douleur et plaisir

3.1.1 Ce que font et ce que sont les libertins : autour de la sensibilité chez Sade

3.1.1.1 La sensibilité perverse et mécanique des bourreaux

Mais les pleurs en effet sont de nulle valeur :
Car soit qu'on ne se veuille en pleurant tourmenter,
Ou soit que nuit et jour on veuille lamenter,
On ne peut divertir le cours de la douleur.

Joachim Du Bellay, *Les Regrets*¹.

Du Bellay (1522?-1560) déplore, en 1558, l'inutilité des larmes versées pour remédier au malheur, car si « le pleurer pouvoit la tristesse arrester, [o]n devroit les larmes acheter, [e]t ne se trouveroit rien si cher que le pleur. » La question de la valeur des larmes est reprise, deux siècles plus tard, par Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799) qui ironise, dans *Le Miroir de l'âme*, recueil d'aphorismes, écrivant qu'une « pièce de trois sous vaut toujours mieux qu'une larme². » Le XVIII^e siècle, époque où l'on pleure facilement, est venu remplacer celle où l'on extériorisait le sentiment, comme le développe Anne Vincent-Buffault dans son *Histoire des larmes*³.

Au siècle des Lumières, les hommes et les femmes déversent des torrents de larmes en regardant des pièces de théâtre, en lisant des romans ou en écrivant des lettres. L'attachement réciproque entre Diderot et Sophie Volland, par exemple, est démontré par une correspondance remplie de phrases tendres et de larmes versées. Les lettres s'échangent avec des pleurs. Les romans sentimentaux de Rousseau (nous pensons surtout à *La Nouvelle Héloïse*) en fournissent de bons exemples. Et les romans libertins n'y échappent pas. La Présidente de Tourvel, chez Laclos, n'a pas moins

¹ Joachim Du Bellay, *Les Regrets*, Paris, I. Liseux, 1876, sonnet LII, p. 35.

² Cité dans Anne Coudreuse, *Le goût des larmes au XVIII^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 9-10.

³ Anne Vincent-Buffault, *Histoire des larmes : XVIII^e-XIX^e siècles*, Paris, Payot & Rivages, 2001.

pleuré dans une situation difficile, mélangée d'affection et de regrets. À une époque sensible, l'émotion se montre et se démontre sans cesse par « toutes sortes de signes verbaux ou gestuels et se transmet comme par contagion »¹.

Si le *pathos* a une certaine relation avec le corps, comme le présume Anne Coudreuse, les larmes que versent les personnes sensibles peuvent être interprétées comme « une dévalorisation du sujet dans la pitié et comme une perte de soi dans l'exhibition »². Étant donné que les pleurs passent par le corps, ou plus exactement partent du visage, peut-être une description du *pathos* facilite-t-elle le voyeurisme de l'auteur comme celui du lecteur.

Les bourreaux sadiens se mettent néanmoins à la place de chacun d'eux. À leurs yeux, la scène où se trouvent les victimes torturées ressemble à un tableau artistique³. En se comparant aux philosophes, les libertins sont allergiques à la sensibilité vertueuse, car la « philosophie n'a perfectionné l'esprit de l'homme qu'en durcissant son cœur » (*Aline et Valcour*, t. I, p. 814). Ce dernier, en tant qu'un « organe trompeur », est la marque des faibles que le monde des forts doit volontairement exterminer. Toujours est-il que le libertin sadien « est rarement un homme sensible » (*Justine*, dans *Justine et d'autres romans*, p. 426). À cet égard, Justine peint l'esquisse commune des libertins dont le comte de Bressac deviendra bientôt son nouveau bourreau : « Il n'est malheureusement que trop commun de voir le libertinage éteindre la pitié dans l'homme ; son effet ordinaire est d'endurcir : soit que la plus grande partie de ses écarts nécessite l'apathie de l'âme, soit que la secousse violente que cette passion imprime à la masse des nerfs, diminue la force de leur action » (*Ibid.*). L'originalité de Sade consiste non seulement à armer les libertins d'une sensibilité perverse, mais encore à assagir les victimes par « contagion ». L'héroïne la plus malheureuse de l'univers sadien semble acquérir petit à petit une connaissance du monde matérialiste que le couvent n'enseigne en aucun cas. Certes, elle ne fait pas partie des créatures dénuées d'esprit, mais avec ses yeux inondés de

¹ Anne Coudreuse, *Le goût des larmes au XVIII^e siècle*, op. cit., p. 1.

² *Ibid.*, p. 10.

³ « Rodin considère le tableau, il s'en embrase, sa bouche effleure celle de la victime » (*La Nouvelle Justine*, t. II, p. 526).

larmes et sa tête levée vers le ciel, elle ne sera jamais capable de comprendre le monde d'autrui, où règnent l'argent et le pouvoir, et où les mauvais sont récompensés et les bienfaiteurs punis.

Comme la plupart des méchants sadiens, les bourreaux chinois ne possèdent pas non plus un cœur tendre ou sensible. Du cannibalisme à l'infanticide, les Chinois fournissent de bons exemples au Marquis. Ceux-ci, « par exemple, ne répugnent nullement à des actions qui nous feraient frémir en France. » (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 186) Il est ainsi incontestable que le peuple issu de ce pays lointain a, selon Sade, un cœur encore plus dur que les Français. Prenons un exemple dans le *Jin Ping Mei*, considéré depuis longtemps comme un tableau panoramique de la Dynastie des Ming.

Au XVI^e siècle, en Chine, Lanling Xiaoxiaosheng publie le *Jin Ping Mei* dans lequel la vie quotidienne d'une riche famille montre une société décadente¹. L'ouvrage s'ouvre sur la corruption et la fin de la dynastie, apparaissant comme le prélude de la ruine d'un État pervers. Il oppose la liberté et l'égalité au féodalisme, et conduit les paysans opprimés à manifester et à revendiquer pour une société plus égalitaire, dans laquelle triomphera la démocratie au XX^e siècle. Comme les libertins sadiens, les personnages de ce roman chinois face au « Mal », ne font rien d'autre que se vautrer dans le plaisir. Malgré le décalage chronologique, Sade a dû admirer leur cruauté. Pour lui, la Chine serait un « paradis » de cruauté et de crimes qui se prolonge parfaitement dans le *Jin Ping Mei*. La corruption de la justice, la vénalité des charges et l'abus de la sexualité que Sade cite à travers la bouche de ses héros, sont omniprésents dans l'univers de ce texte chinois². Sans nul doute, concernant le mal au sens propre du terme, le *Jin* est proche des romans du Marquis.

Si les libertins ne sont pas sensibles au cœur, ils le sont à l'égard des sens, tel que l'avoue M. de Saint-Fond : « [T]out ce qui vient du cœur est faux, je ne crois qu'aux

¹ *Fleur en Fiole d'Or (Jin Ping Mei cihua)*, éd. trad. André Lévy, *op. cit.*, 1985.

² À propos de la corruption de la justice, l'auteur l'écrit : « [E]n ce monde l'argent est comme [la] moelle et [la] cervelle des créatures, la chose la plus propre à les énoûvoir » (t. I, chap. VII, p. 132). L'argent, chez Xiaoxiaosheng, peut sauver la vie de Ximen et lui fournir un poste de mandarin. Hormis cela, ce dernier maltraite ses femmes, les considérant comme des marchandises, tel que le font les bourreaux sadiens.

sens, moi, je ne crois qu'aux habitudes charnelles... qu'à l'égoïsme, qu'à l'intérêt. » (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 383) S'opposant au sentimentalisme de l'époque, ce principe met l'accent sur la perception de la réaction du corps dans la relation sexuelle. Dans un siècle où les écrivains, tels que Marivaux, Rousseau et Laclos, pensent que le cœur, par rapport à la richesse et à l'apparence physique, ne trompe pas l'homme et qu'il revendique des qualités personnelles, Sade ne croit qu'en la physiologie.

Le Chevalier de Jaucourt, dans l'article « Sensibilité (Morale) » de l'*Encyclopédie*, montre que « [l]a sensibilité d'ame, [...] donne une sorte de sagacité sur les choses honnêtes, & va plus loin que la pénétration de l'esprit seul. [Elle] est la mere de l'humanité, de la générosité; elle sert le mérite, secourt l'esprit, & entraîne la persuasion à sa suite »¹. Avant lui, Fouquet l'avait analysé du point de vue de la médecine et la considérait comme une faculté à l'égard du sentiment. Cette « faculté de sentir » est « dans le corps vivant, une propriété qu'ont certaines parties de percevoir les impressions des objets externes, & de produire en conséquence des mouvemens proportionnés au degré d'intensité de cette perception »². Sade, lecteur d'articles encyclopédiques, accorde lui-même de l'attention à cette faculté de l'homme. Mme de Clairwil se pose en éducatrice pour Juliette et comme pour les lecteurs :

La sensibilité ma chère, est le foyer de tous les vices, comme elle est celui de toutes les vertus. C'est elle qui conduisit Cartouche à l'échafaud, comme elle inscrivit en lettres d'or le nom de Titus dans les annales de la bienfaisance. C'est pour être trop sensibles que nous nous livrons aux vertus, c'est pour l'être trop que nous chérissons les forfaits ; l'individu privé de sensibilité, est une masse brute, également incapable du bien comme du mal, et qui n'a de l'homme que la figure. Cette sensibilité purement physique, dépend de la conformité de nos organes, de la délicatesse de nos sens, et plus que tout de la nature du fluide nerval, dans lequel je place généralement toutes les affections de l'homme (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 421-422).

La distinction entre l'homme et l'animal, chez Sade, doit être tirée de l'article de Fouquet. Celui-ci affirme en effet que la « différence notable entre l'homme & la

¹ *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers dirigé par Diderot et d'Alembert, op. cit.*, t. XV, p. 52.

² *Ibid.*, p. 38.

brute » réside dans le fait que « la *sensibilité* ou *l'animalité* est dirigée ou modérée par un principe spirituel & immortel qui est l'ame de l'homme, & que dans la brute elle tient à un être moins par fait & périssable appelé *instinct* ou *ame des bêtes*¹. » La sensibilité est également apte à aider à différencier les gentils des méchants. C'est « l'inflammation causée dans le fluide électrique par le rapport des objets extérieurs, opération dont nous nommons l'effet, *les passions*, [qui] vient décider l'habitude au bien ou au mal. » (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 422 ; c'est Sade qui souligne) Le tempérament et les humeurs résident également dans la sensibilité :

Les opérations de l'ame ne tiennent pas moins à la sensibilité. Le plaisir, le chagrin, toutes les passions semblent se peindre dans le centre remarquable formé dans la région épigastrique par quantité de plexus nerveux; & certes il n'est point de combinaison difficile, d'attention bien forte, point d'effort de mémoire, qu'au préalable l'estomac & tout le centre épigastrique ne soient comme pressés d'un sentiment de mal-aise qui dénote l'action de ces organes. C'est une affaire de sentiment pour qui veut l'observer².

Sade interpréterait cette « quantité de plexus nerveux » chez Fouquet, par « l'épaisseur des organes » qui décide le comportement vil ou vertueux dans l'homme (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 422). L'effet déterminé de l'influence sensitive est ainsi mis en lumière : « Mais l'on voit, sous tous les rapports, que la sensibilité n'est que mécanique, que c'est d'elle d'où tout naît, et que c'est elle qui nous conduit à tout. » (*Ibid.*) On pourrait penser que si la nature est la mère de tout, dans le monde sadien, la sensibilité y apparaît comme le moteur du libertinage, et celle peut irriter l'énergie de l'écrivain et la transformer en pure cruauté

¹ *Ibid.*, p. 40. C'est l'auteur qui souligne.

² *Ibid.*, p. 41.

3.1.1.2 Les larmes comme stimulants de la sensibilité

Le Chevalier de Jaucourt définit les larmes comme une « lympe claire, limpide salée, qui, par le mouvement des paupières, se répand sur tout le globe de l'œil, humecte la cornée, & l'entretient nette & transparente¹. » Le liquide lacrymal, débordant de l'œil, dénonce le plus souvent un état de désespoir, de douleur ou de tristesse ; cependant, il existe aussi des larmes de joie et de reconnaissance.

Des yeux humides jusqu'aux flots de pleurs, les larmes manifestent l'émotion et la sensibilité. Déjà les fictions du XVIII^e siècle faisaient verser des larmes au public. De *Phaëdre* (1677) à *La Princesse de Clèves* (1678), les tragédies et les romans affectent les lecteurs qui pleurent avec les personnages. Les lectrices des Lumières ne sont pas moins sensibles. En 1728, Mlle Aïsés raconte à l'un de ses nombreux correspondants de l'émotion qui l'a gagnée à la lecture d'un texte : « Il y a un nouveau livre, intitulé *Mémoires d'un homme de qualité retiré du monde*. Il ne vaut pas grand chose : cependant on en lit cent quatre-vingt dix pages en fondant en larmes². » Sa sensibilité envers les aventures et les malheurs du héros ne l'empêche pas de porter un regard sévère sur l'ouvrage de l'abbé Prévost. La joie de pleurer, comme dans l'avant-propos des *Malheurs de l'inconstance* de Dorat, permet aux lecteurs d'acquérir un enseignement moralisateur, où l'âme ne pénètre pas et où seule la sensibilité a droit d'accès. Cela pourrait expliquer le parallèle entre la sensibilité et l'intelligence de Mlle Aïsés :

Avant tout, j'ai tâché d'être vraie, de n'exposer que des événemens possibles, d'offrir aux Lecteurs un coin du grand tableau qu'ils ont tous les jours sous les yeux, & de le rendre utile, en couvrant l'instruction du charme de la sensibilité. On ne rejette point la leçon qui s'insinue par les larmes. Elle se fait jour, & pénètre à l'insçu même de l'esprit, que l'âme trompe alors, pour n'être point contredire dans ses plaisirs³.

¹ « Larme (Anat.) », *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers dirigé par Diderot et d'Alembert, op. cit.*, t. IX, p. 295.

² Cité par Anne Vincent-Buffault, *Histoire des larmes*, Paris, Rivages, 1986, p. 12.

³ Claude-Joseph Dorat, *Les Malheurs de l'inconstance, ou Lettres de la marquise de Circé et du comte de Mirbelle*, Amsterdam ; Paris, De la Lain, 1772, t. I, p. IV-V.

Sade a la même ambition de montrer, « par amour pour la vérité » un « tableau » des fatalités où « une foule de malheurs accabl[ent] la femme douce et sensible, qui respecte le mieux la vertu, et d'une autre part l'affluence des prospérités sur ceux qui écrasent ou mortifient cette même femme. » (*Justine*, dans *Justine et autres romans*, p. 382) L'auteur se trouve justement au cœur même de la sensibilité passant de la valorisation des sentiments raffinés au défaut de la faiblesse des femmes. La féminité tendre et charmante ne peut être épargnée par les écrivains à la veille de la Révolution. *Les Liaisons dangereuses* en fournissent de nombreux exemples, notamment lorsque Laclos participe à l'invention de l'image de la « jeune fille » Cécile, qui verse très facilement des larmes. L'attitude froide et l'indifférence de la Présidente de Tourvel trompent peut-être son séducteur, mais ses larmes la trahissent, comme le montre Valmont qui a trouvé quelques traces de pleurs de la belle dévote dans la lettre XLIV : « Partagez ma joie, ma belle amie ; je suis aimé ; j'ai triomphé de ce cœur rebelle¹. » C'est pour cela que Merteuil les considère comme des outils à plaisir (Lettre CVI).

Justine est beaucoup plus sensible que Mme de Tourvel. Il s'agit peut-être moins de la sensibilité qu'une certaine « sensiblerie », selon le terme de Roland Barthes², c'est-à-dire la sensibilité facile. Devant chaque aventure malheureuse, la belle héroïne, ayant l'espoir de faire « partager [sa] douleur » (*Justine*, dans *Justine et autres romans*, p. 395), fond en larmes, se jette aux pieds des bourreaux et implore la pitié. Toutes les larmes versées en vain ne l'empêchent pas de prier sans cesse, ce qui peut toutefois ennuyer le lecteur. Celui-ci à la fin de la lecture, en arriverait à détester, voire à haïr Justine. Dès lors, il n'est pas difficile de comprendre que la sensibilité sadienne nie tout attendrissement tant humain que divin, puisqu'il ne s'agit plus de pleurer les malheurs de l'héroïne. La mise en parallèle de la réaction des lecteurs et celle des libertins démontre les limites de la pitié humaine. Sade rompt ainsi avec l'univers sensible que poursuivront les romantiques. Cela dit, les larmes versées par les personnages vertueux ne viennent pas de la sensibilité romantique, mais de la

¹ Pierre Choderlos de Laclos, *Les Liaisons dangereuses*, Bruxelles, J. Rozez, 1869, t. I, p. 135.

² Roland Barthes, en se fondant sur l'attitude du public envers les pièces de Jean Racine, s'interroge ainsi : « Dans quelles sociétés, dans quels temps a-t-on pleuré ? Depuis quand les hommes (et non les femmes) ne pleurent-ils plus ? Pourquoi la sensibilité est-elle à un certain moment retournée en sensiblerie ? » Cité par Anne Vincent-Buffault, *Histoire des larmes, op. cit.*, p. 7.

coquetterie et d'une certaine sensiblerie, loin d'être pathétiques, étant plutôt les caractéristiques des femmes faibles, souvent cibles des libertins.

Ces derniers ont du mal à pleurer ; et s'ils versent des larmes, ce sont des larmes feintes. Les larmes de l'homme jouent un rôle dans l'amour, car, plus touchantes que la parole coquette, elles manifestent la sincérité aux yeux des femmes, comme l'explique la Marquise de Syrcé : « Tenez, un soupir, une larme, un silence expressif doit être plus puissant sur nous que ce vain étalage de galanterie avec lequel on n'a séduit que des femmes qui ne valaient pas la peine de l'être¹. » Des femmes, comme Cécile, qui sont facilement séduites, n'ont pas besoin des intrigues de Valmont qui en utilise pour Tourvel. Cependant, ce dernier est pourvu de larmes, malgré lui : « J'avoue qu'en me livrant à ce point j'avais compté beaucoup sur le secours de mes larmes : mais soit mauvaise disposition, soit peut-être seulement l'effet de l'attention pénible & continuelle que je mettais à tout, il me fut impossible de pleurer². » (Lettre CXXV) Dans la scène fatale du triomphe, Valmont n'arrive pas à verser la moindre goutte de larme. Tel est le destin des libertins. La difficulté de pleurer montrerait celle d'aimer. Même si le libertin aime la belle vertueuse, l'entretien de pénibles intrigues et la seule attention à la finalité assèchent déjà ses glandes lacrymales. Le contrôle de soi que s'impose le séducteur amoureux peut parfois faire échouer le projet de faire pleurer et d'éprouver de la sincérité parce que les larmes ne peuvent répondre à l'intrigue inflexible. La sensibilité naturelle qu'est l'épreuve de l'action de pleurer est exclue chez Valmont, mais c'est exactement de cet échec de larmes que naît celui de l'hypocrisie : le libertin tombe amoureux de son gibier. Pleurer ne peut aller de pair avec le contrôle de soi. Ni l'un ni l'autre ne correspond à Valmont, longtemps insensible mais amoureux malgré lui.

Arriver à flétrir une femme dévote n'est pas si difficile chez Sade. À cette fin, les bourreaux sadiens n'utilisent que la force, qui est plus efficace. Mais Valmont est beaucoup plus délicat que les bourreaux sadiens, car la séduction, chez Laclos, nécessite un grand contrôle de soi, comme Versac, libertin mentor du héros,

¹ Claude-Joseph Dorat, *Les Malheurs de l'inconstance, ou Lettres de la marquise de Circé et du comte de Mirbelle*, op. cit., p. 19.

² Pierre Choderlos de Laclos, *Les Liaisons dangereuses*, op. cit., t. II, p. 144.

l'affirmait déjà dans *Les Égarements du cœur et de l'esprit* de Crébillon fils (1707-1777) presque cinquante ans avant la parution des *Liaisons dangereuses* (1782), afin d'apprendre à Meilcour à connaître les manœuvres de séduction : « Être passionné sans sentiment, pleurer sans être attendri, tourmenter sans être jaloux : voilà tous les rôles que vous devez jouer, voilà ce que vous devez être¹. » Ces trois maximes fondamentales constituent en un mot, le devoir du séducteur, voire le code de la vie mondaine.

Quoi qu'il en soit, ces torrents de liquide versés au siècle des Lumières ne font plus pleurer les spectateurs à l'époque contemporaine. En lisant des scènes pathétiques, les lecteurs modernes risquent d'éclater de rire. Le *pathos* du XVIII^e siècle serait aujourd'hui devenu amusant, comme l'écrit Roland Barthes dans ses *Fragments d'un discours amoureux* : « Au film *La Marquise d'O*, ça pleure et les gens rigolent². » Le paradoxe qu'il résume d'un trait de plume est mis en relief par le terme « ça ». L'auteur semble signaler l'aspect péjoratif des larmes et le changement historique de leur valeur. Sade en avait déjà saisi le sens dévalorisant et faisant alterner les pleurs des victimes et le rire des bourreaux.

Les larmes ne peuvent se distinguer du corps, car elles « coulent quelquefois dans la bouche, passent par les trous incisifs, qui sont situés au milieu de la mâchoire supérieure, & [...] vont se rendre dans les cavités du nez. Ces trous se trouvant toujours ouverts, laissent passer dans la bouche le résidu des larmes, ainsi que la portion la plus subtile des mucosités du nez³. » Les libertins sadiens apprécient ces trous dont ils se réjouissent de dévorer toute liqueur. Les larmes, loin d'être les signes de la sensibilité du cœur, stimulent les passions des bourreaux, comme le raconte Justine lorsqu'elle est menacée par la barbarie de M. Dubourg : « Mes larmes coulèrent, il me fut impossible de les retenir ; le croirez-vous, madame, elles irritèrent cet homme au lieu de l'attendrir » (*Justine*, dans *Justine et autres romans*, p. 394). Un peu plus loin, après avoir vu le chirurgien Rodin abuser de ses élèves en les

¹ Claude-Prosper Jolyot de Crébillon, *Les Égarements du cœur et de l'esprit, ou Mémoires de M. de Meilcour*, La Haye, Gosse et Néaulme, 1736-1738, t. III, p. 86-87.

² Cité par Anne Coudreuse, *Le goût des larmes au XVIII^e siècle*, op. cit., p. 1.

³ « Larme (Anat.) », *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* dirigé par Diderot et d'Alembert, op. cit., t. IX, p. 295.

maltraitant, la malheureuse héroïne ne peut s'empêcher de s'exclamer : « Quel monstre peut chercher le plaisir au sein des larmes et de la douleur ? » (*Ibid.*, p. 454) Dans *La Nouvelle Justine*, Sade se réjouit d'enrichir l'aventure survenue chez Dubourg et de détailler sa passion de celui-ci :

[S]on unique passion consistait à voir pleurer les enfants qu'on lui procurait ; et, pour les amener là, il en faut convenir, personne au monde n'avait un *si rare talent*. Ce malheureux coquin avait tant de méchanceté tant de taquinerie dans l'esprit, qu'il n'était impossible qu'une fille tînt aux *mauvais propos* dont il l'accablait : les larmes coulaient en abondance, et Dubourg heureux joignait promptement quelques petits supplices matériels à la douleur morale qu'il venait d'exciter ; les pleurs coulaient encore avec plus de violence, et le barbare aux nues déchargeait, en couvrant de baisers le visage que ses procédés venaient d'inonder (T. II, p. 402. C'est nous qui soulignons).

La capacité de faire pleurer par des paroles se trouve en effet au cœur du sens du terme « pathos » Anne Coudreuse commence ses recherches sur les larmes par l'étude lexicale de « pathos » et de « pathétique » De Cicéron à Quintilien, ces termes mettent en lumière la question de la « contagion émotionnelle »¹. Le pathos est un mot grec, ainsi défini dans le *Dictionnaire de l'Académie* en 1694 : « Passion, et ne s'emploie que pour signifier les mouvements que l'orateur excite dans les auditeurs, ne se dit guère qu'en conversation »². Puis en 1702, la deuxième édition de Furetière ajoute que ce mot grec « n'est en usage que dans la conversation, et dans le comique »³. » A. Coudreuse, ayant saisi le sens de ce terme, signale que le « pathos » est devenu péjoratif dans le comique, au regard de la tragédie. L'*Encyclopédie* le définit par l'esprit au tournant des Lumières⁴, c'est-à-dire la force et l'énergie :

¹ Anne Coudreuse, *Le goût des larmes au XVIII^e siècle*, op. cit., p. 22.

² *Ibid.*, p. 23.

³ *Ibid.*, p. 24.

⁴ Voir Michel Delon, *L'idée d'énergie au tournant des Lumières (1770-1820)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, p. 19 : « En fait, ce sont les textes qui fourmillent d'occurrences du mot *énergie*, durant le dernier tiers du XVIII^e siècle et au début du XIX^e, où se développent des thèmes plus ou moins proches de ce que nous appelons maintenant l'énergie. L'impression s'en est imposée aux contemporains aussi bien qu'aux critiques récents. Madame Du Deffand écrivant à la duchesse de Choiseul en 1779, éprouve un scrupule d'avoir employé le mot. Elle rapporte à sa correspondante une anecdote : "je me souviens qu'il (l'abbé Barthélémy) me tourna en ridicule une fois que par hasard, je prononçais ce mot *énergie*. Eh bien ! qu'il sache qu'aujourd'hui il est devenu à la mode et qu'on n'écrit plus rien qu'on ne le place" ». C'est M. Delon qui souligne.

Pathos, mot purement grec, qui signifie les mouvemens ou les passions que l'orateur excite ou se propose d'exciter dans l'ame de ses auditeurs. De-là vient le mot de *pathétique*. On dit que le *pathos* regne dans un discours quand il renferme plusieurs de ces tours véhémens qui échauffent & qui entraînent l'auditeur comme malgré lui. On emploie aussi quelquefois ce mot au lieu de *force* ou *énergie*¹.

Revenons à *La Nouvelle Justine*. Le « si rare talent » de M. Dubourg, selon Justine, consiste à faire pleurer ses victimes par ses « mauvais propos ». Ce serait le *pathos* pervers qui règnerait dans le discours de cet orateur libertin. Celui-ci, rassemblant ses énergies, échauffe, ou plutôt attaque verbalement les filles afin qu'elles pleurent à chaudes larmes. De cette façon, il a la même intention qu'avaient les Grecs éloquents : émouvoir les auditeurs et les rendre énergiques. Si le libertin se réjouit d'exciter son malheureux gibier, les anciens orateurs excellent dans l'art de convaincre le peuple par l'échange, voire la contagion des émotions. Le premier met en jeu la violence de l'énergie, tandis que les seconds se servent de la sincérité et de la prise en compte d'autrui dans leurs discours. Dubourg serait le seul à tourmenter ses victimes à l'aide de propos par opposition aux autres libertins sadiens qui préfèrent la torture corporelle, car Sade souligne son « si rare talent » de faire couler sans cesse les pleurs. Ce personnage ne s'arme que de ses propres mots et n'utilise que « quelques petits supplices » comme suppléments à la torture mentale. Il mérite d'être le philosophe que tous les libertins prétendent être.

La définition du mot *pathos* dans les dictionnaires français entre 1694 et 1702 montre un changement d'attitude des savants, passant du neutre au négatif, du registre oral au genre comique. Aristote, dans sa *Rhétorique*, présente trois sortes d'indices : « Les premières consistent dans le caractère (*ethos*) de l'orateur ; les secondes, dans les dispositions (*pathe*) où l'on met l'auditeur ; les troisièmes, dans le discours même, parce qu'il démontre ou paraît démontrer »². Ainsi, les arguments et les exemples topiques de l'orateur nécessitent une connaissance des passions dans le but de bien persuader et de convaincre l'auditeur. La rhétorique, dans l'Antiquité, comme l'illustre Roland Barthes, était répétée, ou même employée avec abus selon l'objet et

¹ « Pathos (*Belles-Lettres*) », *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers dirigé par Diderot et d'Alembert, op. cit.*, t. XII, p. 171. C'est l'auteur anonyme qui souligne.

² Cité par Anne Coudreuse, *Le goût des larmes au XVIII^e siècle, op. cit.*, p. 26.

les différentes circonstances¹. Cette science des passions était prônée par les Grecs pour un discours plus passionné et plus pathétique² au lieu d'être une éloquence modérée, tournée vers la raison (*ithos*). Toujours est-il que le pathos, étant à l'origine un terme neutre, a fini par « désigner lui-même l'abus et l'excès dont il a été la victime comme procédé »³, ainsi que le résume A. Coudreuse. Grand lecteur d'Aristote, Sade saisit parfaitement ce sens d'abus et d'excès des passions dans le cas de Dubourg, pour qui la double torture des victimes consiste dans la persuasion et la violence, ayant recours à la rhétorique et à la force.

Dom Clément du couvent de Sainte-Marie-des-Bois manifeste la même passion pour les pleurs de Justine : « Le fripon baise ses larmes, les lèche, les mêle, avec sa langue, aux gouttes de sang que verse sa férocité [et] revient à la bouche. » (*La Nouvelle Justine*, t. II, p. 670) Ce prêtre est sans doute moins éloquent que Dubourg, parce qu'il utilise « d'affreux cinglons » qui arrachent des larmes à l'héroïne. Clairwil, quant à elle, aime également « suce[r] les yeux » dès qu'elle voit des larmes (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 433). Les bourreaux sadiens s'échauffent par les larmes, étouffent leurs victimes par leur parole, ainsi que par la violence.

¹ « Comme le note R. Barthes [dans « L'Ancienne rhétorique », *Communications*, 16, 1970] : " Chaque passion est répété dans son habitus (les dispositions générales qui la favorisent), selon son objet (pour qui on la ressent) et selon les circonstances qui suscitent la *crystallisation*", polarisée d'après des couples anatomiques : colère/calme ; haine/amitié ; crainte/confiance ; envie/émulation ; ingratitude/obligeance, etc. » Cité par Anne Coudreuse, *Le goût des larmes au XVIII^e siècle*, *op. cit.*, p. 26.

² Il faut signaler que le pathos et le pathétique ne dérivent pas du même champ lexical. Le second est un terme de critique et d'esthétique qui deviendra un synonyme du dramatique, voir Anne Coudreuse, *Le goût des larmes au XVIII^e siècle*, *op. cit.*, p. 34.

³ *Ibid.*, p. 27.

3.1.1.3 Le chatouillement : entre la sexualité et le supplice

Chatouiller consiste à faire rire ou à exciter quelqu'un en lui touchant légèrement la peau. Le rire connaît en effet une grande histoire dans la civilisation occidentale¹. De nombreux humanistes de la Renaissance, tels qu'Érasme et Rabelais, ont abordé ce thème. Le premier s'est efforcé d'éclaircir le fonctionnement du rire, tandis que le deuxième l'a poursuivi et l'a démontré la signification du comique tout en mettant en valeur la culture carnavalesque dans la littérature de l'époque, ce qui pouvait mettre en question le dogme de l'Église où le rire était violemment interdit, parce que, selon les Pères, Christ n'a jamais ri². Il faut attendre Poinciset de Sivry qui, au début de son *Traité des causes physiques et morales du rire relativement à l'art de l'exciter*, paru en 1768, envisage, dans la lettre à Madame ** de ..., que le rire, en tant qu'attribut de la comédie, est capable de « corriger l'homme en le divertissant » (c'est l'auteur qui souligne). Il en résulte qu'il « n'est point une matière de si peu d'importance, ni que la raison même la plus austère puisse être en droit de mépriser³. »

Certes, on ne peut écarter un fait courant ni une caractéristique commune d'une époque : celle des Lumières correspond à l'« âge du rire »⁴, affirme Antoine de Baecque dès le début de ses recherches sur le rire et les rieurs du XVIII^e siècle. La Révolution française, loin de susciter des torrents de larmes, contribue paradoxalement à provoquer des éclats de rire⁵. Chacun d'eux pourrait être compris

¹ Voir Dominique Arnoud, *Le Rire et les larmes dans la littérature grecque d'Homère à Platon*, Paris, Belles-Lettres, 1990 ; Dominique Bertrand, *Dire le rire à l'âge classique. Représenter pour mieux contrôler*, Aix-en-Provence, Publication de l'Université de Provence, 1995 ; George Minois, *Histoire du rire et de la dérision*, Paris, Fayard, 2000.

² George Minois, *Histoire du rire et de la dérision*, *op. cit.*, p. 95-129.

³ Louis Poinciset de Sivry, *Traité des causes physiques et morales du rire, relativement à l'art de l'exciter*, Amsterdam, Marc-Michel Rey, 1768, p. 8.

⁴ Antoine de Baecque, *Les éclats du rire. La culture des rieurs au XVIII^e siècle*, Paris, Calmann-Lévy, 2000, p. 7.

⁵ *Ibid.*, p. 9 : « La Révolution se serait [...] opérée, ici [dans les *Remontrances philosophiques de Dénocrate aux Français héraclites* (1789) d'un auteur anonyme], contre la nature du Français, dont l'un des caractères primordiaux, façonné par une longue généalogie remontant aux origines gauloises, est d'être "gai", l'esprit vif, de rire de tout, de finir toutes ses affaires en chansons. Cette idée est assez communément partagée. Elle est pourtant fautive. Car la Révolution, en ses premières années, de 1789 à 1791, est le cadre d'une intense *guerre du rire*, où même les textes prônant la rigueur et le sérieux attendus le font parfois au nom d'un effet comique déstabilisateur. » C'est l'auteur qui souligne. Voir également p. 10, 12 et 157.

comme une trace de la culture originale des rieurs de cette époque¹.

Le chatouillement, qui fait partie de ce rire spécifique de la culture intellectuelle des Lumières, continue à faire couler de l'encre dans les romans libertins. Du point de vue de la physiologie, la sensation causée par les chatouilles peut susciter une légère stimulation qui se déplace à travers la peau. De nombreux exemples chez Sade montrent et démontrent l'importance de la sensibilité chatouilleuse dans la sexualité. Ainsi, Dom Séverino, ayant pour but de « s'enflammer encore mieux », « excite une femme de chacune de ses mains » devant le trône où Justine sera bientôt flétrie. De ce chatouillement subtil, le libertin n'a pas « un de ses sens qui ne soit chatouillé » (dans *Justine et autres romans*, p. 486). Eugénie, élève maligne éduquée dans le boudoir, avoue qu'elle a failli mourir de plaisir : « Chatouille-moi, mon ange, je sens qu'imperceptiblement la douleur se métamorphose en plaisir. Poussez, poussez, Dolmancé je me meurs. » (*La Philosophie dans le boudoir*, dans *ibid.*, p. 698)

Avant d'aboutir à la volupté, Eugénie ressent de la douleur. L'organe chatouilleux est sans doute son joli petit cul. Dolmancé se vante d'avoir auparavant épuisé un jeune garçon de sept ans avec son vit monstrueux « en moins de trois minutes » (*Ibid.*). Un double chatouillement est néanmoins à souligner. Mme de Saint-Ange chatouille en même temps le clitoris de la petite élève afin d'apaiser la douleur de celle-ci, étant garanti par l'expérience voluptueuse du clitoris chatouillé parce que cet organe, se trouvant à l'entrée de la partie génitale, est le foyer de « toute la sensibilité des femmes ». Saint-Ange avoue elle-même : « on ne saurait me chatouiller cette partie sans me voir pâmer de plaisir » (*Ibid.*, p. 661). Le Père Étienne avait déjà donné cette leçon à la petite Duclos âgée de sept ans. Celle-ci raconte les propos du religieux devant le sérail du château de Silling : « Ce que tu vois là me dit-il, en posant la main sur la motte, s'appelle un con, et voici comme tu dois faire pour te procurer là des chatouillements délicieux ; il faut froter légèrement avec un doigt cette petite élévation que tu sens là et qui s'appelle un clitoris. » (*Les Cent Vingt Journées de*

¹ *Ibid.*, p. 7 : « [Le] rire n'est pas seulement un invariant de l'espèce humaine, son "propre", mais s'insère dans des flux de savoirs, de paroles, d'humeurs, de controverses, [où] révèle une habitude de gestes, de civilité, de sociabilité, de rituels, et toute une série de dispositifs propre à l'identité de "l'homme des Lumières". »

Sodome, t. I, p. 90) Les libertins sont ainsi d'accord sur le fait que le branlement du clitoris peut provoquer une sensation chatouilleuse.

Les doigts ingénieux de l'institutrice et le pénis menaçant du libertin fonctionnent de pair et produisent à la fois de la douleur et du plaisir à Eugénie. Cette approche du plaisir de la douleur est montrée par Le Cat (1700-1768), naturaliste et chirurgien : «L'organe peut être encore rendu sensible, comme il faut qu'il soit pour le chatouillement, par une disposition légèrement inflammatoire ; c'est à cette cause qu'il faut rapporter les Démangeaisons sur lesquelles une légère friction fait un si grand plaisir; mais ce plaisir, comme le chatouillement, est bien voisin de la douleur »¹. Le chatouillement, à un degré léger, peut donner lieu à un doux plaisir accompagné d'un rire, mais si on le pousse plus loin, il peut provoquer une douleur excessive, comme le montre l'article «Chatouillement (*Physiolog.*) » du chevalier de Jaucourt, qui copie Le Cat :

CHATOUILLEMENT, espece de sensation hermaphrodite qui tient du plaisir quand elle commence, & de la douleur quand elle est extrême. Le chatouillement occasionne le rire ; il devient insupportable, si vous le poussez loin ; il peut même être mortel, si l'on en croit plusieurs histoires. Il faut donc que cette sensation consiste dans un ébranlement de l'organe du toucher qui soit léger, comme l'ébranlement qui fait toutes les sensations voluptueuses, mais qui soit cependant encore plus vif, & même assez vif pour jeter l'ame & les nerfs dans des agitations, dans des mouvemens plus violens, que ceux qui accompagnent d'ordinaire le plaisir ; & par-là cet ébranlement approche des secousses qui excitent la douleur².

Ainsi, l'ébranlement du devant et du derrière d'Eugénie la pousse au seuil de la mort, mais d'une mort voluptueuse. Cette sensation paraît plus délicieuse que celles pratiquées dans la sodomie. La version détaillée du scénario d'un Sévérino, plus ambitieux qu'auparavant dans *La Nouvelle Justine*, plonge immédiatement l'héroïne dans l'infortune préparée par le bourreau. Sade met en scène un beau giton. Pendant que « celui-ci le chatouille et le branle, le moine promène luxurieusement ses mains

¹ Claude-Nicolas Le Cat, *Traité des sens*, Amsterdam, J. Wetsein, 1744, p. 13. Jaucourt reprend le concept de cette page dans son article « Chatouillement » de l'*Encyclopédie* (T. III, p. 251), comme nous allons le voir.

² *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers dirigé par Diderot et d'Alembert*, op. cit., t. III, p. 250-251.

sur les fesses qui lui ont offertes » (T. II, p. 596). Le chatouillement sodomitique du jeune garçon fournit de l'énergie à ce vieux libertin qui se déplace de la bouche de celui-ci vers le cul de Justine.

À l'intensité de la volupté charnelle s'ajoute le plaisir de l'esprit. Sade rompt radicalement avec le libertinage au premier degré où la simplicité l'ennuie, se réjouissant de pousser la sexualité vers le supplice. L'homme dont parle Desgranges en fournit un bon exemple : « Il se fait mettre dans le cul de grosses boules de mercure combinées avec le vif-argent. Ces boules remontent et redescendent, et pendant le chatouillement excessif qu'elles occasionnent, il suce des vits, avale le foutre, fait chier des culs de filles, avale la merde. » (*Les Cent Vingt Journées de Sodome*, t. I, p. 331) Le plaisir entraîné par le chatouillement extrême pourrait s'achever dans la douleur, mais celle-ci est immédiatement compensée par la jouissance provoquée par l'action de sucer et celle d'avaler la liqueur des victimes. Ce qui est un supplice pour ces dernières est une joie pour les sadiens. Les libertins ont besoin non seulement de plaisir, mais aussi de douleur. C'est la capacité de se déplacer librement et joyeusement entre ces deux états sensoriels, comme l'indique Sade, qui permet aux bourreaux de se prétendre les plus forts du monde.

En effet, la torture chatouilleuse n'est pas étrangère aux Occidentaux. Le chatouillement « peut être mortel » dans certaines histoires, affirme Jaucourt. Souvent pratiqué dans le but de faire rire, il est utilisé comme torture dans plusieurs civilisations. Cette torture a été utilisée par les Romains qui enduisaient de sel la plante des pieds¹ des criminels et les faisaient lécher par une chèvre. Dans la Chine impériale, et notamment sous la dynastie des Han (202 av. J.-C.-220), on utilisait également le miel. Cependant, ce supplice était employé que pour les aristocrates afin de leur arracher un aveu, car, très pratique, il ne laisse aucune trace. La langue

¹ R. Whytt souligne la réaction de tout le corps provoquée par le chatouillement à la plante des pieds qui « peut faire entrer en convulsions, non-seulement les muscles des jambes, mais même ceux de tout le corps. » Ainsi, une « blessure faite à la plante du pied, par un clou, a causé un opisthotonos ; avec des convulsions qui se répétaient tous les jours. On a vu le ris sardonique produit par une violente douleur aux doigts du pied. » Robert Whytt, *Traité des maladies nerveuses, hypocondriaques et hystériques, traduction de l'anglais de M. Robert Whytt, Nouvelle édition, à laquelle on a joint un extrait d'un ouvrage du même auteur sur les Mouvements vitaux et involontaires des animaux servant d'introduction à celui-ci*, Paris, P.-F. Didot jeune, 1777, p. 49.

rugueuse de la chèvre suscite un chatouillement excessif qui entraîne la mort des suppliés. Les éclats de rire permanents provoquent en effet une diminution de l'oxygène dans les poumons jusqu'à ce que les victimes soient étouffées. Admirateur des coutumes des Chinois et des supplices des divers pays, Sade a dû apprécier cette torture mêlant plaisir chatouilleux et douleur mortelle.

Après Jaucourt, Paul-Victor de Sèze, célèbre vitaliste de la fin du XVIII^e siècle, partage, dans ses *Recherches physiologiques et philosophiques sur la sensibilité* (1786), la même idée sur le rôle du chatouillement : « [Celui-ci] est un mélange singulier de plaisir & de douleur, où le plaisir commence la sensation, & où la douleur l'achève, on s'aperçoit que c'est par une irritation faible qu'on augmente la douleur qui irait jusqu'à occasionner des convulsions aux personnes très-sensibles, si on ne la faisoit cesser en augmentant l'irritation »¹. Le Bègue de Presle (1735-1807), devenu médecin à la Faculté de Paris le 30 septembre 1760, montre, quant à lui, la cause mortelle de cette sensation, ce qui sert de théorie à la torture par chatouillement :

Si le chatouillement continue, l'ébranlement des nerfs ou l'impression s'accélère beaucoup ; la circulation augmente l'élasticité, la sensibilité ; le fluide nerveux est porté tantôt dans une partie, tantôt dans une autre, tantôt il coule avec rapidité tantôt il est arrêté subitement. La circulation & le mouvement musculaire sont déréglés dans tout le corps, l'âme & la raison n'y ont plus d'empire, toute la machine est dans un état violent qui est accompagné de douleurs, de convulsions, de cris, de vomissemens, d'agitation vive & involontaire, d'évacuation de l'urine, de la semence, & est quelquefois suivi de la mort².

Tout en soulignant les deux degrés de la sensation chatouilleuse, Le Bègue de Presle, dans les « Dangers de chatouiller », en décrit les conséquences. Le fait a parfaitement pu accompagner les violentes scènes de gourmandise chez Sade. C'est aussi le cas de l'homme raconté par la Desgranges : il se chatouille le cul avec des

¹ Paul-Victor de Sèze, *Recherches physiologiques et philosophiques sur la sensibilité ou la vie animale*, Paris, Prault, 1786, Chap. VI, « Des Sensations », p. 159.

² Achille-Guillaume Le Bègue de Presle, *Le conservateur de la santé, ou Avis sur les dangers qu'il importe à chacun d'éviter, pour se conserver en bonne santé & prolonger sa vie. Par M. Le Begue de Presle, docteur-régent de la Faculté de Médecine de Paris, & censeur royal*, La Haye & Paris, P. Fr. Didot le Jeune, 1763, p. 270. Pour plus d'exemples, voir Alexandre Wenger, « "Entrouvrir avec frémissement le sein de la nature" : physiologie, histoire naturelle et poétique romanesque dans *La Nouvelle Justine* » (p. 25-45), dans Adrien Paschoud & Alexandre Wenger (dir.), *Sade : sciences, savoirs et invention romanesque*, op. cit., p. 40-41.

boules tout en suçant et avalant l'urine, le foutre et la merde des filles. Nous ignorons si ce libertin est affecté par la violence durant l'acte, mais ce qui est sûr, c'est que, longtemps usés par la sodomie qui provoque également des chatouillements, les bourreaux sadiens ne sont point gênés par les boules, plus petites que leur membre monstrueux.

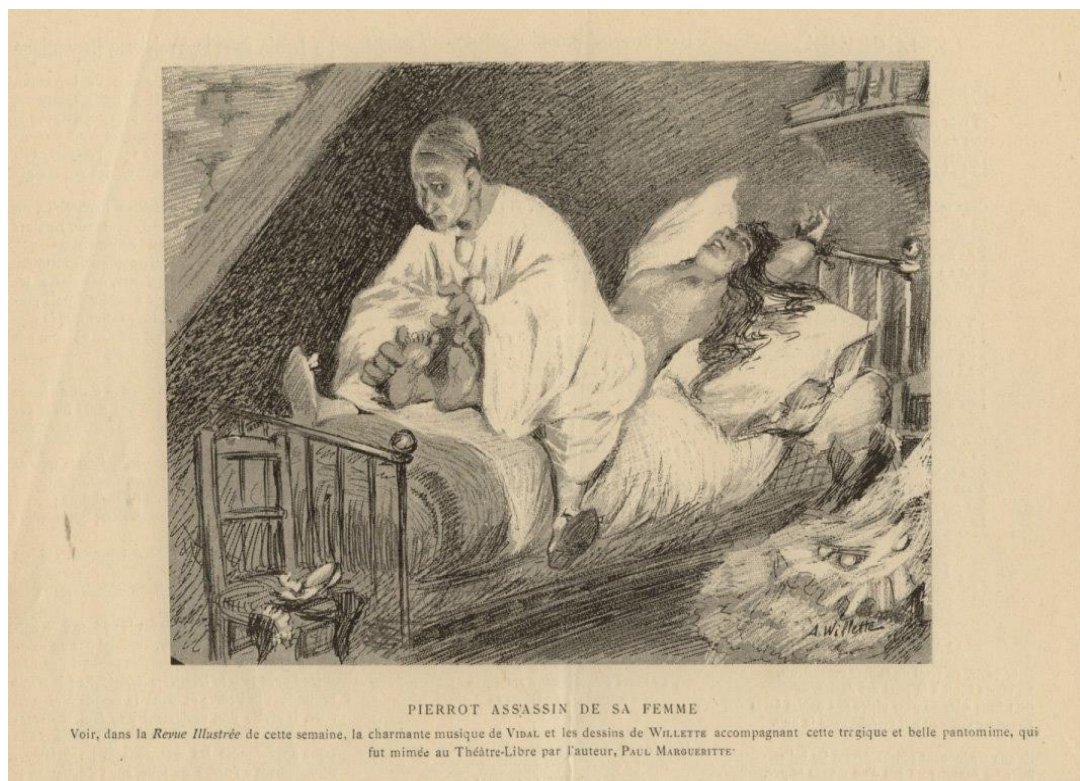


Figure 7 - Gravure d'Adolphe Willette pour *Pierrot assassin de sa femme* (1888).

À l'époque moderne et contemporaine, le supplice de la chèvre continue à attirer les auteurs et réalisateurs. Dans la pantomime *Pierrot assassin de sa femme* (1882), Paul Margueritte (1860-1918), écrivain français, présente la même idée, avec le personnage qui assassine sa victime en la chatouillant. Ce mimodrame est représenté pour la première fois au théâtre de Valvins, près de chez Mallarmé, cousin-germain de l'auteur, avant d'être publié la même année avec la préface de Fernand Beissier. Il

s'agit de la vengeance d'un mari cocu¹. La torture par chatouillements passant du rire à la mort, convient parfaitement au double statut du personnage : un mari qui s'occupe du plaisir de sa femme et un cocu qui assassine cette dernière. Nous trouvons la même noirceur et la même fantaisie chez Sade, hormis le fait que sa plume est plus originale et infiniment plus cruelle.

¹ Voyons l'impression du préfacier dans Paul Margueritte, *Pierrot assassin de sa femme : pantomime*, Paris, P. Schmidt, 1882, p. 8-9 : « Pierrot, resté seul, racontait comment il avait tué Colombine qui le trompait ; il venait de l'enterrer, et personne ne saurait jamais rien de son crime. Il l'avait liée sur le lit pendant qu'elle dormait et lui avait chatouillé les pieds jusqu'à ce que la mort affreuse, épouvantable, éclata au milieu de ces éclats de rire atroces. Seul, ce Pierrot long, blanc, à face cadavérique pouvait avoir l'idée de cette torture de damné. »

3.1.2 Autour de la flagellation et de la fustigation

3.1.2.1 L'outil comme symbole de vengeance et de punition

La flagellation, pratique consistant à se faire fouetter ou à fouetter autrui à l'aide d'un fouet, de lanières, de tiges souples, ou autres objets du même type pour diverses utilités, connaît une longue histoire dans la vie humaine. Afin de mieux comprendre la réception sadienne autour de cet usage, il est nécessaire de donner un fil panoramique de l'histoire de la flagellation.

Bien avant Sade, certains peuples de l'Antiquité, dont l'intention était d'honorer les dieux et les déesses, se martyrisaient ou se faisaient fouetter en public, tel que cela se pratiquait par exemple à « Athènes aux fêtes d'Isis et à Rome aux Lupercales »¹. D'après l'opinion commune, les femmes battues ce jour-là par le fouet des prêtres devaient augmenter leur fécondité. Avec la propagation du christianisme, le fouet servait à corriger les vices. La torture par flagellation que Jésus-Christ a subie avant sa crucifixion donne un poids dans la pensée des chrétiens, d'où l'apparition de la secte des Flagellants en 1260. Ceux-ci proclamaient que la flagellation avait la même importance que le baptême. Au XIV^e siècle, en Allemagne et en Hongrie, les Flagellants, aux yeux des religieux, ne commettaient « aucune erreur ni aucune hérésie, ni rien en un mot qui mérit[ait] d'être blâmé »², car ils ne faisaient rien d'autre que de servir Dieu. En 1509, Clément VII (1478-1534), fils illégitime de Julien de Médicis et pape de 1523 à 1534, les fit condamner par l'Inquisition. En France, Henri III (1551-1589) fonda la confrérie des Blancs-Battus dont les adeptes se fouettaient avant d'aller à la messe. Cette pratique, dont la dernière a été appliquée à

¹ Denis Gombert, « Flagellation », dans *Dictionnaire de la pornographie*, dir. Philippe Di Folco, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 196.

² Abbé Boileau, *Histoire des Flagellants*, éd. Claude Louis-Combet, Montbonnot-Saint-Martin, J. Millon 1986, p. 177. Néanmoins, la secte restaurée en 1349 n'est pas épargnée par les critiques : « Cette fureur passa par dessus les Alpes et se répandit jusque dans la Grèce, au rapport de Nicéphore Grégoras, qui vivait en l'année 1361. Il attribue même aux Flagellants orientaux des erreurs, dont ceux d'Occident n'étaient pas alors coupables, si nous en croyons les historiens de ce temps-là ; mais on peut en accuser avec raison les restaurateurs de la secte, et ceux qui la renouvelèrent en l'année 1349, lorsqu'elle était réduite aux derniers abois. » (p. 178) Voir également p. 187 où l'auteur présente les adversaires contemporains de cette secte.

la Comtesse de La Motte (1756-1791) à cause de l’Affaire du collier de la reine, où elle avait escroqué le collier destiné à Marie-Antoinette, a été abolie en 1830. En revanche, les Anglais conserveront longtemps cette discipline jusqu’à ce qu’un « véritable topo littéraire » engendre « l’imaginaire collectif » d’une « éducation à l’anglaise », où la flagellation s’est appliquée sur les doigts, les reins et les fesses¹. L’idée de la punition par le fouet existe également dans la culture chinoise.

C’est dans cette tradition-là qu’apparaît un genre littéraire lié au fouet : les « romans de flagellation », comme l’introduit Denis Gombert dans son article. C’est avec la parution de *La Vénus à la fourrure* (1870) de Sacher-Masoch que ce genre littéraire commence à fleurir. Alexandre Dupouy, dans son *Anthologie de la fessée* (2000)², invite les lecteurs à retrouver une variété de fantasmes et de fantaisies flagellomaniaques à travers des écrivains sélectionnés du XVII^e siècle à nos jours, parmi lesquels les grands figures fournissent de nombreux exemples, comme Denis Diderot, Jean-Jacques Rousseau, etc.

Sans doute, Sade, mettant en relation les multiples aspects de la flagellation, ressort dans la série. Cette pratique, aux yeux des libertins sadiens, est liée non seulement à la volupté corporelle mais encore à l’esprit contribuant à la satisfaction mentale. Avant de travailler sur la fustigation aphrodisiaque, il importe de savoir pourquoi Sade attache une importance si grande à cet usage. Le Marquis est connu pour la conception purement noire dans laquelle « la nature vient servir le déplacement d’une problématique épicurienne de la recherche du plaisir à une spéculation sur l’usage des douleurs »³. Ainsi, toute forme de volupté, qu’elle soit corporelle ou mentale, doit être produite par les malheurs des victimes.

Si l’univers sadien se fonde sur le principe universel selon lequel les forts doivent écraser les faibles, la flagellation doit commencer par les femmes vertueuses, tendres et sensibles, d’où la scène fatale de Mme de Bressac. Cependant, son fils libertin suit un autre élément : la vengeance est le fondement de la colère contre la mère, fait bas é

¹ Denis Gombert, « Flagellation », dans *Dictionnaire de la pornographie*, op. cit. p. 196.

² Alexandre Dupouy, *Anthologie de la fessée et de la flagellation*, Paris, La Musardine, 2002.

³ Capucine Lebreton, « Calcul des plaisirs, usage de la douleur : Sade face à la tradition mériopathique » (p. 111-129), dans Adrien Paschoud & Alexandre Wenger (dir.), *Sade sciences, savoirs et invention romanesque*, op. cit., p. 122.

sur la théorie biologique, où seul l'animalculisme est responsable de l'embryon, la semence femelle étant inutile à la génération, comme nous l'avons interprété dans la partie précédente. Cette théorie étant enracinée dans son cœur, M. de Bressac, fils sodomite d'une mère chaste, s'écrie devant celle-ci : « Taisez-vous madame : ne vous imaginez pas que cette qualité illusoire de mère vous laisse aucun droit sur moi : ce n'est pas un titre à mes yeux que de vous être fait foutre pour me mettre au monde ; et ces liens absurdes de la nature n'ont aucune puissance sur des âmes comme la mienne. » (*La Nouvelle Justine*, t. II, p. 496) Il semble que, pour ce libertin, sa naissance ne soit qu'un fruit d'une affaire voluptueuse où l'égoïsme sordide de sa mère prend beaucoup de place. Afin de la venger, Bressac ordonne à Joseph de la fouetter avec des verges. Il convient de signaler que la vengeance maternelle, dans cet épisode, bouleverse également Justine traînée. Tout en lui montrant que la vertu est toujours coupable et soumise au vice, Bressac rend l'héroïne à la fois désespérée et punissable. Néanmoins, les vrais libertins ne s'arrêtent pas devant la douleur et les cris des victimes, il faut « pousser encore les choses plus loin » (*Ibid.*). Le bourreau reprend les verges et fustige sa mère.

En tant que symboles de vengeance, ces instruments de supplice sont chers aux misogynes sadiens. Dennemar fouette les fesses de Juliette et crie de toutes ses forces : « Ah la bougresse... la garce... Oh ! combien je déteste les femmes, que ne puis-je les exterminer toutes à coup de verges !... Elle saigne... elle saigne enfin... Ah foutre ! elle saigne... Suce, Lubin, suce, je suis heureux, je vois le sang. » (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 352-354) Les fesses ensanglantées satisfaisaient infiniment la supériorité masculine des bourreaux. Puisque la violence est efficace et que l'on en voit immédiatement les effets satisfaisants, le vice, sous la plume sadienne, donne plus de délices que la vertu. C'est ainsi qu'un grand seigneur « goûte aussi le même plaisir à fustiger étrangement sa femme, ou nue, ou retroussée » (*Ibid.*, p. 432). La haine sadique se transporte par les verges jusqu'au corps féminin et s'acquitte de cette mission remplie de misogynie.

Admirateur de la Chine, le Divin Marquis a dû applaudir les lois chinoises punissant les criminels par le fouet, tel que le raconte Matthieu Ricci : « Encore que

les lois établies pour la punition des délits ne soient pas plus sévères que de raison, je crois néanmoins qu'il n'y en a pas moins qui sont par les magistrats meurtris contre les lois que de ceux qui perdent la vie due à la rigueur d'icelles. Ce qui provient de la coutume envieillie de ce royaume. » Ces mandarins sont d'autant plus dignes de reproches que les sujets sont «(sans aucune forme de procès ou de jugement) fouettés en cette sorte toutes les fois qu'il vient en fantaisie à quelqu'un d'eux »¹. Le Père Ricci décrit la scène douloureuse :

Ils sont couchés tout le long du corps, le ventre contre-bas en un lieu public, et les ministres les frappent sur les cuisses nues au-dessus des genoux, au-dessous des fesses avec un roseau très dur fendu par le milieu, épais d'un doigt, large de quatre et long de deux aunes. Ces bourreaux, empoignant le bâton des deux mains, les battent très durement, encore qu'on ne leur donne que dix et au plus trente coups ; car souvent la peau est déchirée dès le premier coup et à aucuns les morceaux de chair sont arrachés et y en a beaucoup qui meurent de cette battue, et plusieurs aussi rachètent leur vie à grande somme d'argent contre tout droit et équité à la volonté de ces exacteurs et concussionnaires².

Les bâtons chinois et les verges sadiennes sont issus de la même idéologie : la puissance et la violence. Au siècle des Lumières, la bastonnade et la flagellation en tant que méthodes de torture et de punition étaient courantes, comme l'illustre l'exemple de la Comtesse de la Motte. Ce n'est pas sans raison que Sade met en scène Rodin, maître sévère. Châtier les élèves est un thème fort ancien dans la culture occidentale³, ce qu'indique Jacques Boileau : «Les maîtres qui enseignaient dans les écoles, se servaient aussi du fouet pour châtier leurs disciples, et il n'y a nul doute que cette coutume ne fût reçue à Falères, dans l'enfance même de l'Empire Romain⁴. » Les Grecs n'utilisaient pas moins cette pratique pour honorer les dieux. J. Boileau cite Sénèque, lequel, dans *De la Providence*, en parle en ces termes :

¹ Matthieu Ricci & Nicolas Trigault, *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine. 1582-1610*, éd. Georges Bessière, *op. cit.*, p. 155.

² *Ibid.*, p. 155-156. Voir aussi p. 263 et p. 490.

³ Voir Anita Traninger, « Whipping Boys : Erasmus's Rhetoric of Corporeal Punishment and its Discontents », dans *The Sense of Suffering. Constructions of Physical Pain in Early Modern Culture*, éd. Jan Frans van Dijkhuizen & Karl A.E. Enekel, Leiden & Boston, Brill, 2009, p. 39-57.

⁴ Abbé Boileau, *Histoire des Flagellants*, *op. cit.*, p. 63. À propos des châiments corporels des enfants, voir Henri-Iréné Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, Seuil, 1981, 2 vol.

Ne croyez-vous que les Lacédémoniens haïssent leurs enfants, eux qui les mettent à l'épreuve et qui examinent en public et à coups de fouet de quelle humeur ils sont ? Ils les exhortent même à soutenir courageusement cet exercice, et lorsque ces pauvres enfants sont tout déchirés de coups, et à demi-morts, ils les animent à endurer de nouvelles plaies¹.

Le patriarcat et le confucianisme poussent les Chinois à utiliser la même coutume pour battre leurs enfants. Quoiqu'il en soit, il s'agit, pour les Lacédémoniens, de rites sacrificiels dans lesquels les enfants reçoivent des flagellations de leur plein gré. J. Boileau se réfère à Tertullien. Celui-ci, dans son livre adressé aux martyrs, raconte qu'à Lacédémone, il y avait une fête très célèbre où des garçons enduraient ce supplice volontairement, devant l'autel de Diane, d'où l'appellation le *Jour des Flagellations* : « La flagellation, dit [Tertullien], se pratique avec une grande solennité chez les Lacédémoniens. On n'ignore pas dans quel temple, ni devant quel autel tous les jeunes garçons de qualité sont battus à coups de fouet, en présence de leurs parents et de leurs proches, qui les exhortent à soutenir le plus qu'ils peuvent cette rude fatigue². » Plutarque, dans son *Livre des Coutumes de Lacédémone*, partage la même opinion : « Les enfants sont fouettés une journée entière devant l'autel de Diane Orthie, souvent même jusqu'à la mort, et ils l'endurent avec joie ; ils disputent même entre eux de la victoire, et celui qui souffre plus longtemps et qui reçoit le plus de coups la remporte, et acquiert ainsi beaucoup d'honneurs. » Tout en reprenant l'idée de Cicéron et de Lucien, l'auteur résume que les rites de sacrifice seraient sans doute à « l'origine des flagellations volontaires »³. Ennemi de la superstition, Sade a néanmoins dû apprécier les coups de fouet appliqués sur les jeunes garçons jusqu'à ce qu'ils en perdent la vie. Le courage et l'honneur que les peuples anciens attribuaient à leurs enfants durant la scène flagellomaniaque se transforment en prétextes de dépuçelage et d'infanticide dans la « boucherie-boudoir » chez le Marquis.

Outre les femmes, les libertins chez Sade détestent les enfants dont la flagellation a un sens punitif, proche de celui des Chinois. Parmi les personnages amateurs du fouet, Rodin, qui corrompt ses élèves sous prétexte de les corriger par la flagellation, énonce

¹ *Ibid.*, p. 75.

² *Ibid.*, p. 68-69.

³ *Ibid.*, p. 70-71.

ainsi à sa sœur : «[II] faut que je fouette, ce plaisir est inouï pour moi, je ne puis m'en rassasier. » (*La Nouvelle Justine*, t. II, p. 534) Il est néanmoins important de signaler que, loin d'être un outil stimulant, le fouet appliqué sur les enfants exciterait ce libertin, rien qu'à l'idée de les corriger et de les corrompre. Ce serait par la vengeance triomphale sur la vertu et le code social que Rodin trouverait son plaisir. Et il s'enflammerait moins par la flagellation elle-même que d'autres libertins, comme nous allons le développer ci-dessous.

3.1.2.2 Le mat ériel aphrodisiaque

Au XVIII^e siècle, la flagellation semble se définir comme un jeu amoureux. Le « jeu de l'esclave » était répandu en Europe, où l'actrice Contat (1771-1846) fouettait ses amants¹. Dès lors, la littérature se faisait l'écho de ces pratiques, tout en ajoutant une dose proprement liée à la passion et à la violence. N'est-ce pas déjà le cas chez Rousseau, lorsque le jeune Jean-Jacques a reçu une fessée par Mlle Lambercier² ? La mode des sévices trouvait un terrain érotique sur le sein des boudoirs des courtisanes, comme le montre l'*Histoire de Juliette* de Sade.

Les libertins usent « ce traitement ignominieux qui ramène à l'enfance »³, c'est-à-dire la fessée en tant que source aphrodisiaque. C'est ce qu'avoue M. de Bernac à son épouse dès leur première nuit de noces : il a des goûts qui l'empêchent de jouir « les chastes et délicats plaisirs du nœud conjugal » (*Contes étranges*, éd. Delon, p. 37). Ayant dérivé de la voie normale, les libertins possèdent d'autres outils pour s'enflammer. Nous voyons déjà que la proposition principale des récits de la seizième journée, racontés par La Champville se commence par « Il se fait fouetter », dans *Les Cent Vingt Journées de Sodome* (t. I, p. 318). Puis, Sade évoque très brièvement quelques épisodes de flagellation (p. 319-327, 331, et 334). Le contraste du parcours raccourci entre les trois dernières parties et la longueur détaillée de la première ferait de cette fustigation une « cérémonie » où les bourreaux considéraient le fouet comme un pouvoir (ou un devoir qu'ils s'empressaient de compléter pour la gloire et l'honneur des libertins sadiens, si nous pouvons dire). Ce serait par cette « cérémonie » que les impuissants retrouveraient leur force dans la vie conjugale,

¹ Denis Gombert, « Flagellation », dans *Dictionnaire de la pornographie*, op. cit. p. 196.

² Rousseau, *Les Confessions*, Livre I, dans *Oeuvres de J. J. Rousseau, citoyen de Genève*, Paris, A. Belin, 1817, t. VI, p. 11 : « Qui croirait que ce châtement d'enfant, reçu à huit ans par les mains d'une fille de trente, a décidé de mes goûts, de mes desirs, de mes passions, de moi pour le reste de ma vie, et cela précisément dans le sens contraire à ce qui devait arriver naturellement ? En même temps que mes sens furent allumés, mes desirs prirent si bien la charge, que, bornés à ce que j'avais éprouvé, ils ne s'avisèrent point de chercher autre chose. »

³ Sade cite Montesquieu. Celui-ci, dans la lettre CLVII des *Lettres persanes*, où Zachi, une des concubines d'Usbek, se plaint d'avoir été fessée par un eunuque : « Ô Ciel ! un barbare m'a outragée jusque dans la manière de me punir. Il m'a infligé ce châtement qui commence par alarmer la pudeur ; ce châtement qui met dans l'humiliation extrême ; ce châtement qui ramène, pour ainsi dire, à l'enfance. » Montesquieu, *Lettres persanes*, éd. Paul Vernière, mise à jour par Catherine Volpilhac-Augier, Paris, Librairie Générale Française, 2006, p. 402-403.

comme l'affirme Zamé dans *Aline et Valcour* : « Cléarque, disciple d'Aristote, nous apprend qu'en Laconie, la punition de ces hommes [célibataires] impropres au mariage, était d'être fouettés nus par des femmes, pendant qu'ils tournaient autour d'un autel ; à quoi cela pouvait-il servir ? » (*Ibid.*, p. 693-694) L'empereur moraliste reproche aux Occidentaux de punir le célibat, alors que Sade donne la raison à cette pratique que Zamé juge cruelle dans ses notes :

Une raison purement physique devint sans doute la cause de cette loi singulière. On croyait les célibataires impuissants, et l'on tâchait de leur faire retrouver, par cette *céronie*, les forces dont ils paraissaient manquer ; mais la chose était mal vue : l'impuissance, qui souvent même ne se restaure point par ce moyen violent, n'est pas toujours la raison majeure du célibat. (*Ibid.*, p. 694. C'est nous qui soulignons)

La flagellation, considérée comme un remède à l'impuissance amoureuse, était une idée commune pour les philosophes des Lumières. L'Abbé Boileau affirme que, appliquée sur les lombes, elle excite le plaisir amoureux par « le mécanisme psycho-physiologique de la tumescence »¹, comme l'annote Claude Louis-Combet. J. Boileau juge dangereuse cette pratique en tant que discipline des religieux, car « les maladies de l'esprit sont plus à craindre que celles du corps », démontrant que « les lombes s'étendent jusqu'aux trois muscles extérieurs des fesses » : le grand, le moyen et le petit. Ainsi, « lorsque les muscles lombaires sont frappés à coups de verges, ou de fouets, les esprits animaux [sont] repoussés avec violence vers l'os pubis, et [...] excitent des mouvements impudiques à cause de la proximité des parties génitales »². L'expérience s'ajoute à cette théorie des anatomistes : « Du moins on trouve une infinité d'exemples de certains hommes, qui étaient d'un tempérament si lascif, qu'ils n'ont jamais goûté tant de plaisir à satisfaire leur passion brutale, et à s'enivrer de ces criminelles délices, qu'après avoir été rudement fustigés à coups de fouet³. » L'auteur, se référant à Cœlius Rhodiginus (1469-1525), humaniste italien, à Othon Brunsfeld (?-1534), médecin et théologien allemand, ainsi qu'à quelques autres, reprend les

¹ Abbé Boileau, *Histoire des Flagellants*, *op. cit.*, p. 209.

² *Ibid.*, p. 208-209.

³ *Ibid.*, p. 209.

exemples de la flagellation comme outils aphrodisiaques¹.

Sade a dû s'inspirer de Jean-Henri Meibomius (1590-1655), médecin allemand, dont l'ouvrage *De l'utilité de la flagellation* a été traduit en français par Mercier de Compiègne en 1795. Le savant allemand, tout en se référant aux grands intellectuels tels que Sénèque et Galien, défend la flagellation utile, selon lui, en médecine, le but étant de guérir la mélancolie érotique, le délire, la fièvre, l'amaigrissement ainsi que la petite vérole des enfants², maladies auxquelles s'intéresse moins le Marquis. Celui-ci est plutôt attiré par la « cérémonie étrange » où les « personnes [...] ne peuvent goûter les plaisirs de l'amour, si elles ne sont aiguillonnées par la fustigation »³. Les anecdotes racontées par Pétrone, écrivain romain, et Jean Pic de la Mirandole, humaniste italien, confirment l'usage utile des fouets pour les personnes faibles ; le prêtre Jérôme du couvent de Sainte-Marie-des-Bois en donne un exemple :

[T]ous les temples de Vénus lui étaient d'ailleurs égaux, mais ses forces commençant à faiblir, il préférait néanmoins depuis quelques années celui qui n'exigeant rien de l'agent, laissait à l'autre le soin d'éveiller les sensations et de produire l'extase. La bouche était son temple favori, et pendant qu'il se livrait à ces plaisirs de choix, il occupait une seconde femme à l'échauffer par le secours des verges. (*Justine*, dans *Justine et autres romans*, p. 480)

Dolmancé utilise les fouets afin de stimuler Eugénie dont les fesses « sont en feu » (*La Philosophie dans le boudoir*, dans *ibid.*, p. 735). La flagellation sur les reins donne des effets stimulants, car « les lombes sont les premiers instrumens de la génération, selon leur constitution et l'emploi que la nature leur a confié »⁴ ; de plus, « les veines et les artères y portent la matière et les esprits ; que le premier organe des reins est le parenchyme, où le fluide séminal commence à s'élaborer, à devenir prolifique et recevoir enfin dans les vases séminaires le degré de perfection qui lui est nécessaire⁵. » Les hommes « que la débauche a mis au rang des bêtes » et qui sont « épuisés de luxure, et victimes d'un honteux désordre » cherchent dans cette pratique

¹ *Ibid.*, p. 210-216.

² Meibomius, *De l'utilité de la flagellation dans la médecine et dans les plaisirs du mariage, et des fonctions des lombes et des reins*, Paris, C. Mercier, 1795, p. 18-20.

³ *Ibid.*, p. 21.

⁴ *Ibid.*, p. 63. Nous maintenons les anciennes fautes d'orthographe.

⁵ *Ibid.*, p. 64.

douloureuse un remède à l'impuissance et à la faiblesse des reins. Test el le cas de Jérôme :

Il est probable que la flagellation donne aux parties relâchées et refroidies, une commotion violente, une irritation voluptueuse qui les embrâse et communique à la semence, ajoutez à cela que le sentiment aigu de la douleur des parties frappées, subtilise et précipite le sang avec plus d'abondance, attire les esprits, et fournissant aux parties de la génération une chaleur excessive, procure à l'homme libidineux qui cherchoit en vain le plaisir, le moyen de consommer l'acte de la génération, malgré la nature même, et de multiplier ses jouissances criminelles au-delà des bornes qu'elle a assignées à ses forces¹.

Les coups de fouet appliqués sur Eugénie lui mettent les fesses en feu. Suivant la théorie de Meibomius, la chaleur et la douleur ressenties par cette jeune fille atteignent bientôt les parties génitales, allumant ainsi la flamme voluptueuse, tandis que la conception sadienne enseigne que « c'est par les peines qu'on arrive toujours aux plaisirs » (*La Philosophie dans le boudoir*, dans *Justine et autres romans*, p. 736), comme le résume Mme de Saint-Ange.

De surcroît, François Amédée Doppet (1753-1799), médecin et militaire français, dans son *Traité du fouet* (1788), examine le fouet et ses effets sur l'amour tout en soulignant son devoir d'être médecin. Ce métier doit chercher la vérité guider les hommes et les conduire vers une voie sûre. L'intention de l'auteur est de se rendre utile plutôt que de corrompre le peuple. Ainsi, tout en suivant Meibomius, Doppet défend l'idée selon laquelle la flagellation peut guérir la faiblesse et l'impuissance de l'homme dans l'acte vénérien. Celui-ci trouverait la délicatesse inutile, l'aspect « d'une belle gorge, d'une jolie jambe, de quelque chose de plus encore, étant inutile »². Toutefois, la violence est elle-même un « principe de délicatesse » dans l'univers sadien, comme le suggère Michel Delon³. C'est dans les tourments que les libertins cherchent à procurer la volupté excessive en donnant des coups de fouet.

¹ *Ibid.*, p. 65.

² François Amédée Doppet, *Traité du fouet et de ses effets sur le physique de l'amour, ou Aphrodisiaque externe, ouvrage médico-philosophique, suivi d'une dissertation sur tous les moyens capables d'exciter aux plaisirs de l'amour, par D***** médecin*, 1788, p. 18.

³ Michel Delon, *Le principe de délicatesse : Libertinage et mélancolie au XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 2011.

Certains savants doivent cette passion étrange à l'habitude. Après avoir interrogé les hommes de ce goût, Jean de la Mirandole et Cœlius Rhodiginus affirment que « la triste nécessité où sont quelques personnes de recevoir le fouet pour les rendre propres au coït, leur vient depuis l'enfance, c'est-à-dire que c'est un effet de l'habitude¹. » Même si nous ne pouvons généraliser cette cause, il importe néanmoins de croire que les coups de fouet reçus par la petite Eugénie l'auraient un jour transformée en une Juliette diabolique, en raison de « l'effet d'une éducation vicieuse »². Il en va de même pour les élèves de Rodin. Ou encore, nous imaginons que celui-ci a dû s'habituer à la flagellation dès son enfance, si l'on en croit Aristote, selon qui l'habitude devient « souvent une seconde nature »³.

Le fouet appliqué sur le bas du dos d'un homme peut irriter, et mettre son membre viril en érection, car la chaleur de la partie fouettée passe à l'organe de la génération⁴. Les lombes, composant « la majeure partie du dos », sont constituées par « les vertèbres lombaires, sous lesquelles sont placés les reins et différents vaisseaux qui communiquent avec les parties de la génération ». Ainsi, en échauffant les lombes, la chaleur « doit se rendre à la verge dans l'homme » et « au vagin dans l'autre sexe »⁵. Meibomius, ayant l'idée que c'est dans les reins que se prépare la semence, attribue l'effet de la flagellation à la chaleur émise sur ces parties, alors que Doppet cherche plus loin l'origine. Celui-ci, tout en citant les savants de l'Antiquité et les saintes écritures, montre que l'influence du fouet sur l'acte vénérien est causée directement par les lombes⁶. Cela explique le physique enflammé de M. de Fontanis, dont « les

¹ François Amédée Doppet, *Traité du fouet et de ses effets sur le physique de l'amour*, op. cit., p. 34-35.

² *Ibid.*, p. 36. Doppet, à la page 67, déconseille l'éducation infantile basée sur la correction et craint que cela ne provoque des effets vicieux, créant les habitudes chez les enfants : « La mauvaise habitude que l'on a de frapper sur le derrière des enfants, leur donne celle de porter souvent les mains à cette partie ; elle leur apprend, comme je viens de le dire, à se fustiger entre eux ; de là différents atouchements qui les éclairent peu-à-peu, et qui font que la débâche devance, en eux, le mouvement des sens. »

³ *Ibid.*

⁴ Sade annote : « Une grande inflammation agite extraordinairement les esprits animaux qui coulent dans la cavité de ces nerfs, et les détermine au plaisir, si cette inflammation est produite sur les parties de la génération ou sur celles qui l'avoisinent : voilà qui explique les plaisirs reçus par les coups, les piqûres ou le fouet. » (*La Nouvelle Justine*, t. II, p. 834)

⁵ François Amédée Doppet, *Traité du fouet et de ses effets sur le physique de l'amour*, op. cit., p. 39.

⁶ *Ibid.*, p. 40-45 : « Ceux qui croyoient avec Platon que la semence s'écoule de la moëlle de l'épine, disoient, que les flagellations faites sur les lombes devoient provoquer l'écoulement de la semence, et

reins tout meurtris » assurent sa caractéristique mystifiable. Face aux plaintes du Président, le colonel d'Olincourt prend un ton ironique : « vous n'ignorez pas l'intérêt puissant que vos confrères ont pris de tous les siècles à des culs fouettés » (*Le Président mystifié*, dans *Contes étranges*, p. 202). En effet, la flagellation était jadis une opération pratiquée à la fois dans les prisons, les asiles d'aliénés ainsi que dans les bordels¹. Sade semble critiquer cette pratique barbare tout en faisant parler son personnage. Victime de l'injustice et de la tyrannie, il se venge par les coups de fouet sur les fesses du Président. Si la flagellation est un aphrodisiaque, la vengeance en est également un.

Quoi qu'il en soit, au sujet de la flagellation stimulante des Orientaux, Sade semble être ignorant. Cependant, le traducteur de *De l'utilité de la flagellation* annote : « Tamerlan [1336-1405], ce fameux empereur d'Asie, qui se faisoit appeller le Fils de Dieu, fut père de cent enfans et vainqueur de cent peuples, se faisoit fustiger par esprit de débauche². » Ce fondateur mongol de l'Empire de Tamerlan serait, d'après la légende, membre de la généalogie de Gengis-khan. Sade a dû l'apprécier. La flagellation passive suscite la passion des libertins, qui oscillent entre volupté et douleur, deux thèmes principaux dans le monde sadien, où la sensibilité joue un rôle crucial.

conséquemment distendre la verge et l'amplifier. Les anciennes écritures, soit sacrées, soit profanes, plaçoient la faculté de l'acte vénérien dans les lombes. [...] L'opinion où l'on fut toujours, que le bon ou le mauvais état des lombes contribue à l'acte vénérien, donna lieu à l'usage de s'entourer les reins avec une ceinture, pour marquer qu'on vivoit dans un état de chasteté. [...] Les Romains crurent aussi qu'il falloit se serrer les lombes pour conserver sa modestie et sa pudeur. »

¹ Voir la note. *Ibid.*, p. 38-39.

² Meibomius, *De l'utilité de la flagellation dans la médecine et dans les plaisirs du mariage, et des fonctions des lombes et des reins*, op. cit., p. 25.

3.1.3 La théorie de contagion ou Sade physiologiste et neurologue

3.1.3.1 La douleur nécessaire en médecine et dans la vie

La philosophie médicale explose au siècle des Lumières, au moment où les mécanistes et les vitalistes s'engagent dans la recherche médicale (fibres, humeurs, fluides, nerf, etc.) et s'efforcent de construire une relation harmonieuse entre la philosophie et la médecine dans la science des idées, comme le suggèrent quelques chercheurs¹. La sensibilité « mere de l'humanité [et] de la générosité » décrite par le Chevalier de Jaucourt dans l'article « Sensibilité (Morale) » de l'*Encyclopédie*², se trouverait au centre de l'attention des philosophes. C'est dans ce contexte que Sade s'engage lui-même dans la question de l'homme sensible dont la douleur occupe une place importante.

Dans la mesure où la douleur fait naître la volupté des libertins dans le monde sadien, elle est un élément indispensable pour comprendre le libertinage. La douleur est ainsi définie par le médecin et encyclopédiste français Arnulphe d'Aumont (1721-1800) : « *souffrir*, se dit en *Medecine* d'une sorte de sentiment dont sont susceptibles toutes les parties du corps, tant internes qu'externes, dans lesquelles se fait une distribution de nerfs qui ayent la disposition naturelle de transmettre au cerveau les impressions qu'ils reçoivent³. » Cependant, la douleur ne serait pas similaire à la souffrance, comme l'écrivait déjà Montaigne deux siècles avant les Lumières, pour qui le corps serait plus sensible à la douleur que la mentalité : « [Les] souffrances qui nous touchent simplement par l'âme m'affligent beaucoup moins

¹ Voir Sergio Moravia, « Philosophie et médecine à la fin du XVIII^e siècle », dans *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 89, 1972, p. 1089-1151 ; Elizabeth A. Williams, *The Physical and the Moral: Anthropology, Physiology, and Philosophical Medicine in France, 1750-1850*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002. Voir notamment Anne C. Vila, *Enlightenment and Pathology. Sensibility in the Literature and Medicine of Eighteenth-Century France*, Baltimore & London, The Johns Hopkins University Press, 1998, p.45-79.

² *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers dirigé par Diderot et d'Alembert*, op. cit., t. XV, p. 52.

³ *Ibid.*, t. V, p. 83. L'article « Douleur (en Medecine) ».

qu'elles ne font la plupart des autres hommes : [...] mais les souffrances vraiment essentielles et corporelles, je les goûte bien vivement¹. » Il semble que Sade ne distingue pas ces deux sortes de souffrance. N'est-ce pas la violation qu'a subie Justine qui se transforme sans cesse en souffrance mentale ? Dans le monde des bourreaux, tout ce qui fait souffrir leur semble utile et intéressant.

En tant que partisans fervents d'un système de libertinage fondé sur la violence et la cruauté, les libertins, chez Sade, poursuivent tous le mal et remettent en valeur la flagellation qu'ont pratiquée les religieux vers la fin du Moyen-Âge. L'histoire « des mœurs antiques » enseigne que « de tous temps l'homme eut recours à ces véhicules puissants pour rétablir sa vigueur endormie, et que ce que beaucoup de sots blâment ou persiflent, était article de religion chez les peuples qui valaient bien autant que ces sots » (*Aline et Valcour*, t. I, p. 694). La douleur que procurent le fouet et d'autres instruments paraît essentielle non seulement dans la théorie libertine mais encore dans la vie quotidienne, comme le montrent Saint-Lambert (1716-1803), poète et philosophe français, et Cardan (1501-1576), philosophe et médecin italien, cités par Sade :

On n'ignore plus aujourd'hui que l'âme tirée de la langueur, agitée, dit Saint-Lambert, mise en mouvement par des douleurs factices ou réelles, est plus sensible de toutes les manières de l'être, et jouit mieux du plaisir des sensations agréables. Le célèbre Cardan nous dit, dans l'histoire de sa vie, que si la nature ne lui faisait pas sentir quelques douleurs, il s'en procurerait à lui-même, en se mordant les lèvres, en se tirillant les doigts jusqu'à ce qu'il en pleurât (*Ibid.*).

Jean-François de Saint-Lambert, dans « L'Automne », chant III des *Saisons* (1769), écrit : « L'âme tirée de la langueur, mise en mouvement par la douleur factice ou réelle, est plus sensible de toutes les manières de l'être, et jouit mieux des plaisirs, des sentiments agréables. » (*Ibid.*, note 2 p. 1295) L'article « Cardan (Philosophie de) » de Jean Pestré (1723-1821), théologien et encyclopédiste français, présente le philosophe

¹ Cité par Roselyne Rey, *Histoire de la douleur*, Paris, La découverte, 1993, p. 7. R. Rey place la douleur au-dessus de la souffrance, p. 6-7 : « [L]e mot de souffrance renvoie à un sujet, tandis que la douleur est comme l'objectivation de cette souffrance [...]. Toutefois, la douleur, quand elle est intense, durable ou simplement chronique, implique toujours l'être tout entier : elle ne se limite pas à la partie dolente, mais c'est alors l'individu dans son unité qui est atteint, son caractère qui est assombri, sa lucidité intellectuelle qui est éteinte ».

misanthrope n'ayant « aucun ami sur la terre » Celui-ci, doué d'un esprit incomparable, a des goûts assez particuliers :

Quand la nature ne lui faisoit pas sentir quelque douleur, il se procuroit lui-même ce sentiment desagréable, en se mordant les levres, & en se tirillant les doigts jusqu'à ce qu'il en pleurât. Il n'en usoit ainsi, disoit-il, que pour tempérer des saillies ou des impétuosités d'esprit si violentes, qu'elles lui étoient plus insupportables que la douleur même, & pour mieux goûter ensuite le plaisir de la santé. En fin Cardan assûre qu'il étoit vindicatif, envieux, traître, sorcier, médisant, calomniateur, abandonné aux plus sales & plus exécrables excès que l'on puisse imaginer¹.

De telles caractéristiques semblent intéresser le Marquis, notamment le besoin de faire souffrir autrui. Cependant, Sade omet consciemment les effets de cette habitude, car le philosophe italien n'a d'autre but que de conserver la santé, alors que chez le Divin, la douleur se transforme en volupté. Cette pensée sur la nécessité de la douleur n'est pas étrangère aux philosophes des Lumières.

Dans le *Discours préliminaire des éliteurs* de l'*Encyclopédie*, d'Alembert, affirme que l'existence de l'homme doit être la « première chose que nos sensations nous apprennent, & qui même n'en est pas distinguée ». Selon lui, c'est l'existence du corps qui « nous frappe le plus », car il « nous appartient plus intimement : mais à peine sentons-nous l'existence de notre corps, que nous nous apercevons de l'attention qu'il exige de nous, pour écarter les dangers qui l'environnent ». Ainsi, « sujet à mille besoins, & sensible au dernier point à l'action des corps extérieurs, il seroit bien-tôt détruit, si le soin de sa conservation ne nous occupoit². » La douleur paraît alors plus utile que le plaisir, puisqu'elle fait éprouver une sensation plus vive au corps et qu'elle permet de nous alarmer :

Ce n'est pas que tous les corps extérieurs nous fassent éprouver des sensations desagréables, quelques-uns semblent nous dédommager par le plaisir que leur action nous procure. Mais tel est le malheur de la condition humaine, que la douleur est en nous le sentiment le plus vif ; le plaisir nous touche moins qu'elle, & ne suffit presque jamais pour nous en consoler. En vain quelques Philosophes

¹ *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* dirigé par Diderot et d'Alembert, op. cit., t. II, p. 676.

² *Ibid.*, t. I, p. II.

souffraient, en retenant leurs cris au milieu des souffrances, que la douleur n'étoit point un mal: en vain quelques autres plaçoient le bonheur suprême dans la volupté, à laquelle ils ne laissoient pas de se refuser par la crainte de ses suites : tous auroient mieux connu notre nature, s'ils s'étoient contentés de borner à l'exemption de la douleur le souverain bien de la vie présente, & de convenir que sans pouvoir atteindre à ce souverain bien, il nous étoit seulement permis d'en approcher plus ou moins, à proportion de nos soins & de notre vigilance¹.

Arnulphe d'Aumont, dans l'article « Douleur », reprend cette idée : « Les douleurs, quoique toujours pernicieuses de leur nature, servent cependant quelquefois dans les maladies aiguës à annoncer un bon effet, un événement salutaire². » Sade partage le même avis : « il n'est aucune sorte de sensation qui soit plus vive que celle de la douleur ; ses impressions sont sûres, elles ne trompent point comme celles du plaisir. » (*Justine, dans Justine et autres romans*, p. 517-518) D'après d'Alembert et d'Aumont, la douleur agit comme un signal d'alarme par lequel on apprend l'état du corps, et l'on prend ensuite soin de lui. La sensation de l'existence du corps donnée par la douleur sous la plume des encyclopédistes deviendra, chez Sade, une impression de sûreté et de fidélité. Au contraire du plaisir dont les femmes jouissent mais qu'elles ne ressentent jamais, et qui demande beaucoup d'éléments, y compris la jeunesse, la force et la santé, la douleur « n'exige pas la moindre chose : plus un homme a de défauts, plus il est vieux, moins il est aimable, mieux il réussira » (*Ibid.*, p. 518). De surcroît, elle permet de mieux atteindre sa finalité : « À l'égard du but, il sera bien plus sûrement atteint puisque nous établissons qu'on ne le touche, [...] qu'on n'irrite jamais mieux ses sens que lorsqu'on a produit dans l'objet qui nous sert la plus grande impression possible » (*Ibid.*). Fondé sur cette théorie, l'égoïsme voluptueux sadien exige que les libertins imposent « la plus forte dose possible de

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, t. V, p. 86 : « [T]elles sont celles qui dans un jour critique où il paroît des signes de coction, surviennent dans une partie qui ne sert pas aux fonctions principales, comme les cuisses, les jambes. Les douleurs se font sentir au commencement des maladies, ou dans la suite : les premières sont ordinairement symptomatiques; & si elles ont leur siège dans les cavités qui contiennent les viscères, elles sont un signe d'inflammation, ou tout au moins de disposition inflammatoire, sur-tout lorsqu'elles sont accompagnées de fièvre, de tension dans la partie: celles de cette nature qui ne sont pas continues & qui se dissipent, après quelque effet qui en ait pu emporter la cause, comme après quelques évacuations que la nature ou l'art ont faites à-propos, ne sont pas dangereuses, sur-tout si elles ne sont accompagnées d'aucun mauvais signe, & dans le cas même où la fièvre subsisteroit après qu'elles paroîtroient dissipées, parce qu'elle est une continuation de l'effort qu'a fait la nature pour résoudre l'humeur morbifique. »

douleur à l'objet » qui leur sert pour que la plus forte impression et la plus sensuelle jouissance soient atteintes, d'où naît la nécessité de la douleur dans les sens. C'est par la contagion de ceux-ci que les bourreaux peuvent ressentir au maximum la jouissance où s'imposent l'existence et la puissance de l'homme.

L'idée de la valeur de la douleur est courante dans la discipline médicale au sujet de la sensibilité se trouvant aux frontières du plaisir et de la souffrance. Marc-Antoine Petit (1766-1811), chirurgien en chef de l'Hôtel-Dieu de Lyon, dans son *Discours sur la douleur*, prononcé à l'ouverture des cours d'anatomie et de chirurgie de l'hospice général des malades de Lyon, en tant que testament professionnel devant ses élèves et ses collègues au 28 brumaire de l'an VII (21 novembre 1799), définit la douleur comme l'état « d'ame qui comparant sa position présente à son état passé, juge que le corps éprouve, dans quelques-unes de ses parties sensibles, ou dans son ensemble, des déchiremens ou des altérations qui en dérangent l'harmonie »¹. Ayant pour but de montrer que « la douleur est utile »², il déconseille aux citoyens de la traiter comme une funeste ennemie, puisque

[Ce] fruit amer de la nature, cache le germe d'un grand bienfait ; c'est un effort salutaire, un cri de la sensibilité par lequel notre intelligence est avertie du danger qui nous menace ; c'est le tonnerre qui gronde avant que de frapper ; c'est le cri du bâtiment qui menace ruine ; sentinelle vigilante, sans elle la mort s'avanceroit sur nos têtes, avant que nous l'eussions soupçonnée ; amie sincère, elle nous blesse pour nous servir, et la médecine imite chaque jour, avec succès, ses irritations salutaires ; unie au spasme, elle diminue la pléthore, dissout les engorgemens, chasse les humeurs hétérogènes ; fixé sur la tête, elle produit une hémorragie ou un vomissement salutaire. La poitrine lui doit souvent l'avantage de se débarrasser par d'abondantes expectorations ; les maux de ventre, les coliques, le choléra morbus, sont utiles pour chasser des humeurs accumulées. Lorsque, sous le nom de goutte, elle vient assiéger la vieillesse ; elle la protège contre toute autre infirmité et lui promet longue vie. Enfin, quand, à nos derniers momens, la douleur semble épuiser sur nous ses traits les plus aigus, elle nous sert encore à moins regretter la vie, et nous fait voir, comme un bonheur, l'asyle de l'éternel repos³.

D'un côté, c'est l'art de la conservation vitale qui est l'essence de la pensée de Petit

¹ Marc-Antoine Petit, *Discours sur la douleur*, Lyon, Reyman, 1799, p. 8.

² *Ibid.*, p. 7.

³ *Ibid.*, p. 90-91.

autour de l'utilité de la douleur. Au lieu de sacrifier une partie du corps, les personnes souffrantes peuvent conserver le tout. Comme d'Alembert et d'Aumont, ce chirurgien met en valeur le rôle d'alarme que joue la douleur, toujours vigilante et sensible. De l'autre, le mal que subissent les malades rendrait le fruit et la guérison plus intéressants. L'accouchement pénible des mères ne les rendrait-il pas plus heureuses de voir la naissance de leurs enfants ¹?

François-Joseph Double (1776-1842), inventeur de l'auscultation en 1817 et fondateur de l'Académie nationale de Médecine avec Antoine Portal en 1820, reprend cette idée dans « Fragment de sémiotique et considérations pratiques sur la douleur », article du *Journal général de médecine* en 1805 : « Dans les accouchements, les douleurs [...] quoique très vives, sont absolument nécessaires ; et bien loin de les calmer, on cherche à les provoquer lorsqu'elles sont trop faibles². » Les bourreaux, tels que Bandole, se réjouissent de condamner à mort la mère et son fruit, au cas où l'opération césarienne nécessiterait ce double sacrifice. La douleur mise en enchère est destinée à torturer l'accoucheuse servant en même temps l'art médical.

Au sujet de la chirurgie, les souffrances mortelles sont naturelles : « La douleur qui suit la plupart des opérations chirurgicales annonce une sorte de travail ou de réaction de la part de la nature et devient aussi elle-même un des moyens de guérison : en général ces opérations ont moins bien réussi lorsqu'on a voulu employer des sédatifs dans la vue d'épargner des douleurs aux malades³. » Il en va de même pour Rodin, père qui n'hésite pas à disséquer vive sa fille dans le but prétendu de servir la science. Le meurtre et la douleur ne sauraient empêcher le progrès scientifique, sans parler que cela est dicté par la nature et l'humanité. Roland, l'autre bourreau que rencontre Justine, semblerait envier les Chinois et regretter l'absence de ce peuple barbare vivant dans un pays lointain :

Ah ! si j'avais ici ce fameux empereur Kié, [...]. Entre sa femme et lui, immolant chaque jour des victimes, tous deux, dit-on, les faisaient vivre vingt-quatre heures,

¹ *Ibid.*, p. 90 : « l'homme qu'on vient de délivrer de la pierre, la femme, qui devient mère, sentiraient moins leur joie s'ils l'avoient achetée par de moins vives douleurs. »

² Cité par Roselyne Rey, *Histoire de la douleur*, *op. cit.*, p. 111.

³ *Ibid.*

dans les plus cruelles angoisses de la mort, et dans un tel état de douleur qu'elles étaient toujours prêtes à rendre l'âme [...]. Moi, je suis trop doux, Thérèse, je n'entends rien à tout cela, je ne suis qu'un écolier (*Justine*, dans *Justine et autres romans*, p. 587).

Sade a dû se référer à Jean Castilhon (1720-1799), journaliste et écrivain français : « Kié est regard é comme le Sardanapale et le Néron de la Chine »¹. Encore une fois, la Chine se sert de modèle cruel. À propos de l'endurance de la douleur, les Chinois la mettent également en valeur en tant qu'un moyen extrêmement utile. John Glasgow Kerr (1824-1901), médecin et missionnaire américain en Chine, dans son article « La médecine en Chine », publié dans le *North-American Medico-Chirurgical Review* en mars 1859, face à un empire entièrement inconnu de la chirurgie et de l'anatomie, ne s'étonne devant l'ignorance et la barbarie de ce peuple. Cependant, l'accouchement n'est pas à craindre chez lui comme c'est le cas des Occidentaux. Kerr en donne les détails :

Lorsque le travail commence, on envoie chez la sage-femme, et la patiente prend place sur une petite chaise placée dans un baquet peu élevé. Elles ne conçoivent pas que l'on puisse être assez malpropre pour accoucher au lit. Une aide soutient le dos de la femme, qui est toujours dérivée dans la position assise ; le décubitus horizontal n'est toléré que dans des cas très graves. Parfois la patiente se promène dans sa chambre pour activer les douleurs².

L'activation de la douleur avancerait l'accouchement. Si cette dernière est utile au moment de la délivrance de l'enfant, chez Petit, les Chinois n'ignorent pas non plus ses valeurs. Puisque la douleur est comprise dans la nature, elle doit servir de modèle pour les médecins, comme Petit le montre³. Les libertins, tout en suivant la voie de la

¹ Jean Castilhon, *Anecdotes Chinoises, Japonaises, Siamoises, Tonquinoises, etc ; dans lesquelles on s'est attaché principalement aux Mœurs, Usages, Coutumes & Religions de ces différents Peuples de l'Asie*, Paris, Vincent, 1774, t. I, p. 35.

² John Glasgow Kerr, « La médecine en Chine » (n° 31, p. 481-487 ; n° 33, p. 513-521), traduit de l'anglais, *Gazette hebdomadaire de médecine et chirurgie*, Paris, 1859, t. VI, n° 33, p. 519.

³ « Conseils aux jeunes médecins », dans *Discours sur la douleur*, *op. cit.*, p. 93 : « Lorsque vous armerez votre main du fer de la douleur, prenez toujours conseil de votre cœur ; lui seul vous apprendra l'art de la rendre légère ; unissez les accents de la consolation aux cris d'une opération cruelle ; le son de votre voix, dans ces moments affreux, et le doux nom de l'espérance, sont le premier baume de vos blessures. Lorsque, moins heureux, il vous faudra rester spectateurs impuissants de la douleur, n'offrez pas sèchement la triste patience ; faites-la supporter par le langage du cœur ; songer que le malheureux qui souffre est avide d'illusions, et que vous les lui devez, puisqu'il vous les demande ; enfin, quels que soient les chagrins de votre état, ou les injustices dont on vous abreuve, soyez toujours les bienfaiteurs

nature et le progrès de la science, valorisent la douleur dans la médecine et la vie quotidienne. Chanter le mal, c'est reconnaître les coutumes d'un pays lointain et respecter la tradition médicale de son propre univers. Quoiqu'il en soit, un «abîme sépare les partisans peu nombreux de l'utilité de la douleur »¹. En effet, certains médecins considèrent l'approche éthique au tournant des Lumières. Le médecin révolutionnaire Voulonne, par exemple, soutient ce courant : il ne faut ni « une compassion funeste, ni une précipitation barbare »². Ce juste milieu met l'accent sur la modération que Sade déteste. Dans le monde purement cruel où réside le mal souverain, la justice se trouve dans l'excès. Encore une fois, les Chinois suffisent à donner l'exemple.

des hommes, et croyez qu'un titre aussi beau doit faire oublier bien des peines. »

¹ Roselyne Rey, *Histoire de la douleur*, op. cit., p. 112. Voir également p. 112-113. L'auteur cite Hoffmann et Cabanis. Ceux-ci distinguent soigneusement «les cas où la douleur accompagne une crise, de ceux où elle existe sans aucune signification positive pour le pronostic de la maladie. »

² Cité par Roselyne Rey, *Histoire de la douleur*, op. cit., p. 113.

3.1.3.2 Le rôle de la douleur d'autrui dans la vie sexuelle

Peut-être l'humanité n'a-t-elle pas éprouvé toutes les espèces de passions : il se peut que la sensibilité physique, l'instinct qui nous fait ressentir le plaisir & la douleur, n'ait pas été appliquée à tous les objets capables de l'affecter. L'invention des arts & des sciences a occasionné une foule de sensations nouvelles agréables & désagréables, inconnues aux sauvages grossiers. Ne nous imaginons pas avoir épuisé la sphère des objets capables de nous passionner, & que la sensibilité totale de la Nature ait déjà existé sous toutes les manières d'être possibles.

Jean-Baptiste Robinet, *De la nature*¹.

Ces quelques lignes brossent un tableau du siècle des Lumières où les préoccupations artistiques et scientifiques caractérisent l'époque, et où les philosophes s'apprêtent avec enthousiasme à étudier de la sensibilité étant la perception du corps et du cœur humains. Comme Jean-Baptiste-René Robinet (1735-1820), philosophe naturaliste français, Sade se préoccupe du progrès de la science en faisant parler Rodin : « Il est odieux que de futiles considérations arrêtent ainsi le progrès des sciences » (*Justine*, dans *Justine et autres romans*, p. 468), au moment où celui-ci décide de disséquer vivante sa fille. Les liens de parenté ne peuvent empêcher l'exploitation scientifique située aux frontières de la douleur et du plaisir.

Si l'anatomie rappelle la compréhension du fonctionnement et de l'organisation du corps humain, les écrits autour de la sensibilité s'inspirant des débats de l'époque réveille les passions du mal chez les libertins. En effet, la déchristianisation dans la société laïcisation de la pensée, ainsi que la séparation de la science et de la métaphysique donne lieu à la « recherche des propriétés de la fibre vivante » étant la perception de la sensibilité dans laquelle la douleur est une question incontournable². L'empirisme de Locke et le sensualisme de Condillac, d'après R. Rey, ont sans doute inspiré sans doute la réflexion sur la sensibilité de l'homme et l'analyse du fonctionnement de l'esprit humain « en réfutant l'existence d'idées innées, antérieures

¹ Jean-Baptiste Robinet, *De la nature*, Partie I, Chap. XIX « Des Passions : du Vice & de la Vertu », Amsterdam, Chez E. van Harrevelt, 1761, p. 149-150.

² Roselyne Rey, *Histoire de la douleur*, op. cit., p. 107.

à toute expérience, et en faisant de la sensation le point de départ de toute connaissance »¹. Ces nouvelles réflexions ont dû focaliser l'attention des philosophes contemporains sur la physiologie.

C'est dans ce contexte que Sade fonde sa théorie du mal sur la recherche des nerfs et des fibres, sur la sensibilité perverse ainsi que sur la contagion des sens. Dolmancé ayant pour but d'instruire Eugénie, résume les principes des libertins en ces termes : « Notre constitution, nos organes, le cours des liqueurs, l'énergie des esprits animaux, voilà les causes physiques qui font, dans la même heure, ou des Titus ou des Néron, des Messaline, ou des Chantal. » (*La Philosophie dans le boudoir*, dans *Justine et autres romans*, p. 709) À la vicieuse Valeria Messalina (vers 20-48), troisième épouse de l'empereur romain Claude, s'oppose la vertueuse Jeanne-Françoise de Chantal (1572-1641), fondatrice de l'ordre de la Visitation avec François de Sales en 1610 et grand-mère de Mme de Sévigné. D'après Dolmancé, le vice et la vertu, dictés par la nature, sont le fruit des réactions physiologiques humaines : la cruauté des femmes, « toujours bien plus active chez elles que dans les hommes », est causée par « la puissante raison de l'excessive sensibilité de leurs organes » (*Ibid.*, p. 709-710). La Chine, dont la longue histoire connaît de nombreuses personnes vicieuses, ne manque pas d'exemples de ce type, dont le suivant :

Zoé, femme d'un empereur chinois, n'avait pas de plus grand plaisir que celui de voir exécuter des criminels sous ses yeux ; à leur défaut, elle faisait immoler des esclaves pendant qu'elle foutait avec son mari, et proportionnait les élans de sa décharge à la cruauté des angoisses qu'elle faisait supporter à ces malheureux (*Ibid.*, p. 711).

En effet, cette « Zoé » est l'impératrice Ta-Kia, épouse de Tchéou-sin (1105-1046 av. J.-C.), dernier empereur de la Dynastie des Shang. Sade cite également d'autres femmes parmi lesquelles Zingua, reine d'Angola est la plus cruelle. Leurs vices seraient issus de la rationalité car les libertins sadiens distinguent la cruauté née « de la stupidité » de celle étant le fruit de la raison et de « l'extrême sensibilité des organes ». Cette férocité « n'est connue que des êtres extrêmement délicats, et les

¹ *Ibid.*

excès où elle les porte ne sont que des raffinements de leur délicatesse. » C'est elle, « trop promptement émoussée à cause de son excessive finesse », qui « met en usage toutes les ressources de la cruauté » (*Ibid.*, p. 710). Cependant, à part l'influence de la sensibilité des organes, l'agressivité politique joue un grand rôle dans ces exemples, ce que nous allons développer dans le chapitre suivant concernant la sexualité et la politique ; de ce fait, nous épargnons au lecteur les détails dans cette partie.

C'est au siècle des Lumières que « le médecin-philosophe se préoccupe de la morale et du bonheur » et qu'il « s'intéresse de manière privilégiée aux rapports entre le physique et le moral, sa réflexion sur la douleur et le plaisir » rencontre le « problème du péché du mal et du châiment¹. » La douleur prurigineuse fait souffrir les victimes, plongées entre le plaisir et la souffrance, comme le chatouillement sadien, tandis que d'autres types purement douloureux (douleur gravative, pulsative, pongitive, lancinante et térébrante) ajoutent de la volupté à la sexualité des libertins. Si les médecins s'occupent de la localisation du mal pour trouver un remède, les bourreaux mettent en avant les sensations, peu importe pour eux le siège des souffrances. À propos de l'idée d'énergie, Michel Delon donne ses réflexions en ces termes :

Le libertin et l'homme sensible, tels que les présente la fiction, sont en quête d'une émotion qui est sensuelle et intellectuelle dans un cas, sensible et morale dans l'autre, mais se distingue d'abord par sa profondeur, son intensité. Ils valorisent tous deux l'énergie qui leur permet d'imposer leur volonté ou d'accroître leur sensibilité².

La sensibilité des libertins serait plus profonde et plus intense que celle des autres hommes, car, doués de puissance et de richesse, ils excellent dans la cruauté faisant souffrir autrui. Il s'agit d'agiter la masse des nerfs « par le choc le plus violent possible », parce que « la douleur affect[e] bien plus vivement que le plaisir ». De ce fait, « les chocs résultatifs sur [les libertins] de cette sensation, produite sur les autres, [sont] essentiellement d'une vibration plus vigoureuse, retenti[sent] plus

¹ *Ibid.*, p. 109.

² Michel Delon, *L'idée d'énergie au tournant des Lumières*, op. cit., p. 441.

énergiquement dans [eux] » et « mett[ent] dans une circulation plus violente les esprits animaux qui, se déterminant sur les basses régions par le mouvement de rétrogradation qui [...] est essentiel alors, embras[ent] aussitôt les organes de la volupté et les dispose[nt] au plaisir. » (*La Philosophie dans le boudoir*, dans *Justine et autres romans*, p. 707) Les hommes, laids ou âgés, incapables de produire des effets voluptueux chez les femmes, ont ainsi recours à la cruauté, étant plus accessible que la délicatesse et demandant ni force ni beauté. Ils préfèrent infiniment la douleur « dont les effets ne peuvent tromper, et dont les vibrations sont plus actives » produisant ainsi « une sensation délicate » (*Ibid.*).

Les esprits animaux, venant de la doctrine de Galien, sont « des corps très subtils et très mobiles, contenus dans le cerveau et dans les nerfs ; séparés de la masse du sang par les glandes dont la substance du cerveau est composée, ils sont les auteurs du mouvement animal » (*Trévoux*). Francis Bacon (1561-1626), dans *De la grande restauration des sciences* (1620), considère plutôt l'esprit vital, composé d'air et de flamme, comme étant le principe de la vie végétative : « Dans tous les corps animés se trouvent deux esprits : les esprits mortels, tels qu'ils existent dans les corps inanimés, et en outre, les esprits vitaux. Les fonctions naturelles sont propres à différentes parties, mais l'esprit vital les excite et les aiguise. » Il importe de distinguer les esprits mortels des esprits vitaux : les premiers « sont d'une substance qui a de l'analogie avec celle de l'air » alors que les seconds « se rapprochent plus de la substance de la flamme »¹.

Descartes reprend partiellement la théorie de Galien dans *Les Passions de l'âme* publiées à Paris en 1649 et dédiées à la Princesse Élisabeth de Bohême. La notion de la pensée, pour lui, regroupe « les connaissances intellectuelles, les actes volontaires, les actes de l'imagination et de la sensibilité »², en un mot, tous les faits de la conscience. L'homme est néanmoins le seul être vivant qui puisse penser et imaginer, alors que les animaux ne sont que des machines dépourvues de sensations. Il apparaît

¹ Francis Bacon, « Philosophie seconde ou science active », *De la grande restauration des sciences*, Partie VI, dans *Œuvres philosophiques, morales et politiques de François Bacon*, éd. J.-A.-C. Buchon, Paris, Auguste Desrez, 1838, p. 449.

² A. Goffart, « Les "Esprits animaux" » (p. 153-172), dans *Revue néo-scholastique*, v. 7, n^o 26, p. 162.

comme « un composé d'un corps-machine et d'une âme-conscience » qui fonctionne comme ceci : « l'âme reléguée dans la glande pinéale, est en communication avec les organes au moyen des esprits animaux, qui lui fournit l'occasion de percevoir les diverses sensations »¹. Les effets des organes sont purement mécaniques : le sang et l'esprit sont au corps humain comme l'eau et les ailes le sont au moulin et à la machine. Or, il faut une énergie suffisante pour mettre les pièces en fonction. Selon ce mathématicien français, les esprits animaux tirent leur origine d'une chaleur vive issue du cœur où le sang circule dans toutes les parties corporelles. Des vents subtils de Bacon au sang circulant chez Descartes, les esprits animaux (vitaux) pourraient être résumés en un « fluide électrique » cher à Sade :

On appelle esprits animaux, ce fluide électrique qui circule dans les cavités de nos nerfs ; il n'est aucune de nos sensations qui ne naisse de l'ébranlement causé à ce fluide ; il est le siège de la douleur et du plaisir ; c'est, en un mot, la seule âme admise par les philosophes modernes. Lucrèce eût bien mieux raisonné, s'il eût connu ce fluide, lui dont tous les principes tournaient autour de cette vérité sans venir à bout de la saisir (*Aline et Valcour*, t. I, p. 575, note de Sade).

Le Divin Marquis semble bien connaître les théories de Bacon et de Descartes. Ennemis du principe moral et de la délicatesse sentimentale, les libertins ne croient qu'aux sensations voluptueuses. Puisque le désir n'est que « l'effet de l'irritation causée par le choc des aromes de la beauté sur les esprits animaux, que la vibration de ceux-ci ne peut naître que de la force ou de la multitude de ces chocs » il est incontestable que plus on les multiplie, plus on irrite la violence dans la volupté (*Ibid.*). Il en résulte la nécessité de faire souffrir autrui, car c'est « par les peines qu'on arrive toujours aux plaisirs » (*La Philosophie dans le boudoir*, p. 736).

Sade reprend cette théorie dans *La Nouvelle Justine*. La douleur, considérée comme l'une « des sensations plus réelles » (*La Nouvelle Justine*, t. II, p. 403), agiterait et ébranlerait le plus possible les nerfs. Le libertin est « un être organisé » (*Ibid.*, p. 833) différent des êtres vertueux. L'homme, qu'il soit vicieux ou non, est en tout cas un être sensible. Mais c'est la sensibilité perverse basée sur le sensualisme et le vitalisme

¹ *Ibid.*, p. 163.

qui règne dans le cœur des libertins, et qui serait « le principe de délicatesse » dans le monde sadien. Les bourreaux trouvent la force stimulante nécessaire à l'homme vital dans le malheur d'autrui, comme l'explique d'Esterval : « [Si] mon bonheur ne peut exister que dans l'infortune des autres, c'est que je trouve dans cette infortune l'unique stimulant qui picote fortement mes nerfs, et qui, d'après la violence de ce choc, détermine plus certainement au plaisir les atomes électriques qui circulent dans leur cavité » (*Ibid.*, p. 833-834) Étant donné que l'organisation différente¹, ce qui déplait à l'homme, comme « les douleurs, la mélancolie, l'adversité [et] les chagrins », trouvent des partisans parmi les libertins (*Ibid.*, p. 834). Sade développe ce système dans ses notes de bas de page :

C'est dans les nerfs que dépendent la vie et toute l'harmonie de la machine ; de là les sens et les voluptés, les connaissances et les idées ; c'est, en un mot, le siège de toute l'organisation ; c'est là où est celui de l'âme, c'est-à-dire, de ce principe de vie qui s'éteint avec les animaux, qui croît et qui décroît avec eux, et est par conséquent tout matériel. On regarde les nerfs comme des tuyaux destinés à voiturer les esprits dans les organes auxquels ils se distribuent, et à rapporter au cerveau les impressions des objets extérieurs sur ces organes (*Ibid.*).

L'idée du « nerf-tuyau » semble tirée de la médecine des Lumières. Au début du XVIII^e siècle, Friedrich Hoffmann (1660-1742), médecin et chimiste allemand, tout en suivant la théorie mécanique où la vie est définie comme un mouvement mécanique, ainsi que le montre Descartes, attribue la cause de la maladie de l'homme à la pression excessive et trop faible des nerfs, c'est-à-dire le spasme et l'atonie². Hoffmann désigne la place de la maladie « circulatoire », mais qui est en même temps le siège de la vie : « C'est un mouvement de circulation du sang et des autres liqueurs produit par la systole et la diastole du cœur et des artères, ou pour mieux dire de tous

¹ À propos de l'organisation du corps chez Sade, voir Alexandre Wenger, « "Entrouvrir avec frémissement le sein de la nature" : physiologie, histoire naturelle et poétique romanesque dans *La Nouvelle Justine* » (p. 25-45), dans Adrien Paschoud & Alexandre Wenger (dir.), *Sade : sciences, savoirs et invention romanesque*, *op. cit.*, p. 26-28.

² Roselyne Rey, *Histoire de la douleur*, *op. cit.*, p. 125 : « Avec Hoffmann, le modèle du corps comme machine hydraulique se complexifie puisque ce ne sont plus seulement des disproportions entre diamètres des vaisseaux et vitesse ou nature des fluides qui expliquent les maladies et les douleurs, mais un défaut ou un excès dans ce mouvement universel de diastole et de systole du cœur, des artères et de toutes les fibres élastiques, susceptibles d'un mouvement propre et non simplement passives, mais particulièrement mises en jeu par la partie la plus subtile et la plus déliée du sang. »

les vaisseaux, de toutes les fibres, entretenu par l'abord qui s'y fait du sang et des esprits¹. »

Sade attache une grande importance aux nerfs : « Le nerf est la partie du corps humain qui ressemble à un cordon blanc, quelquefois rond, quelquefois plat. Il tire ordinairement son origine du cerveau ; il en sort en faisceaux systématiquement arrangés par paires : il n'y a point dans le corps humain de parties plus intéressantes que le nerf » (*La Nouvelle Justine*, t. II, p. 834, note de l'auteur). Celui-ci a dû se référer à l'*Encyclopédie* selon laquelle le nerf, en anatomie, est un « corps rond, blanc & long, semblable à une corde composé de différens fils ou fibres ». Il « prend son origine ou du cerveau, ou du cervelet, moyennant la moëlle allongée & de la moëlle épinière », et « se distribue dans toutes les parties du corps, qui sert à y porter un suc particulier que quelques physiciens appellent esprits animaux, qui est l'organe des sensations, & sert à l'exécution des différens mouvemens. » De « petites fibres médullaires qui, s'unissant ensemble dans leur progrès » partent de chaque point de la « substance corticale du cerveau », deviennent « sensibles & forment ainsi la moëlle du cerveau & l'épine ». D'où le fait que ces fibres prolongent et sont ensuite « distinctes & séparées au moyen de différentes enveloppes que leur fournit la dure-mère & la pie-mère, & forment par-là différens faisceaux ou nerfs qui ressemblent, eu égard à la position de leurs fibrilles composantes, à autant de queues de cheval enveloppées dans deux tuniques². » Les nerfs, d'après Diderot, sont « les organes du mouvement, les serviteurs du cerveau », ainsi que « les principes du sentiment et de l'action »³. Il est ainsi incontestable de voir que les nerfs sont le berceau de l'énergie et du dynamisme dans le corps humain, les conducteurs des messages nerveux des différens organes et réciproquement, le système nerveux étant considéré comme le siège de la résistance psychologique et de l'équilibre mental

¹ Friedrich Hoffmann, *La Médecine raisonnée*, traduit par J. Bruhier, Paris, Briasson, 1739-1743, 9 vol., t. I, p. 58. Cité par Roselyne Rey, *Histoire de la douleur*, op. cit., p. 125. Pour plus de détails, voir François Duchesneau, *La Physiologie des Lumières. Empirisme, modèles et théories*, La Haye, Nishoff, 1982.

² « Nerf (en Anatomie) », *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers dirigé par Diderot et d'Alembert*, op. cit., t. XI, p. 100.

³ Diderot, *Éléments de physiologie*, éd. Paolo Quintili, Paris, Honoré Champion, 2004, p. 176. Pour plus d'exemples, voir la note de M. Delon, *La Nouvelle Justine*, t. II, n° 1, p. 1365.

(Larousse). Dans le vocabulaire sadien, le nerf serait le tapis roulant du plaisir et de la douleur.

Si l'impératrice chinoise Zoé sous la plume de Sade, ne peut jouir du plaisir voluptueux que pendant l'exécution de ses victimes, il semble que la contagion joue un rôle dans le plaisir incité par la douleur d'autrui. Dans le monde sadien, non seulement le vice¹, mais encore la sensibilité sont contagieux. Le chatouillement vif des sodomites fait jaillir la semence par laquelle la contagion sensuelle est véhiculée entre eux, comme le raconte Bressac : «[Nous] voudrions que [...] cette semence précieuse, élançée brûlante au fond de nos entrailles, fût, par sa chaleur et sa force, jaillir la nôtre dans ses mains. » (*La Nouvelle Justine*, t. II, p. 477) Le *Dictionnaire de l'Académie française* définit ainsi la contagion : «Communication d'une maladie maligne. [...] Il signifie souvent aussi la maladie qu'on nomme *Peste*. [...] En ce sens il se dit figurément du vice, de l'hérésie, et d'autres choses pernicieuses. » Il désigne également «toutes les mauvaises choses qui se communiquent par la fréquentation, ou par l'exemple. La contagion des mauvaises mœurs. [Celle] du vice, de l'hérésie². »

Les libertins s'amuse à «s'électriser » par des positions garantissant au maximum la volupté (*Les Cent Vingt Journées de Sodome*, t. I, p. 166). Le verbe renverrait au système électrique que Sade utilise pour désigner les esprits animaux. La métaphore de l'électricité est courante à la fin du XVIII^e siècle avec le développement des théories du médecin allemand Franz Mesmer (1734-1815) sur le magnétisme animal. Claude Roucher-Deratte (1758-1830), médecin vitaliste de Montpellier, considère l'électricité³ comme le principe vital de tous les êtres vivants. Ainsi, l'électricité et le

¹ Mladen Kozul, «Physiologie des fluides et poétique romanesque » (p. 47-63), dans Adrien Paschoud & Alexandre Wenger (dir.), *Sade : sciences, savoirs et invention romanesque*, op. cit., p. 50-51 : «Comme d'autres termes clés de la médecine romanesque sadienne, la notion de contagion peut aussi bien avoir un sens moral qu'un sens pathologique et toxicologique. Ou, pour retrouver les termes de l'époque, elle peut s'appliquer au moral comme au physique. *Le système de la nature* (1770) et *La morale universelle* (1776) de d'Holbach, auteur dont on sait l'importance pour l'intertexte sadien, abordent tous deux la question de la contagion du vice ; dans *De l'homme*, Helvétius affirme que "le vice se gagne par contagion" ; Windham, un personnage des *Épreuves du sentiment* de Baculard d'Arnaud, vient tirer un autre, Thaley, "de la frange de la terre, de cette contagion du vice dont Thoward l'avait infecté". »

² *Dictionnaire de l'Académie française*, 5^e édition, 1798, p. 701. La contagion peut se définir en poétique, en médecine et en littérature, voir Ariane Bayle (dir.), *La contagion. Enjeux croisés des discours médicaux et littéraires (XVI^e-XIX^e siècle)*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, 2013.

³ Sauvages de Lacroix (1706-1767), médecin et botaniste français, renouvelle la définition du nerf en

gaze animal composent ensemble ce que l'on nomme « le fluide électrique »¹. Ce qui frappe, écrit Michel Delon à cet égard, c'est la « communication de l'électricité de proche en proche, d'un corps à l'autre, d'une âme à l'autre. Son efficacité est de l'ordre de la contagion, de la contamination »².

Sade n'ignore pas cette électricité contagieuse. Le « matérialisme électrique » mis en scène par les personnages en donne la preuve³. De surcroît, la volupté suscitée par la douleur d'autrui semble être elle-même contagieuse. La scène où se trouvent les victimes provoquerait une force électrique sans aucun toucher corporel. L'effet aphrodisiaque de cette contagion serait le fruit de la sensibilité excessive des bourreaux, comme l'avoue Rodin à son complice Rombeau :

[En] général, toutes les douleurs que je produis sur les autres, soit en opérant, soit en flagellant, soit en disséquant sur le cru, mettant les animaux spermatiques dans une telle discordance en moi, qu'il en résulte un prurit manifeste, et une érection involontaire, laquelle, sans me toucher, me conduit plus ou moins vite à l'éjaculation, en raison du degré de souffrance imprimé sur le sujet (*La Nouvelle Justine*, t. II, p. 556).

Le cas d'Ambroise en donne la raison : « il est vrai que la vraie volupté ne gît que dans l'imagination, et qu'elle n'est délicieusement nourrie que des monstres qu'enfante ce mode capricieux de notre esprit » (*Ibid.*, p. 602). La vue de scènes

utilisant le sens métaphorique de l'électricité : « Le fluide nerveux est une vapeur électrique très subtile et très élastique. » François Boissier de Sauvages de Lacroix, *Nosologie méthodique, dans laquelle les maladies sont rangées par classes, suivant le système de Sydenham, & l'ordre des botanistes*, Paris, Hérisant le fils, 1771, t. II, p. 271. À propos de l'électricité dans la pensée des Lumières, voir Jean-Antoine Nollet, *Essai sur l'électricité des corps*, Paris, les frères Guérin, 1746; F. H. Winckler, *Essai sur la nature, les effets et les causes de l'Electricité, avec une description de deux nouvelles Machines à Electricité. Traduit de l'Allemand*, Paris, S. Jorry, 1748; Jean Jallabert, *Expériences sur l'électricité, avec quelques conjectures sur la cause de ses effets*, Genève, Barrillot & fils, 1748; L'abbé Sans, *Guérison de la paralysie par l'électricité ou cette expérience physique employée avec succès dans le traitement de cette maladie regardée jusqu'à présent comme incurable*, Paris, Cailleau, 1772; Pierre Bertholon, *De l'électricité du corps humain dans l'état de santé et de maladie; ouvrage dans lequel on traite de l'électricité de l'atmosphère, de son influence & de ses effets sur l'économie animale*, Paris, P.-F. Didot, 1780. Voir également Georges Vigarello, *Le sentiment de soi*, *op. cit.*, p. 54.

¹ Voir la théorie générale en physiologie des libertins : « Cette sensibilité purement physique, dépend de la conformité de nos organes, de la délicatesse de nos sens, et plus que tout de la nature du fluide nerveux, dans lequel je place généralement toutes les affections de l'homme. [...] Mais comme l'éducation nous trompe presque toujours, dès qu'elle est finie, l'inflammation causée dans le fluide électrique par le rapport des objets extérieurs, opérations dont nous nommons l'effet, *les passions*, vient décider l'habitude au bien ou au mal. » (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 422)

² Michel Delon, *L'idée d'énergie au tournant des Lumières*, *op. cit.*, p. 177.

³ Voir *Ibid.*, n. 60.

douloureuses suscite l'érection de Rodin, tandis que le religieux libertin ne répare son défaut physique que par la dureté de son esprit. L'efficacité de la cruauté consisterait alors à irriter « à la fois [ses] nerfs et [sa] perfide imagination » (*Ibid.*, p. 655). Celle-ci déciderait également des sentiments de l'homme¹, puisqu'elle « est une faculté de son esprit, où, par l'organe de ses sens, vont se peindre, se modifier les objets » (*Ibid.*, p. 673). L'imagination facilement échauffée serait la cause de tous les désordres, comme Nicolas Venette (1633-1698), médecin et premier sexologue français, le développe dans *La génération de l'homme* (1686)². La sensibilité sadienne semble exiger la contagion du vice basée sur les souffrances des victimes, tant corporelles que mentales. La douleur d'autrui se transformerait ainsi en volupté par l'électricité imaginaire dans le corps des libertins. Et les Chinois, tels que l'impératrice Ta-Kia et son époux Tchou-sin faisaient aussi usage de cette fonction.

¹ « Telle est l'imagination de l'homme, Justine ; le même objet s'y représente sous autant de formes qu'elle a de différents modes ; et, d'après l'effet reçu sur cette imagination par l'objet, quel qu'il soit, elle se détermine à l'aimer ou à le haïr. » (*La Nouvelle Justine*, t. II, p. 674)

² Nicolas Venette, *La génération de l'homme ou tableau de l'amour conjugal*, Londres, 1751, t. I, p. 215-216.

3.1.3.3 L'expérience du danger mortel ressentie par des libertins comme aphrodisiaque

Dans le chagrin au contraire, ou dans la tristesse, l'ame sensitive se retire de plus en plus vers le noyau du corps dont elle laisse languir les fonctions ; mais si la passion va jusqu'à la terreur, c'est alors une irruption soudaine de l'ame vers ce noyau où vous diriez qu'elle se comprime tant qu'elle peut pour se garantir des perceptions : bientôt cependant revenue à elle-même, elle se débânde en portant à la circonférence du corps les humeurs qu'elle y avoit concentrées avec elle, & si quelque partie qui, durant sa retraite, n'avoit point l'exercice du sentiment, a été offensée, elle ne manque pas de reconnoître le dommage, & de se jeter avec une plus ou moins grande quantité d'humeurs & de force dans cette partie pour le réparer, &c. Or cette collection d'humeurs, de forces & de *sensibilité* ne peut se faire sans douleur; & il y a même tout lieu de penser qu'elle en est la cause matérielle¹.

Si elle-même fait de la douleur l'ultime cause de la sensibilité et de l'énergie du libertinage. Les philosophes du XVIII^e siècle portaient un regard curieux sur le sensible : des sensations banales aux sensations discrètes, celles qui peuvent révéler l'intérieur. Albrecht von Haller (1708-1777), médecin et naturaliste suisse, par exemple, a entrepris une observation significative sur la puissance du sensible en physiologie. Il affirmait, au milieu du siècle des Lumières, que « la fibre était pour le physiologiste ce que la ligne était pour le géomètre »². Il fallait néanmoins mener une étude sur les propriétés fibreuses par la méthode expérimentale sur l'animal vivant afin d'examiner les réactions dans les cas pathologiques.

Le Divin Marquis a les mêmes ambitions dans cette recherche sur la sensibilité électrique de l'être humain et admire, sans aucun doute, l'expérimentation sur l'animal vivant. Insatisfaits de faire souffrir autrui, les libertins veulent tester l'expérience faite sur la douleur en souffrant eux-mêmes. C'est la démesure qui irrite

¹ Fouquet, « Sensibilité Sentiment (Médecine) », *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers dirigé par Diderot et d'Alembert, op. cit.*, t. XV, p. 42.

² Roselyne Rey, *Histoire de la douleur, op. cit.*, p. 129. Tout en se référant aux iatromécaniciens, à la fin du XVII^e siècle, tels que Borelli, Baglivi et Francis Glisson, R. Rey affirme que le point de vue commun de ces savants est que « la fibre, au lieu d'être un instrument passif, était douée d'une force propre, inhérente, une sorte de *vis insita* susceptible d'être mise en jeu sous des formes différentes par les stimuli extérieurs. »

le plus les bourreaux, comme l'avoue Durcet : « [Ces] excès-là me font toujours bander » (*Les Cent Vingt Journées de Sodome*, t. I, p. 192). La « volupté singulière » dont le faux-monnaieur Roland veut jouir est en effet une tentative empirique.

Étant donné le malheur potentiel provenant du fait d'être pris et puni, ce libertin, plutôt curieux qu'effrayant, a envie de « goûter » la mort par la corde. Celle-ci est le plaisir dont il se réjouit en faisant souffrir les femmes, mais cette fois, il veut essayer lui-même. Il est convaincu, « autant qu'il est possible de l'être, que cette mort est infiniment plus douce qu'elle n'est cruelle » (*Justine*, dans *Justine et autres romans*, p. 589). Mais les souffrances qu'ont subies les femmes le plongent dans un doute. Suivant l'exemple des philosophes sceptiques comme Descartes, Roland désire « connaître la sensation » (*Ibid.*) par l'expérience personnelle :

Je veux savoir par mon expérience même, s'il n'est pas très certain que cette compression détermine dans celui qui l'éprouve le nerf érecteur à l'éjaculation ; une fois persuadé que cette mort n'est qu'un jeu, je la braverai bien plus courageusement, car ce n'est pas la cessation de mon existence qui m'effraie : mes principes sont faits sur cela, et bien persuadé que la matière ne peut jamais redevenir que matière, je ne crains pas plus l'enfer que je n'attends le paradis ; mais j'appréhende les tourments d'une mort cruelle ; je ne voudrais pas souffrir en mourant : essayons donc (*Ibid.*, p. 589-590).

Après s'être déshabillé, il monte sur un tabouret et on lui attache une corde autour du cou. Dès que Justine voit « les choses prendre une sorte de consistance », elle retire le tabouret et observe ensuite l'état du pendu. Il s'agit de voir si celui-ci émet de la semence ou ressent de la douleur. Dans le premier cas, Justine doit laisser continuer l'action ; dans le deuxième, elle doit le détacher. Comme prévu, le libertin ne sent que de la volupté et jet rapidement la semence à la vôte. Il se met volontiers à la place des victimes, mais connaît un grand plaisir que ces dernières ne peuvent éprouver. Dans le monde sadien, les libertins mieux organisés fondent leur théorie sur leur goût particulier exigeant la douleur.

Ces sensations inouïes et inexprimables semblent être renforcées par l'interrogation du narrateur face à un large public, constitué par les lecteurs de tous les siècles, et non devant une seule interlocutrice qui est Mme de Lorsange : l'expression « le

croirez-vous, madame » (*Ibid.*) s'évolue en « [l]e croira-t-on ? » dans *La Nouvelle Justine* (t. II, p. 1031). Dans cette nouvelle version, Roland donne la raison de son appréhension d'une mort cruelle : comme « tous les gens voluptueux, [il craint] la douleur » (*Ibid.*). De ce fait, les libertins préfèrent tourmenter les autres personnes au lieu de se faire souffrir eux-mêmes. C'est dans les souterrains du château de Roland, où un sombre caveau se remplit de cadavres, que la scène empirique se déroule. Cette exécution par la pendaison n'a d'autre but que de satisfaire la curiosité libertine. Les bourreaux philosophes méprisent les expériences épistémologiques et veulent franchir le seuil de la mort afin de trouver la vérité. Il s'agit là d'un thème classique chez Sade : on croit au matérialisme plutôt qu'aux normes religieuses, à l'épicurisme plutôt qu'aux usages sociaux et à la pratique plutôt qu'à la théorie. L'imposture serait la plus grande ennemie des philosophes sadiens, car les dogmes de Confucius et de Jésus-Christ ne peuvent trouver leur terrain dans le monde des bourreaux, ceux qui ne valorisent que la cruauté, preuve de l'existence et des sensations. Pour Roland, la vérité expérimentale s'oppose au mensonge des victimes. Celles-ci, mal organisées et empoisonnées par les préjugés sociaux et religieux, ne sont pas aussi capables que les libertins d'exercer une véritable influence sur l'ordre des faits tant physiques que physiologiques.

Si les dogmes religieux qui revendiquent l'enfer et la punition éternelle peuvent rappeler la douleur après la mort, les libertins matérialistes¹ comme Roland se soucient moins de la vie prochaine que de l'instant présent. Grands ennemis des superstitions et des préjugés, ils ne s'intéressent qu'aux sensations causées par l'expérience empirique. L'appréhension de la mort et celle de la damnation, étant « des instruments spirituels très contestables »², ne s'appliquent jamais à la théorie libertine. Celle-ci met l'accent sur la transformation de la matière corporelle après la mort et sur la banalisation de cette dernière. Comme tous les êtres humains, les tourments subis au moment de la mort peuvent effrayer les libertins, tel que l'avoue Roland à Justine. Cependant, les souffrances terrifient l'homme, alors que la

¹ Voir Caroline Warman, *Sade. From Pornography to Materialism*, Oxford, Voltaire Foundation, 2002.

² Robert Favre, *La mort au siècle des Lumières*, *op. cit.*, p. 97.

transformation de la douleur en volupté fait disparaître cette peur du libertin. Une fois convaincus que les tourments au moment de la mort se transformeront en plaisir, les bourreaux sadiens pourront se plonger entièrement dans le mal sans aucune crainte de souffrances potentielles.

La littérature érotique n'ignore pas cette mort voluptueuse. Les souffrances mortelles du plaisir attirent également l'attention des libertins chinois. Ayant abusé d'aphrodisiaques, Ximen Qing est mort en éjaculant dans le *Jin Ping Mei*, le roman chinois le plus libertin. Mais Roland va plus loin : il veut mourir en plaisantant sur la mort elle-même¹. Puisque l'ignorance est mère de la crainte, il est nécessaire de goûter la mort pour ne plus en avoir peur. La mort par pendaison apparaît comme un jeu érotique, susceptible de livrer le libertin à une volupté inouïe. Dans le roman chinois, la libertine Lotus-d'Or jouit elle-même de son propre masochisme. Représentante de toutes les concubines, tant pour occuper de l'affection de Ximen que pour renforcer son pouvoir au sein de la famille, elle peut tout faire, même sacrifier son corps. Le chapitre XXVII expose une scène cruelle et effrayante dans laquelle cette nouvelle Juliette a failli mourir dans le jeu sexuel de Ximen sous une treille. Celui-ci, lui ayant retiré ses chaussons rouges, alors qu'elle est ivre, « s'amuse à dénouer ses bandelettes, en lie une extrémité au pied et accroche l'autre de chaque côté de la treille, à la façon du dragon d'or tâtonnant de ses griffes »². Puis Ximen jette trois prunes jaunes et en enfonce une autre dans le vagin de sa belle. Ayant trop bu, il oublie sa victime. Deux heures plus tard, il reprend les prunes et les fait manger à Lotus. Après s'être armés d'instruments de plaisir, tous deux commencent à jouer. Lotus le prie à trois reprises de la pénétrer plus vite. Soudain, l'anneau de soufre est brisé à l'intérieur, et notre héroïne tombe sans connaissance. Lotus, enfin sauvée, s'affole. Elle a même avalé l'urine de Ximen (Chap. LXXII). En conséquence, cela renforce le pouvoir absolu de son mari. Ce roman présente ainsi un monde intime où la puissance et les valeurs de l'homme se fondent sur le corps des femmes, tandis que

¹ Mourir en plaisantant est le thème de l'ouvrage de André-François Boureau-Deslandes (1690-1757), philosophe français : *Réflexions sur les grands hommes qui sont morts en plaisantant, avec des poésies diverses par M. D**** (1712), Rochefort, Jaques Le Noir, 1714.

² *Fleur en Fiole d'Or (Jin Ping Mei cihua)*, éd. trad. André Lévy, *op. cit.*, t. I, p. 557.

le libertin français se penche sur les sensations au sens scientifique.

Dans la scène expérimentale de Roland, Justine a deux rôles : exécutrice et spectatrice. Ce serait par l'étonnement de l'héroïne que l'esprit empirique du libertin se renforcerait. Lorsque Justine voit la semence de ce dernier jaillir lors de sa pendaison, elle ne peut cacher sa stupéfaction. « Le croiriez-vous, madame » suffit à en donner la preuve. La théorie de Sade consiste à la fois à rappeler que la volupté cruelle repose sur le choc des nerfs et à montrer que les tourments mortels doivent être surmontés à l'aide d'une expérience scientifique.

Le spectateur est indispensable chez Sade où non seulement les bourreaux admirent leur œuvre en tant qu'un tableau¹, mais les victimes sont aussi obligées de s'engager dans cette contemplation, comme Justine devant Roland. Au « milieu du tableau », Clément devient ivre en contemplant ses victimes flagellées (*La Nouvelle Justine*, t. II, p. 668). Juliette éprouve elle aussi un plaisir voluptueux en regardant son meurtre qui enflamme vivement « les globules électriques de [s]es nerfs » (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 548). D'après Sade, les femmes sont plus sensibles, parce que « l'extrême délicatesse de leurs fibres [et] la prodigieuse sensibilité de leurs organes » les font avancer plus loin (*Ibid.*, note de l'auteur, p. 899). Les libertins n'hésitent pas, au nom de la science médicale, à faire souffrir autrui et à se tourmenter eux-mêmes. Cette « expérience sensorielle »² est ainsi l'essence de la pensée sadienne.

¹ La scène des souffrances théâtrales et des larmes versées se transforme en spectacle dans les romans sentimentaux et libertins. Voir Pierre Frantz, *L'Esthétique du tableau dans le théâtre du XVIII^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998 ; Emmanuelle Sauvage, *L'Œil de Sade. Lecture des tableaux dans « Les Cent Vingt Journées de Sodome » et les trois « Justine »*, Paris, Honoré Champion, 2007.

² À propos de l'expérience empirique des sens, voir Michel Delon, « Le roman du premier homme », dans *Lumières sans frontières. Hommage à Roland Mortier et Raymond Trousson*, op. cit., p. 199-217.

3.2 Le sérail : entre pouvoir et sexualité

3.2.1 Le modèle du sérail oriental ou Sade lecteur de Montesquieu

3.2.1.1 L'univers contre-nature : un homme, des eunuques, des femmes

En 1552, avec l'édition définitive du *Quart Livre*, Rabelais introduisit dans la langue française la notion d'« exotique »¹. De multiples voyages en Orient, tant savants que commerciaux, du Grand Siècle aux Lumières ont mis en valeur progressivement un terrain à la fois fascinant et terrifiant. Fasciner, c'était attirer l'attention occidentale par la richesse incomparable et le paysage inhabituel de l'Autre. Mais en même temps, la puissance de l'Empire Ottoman et celle de l'Empire Mongol étaient devenues mythiques, susceptibles de faire frissonner les Occidentaux.

Il semble que, dans cet exotisme, le sérail d'Orient fût un grand thème pour les philosophes des Lumières, parmi lesquels Montesquieu sut en saisir l'essence. Grand lecteur de romans épistolaires dont *L'espion turc* de l'écrivain italien Jean-Paul Marana (1642-1693), et la *Lettre écrite à Musala* de l'avocat au parlement d'Aix Joseph Bonnet (1660 ?-1738 ?), sont les plus importants, et de récits de voyage tels que les *Voyages* du marchand et voyageur français Jean-Baptiste Tavernier (1605-1689), et *Voyages en Perse* de l'historien français Jean Chardin (1643-1713), l'auteur des *Lettres persanes* y puise un grand nombre d'informations².

Le sérail, dans l'Empire ottoman, désignant l'ensemble du quartier habité par les femmes, les eunuques et le sultan, dérivé du persan *saray*, signifie « palais ». Dans cette maison close, les « trois sexes » (si l'on considère l'eunuque comme le représentant d'un troisième sexe, ni femme ni homme) forment une intimité absolue,

¹ Frank Lestringant, « L'exotisme en France à la Renaissance de Rabelais à Léry », dans *Littérature et exotisme XVI^e-XVIII^e siècles*, éd. Dominique de Courcelles, Paris, École des chartes, 1997, p. 5-16.

² Pour plus de détails, voir la préface de l'édition de Paul Vernière, *Lettres persanes*, op. cit., p. 10-18.

fondée sur la sexualité et le pouvoir. C'est un univers contre-nature où les femmes servent un seul homme qui possède non seulement un pouvoir politique mais aussi une puissance domestique. L'autorité masculine et l'obéissance féminine jouent un rôle crucial et peuvent détruire l'ordre existant dans les genres, comme le montre Usbek, sultan absent dans les *Lettres persanes*, à un de ses amis :

Ce qui rend le sang si beau en Perse, c'est la vie réglée que les femmes y mènent : elles ne jouent ni ne veillent ; elles ne boivent point de vin et ne s'exposent presque jamais à l'air. Il faut avouer que le sérail est plutôt fait pour la santé que pour les plaisirs : c'est une vie unie, qui ne pique point ; tout s'y ressent de la subordination et du devoir ; les plaisirs mêmes y sont graves, et les joies, sévères ; et on ne les goûte presque jamais que comme des marques d'autorité et de dépendance¹.

Le sultan veut jouer le rôle d'un homme raisonnable et modéré mais le sérail lui-même est irraisonnable et abusif, comme l'illustre la fin du roman. Fervent lecteur de Montesquieu, Sade doit apprécier la structure du sérail, fondée sur l'infériorité des femmes, thème permanent dans les œuvres du Marquis. C'est au sein du palais du roi de Butua que Sainville, dans *Aline et Valcour*, commence à connaître le sérail africain. Puisque les femmes sont nées pour servir et qu'elles ne doivent pas être aimées, l'homme puissant se réjouit de les réduire à l'esclavage. Ben Mâacoro, monarque de Butua, possède de nombreuses troupes de femmes, mais il n'en veut plus, car l'homme est insatiable par nature, comme le montre Sarmiento, un Portugais qui vivait dans le palais depuis vingt ans :

C'est précisément parce qu'il en a de trop, qu'il en est rassasié [...]. Ô Français ! ne connais-tu donc pas les effets de la satiété ? elle déprave, elle corrompt les goûts, et les rapproche de la nature, en paraissant les écarter... Lorsque le grain germe dans la terre, lorsqu'il se fertilise et se reproduit, est-ce autrement que par corruption, et la corruption n'est-elle pas la première des lois génératrices ? (*Aline et Valcour*, t. I, p. 557)

Le roi, comme tous les libertins sadiens, admire le sexe masculin. Mais il semble être plus puissant qu'eux, car, bien qu'il puisse jouir de deux mille femmes, il cherche

¹ *Ibid.*, « Lettre XXXIV », p. 113.

encore des femmes blanches, dont «quelques-unes échouées sur les côtes des Jagas » sont déjà entrées dans le sérail (*Ibid.*, p. 596). Cette «petite quantité d'ouvrages plus précieux » que le monarque tient de ces femmes occidentales le rend de plus en plus avide d'elles, parce que «le peu qu'il a connu de ces femmes l'en a rendu très friand, et il payerait d'une partie de son royaume celles qu'on pourrait lui procurer » (*Ibid.*). Ainsi, plus l'homme possède de femmes, plus il en devient avide. Montesquieu explique la cause de cette avidité: «La possession de beaucoup de femmes ne prévient pas toujours les désirs pour celle d'un autre ; il en est de la luxure comme de l'avarice : elle augmente sa soif par l'acquisition des trésors¹. »

Si la corruption est la première loi de la nature, c'est parce que le climat joue un rôle extrêmement important. Les «brûlantes ardeurs » du ciel peuvent, dans un climat chaud, influencer le tempérament des habitants : «C'est à l'extrême chaleur de ce climat qu'il faut attribuer, sans doute, la corruption morale de ces peuples. » (*Aline et Valcour*, t. I, p. 580-581) L'atmosphère semble pouvoir décider le caractère vertueux ou vicieux de l'homme, car «on ne se doute pas du point auquel les influences de l'air agissent sur le physique de l'homme ; combien il peut être honnête ou vicieux, en raison du plus ou moins d'air qui pèse sur ses poumons, et de la qualité plus ou moins saine, plus ou moins brûlante de cet air. » (*Ibid.*, p. 581) C'est à Montesquieu que Sade emprunte cette théorie du climat, selon laquelle la géographie peut influencer sur les causes morales, sur la polygamie des Orientaux, par exemple², comme nous l'avons développé dans la première partie de cette thèse.

L'avidité du monarque pour les femmes force tout l'Empire à lui en fournir les plus belles. Dans ce cas-là, les eunuques ou d'autres domestiques doivent les examiner tout d'abord afin d'en garantir la qualité. C'est ainsi que le Grand eunuque noir raconte l'examen auquel il a procédé dans une lettre à Usbek : «Hier des Arméniens menèrent au sérail une jeune esclave de Circassie, qu'ils voulaient vendre. Je la fis entrer dans les appartements secrets, je la déshabillai, je l'examinai avec les regards d'un juge, et

¹ Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, op. cit., t. I, Livre XVI, Chap. VII, p. 501.

² *Ibid.*, Livre XVI « Comment les lois de l'esclavage domestique ont du rapport avec la nature du climat ». Voir également Jean-Patrice Courtois, « Le physique et le morale dans la théorie du climat chez Montesquieu », dans *Lectures de L'Esprit des lois*, éd. Céline Spector & Thierry Hoquet, Presses Universitaires de Bordeaux, 2004, p. 101-119.

plus je l'examinai, plus je lui trouvai de grâces. » (*Lettres persanes*, Lettre LXXIX, p. 219) L'examen des femmes avant de les laisser pénétrer dans le sérail est un processus crucial, à tel point que Sade lui-même attribue cet emploi important à Sainville. Celui-ci raconte la scène suivante :

Les femmes arrivèrent, et après quelques heures de repos et de rafraîchissement, entre deux nègres, la massue élevée sur ma tête et Sarmiento près de moi, dans un appartement reculé du palais, je commençai mes respectables fonctions. Les plus jeunes m'embarrassèrent. Sarmiento conduisit le résultat de mes premières opérations [au monarque] ; [celui-ci] l'attendait avec impatience. Il fit aussitôt passer ces femmes dans ses appartements secrets, et les émissaires furent congédiés avec celles dont je n'avais pas voulu (*Aline et Valcour*, t. I, p. 574-575).

Le Marquis reste fidèle au processus de l'examen des femmes. Cependant, dans le sérail oriental, ce sont les eunuques ou les domestiques féminins qui scrutent en détail les nouvelles venues, comme chez Montesquieu. Dans le monde sadien, il semble que le monarque se soucie moins des regards attentifs de ses domestiques masculins sur le corps des femmes que de l'empressement de les faire entrer dans ses « appartements secrets », où il consomme la volupté sur-le-champ. Comme le monarque désire les femmes blanches, ce sont Sainville et Sarmiento qui sont chargés de les examiner. Parmi un groupe de femmes blanches qu'ils viennent de recevoir dans le palais, l'une d'elles (qui est en effet Léonore que Sainville cherchait depuis longtemps), dont toutes les parties du corps semblent avoir été sculptées par « la main des Grâces », manifeste sa répulsion au moment de se faire examiner : « Elle répugnait beaucoup à l'examen, et quand il fallut constater sa vertu, elle se défendit horriblement » (*Ibid.*, p. 606). L'opération a pour seul but de constater le physique et la vertu des femmes, le premier plaisant aux yeux du monarque, tandis que la seconde garantit la pureté du sang royal. L'innocence des femmes enfermées semble assurer la gloire de la masculinité, comme le Grand Eunuque l'écrit : « Une pudeur virginale semblait vouloir dérober [les grâces] à ma vue : je vis tout ce qu'il lui en coûtait pour obéir : elle rougissait de se voir nue » (*Lettres persanes*, Lettre LXXIX, p. 219). La jeune Circassienne se sent mal à l'aise même devant un eunuque. Mais tout cela ne fait que la rendre plus belle, car la pudeur des femmes permet au sultan d'être le plus heureux

des hommes en Orient : «Heureux Usbek ! tu possèdes plus de beautés que n'en enferment tous les palais d'Orient » (*Ibid.*), s'exclame le Grand eunuque. Cependant, le monarque absent, soucieux de ses trésors, ne devait pas être heureux.

Dans la Chine impériale, le choix des concubines fait partie des cérémonies royales dans l'empire. Dans la Dynastie des Ming (1368-1644), les femmes qui veulent devenir les épouses de l'empereur doivent s'élever au-dessus du vulgaire et rivaliser avec 5000 autres filles vierges, choisies parmi les plus belles et les plus illustres familles du royaume. Celles-ci, âgées de 13 à 16 ans, sont sélectionnées, dans une première étape, par les eunuques et viennent à la Cour pour subir d'autres examens. Dans la deuxième étape, les eunuques examinent leur taille et renvoient celles qui sont trop grosses ou trop minces. Après ces étapes, il ne reste que mille femmes, destinées à servir le sérail, parmi lesquelles les plus chanceuses peuvent devenir les concubines de l'empereur, tandis que d'autres servent de domestiques. Ce dernier choisit enfin son impératrice, considérée comme la mère de l'empire.

Le choix des concubines dans la Dynastie des Qing (1644-1912) est décrit par l'orientaliste français Maurice Courant (1865-1935). Vers la fin de la dynastie, les cérémonies ne sont pas moins somptueuses. Dans *La Cour de Peking* (1891), l'auteur détaille la manière par laquelle la Cour sélectionne les femmes très jeunes pour l'empereur :

Quand approche l'âge où l'empereur doit se marier, l'impératrice régente fait écrire aux lieutenants généraux des huit Bannières, et aux vice-rois et gouverneurs des provinces, qui doivent rechercher dans leurs juridictions les filles de fonctionnaires manchous âgés de treize à vingt ans ; des listes sont adressées au Ministère du Cens, qui prépare un tableau général portant le nom et l'âge des jeunes filles, le nom et les grades de leurs père et ascendants ; ce tableau est mis sous les yeux de l'impératrice douairière ; celle-ci, tenant compte surtout de l'illustration des familles et des services rendus à l'empire, marque un certain nombre de noms et renvoie les listes au ministère qui fait écrire, pour chaque jeune fille désignée, une tablette portant son nom, son âge et les grades et distinctions obtenus par ses ascendants. Les jeunes filles sont convoquées par l'intermédiaire des lieutenants généraux et des vice-rois et gouverneurs, pour être amenées à Peking à une époque fixée¹.

¹ Maurice Courant, *La Cour de Peking. Notes sur la constitution, la vie et le fonctionnement de cette*

Après deux audiences données par l'impératrice régente, les jeunes filles élues, sélectionnées selon leur naissance, leur physique et leur caractère, deviennent les femmes de l'empereur dont une impératrice, deux « princesses épouses », quinze dames du palais ainsi que d'autres concubines occupant un rang inférieur. Ces cérémonies sont si grandioses qu'elles déterminent la structure du harem¹ de l'empereur : un homme, des femmes et des domestiques (eunuques et servantes). Sade a dû connaître l'importance du choix des femmes. Dans le château de Silling, « quatre fameuses maquereilles pour les femmes et un pareil nombre de mercures pour les hommes » n'ont d'autres soins que de chercher, pour les quatre scélérats, « dans la capitale et dans les provinces, tout ce qui, dans l'un et l'autre genre, [peut] le mieux assouvir leur sensualité » (*Les Cent Vingt Journées de Sodome*, t. I, p. 18). L'auteur reprend la même théorie pour les quatre moines du couvent de Sainte-Marie-des-Bois. Ceux-ci n'enlèvent que les femmes les plus belles et celles de la naissance la plus illustre du royaume. Si la beauté et la naissance servent de garanties pour la vie personnelle et la prospérité royale de l'empereur dans la Cité interdite en Chine, les libertins sadiens, ennemis de l'amour et des enfants, ne s'occupent que de leur propre intérêt, tant sexuel que politique.

cour, Paris, Ernest Leroux, 1891, p. 27.

¹ Un harem est l'ensemble des femmes qui habitent dans le sérail ou le quartier de leurs résidences, et il ne doit pas être confondu avec ce dernier qui désigne globalement le palais. Voir l'article « SERAI ou SERAY » de Jaucourt, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers dirigé par Diderot et d'Alembert, op. cit.*, t. XV, p. 77-78 : « ce mot signifie une maison, mais une maison grande & ample, un palais. C'est le nom du palais du grand-seigneur, qu'on appelle mal-à-propos *serail*, car il s'écrit *serai* en turc ; mais l'usage l'a emporté. Les palais des bachas & des autres grands de la Porte prennent aussi ce nom ; c'est encore celui qu'on donne à ces hôtelleries publiques, où vont loger les caravanes ; car on les appelle *caravanserai* ou *carvan-serai*. Quelques-uns écrivent ce nom par un *k* ; d'autres, comme Thevenot, dans son voyage des Indes, écrivent *quervan-sera i* ; un usage vicieux a prévalu, & décidé pour *serrail*, lorsqu'il s'agit d'un palais des souverains orientaux, & sur tout de ceux où leurs femmes sont enfermées. » Cependant, Chardin ne différenciait pas les deux termes et confirma qu'ils désignaient la même chose dans deux cultures : « Les Persans appellent *Haram*, ou *lieu sacré*, les appartemens des Femmes, auxquels les Turcs donnent le nom de *Serrail*, qui signifie un *Palais, un grand Logis*. » Chardin, *Voyages de Mr. le Chevalier Chardin, en Perse, et autres lieux de l'Orient : Contenant une description du gouvernement politique, militaire et civil des Persans*, Amsterdam, Jean Louis de Lorme, 1711, t. VI, Chap. XII « Du Palais des Femmes du Roi », p. 217. Littré confirme, dans son dictionnaire, la définition de Jaucourt et rappelle qu'il ne faut pas confondre ces deux termes : « On confond souvent harem avec sérail. C'est une erreur passée dans l'usage. Le sérail est le palais du sultan, tandis que le harem est l'appartement des femmes. » Dictionnaire disponible sur le site : <http://littrereverso.net>.

3.2.1.2 Entre le harem persan et le harem chinois : du Proche-Orient à l'Extrême-Orient

Le Harem est un sanctuaire où le vainqueur n'ose pénétrer ; et le brigand couvert du sang du mari, s'arrête et retourne avec confusion sur ses pas, à la vue des appartemens secrets de ses femmes.

Alexander Dow, *Essai sur le despotisme dans l'Indostan*¹.

Tout au long du XVIII^e siècle, les philosophes puisent, dans le thème oriental en général et dans les contextes turc et chinois en particulier, de nombreux sujets empruntés aux voyageurs et missionnaires jésuites. Les récits de voyage sur l'Empire ottoman et l'Empire mongol avaient inspiré des cauchemars à tout l'univers occidental : ces pays étaient considérés par l'Occident chrétien comme des ennemis cruels. Si le mythe oriental est dès lors exploité pour dénoncer la cruauté lointaine, il n'en est pas moins vrai que les turqueries et les chinoiseries offrent un illustre exemple qui sert de miroir, susceptible de faire réfléchir sur la civilisation chrétienne.

Fascinés par l'exotisme et le dépaysement, les philosophes des Lumières s'intéressent plutôt au harem, symbole de l'intimité et du despotisme. À propos de cette focalisation, Pierre Martino analyse le changement d'attitude due à la « vengeance tardive » envers la Turquie, notamment en littérature.

Lorsque le sultan et les vizirs furent détrônés de leur palais splendide, « on en peupla les romans érotiques et les farces bouffonnes : grâce à ce qu'on savait de ses séraïls, de sa polygamie, de ses eunuques et de ses chaudes passions »². La Turquie inspira ainsi « une bonne partie de la littérature scabreuse ou même scandaleuse » au siècle des Lumières.

Quant à la Chine, le nombre de sinophiles baisse à grande vitesse au milieu du XVIII^e siècle. Et cela n'est pas arrivé par hasard. Avec de nombreuses correspondances

¹ Alexander Dow, *Essai sur le despotisme dans l'Indostan traduit de l'anglais de Dow, par A. J. B.*, Paris, Debray, 1797, p. 15-16.

² Pierre Martino, *L'Orient dans la littérature française au XVII^e siècle et au XVIII^e siècle*, Genève, Slatkine Reprints, 1970, Chap. VI, p. 176.

et traités sur de pays, ce peuple superstitieux et cruel ne cesse de jeter l'Occident philosophique dans la sinophobie ; tel est le cas de Rousseau et de Diderot¹. Mais la situation n'est pas si simple : le déficit commercial et l'échec évangéliste pèsent dans l'opinion publique par rapport à l'Empire chinois. C'est probablement dans ce contexte-là que naît la curiosité occidentale pour ce qui est à la fois sexuel et despotique, c'est-à-dire le harem oriental.

Le terme de *harem* est lexicalement et historiquement réservé à la culture musulmane, mais on le désigne aussi par la communauté des femmes de l'empereur en Extrême-Orient. Le harem persan et le harem chinois ont la même structure : les femmes et les domestiques (eunuques, servantes et gardiens), qui entourent une personne importante qui est souverain ou gouverneur.

Dans les modèles turc et chinois, les hommes castrés jouent le même rôle. Montesquieu en donne un excellent exemple en montrant la vie malheureuse des eunuques dont le défaut du corps et la dureté du travail leur donnent souvent un caractère particulier. Compte tenu du fait que l'islam condamne la castration, les eunuques en Perse et en Turquie sont d'origine africaine. Les enfants mâles, arrachés à leur famille dans les profondeurs de l'Afrique par des hommes sans cœur et sans pitié, sont généralement castrés entre huit et douze ans. Puis ils sont vendus aux marchands arabes d'esclaves qui les font parvenir clandestinement en Turquie et au Proche-Orient, pour être ensuite achetés par l'intermédiaire des gens du palais et vivre dans le sérail. Ils sont «tristes, [faciles en colère], capricieux, faibles, vindicatifs, bizarres [et] timides »². Chargés «d'ennuis et de chagrins », ils passent toute la journée à servir et à surveiller les femmes du souverain. La Lettre IX du Premier eunuque, dans les *Lettres persanes*, est en effet une brève autobiographie (Éd. cit., p. 56-60) dans laquelle il raconte ses premières années passées dans un grand sérail et avoue sa passion pour les femmes pendant cette période. Si «les feux de la jeunesse »³ constituent un danger pour sa vie dans le harem, sa vie dans la vieillesse

¹ Étiemble, *L'Europe chinoise*, op. cit., t. II, p. 337-347.

² Montesquieu, *Essai sur les causes qui peuvent influencer sur les esprits et les caractères*, 1736, cité dans *Lettres persanes*, op. cit., note 1, p. 56.

³ Montesquieu cite Chardin. Celui-ci écrit sans en être convaincu : «Quelques gens assurent, comme

n'en est pas moins lourde. Selon Chardin, les eunuques persans, soumis à la servitude, sont lâches et cruels¹. Sade a dû apprécier cette cruauté nécessaire pour fonder l'empire du mal. Cependant, ces hommes castrés semblent cruels en raison de la mutilation et de la servitude.

À propos des eunuques chinois, Matthieu Ricci manifeste la même attitude : ils sont « tous pauvres, vilains, sans lettres et nourris en perpétuelle servitude ; finalement, ils sont sots et hébétés et non moins lâches, incapables et ineptes pour comprendre quelque chose sérieuse que ce soit, tant s'en faut qu'ils la puissent mettre à fin². » Vivant entre un despote, leur maître, et des femmes capricieuses, ses maîtresses, les eunuques chinois s'habituent à la courtoisie afin de leur plaire :

Les nôtres partirent de Nankin l'an mille six cent, le dix-huitième de mai et, pendant tout ce voyage, passèrent partout avec beaucoup de liberté et visitèrent en divers lieux plusieurs mandarins, qui agréèrent leurs visites. Cela se faisait par le moyen de l'eunuque qui, partout où il passait, attirait ses amis à voir les nôtres et la nouveauté des présents ; [...]. La courtoisie de l'eunuque aussi croissait de jour en jour, non pour être obligé seulement par le bienfait de Nankin, mais encore se réjouissant de la commodité présente³.

En effet, les eunuques, en Chine, sont beaucoup plus nombreux et occupent des postes divers par rapport à ceux du Proche-Orient, et ils paraissent moins mélancoliques⁴. Mais, au sein du harem, ils occupent les mêmes fonctions et jouent un

je l'ai déjà remarqué qu'il y a des eunuques qui ressentent la passion de l'amour, & qui recherchent le commerce des femmes. » Voir Jean Chardin, *Voyages de Mr. le Chevalier Chardin, en Perse, et autres lieux de l'Orient : Contenant une description du gouvernement politique, militaire et civil des Persans*, Paris, J. B. Mazuel, 1723, t. VI, Chap. XIV « Des Eunuques », p. 247.

¹ *Ibid.* : « Ce que je raporte des Eunuques est sur tout vrai de ceux de Perse, comme étant des Esclaves amenez d'un autre monde ; de manière que tous leurs desirs, & toute leur étude se raporte uniquement à leur Maîtres : aussi trouve-t-on dans le Païs, qu'ils sont sans exception plus rusez, plus secrets, plus retenus, plus fidèles, & même plus prudens que les autres hommes ; mais en échange ils sont cruels, vindicatifs, impitoyables, diffamulez, lâches. » Nous gardons l'écriture ancienne.

² Matthieu Ricci & Nicolas Trigault, *Histoire de l'expédition chrétienne au Royaume de la Chine. 1582-1610*, éd. Joseph Shih & Georges Bessière, *op. cit.*, p. 155.

³ Matthieu Ricci & Nicolas Trigault, *Histoire de l'expédition chrétienne au Royaume de la Chine*, citée dans *Le voyage en Chine*, éd. Ninette Boothroyd & Muriel D'Arrie, *op. cit.*, p. 126.

⁴ Jean-Jacques Matignon (1866-1928), médecin militaire français attaché à la légation de France à Pékin, rapporte le caractère joyeux des eunuques chinois : « Ils sont gais, aiment à s'amuser, s'attachent beaucoup aux enfants, et à défaut de ceux-ci, aux animaux, surtout aux chiens. » Voir M. Le Docteur J.-J. Matignon, « Les Eunuques du Palais Impérial à Pékin » (p. 325-336), dans *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, mai 1896, n° 1, V. 7, p. 334. À propos des postes, l'auteur précise : « Les eunuques sont partagés en 48 classes, ayant chacune des attributions spéciales. Chaque section a, à sa tête, un eunuque ayant le grade de mandarin du 6^e ou 7^e rang. Le commandant supérieur de tous ces

rôle d'intermédiaire entre le souverain et ses concubines¹. Ils mènent les femmes « dans le lit de [leur] maître » (*Lettres persanes*, Lettre IX, p. 60). Cependant, une grande différence existe entre les eunuques du Proche-Orient et ceux de la Chine : « Tandis qu'en Perse, en Turquie, les eunuques sont au service de quiconque peut les payer, en Chine, ils sont le privilège de l'empereur seul et de quelques membres de la famille impériale². » L'empereur chinois possède deux mille eunuques, les princes une trentaine, et les membres royaux entre dix et vingt³.

Le caractère des eunuques ne plaît pas beaucoup, et leur profil est assez désagréable à regarder. Montesquieu fait plaindre Fatmé une des concubines d'Usbek : « je ne mets pas au rang des hommes ces eunuques affreux dont la moindre imperfection est de n'être point hommes » (*Lettres persanes*, Lettre VII, p. 52). La laideur de ces demi-hommes, si l'on peut dire, devait contraster avec la beauté du souverain, rendant ainsi les femmes amoureuses et fidèles, car Fatmé face à son amant absent, n'hésite pas à avouer son amour dans la même lettre : « Quand je compare la beauté de ton visage avec la difformité du leur, je ne puis m'empêcher de m'estimer heureuse : mon imagination ne me fournit point d'idée plus ravissante que les charmes enchanteurs de ta personne. [...] Il ne peut y avoir que toi dans le monde qui mérite d'être aimé » (*Ibid.*, p. 52-53) Les eunuques semblent être naturellement laids et la mutilation gêne leur santé tant physique que mentale. En Chine, ces hommes mutilés non seulement sont laids, mais aussi ridicules : « Ceux qui sont châtrés aux environs de 20 ans perdent souvent leurs poils et leur voix prend un timbre de fausset aussi désagréable que grotesque » Ils vieillissent plus rapidement que les autres hommes : « À 40 ans, [ils ont] l'air d'en avoir 60. Les vieux eunuques ne sont pas beaux. Leur figure a quelque chose de tristement drôle⁴. »

Les eunuques sont les gardiens de la sécurité et de la pudeur du harem. En Perse, sous la plume de Montesquieu, ils semblent obligés de paraître odieux pour rendre le

castrats a le grade de mandarin du 3^e degré » *Ibid.*, p. 332.

¹ *Ibid.*, p. 332 : « Quand l'empereur désire une femme, il écrit son nom sur un jeton, le donne à l'eunuque, qui le remet à la femme édue. Celle-ci est aussitôt portée en chaise, dans la chambre de son auguste amant. »

² *Ibid.*, p. 327.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 335.

ma frè plus beau, mais l'auteur ignore peut-être les causes de cette laideur, comparées aux eunuques chinois. Cependant, Sade n'ignore pas les gardiens d'épouvus de beauté mais le contexte se trouve en Afrique, où le roi de Butua possède un sérail au sein duquel se situe un harem de femmes. Le palais est gardé par des « femmes noires, jaunes, mulâtres et blafardes » (*Aline et Valcour*, t. I, p. 555). L'auteur précise dans ses notes de bas de page : « C'est un des objets de luxe des monarques nègres, d'avoir de ces sortes de femmes dans leur palais, quelques affreuses qu'elles soient ; ils en jouissent par raffinement ». L'auteur, tout en excluant les demi-hommes du sérail africain, prend le contre-modèle du harem oriental où tous les mâles autres que le monarque ne sont pas autorisés à entrer. À propos du sérail chinois, Matignon raconte : « Tous les fonctionnaires du palais sont eunuques. Si bien que le soir, au coucher du soleil, quand les portes de la ville Jaune sont fermées, sur les 6 à 7000 personnes qui s'agitent derrière les murailles, il n'y a qu'un seul mâle, le Fils du Ciel. » Les hommes tels que les mandarins et les soldats peuvent, selon l'ordre de l'empereur, entrer dans le palais pour régler des affaires publiques, mais le quartier habité par les concubines leur est strictement interdit.

En effet, si quelques hommes s'occupent de la sécurité du palais et de l'empereur dans le sérail, le harem n'est ouvert qu'aux eunuques. Tel est le cas chez Montesquieu : les eunuques blancs, qui ne sont pas soumis à une castration complète et ne sont pas impropres au mariage, peuvent entrer dans le sérail, mais ils ne doivent pas s'immiscer dans les affaires du harem. Usbek reproche à Zachi d'avoir reçu chez elle un eunuque blanc, ce qui est interdit : « Comment vous êtes-vous oubliée jusqu'à ne pas sentir qu'il ne vous est pas permis de recevoir dans votre chambre un eunuque blanc, tandis que vous en avez de noirs destinés à vous servir ? » (Lettre XX, p. 84) Montesquieu tire cette idée des *Six voyages* (1676) de Jean-Baptiste Tavernier : « Il y a deux sortes d'Eunuques pour la garde des Sultanes & des femmes des grands Seigneurs. Les uns sont blancs, & ceux-cy n'approchent guere des femmes, mais sont commis à la garde des premieres portes du Harem », tandis que « les autres sont noirs, affreux de visage, & coupez à net, comme sont aussi les precedens ; & ce sont ces

derniers qui gardent l'intérieur du Harem¹. »

Cette différence est également mentionnée dans les *Voyages en Perse* (1686) de Chardin : « Les Eunuques sont de deux espèces, les blancs, & les noirs ; les blancs ne vont jamais parmi les femmes, ou du moins fort rarement au lieu que les noirs ne sortent guères du Palais². » Néanmoins, Sade semble ignorer ces usages des Persans ainsi que les eunuques chinois. Le poste qu'occupent le Portugais et Sainville montre que l'auteur ne focalise pas son attention sur ces odieux domestiques, mais sur des femmes enfermées, susceptibles de servir l'arrogance masculine.

¹ Jean-Baptiste Tavernier, *Les six voyages de Jean Baptiste Tavernier, Ecuyer Baron d'Aubonne, qu'il a fait en Turquie, en Perse, et aux Indes, pendant l'espace de quarante ans, & par toutes les routes que l'on peut tenir : accompagnez d'observations particulieres sur la qualité la religion, le gouvernement, les coûtumes & le commerce de chaque païs, avec les figures, le poids, & la valeur des monnoyes qui y ont cours : premiere partie, où n'est parlé que de la Turquie [et] de la Perse*, Paris, Gervais Clouzier & Claude Barbin, 1676, Livre V « Voyages de Perse », Chap. XIV « Des mœurs & coûtumes des Persans », p. 636. Nous gardons l'écriture ancienne.

² Chardin, *Voyages de Mr. le Chevalier Chardin, en Perse, et autres lieux de l'Orient: Contenant une description du gouvernement politique, militaire et civil des Persans, op. cit.*, t. VI, Chap. V « Des Charges », p. 120.

3.2.1.3 L'enfermement et le regard interdit : de la charité aux intrigues

Dans le sérail oriental, les femmes du souverain sont nées pour être enfermées. Exclues du regard de tous les hommes hormis de celui de l'empereur, elles vivent entre l'amour et la disgrâce, entre le paradis et l'enfer. Comme les eunuques, elles n'ont ni famille ni amis dans le palais impérial. C'est un univers dépourvu d'humanité, où règnent seulement la sexualité et le pouvoir.

La polygamie en Orient, symbole de puissance masculine, exige que les femmes soient enfermées à l'intérieur du harem. Leur présence marque la fertilité qui est la garantie de la prospérité de l'État. Dans de nombreuses cultures polygames, il est de coutume d'installer les femmes du souverain dans des quartiers spéciaux, d'où l'emprunt à l'arabe du terme *harīm*, souvent employé dans les temps modernes pour désigner les appartements des femmes. Le mot renvoie à l'idée d'interdit et d'inviolable. Le harem oriental est un lieu sacré et interdit aux hommes autres que le souverain, d'où la séparation nécessaire des femmes vivant auprès de lui des autres mâles.

Montesquieu connaît bien les lois du sérail. Fatmése plaint d'avoir été abandonnée par Usbek, et ses lettres montrent déjà la vie isolée d'une femme en Perse : « Quand je t'épousai, mes yeux n'avaient point encore vu le visage d'un homme ; tu es le seul encore dont la vue m'ait été permise. » (*Lettres persanes*, Lettre VII, p. 52) Enfermée par la nécessité de sa condition, elle ne se dérobera jamais à la garde qui l'entourne. Les libertins sadiens, comme les souverains orientaux, possèdent aussi leur sérail. Sous la plume de Sade, les femmes de Bandole vivent de la même façon. Son harem renferme de nombreuses femmes destinées à faire des enfants. Le scélérat n'a d'autre plaisir que de les mettre à mort immédiatement. Afin de profiter de cette entreprise qu'il juge délicieuse, l'enfermement des femmes est crucial, comme chez les Orientaux :

Crois-tu que les Asiatiques, si experts en volupté, ne savent pas bien ce qu'ils font,

quand ils enferment leurs femmes ? N'imagine pas, Justine, que la jalousie influence en rien leur manière d'agir à cet égard. Serait-il présumable qu'un homme qui a cinq ou six femmes puisse les aimer toutes, au point d'en être jaloux ? ce n'est point pour cela qu'il les enferme : le seul motif qui le détermine à cette clôture, c'est qu'il y gagne par là le moyen de les vexer plus à l'aise ; désirer qu'il n'ait en lui de la certitude où il est qu'une femme aigrie, tourmentée, qu'une femme qui déteste l'homme qui doit avoir à faire avec elle, devient nécessairement pour lui la plus délicate des jouissances (*La Nouvelle Justine*, t. II, p. 587).

Il convient de signaler que Sade comprend la haine au sein du harem. Plus les femmes sont étroitement enfermées, plus elles se vexent. Les *Lettres persanes* suffisent à en donner la preuve. C'est la lettre fatale de Roxane qui dénonce la fureur violente d'une concubine envers son amant. Celui-ci est en même temps son maître, mais en aucun cas son époux, car il néglige le devoir conjugal à cause de son absence. Partir pour des pays européens, c'est laisser les femmes persanes les plus belles vivre dans la solitude et l'abstinence. La vengeance finale semble devenir une accusation du despotisme domestique : « Tu étais étonné de ne point trouver en moi les transports de l'amour. Si tu m'avais bien connue, tu y aurais trouvé toute la violence de la haine. » (Lettre CLXI, p. 406) Roxane comprend qu'il n'a pas d'amour dans le sérail, comme l'argumente Bandole. La charité et l'amour seraient donc équivalents chez Montesquieu, au moment où ce dernier n'est plus, la première disparaît aussi.

L'homme qui « veut jouir délicieusement » et qui possède un harem ne peut ainsi chercher l'amour d'une femme (*La Nouvelle Justine*, t. II, p. 587). Les Chinois peuvent le comprendre à merveille, car l'empereur de Chine ne devrait pas tomber amoureux. En général, bien qu'il ait à sa disposition de plusieurs concubines, ses parents et les mandarins lui conseillent de ne pas s'éprendre d'elles, parce que « l'amour et la passion aveuglent le souverain, le conduisent à prendre des décisions imprudentes et attisent les rivalités qui existent déjà entre les femmes »¹, ce qui arrive souvent dans l'histoire chinoise. Parmi les despotes les plus célèbres de la Chine impériale, Jie (?-1600 av. J.-C.), le dernier souverain de la Dynastie des Xia

¹ Keith McMahon, *Sexe et pouvoir à la Cour de Chine. Épouses et concubines des Han aux Liao (III^e s. av. J.-C. – XII^e s. ap. J.-C.)*, traduit de l'anglais par Damien Chaussende, Paris, Les Belles Lettres, 2016, p. 37.

(XXI^e-XVI^e av. J.-C.), tomba passionnément amoureux des deux sœurs, 琬 (Wan) et 琰 (Yan), appelées les Deux Jades (leurs noms désignent, dans la langue chinoise, le jade de haute qualité). Ce furent son excessive volupté et sa négligence des affaires gouvernementales qui provoquèrent la chute de son empire, et ce fût la Dynastie des Shang qui lui succéda. Sade lui-même admire énormément cet empereur, le considérant comme un bon exemple à suivre dans son univers du mal (*Justine*, dans *Justine et autres romans*, p. 587). Si le devoir du souverain exige l'indifférence envers les femmes au niveau des sentiments personnelles, les libertins sadiens attaquent l'amour par leur principe.

De surcroît, il serait trop fatigant d'aimer toutes les femmes que ceux-ci possèdent. Il semble que ce soit cette impossibilité d'aimer qui attise la colère des concubines, ainsi que leur éternelle rivalité comme d'ailleurs chez Montesquieu. Se sentant négligé, Roxane se venge par sa haine, fondée sur la jalousie et la solitude. Il en va de même pour Moxi, impératrice de Jie. Selon la légende, elle était complice de Yiyin, conseiller des Shang ; elle coopéra avec lui et mit fin à la Dynastie des Xia afin de venger sa disgrâce. Roxane a probablement raison d'être en colère, car l'enfermement des femmes persanes est très strict à tel point que Chardin en donne déjà l'esquisse :

Les femmes sont plus étroitement gardées en Perse qu'en aucun endroit de la terre. On peut dire que les Serrails des Turcs, & celui du Grand Seigneur comme les autres, sont des lieux publics en comparaison. J'en rapporte la cause à la luxure qui est naturellement au climat Persan ; & à la Religion du Pais, qui permet de jouir de toutes les femmes qu'on peut avoir, pourvu qu'elles ne soient pas liées à un autre¹.

Chardin attribue l'excessive passion des Orientaux pour les femmes au climat qui est généralement « chaud & sec », à cause duquel on ressent « plus de mouvemens de l'amour ». Montesquieu reprend cette théorie mais considère le climat comme la cause principale de la clôture des femmes orientales, d'où naît la nécessité de séparer les femmes des hommes :

¹ Chardin, *Voyages de Mr. le Chevalier Chardin, en Perse, et autres lieux de l'Orient: Contenant une description du gouvernement politique, militaire et civil des Persans*, op. cit., t. VI, Chap. XII « Du Palais des Femmes du Roi », p. 219.

Ceux qui liront les horreurs, les crimes, les perfidies, les noirceurs, les poisons, les assassinats, que la liberté des femmes fait faire à Goa et dans les établissements des Portugais dans les Indes, où la religion ne permet qu'une femme, et qui les comparent à l'innocence et à la pureté des mœurs des femmes de Turquie, de Perse, du Mogol, de la Chine et du Japon, verront bien qu'il est souvent aussi nécessaire de les séparer des hommes, lorsqu'on n'en a qu'une, que quand on en a plusieurs¹.

C'est le climat qui décide les mœurs et celles-ci nécessitent la clôture des femmes. Ainsi, il n'est pas nécessaire de le pratiquer dans les pays du Nord «où leurs mœurs sont naturellement bonnes» Chardin n'a pas dû considérer les femmes de Perse comme les plus étroitement gardées de l'Orient, celles de la Chine impériale l'étaient davantage. Il semble que les Chinois soient plus enclins vers la volupté que certains Orientaux. Selon un livre classique traduit par le Père Du Halde, celui qui se trouve «seul dans un appartement reculé avec une femme, sans lui faire violence, [est] un prodige de vertu»², autrement dit, la grande majorité des hommes seraient soumis au désir.

La clôture des femmes est «une conséquence de la polygamie, [car], dans les nations voluptueuses et riches, on [a] un très grand nombre de femmes» ce qui exige la séparation des deux sexes. Dans de tels climats où «le physique a une telle force que la morale n'y peut presque rien»³, laisser un homme seul avec une femme, c'est le laisser compléter sa volupté. Seuls les verrous servent de précaution. Au contraire de Sade qui admire le mal des Chinois, Montesquieu trouve que ceux-ci ont des mœurs plus pures que d'autres Asiatiques du fait de la fermeture des femmes :

On trouve des mœurs plus pures dans les divers États d'Orient, à proportion que la clôture des femmes y est plus exacte. Dans les grands États, il y a nécessairement des grands seigneurs. Plus ils ont de grands moyens, plus ils sont en état de tenir les femmes dans une exacte clôture, et de les empêcher de rentrer dans la société. C'est pour cela que, dans les empires du Turc, de Perse, du Mogol, de la Chine et du Japon, les mœurs des femmes sont admirables⁴.

¹ Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, op. cit., t. I, Livre XVI, Chap. XI «De la servitude domestique indépendante de la polygamie», p. 506-507.

² *Ibid.*, Chap. VIII «De la séparation des femmes d'avec les hommes», p. 503.

³ *Ibid.*, p. 502.

⁴ *Ibid.*, Chap. X «Principe de la morale d'Orient», p. 505.

En effet, les Chinois sont bien plus habiles pour enfermer les femmes. De plus, le bandage de leurs pieds, pratique chinoise courante à l'époque, les empêche de marcher librement, et donc de sortir de la maison et de séduire d'autres hommes. En effet, l'usage des pieds bandés, datant de la fin de la Dynastie des Tang (X^e siècle) où l'empereur demandait à sa concubine de se bander les pieds afin d'effectuer la danse de lotus et d'exciter son désir, connaît une longue histoire : cette pratique ne prit fin qu'au XX^e siècle. Les pieds doivent être, d'une façon générale, plus petits qu'une main d'homme. La taille idéale est de 7,5 cm et s'appelle *lotus d'or*. Ces procédés étaient tellement douloureux que certaines femmes devinrent handicapées. Cependant, les hommes mettaient en valeur cette pratique et n'épousaient que les femmes avec de petits pieds. Le *Jin Ping Mei* reflète ces mœurs populaires et en donne un sens érotique : la femme la plus voluptueuse s'appelle Lotus-d'Or, se bande les pieds et possède une taille idéale. Ainsi, l'auteur ne néglige pas ses beaux petits pieds, notamment lorsqu'il décrit la scène voluptueuse où Ximen a une relation sexuelle avec cette belle femme :

*En tendre fermet édépasse le lotus,
Sait s'assoupir, se faire aimer tant et plus
De joie, sourit, s'ouvre et tire languette ;
De fatigue s'endort, sitôt après l'effort.
À l'entre-jambe elle tient maisonnette
Et jardinet au mont d'herbes rares sur les bords,
Prête à engager le combat sans dire mot,
Chaque fois que se présente galant fol et beau.¹*

Il convient de souligner qu'ici, « le lotus » désigne les pieds bandés de Lotus-d'Or. Celle-ci était la sixième enfant du tailleur Pan. On lui avait bandé les pieds dès son plus jeune âge, et leur taille était si petite et si mignonne qu'on l'a surnommée *Lotus-d'Or*, désignant souvent des pieds de trois pouces, taille parfaite à l'époque. L'écriture de l'auteur a donc un sens, car selon la croyance populaire, les doigts de

¹ *Fleur en Fiole d'Or (Jin Ping Mei cihua)*, éd. trad. André Lévy, *op. cit.*, p. 95. C'est le traducteur qui souligne.

pieds devaient être repliés vers la voûte plantaire afin de rendre les muscles des cuisses et de l'organe génital plus serrés, ce qui plaisait aux hommes. Nous ne pouvons justifier cela, mais le fait que dans le roman, Ximen aime à la folie les petits pieds de Lotus n'est pas sans raison. Étant le roman le plus érotique de la Chine, le *Jin Ping Mei* a longtemps été considéré comme un miroir de la vie quotidienne des Chinois à l'époque des Ming. Ainsi, le goût du héros est assez convaincant pour permettre de comprendre l'idéologie des pieds bandés dans la Chine féodale. La pratique, dont le but final est de mieux enfermer les femmes et de pouvoir en jouir librement, permet non seulement de contraindre la liberté féminine, mais aussi de satisfaire la volupté masculine. Puisqu'elles marchent avec difficulté, les femmes du harem, tant impérial que civil, vivent toujours dans la cour intérieure et sortent peu.

En effet, le pied a un sens particulier dans la culture chinoise, comme dans la pensée française. Le plus matériel des cinq sens est le toucher qui, selon Coulmas, est « notre sens le plus performant [...] sur le plan psychique, il est essentiel à la fois à l'action, à la passion et à l'observation. ¹ » Si le roman chinois présente, d'une manière claire, le rôle érotique du pied, Laclos attribue également au toucher des pieds un sens métaphorique : Cécile donne pied à un cordonnier qu'elle croyait pour son fiancé (Lettre I). L'annotation de Michel Delon nous éclaire sur le fait que « Laclos joue sur le parallèle entre “donner son pied” et “donner sa main”. Le pied est traditionnellement mis en relation avec le sexe². »

¹ Corinna Coulmas, *Métaphores des cinq sens dans l'imaginaire occidental. Le toucher*, Paris, La Métamorphose, vol. I, 2012, p. 18.

² Choderlos de Laclos, *Les Liaisons dangereuses*, éd. Michel Delon, éd. cit., p. 47. Michel Delon a également ajouté dans les notes supplémentaires (p. 517), deux exemples concernant le sens érotique des pieds : *Le Moyen de parvenir* de Béroalde de Verville, *Alphonse de Dorat*.

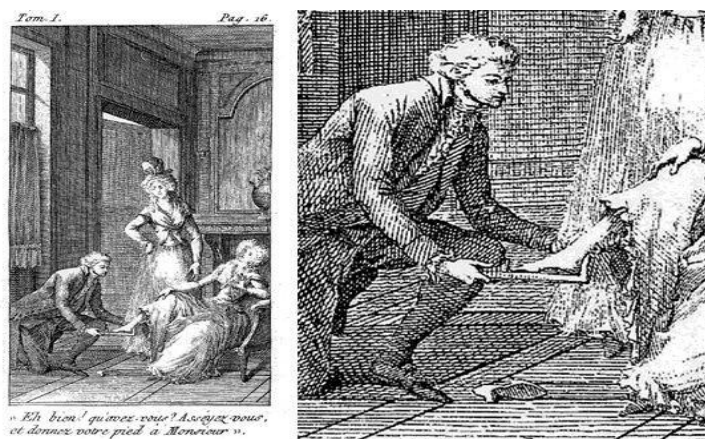


Figure 8 - Un cordonnier aux pieds de Cécile, *Les Liaisons dangereuses*, Genève, 1793.

Cela est précisément prouvé par Xiaoxiaosheng, nom de plume de l'auteur anonyme du *Jin Ping Mei*. Ximen rencontre la belle Lotus chez la mère Wang. En vue de la séduire, il jette volontairement des baguettes par terre, juste à côté de ses pieds. En se baissant pour les ramasser, il en profite pour observer ces derniers. Ainsi, à la vue « de mignons petits lotus de la jeune femme, effilés et révélés, de trois pouces à peine, exactement un demi-empan » (T. I, chap. IV, p. 88), Ximen ne peut s'empêcher de passer « sa main sur le bout du chausson de brocart qu'il serr[e] doucement. » Si les pieds, chez Laclos, ont un sens exotique au premier degré ce geste suit la tradition chinoise qui exige que les pieds des femmes mariées ne doivent pas être touchés par d'autres hommes, hormis par leur époux ; ils symbolisent quelquefois l'intimité des femmes, comme dans le roman de Xiaoxiaosheng qui touche bien l'aspect érotique et métaphorique, au sens propre du terme. Ce signe fait comprendre à Lotus que Ximen la désire. Le toucher des pieds devient alors un indice de la passion, un prélude à l'action sexuelle.



Figure 9 - *Ximen Qing tient les pieds de Lotus dans ses mains*, 宁宗一, 金瓶梅百问, 文化艺术出版社, 2011 [Ning Zongyi, *Jin Ping Mei*, Wenhuaishu, 2011], p 26.

Quoi qu'il en soit, le bandage des pieds ne peut empêcher l'adultère et les intrigues, comme dans le roman chinois. Les femmes cruellement enfermées paraissent soumises, mais cette soumission est trompeuse, surtout lorsqu'elles se reconnaissent comme personnes indépendantes, ainsi que Roxane le déclare : « Non ! J'ai pu vivre dans la servitude, mais j'ai toujours été libre : j'ai reformé tes lois sur celles de la nature, et mon esprit s'est toujours tenu dans l'indépendance. » (*Lettres persanes*, Lettre CLXI, p. 406) De la charité aux intrigues, le harem oriental deviendrait alors un endroit intime du corps et de la mentalité des femmes. Admirateur des caprices des Asiatiques, Sade loue la fermeture et construit son univers du mal en imitant le modèle, comme le château de Silling et le couvent de Sainte-Marie-des-Bois. Néanmoins, afin d'exercer une totale domination, il crée ses propres harems.

3.2.2 L'invention du sérail sadien

3.2.2.1 Un contre-modèle : des hommes et des femmes

Je trouve toujours la cause, ou l'origine des mœurs, & des habitudes des Orientaux dans la qualité de leur climat ; ayant observé dans les voyages, que comme les mœurs suivent le tempérament du corps, selon la remarque de Galien, le tempérament du corps suit la qualité du climat ; de sorte que les coutumes ou habitudes des Peuples, ne sont point l'effet du pur caprice, mais de quelques causes, ou de quelques nécessitez naturelles, qu'on ne découvre qu'après une exacte recherche.

Jean Chardin, *Voyages en Perse* (1711)¹.

Ce serait selon la même théorie que Sade aurait construit son harem, univers encore plus voluptueux et plus cruel que le modèle oriental. Le climat qui produit « quelques nécessités naturelles » sur les mœurs orientales chez Chardin et Montesquieu se transformerait ainsi en purs caprices, entraînant certaines pratiques despotiques chez le Divin Marquis.

Le sérail oriental exige la possession absolue des femmes par un seul homme, ce qui n'est réalisable que par leur enfermement et leur surveillance par les eunuques. Chardin attribue cette pratique à la jalousie excessive du souverain : « C'est la jalousie que les hommes ont pour les femmes en Orient, qui a produit cette invention cruelle & dénaturée de faire des Eunuques ; mais quoi qu'ils ne fussent destinez d'abord qu'à garder les femmes, on les a trouvez propres pour d'autres services². » La beauté des femmes doit être le privilège de l'empereur seul et doit être strictement exclue du regard ardent de tous les autres hommes, tel que cela est souvent exprimé souvent dans les *Lettres persanes*. Lorsque les femmes se rendent à la campagne, il leur faut non seulement porter un voile, mais aussi ajouter un rideau dans la loge où elles s'installent pendant le voyage, car, faute « d'envoyer à la ronde annoncer le

¹ Chardin, *Voyages de Mr. le Chevalier Chardin, en Perse, et autres lieux de l'Orient: Contenant une description du gouvernement politique, militaire et civil des Persans, op. cit.*, t. VI, Chap. XII « Du Palais des Femmes du Roi », p. 219-220.

² *Ibid.*, Chap. XIV « Des Eunuques », p. 246.

courouc » (mot crié par les cavaliers signifiant *d'effense*, indiquant ainsi que tout le monde doit se retirer et que personne ne doit approcher lors du déplacement des femmes de qualité), « le Premier eunuque, toujours industrieux, pr[end] une autre précaution : il [joint] à la toile [de la loge] un rideau si épais qu'[à travers lequel les concubines] ne [peuvent] absolument voir personne » (*Lettres persanes*, Lettre XLVII, p. 137-138). Le voile et le rideau sont les éléments protecteurs de la charité féminine et de la jalousie masculine. Sade connaît bien cet usage du sérail. Lorsque Sainville et Sarmiento examinent les femmes blanches pour le roi, celles-ci portent un voile : « Non seulement il n'était pas possible de les voir ; mais elles-mêmes, les yeux bandés sous leurs voiles, ne pouvaient discerner, ni avec qui elles étaient, ni ce qu'on allait leur faire. » (*Aline et Valcour*, t. I, p. 606)

Si le voile porté par les femmes est destiné, chez Montesquieu, à leur permettre d'échapper au regard des autres hommes, le double voile, sous la plume de Sade, semble servir encore de moteur pour évoluer les aventures du héros, car le bandage des yeux des victimes, dont Léonore fait partie, empêche Sainville de trouver sa bien-aimée. L'intrigue veut qu'il envoie, de sa propre main, l'amour au souverain, désireux des femmes blanches. Même si les femmes, dans certains cas, peuvent sortir du sérail, la maison leur apparaît telle une prison surveillée par les eunuques, comme Chardin le constate : « Les femmes sont particulièrement sous leur inspection, & comme sous leur tutelle. Ils commandent l'entrée et la sortie du Harem, qui est l'habitation des femmes, ou pour mieux dire leur prison¹. »

Quoi qu'il en soit, cette jalousie orientale existe dans le harem sadien, où tous les libertins peuvent jouir et s'adonner aux plaisirs de la chair tant qu'ils veulent. Ils n'ont pas besoin d'eunuques, car les femmes sont exclues du regard d'autrui, le but est d'atteindre au maximum la volupté. Ainsi, dans la cité sadienne, les femmes et les hommes sont mêlés. Insensibles à la tendresse et à l'amour, les libertins n'éprouvent aucune jalousie. Au contraire des femmes orientales, les victimes ne sortent du sérail sadien qu'après la mort, comme dans le couvent de Sainte-Marie-des-Bois, qui est plutôt une « prison » à vie (*Justine*, dans *Justine et*

¹ *Ibid.*, p. 244.

autres romans, p. 490). Omphale instruit ainsi Justine et lui montre l'impossibilité de s'évader :

Le dessus de ces entresols forme les deux s'érails ; ils se ressemblent parfaitement l'un et l'autre : c'est, comme tu vois, une grande chambre où tiennent huit cabinets ; ainsi tu conçois, chère fille, qu'à supposer que l'on rompt les barreaux de nos croisés, et que l'on descend par la fenêtre, on serait encore loin de pouvoir s'évader, puisqu'il resterait à franchir cinq haies vives, une forte muraille et un large fossé : ces obstacles fussent-ils même vaincus où retomberait-on, d'ailleurs ? Dans la cour du couvent qui, soigneusement fermée elle-même, n'offrirait pas encore dès le premier moment une sortie bien sûre (*Ibid.*, p. 493).

Dépourvus d'eunuques, ces s'érails sont soigneusement fermés, clôturés par des obstacles naturels, dissuadant toute tentative de s'en évader. Ce serait cette impossibilité de sortir qui rassurerait les libertins. Et si les eunuques peuvent tromper, comme ceux des *Lettres persanes*, les grilles verrouillées du labyrinthe, chez Sade, épargneraient aux bourreaux toutes sortes de jalousie, d'angoisse et de fureur que subissent les souverains orientaux.

Le château de Silling de Durcet est construit suivant la même théorie : « Ce caprice singulier de la nature est une fente de plus de trente toises sur la cime de la montagne, entre sa partie septentrionale et sa partie méridionale, de façon que, sans les secours de l'art, après avoir grimpé la montagne, il devient impossible de la redescendre. » Afin de réunir les deux parties, le propriétaire a fait construire un pont « que l'on [a] abatt[u] dès que les derniers équipages furent arrivés : et, de ce moment-là plus aucune possibilité quelconque de communiquer au château de Silling » (*Les Cent Vingt Journées de Sodome*, t. I, p. 55). Le s'érail qu'admire Sade doit être une prison susceptible d'entrer en concurrence avec un quelconque s'érail en Orient, comme l'avoue avec fierté l'inquisiteur actuel d'Espagne :

Il n'y a pas [...] de despotes asiatique, dont le harem vaille mes cachots ; femmes, filles, jeunes garçons, j'ai tous les sexes, tous les genres, tous les âges, toutes les nations ; d'un geste tout est à mes pieds ; mes eunuques sont mes guichetiers, la mort est ma maquerelle ; on n'imagine pas ce que me rapportent les craintes qu'elle inspire (*La Nouvelle Justine*, t. II, p. 628).

Passant du despotisme sexuel à l'autorité ecclésiastique, les «jouissances despotiques »constituent l'essence du harem sadien. L'auteur ne s'attarde pas sur la description des harems hors normes qui pourraient susciter la jalousie des Asiatiques. Le sérail sadien comprend, comme la prison de l'inquisiteur espagnol, toutes les sortes de belles créatures. Dans le couvent de Sainte-Marie-des-Bois, il y a «deux sérails dans la maison ; l'un de dix-huit garçons, l'autre de trente filles ; ce qui leur [forme] à chacun une division de cinq filles et trois garçons »(*Ibid.*, p. 603).

La jalousie ne saurait néanmoins exister au cœur du despote oriental, car ce «n'est que de cette volupté très constante que naît l'usage d'enfermer les femmes en Asie ; la jalousie peut-elle exister dans l'âme d'un homme qui a deux ou trois cents femmes ? » (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 819, note de l'auteur) Chardin et Montesquieu semblent déjà fournir une réponse affirmative : l'enfermement des femmes prouve incontestablement la jalousie du souverain oriental. Plus celui-ci est jaloux, plus il enferme étroitement ses concubines, comme un homme avare qui garde précieusement ses trésors.

Il semble que les libertins sadiens, qui possèdent toutes sortes de beautés, ne soient pas aussi jaloux que les despotes asiatiques, et que la clôture sadienne soit encore plus infranchissable que les sérails en Orient. Cette clôture éternelle constitue la particularité du harem sadien, ressemblant à une cité Roland Barthes disserte sur le sujet et considère la clôture sadienne comme un élément crucial de la théorie des bourreaux. En effet, pour lui, «la solitude libertine n'est pas seulement une précaution d'ordre pratique ; elle est une qualité d'existence, une volupté d'être ; elle connaît donc une forme fonctionnellement inutile mais philosophiquement exemplaire¹. » L'enfermement permet aussi de réaliser «une autarcie sociale ». Comme les sérails orientaux, le sérail sadien se fonde sur cette clôture qui «permet le système, c'est-à-dire l'imagination »². Tout en suivant l'exemple des Asiatiques, la société chez Sade, fonctionne selon son propre système : horaires des événements, emploi du temps, projets de nourriture, classification de vêtements, organisation du déplacement,

¹ Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Éditions du Seuil, 1971, p.20.

² *Ibid.*, p. 21.

ou encore préceptes de communication.

Cependant, tout ce qui est nécessaire à l'entretien des femmes en Orient deviendrait pour Sade, un moteur de la cruauté où règnent le désir et le mal. Dans les lieux isolés, au plus profond des forêts, il existe, dans l'espace sadien, un endroit "illégitime" où les libertins enlèvent leurs victimes des familles illustres au lieu d'acheter légitimement les femmes, comme chez les Asiatiques. L'enlèvement lui-même joue un rôle important ajoutant du piment à la volupté. Si la clôture des femmes en Asie satisfait l'arrogance et remédie à la jalousie du souverain, celle dans le monde sadien, elle sert de base à la théorie libertine, s'agissant d'une étude ethnographique de l'humanité.

3.2.2.2 L'univers de l'humanité : désir et mal

Le harem oriental, étant un lieu sacré se prête admirablement aux fantaisies les plus audacieuses et les plus sensuelles. Cet univers de passions et d'intrigues est en effet un monde d'abstinence, où les concubines et les domestiques doivent se soumettre aux lois de la charité et de la continence.

Montesquieu met en scène ces "malheurs" inhumains et dévoile le mythe fantastique d'une image violente et jalouse de l'Autre. Si l'enfermement des femmes témoigne la jalousie du souverain, l'absence de celui-ci les jette dans une privation cruelle, comme l'interroge Fatmé dans une lettre adressée à Usbek : « Que veux-tu que devienne une femme qui t'aime ; qui était accoutumée à te tenir dans ses bras ; qui n'était occupée que du soin de te donner des preuves de sa tendresse : libre par l'avantage de sa naissance, esclave par la violence de son amour ? » (Lettre VII, p. 52) De cette manière, comment peut-elle aimer l'homme qui est à la fois despote et ingrat, sinon par besoin naturel, car il est le seul à pouvoir satisfaire ses désirs. L'absence de cet unique agent pousse Fatmé dans des songes et rêveries qui sont aussi voluptueux que cruels :

Tu ne le croirais pas, Usbek : il est impossible de vivre dans cet état ; le feu coule dans mes veines. Que ne puis-je t'exprimer ce que je sens si bien ! et comment sens-je si bien ce que je ne puis t'exprimer ! Dans ces moments, Usbek, je donnerais l'empire du monde pour un seul de tes baisers. Qu'une femme est malheureuse d'avoir des désirs si violents, lorsqu'elle est privée de celui qui peut seul les satisfaire : que, livrée à elle-même, n'ayant rien qui puisse la distraire, il faut qu'elle vive dans l'habitude des soupirs et dans la fureur d'une passion irritée : que, bien loin d'être heureuse, elle n'a pas même l'avantage de servir à la félicité d'un autre : ornement inutile d'un s'étail, gardé pour l'honneur, et non pas pour le bonheur de son époux ! (*Ibid.*, p. 53-54)

Étant donné que toutes les femmes servent un seul homme, la grande majorité d'entre elles passent souvent la nuit toutes seules. Dans la Chine féodale, le nombre de femmes de l'empereur était de trois mille, dont « une reine (*how*), trois épouses consortes (*fou-jen*), neuf épouses du second rang (*pin*), vingt-sept épouses du

troisième rang (*che-fou*), et quatre-vingt-une concubines (*yu-ki*) »¹. De nombreuses dames de la cour, appelées *nu-che*, « étaient spécialisées dans la régulation et la supervision des rapports sexuels du roi et de ses femmes » et « veillaient à ce que le roi les reçût aux bons jours du calendrier et selon la périodicité établie par les Rites pour chacun des rangs². » Ainsi, il convient de signaler que l'empereur ne reçût pas ses femmes selon sa volonté personnelle et son goût, mais suivant la tradition rituelle : « La règle générale voulait que les femmes des rangs inférieurs connussent l'accouplement *avant* celles du rang supérieur, et plus souvent qu'elles. Avec la reine, le roi ne commerçait qu'une fois par mois. » La croyance veut que cette loi soit fondée, car « pendant l'union sexuelle la force vitale de l'homme se nourrit et se renforce de celle de la femme, de cette force qui, croit-on, réside dans ses sécrétions vaginales »³. De ce fait, le roi ne s'accouplait avec la reine qu'après avoir accumulé une puissance maximale par de fréquentes unions avec ses femmes de rangs inférieurs. Cet accroissement de la puissance masculine était nécessaire pour permettre à la reine de concevoir l'héritier le plus parfait possible. Comme les femmes d'Usbek, les concubines des rangs supérieurs ont dû connaître la même solitude et les mêmes douleurs. Sade n'attaque-t-il pas également la communauté des femmes en Orient : unir un homme avec plusieurs femmes, c'est gêner les désirs (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 238) ?

Cependant, ces rapports décrits par Robert Van Gulik (1910-1967), diplomate et orientaliste néerlandais, n'étaient pas reconnus par les critiques tardives en Chine. En ce qui concerne la règle particulière de l'union sexuelle du roi et de la reine, Marcel Granet (1884-1940), sinologue français et spécialiste de la Chine ancienne, dans *La Polygamie sororale et le sororat dans la Chine féodale* (1920), affirmait déjà que le roi symbolisant le soleil et la reine la lune, ne devaient s'unir qu'au moment de la pleine lune, où la correspondance entre la virilité et la féminité était parfaite⁴.

¹ Robert Van Gulik, *La vie sexuelle dans la Chine ancienne*, trad. Louis Évrard, Paris, Gallimard, « Collection Tel », 1971, p. 42.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ Marcel Granet, *La polygamie sororale et le sororat dans la Chine féodale : étude sur les formes anciennes de la polygamie chinoise*, Paris, Ernest Leroux, 1920, p. 39-40.

Dans la Chine ancienne, plus une famille est grande, plus les gens doivent respecter de nombreuses règles. Même si la rigueur de ces préceptes ritualise souvent l'union sexuelle, la sagesse populaire veut que le mari ne néglige aucune de ses épouses et femmes¹, car la disgrâce et la rivalité vont de pair au sein du harem. Le *Jin Ping Mei* peut en fournir de nombreux exemples. Ce milieu restreint se caractérise non seulement par la domination de l'homme, mais aussi par la guerre quotidienne des femmes. Afin de retrouver l'amour de leur mari, les femmes disgraciées ou négligées conçoivent quelques intrigues, suscitées par la vanité et la jalousie. Dans ce roman, la famille de Ximen est typiquement un foyer féodal dans lequel le chef, Ximen lui-même possède une épouse, Dame-Lune (Wu Yueniang et cinq concubines : la deuxième Charmante Li (Li Jiao'er), la troisième Tour-de-Jade (Meng Yulou), la quatrième Belle-de-Neige Sun (Sun Xue'e), la cinquième Lotus-d'Or Pan (Pan Jinlian) et la sixième Fiole Li (Li Ping'er). Xiaoxiaosheng peint avec force la jalousie et les conflits entre femmes.

Au sein de cette grande famille, des affaires souvent insignifiantes suscitent de violentes querelles. Au moment où Ximen va un soir dormir dans la chambre de Sun, de nouvelles guerres commencent. Il y avait un an que le mari n'était pas entré dans la chambre de cette dernière, elle était heureuse et fière. C'est Lotus qui n'est jamais contente et qui dit des grossièretés : « Parce que le mari a passé la nuit dans ta chambre et t'a rendu un peu de fière couleur, tu te mets à repeindre tes appartements ! » (Éd. cit., t. II, chap. LVIII, p. 184). Et elle continue : « Comme dit le proverbe : *Il ne faut [ni] cajoler les enfants, ni lâcher la bride aux esclaves* (Le traducteur souligne). » À travers ces querelles, la méchanceté de Lotus est mise en évidence. Néanmoins, il ne faut pas ignorer l'inégalité du système de mariage en Chine. Les femmes sont d'autant plus misérables que ce système devient de plus en

¹ Van Gulik rapporte quelques cas particuliers où les femmes avaient le droit d'être satisfaites et leur époux ne devait pas négliger leurs besoins sexuels : « En outre les femmes avaient des droits bien à elles, et entre autres, le droit à la satisfaction de leurs besoins sexuels. Si le contact physique était strictement réservé au lit conjugal, en ce lieu le mari devait donner à toutes ses femmes l'attention personnelle qu'il était censé leur refuser aussitôt qu'elles avaient quitté le lit. Négliger sexuellement l'une de ses femmes, c'était selon le *Li-ki* [un des canons classiques des Chinois] une faute grave ; aucune considération d'âge ou de beauté ne permettait au mari de s'écarter du protocole rigoureux, qui prévoyait la succession et la fréquence de ces rapports charnels avec épouses et concubines. » R. Van Gulik, *La vie sexuelle dans la Chine ancienne*, op. cit., p. 89.

plus à la mode, à l'époque.

Il semble que, aussi bien chez Montesquieu que dans l'univers intime chinois, les querelles sont dues à la vanité et à la jalousie des femmes. Tant qu'elles éprouvent besoin aussi vaniteux que voluptueux, les intrigues ne cesseront pas. De ce fait, il faut mépriser à mort le sexe féminin et le mettre cruellement en esclavage. Au lieu de partager le plaisir avec délicatesse, il faut le monopoliser par despotisme :

Crois-tu que les Turcs, et en général tous les Asiatiques, qui jouissent communément seuls, ne se rendent pas aussi heureux que toi, et leur vois-tu de la délicatesse ? Un sultan commande ses plaisirs, sans se soucier qu'on les partage. Qui sait même si de certains individus capricieusement organisés, ne verraient pas cette délicatesse si vantée, comme nuisible aux plaisirs qu'ils attendent ? (*Aline et Valcour*, t. I, p. 576)

Tout cet aphorisme sadien est fondé sur la raison, parce qu'avec « les habitants de trois parties de la terre, que la femme qui jouit autant que l'homme, s'occupe d'autre chose que des plaisirs de cet homme », et « que cette distraction qui la force de s'occuper d'elle, nuit au devoir où elle est, de ne songer qu'à l'homme ; que celui qui veut jouir complètement, doit tout attirer à lui ; que ce que la femme distrait de la somme des voluptés, est toujours aux dépens de celle de l'homme. » (*Ibid.*)

D'après cette maxime, le partage des plaisirs rend les femmes de plus en plus dépendantes de la virilité vitale et de l'énergie génératrice de l'homme. Comme dans la croyance chinoise, tout cela doit précieusement être accru, ne devant pas être gâché. En tout cas, c'est l'égoïsme qui est l'origine de cette théorie. Les femmes telles que Fatmé et Lotus-d'Or, qui ressentent l'amour délicat de leur mari, ne pensent à rien d'autre qu'à être dans les bras de celui-ci, ce que le libertin despote doit éviter. Encore une fois, la voluptésadienne est unilatérale, dépourvue de tout partage possible. Ainsi, dans les sérails sadiens, comme le château de Silling et le couvent de Sainte-Marie-des-bois, où les victimes sont impérativement soumises au dernier esclavage, les querelles et les intrigues ne trouvent pas de terrain, ce qui arrive souvent dans le sérail oriental. C'est pour cette raison qu'un libertin sadien doit punir sévèrement « les femmes qui s'avisent de partager sa jouissance ». Cette théorie est

tiré de Fontenelle, comme Sade l'explique dans ses notes de bas de page :

Rien de plus ais é à concevoir [...] qu'on puisse être heureux en amour, par une personne que l'on ne rend point heureuse ; il y a des plaisirs solitaires qui n'ont nul besoin de se communiquer, et dont on jouit très d'édicieusement, quoiqu'on ne les donne pas ; ce n'est qu'un pur effet de l'amour-propre ou de la vanité que le désir de faire le bonheur des autres ; c'est une fiert é insupportable, de ne consentir à être heureux qu'à condition de rendre la pareille... Un sultan, dans son s'éraïl, n'est-il pas mille fois plus modeste ? il reçoit des plaisirs sans nombre, et ne se pique d'en rendre aucun (*Ibid.*, note de l'auteur).

Juliette de Gonzague doute du fait qu'elle ne rend pas Soliman heureux, car, parmi de nombreuses belles personnes enfermées dans le s'éraïl, il y a certainement des femmes inutiles au bonheur du sultan, et celui-ci manifeste plutôt son autorité que son amour. Soliman répond ainsi : «Je suis Turc, & il me seroit pardonnable de n'avoir pas toute la délicatesse possible¹. » Ayant déjà fait appel à cette «delicatesse nuisible » dans *Aline et Valcour*, Sade reprend le dialogue de Juliette et de Soliman sur le bonheur dans le s'éraïl. Dans le harem en Orient, où le souverain commerce avec de nombreuses femmes, il serait, d'après Sade, modeste en monopolisant ses plaisirs, le partage étant fondé sur la vanité et l'orgueil de l'homme. La véritable volupté serait solitaire et ne trouverait pas son partenaire, d'où le despotisme des souverains orientaux.

¹ Bernard Le Bouyer de Fontenelle, *Dialogues des morts modernes*, dans *Œuvres*, Paris, Bernard Brunet Fils, t. I, 1742, p. 181.

3.2.3 Les personnes et leur sexe dans l'univers fantastique et paradoxal : le masculin dominant est menacé

3.2.3.1 Le souverain despote mais soumis

[U]nir un homme avec une femme, comme en Europe et une femme avec plusieurs hommes, comme dans certains pays de l'Afrique, ou un homme avec plusieurs femmes, comme en Asie et dans la Turquie d'Europe ; toutes ces institutions sont révoltantes, elles gênent les désirs, elles contraignent les humeurs, elles enchaînent les volontés, et de toutes ces infâmes coutumes, il ne peut résulter que des malheurs ! (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 238)

Ce fut en 1704 qu'Antoine Galland traduisit en français *Les Mille et Une Nuits*, recueil anonyme des contes populaires d'origine persane et indienne, sans cesse imité durant tout le siècle des Lumières. Sade lui-même en possédait une édition de 1745 et aurait dû connaître toute la série des imitations¹. La vie intime d'un sultan despote et de ses belles concubines ne cessèrent de séduire l'esprit occidental².

Il semble que le moment où Sainville s'inquiète de la sécurité de la malheureuse captive, soit une imitation de l'auteur du début des *Mille et Une Nuits* : « Le sort de ma malheureuse négresse m'inquiétait ; je ne voulais pas la rendre à un époux qui l'aurait infailliblement tué. » (*Aline et Valcour*, t. I, p. 608) Le souverain despote qui se réjouit de mettre à mort sa femme fait penser à Shâhriyâr, roi des Îles de l'Inde et de la Chine. Celui-ci, après avoir été trahi par son épouse, court le monde et affirme la vilénie du sexe féminin, de retour à son palais. Puis, il « se [met] chaque jour à épouser une jeune fille, enfant de prince, de chef d'armée, de commerçant ou de gens du peuple, à la déflorer et à l'exécuter la nuit même. Il pensait qu'il n'y avait pas sur terre une seule femme vertueuse »³. Toutefois, le souverain de Butua, chez Sade, semble être moins cruel que celui de l'Inde, il est soumis à l'affection, car il aime

¹ Hans-Ulrich Seifert, *Sade : Leser und Autor. Quellenstudien, Kommentare und Interpretationen zu Romanen und Romantheorie von D.A.F. de Sade*, op. cit., n° 155.

² Voir Marie-Louise Dufrenoy, *L'Orient Romanesque en France (1704-1789)*, Montréal, Éditions Beauchemin, 1946, t. I, p. 45-56.

³ *Les Mille et Une Nuits*, éd. Jamel Eddine Bencheikh & André Miquel, Paris, Gallimard, Coll. « Classique », 1991, t. I, p. 41.

Léonore et souffre de son absence.

Si l'ordre naturel veut que le mâle doit aimer dominer et la femelle se soumettre, c'est que la biologie de la procréation a ancré cette croyance dans l'esprit humain, notamment dès la parution de la fameuse *Génération des animaux* d'Aristote, dans laquelle le philosophe grec estime inférieure, voire inutile la femelle dans la création de l'espèce humaine, ce que nous avons abordé dans la partie précédente. Néanmoins, cette conception semble être contraire chez Sade, car l'âme peut s'être trompée de corps. Richard Freiherr von Krafft-Ebing (1840-1902), psychiatre austro-hongrois, est le premier à populariser les termes tirés des œuvres de Sacher-Masoch et de Sade dans son *Psychopathia Sexualis*. Le sadisme, affirme-t-il, «est la contrepartie parfaite du masochisme. Alors que les [sadiques] veulent avoir mal et se sentir soumis à la violence, les [masochistes] sont portés à faire souffrir et à exercer de la violence »¹.

Dans cette optique, il serait important de signaler que les despotes sont dominants mais peuvent, en même temps, se montrer soumis, c'est-à-dire qu'ils monopolisent la vie des victimes et se courbent à une série de principes, fondés sur la philosophie sadienne, ou aux caprices des femmes². Ainsi, les despotes mâles, chez Sade, auraient leur propre système à suivre, comme les victimes vivent dans la superstition aussi bien religieuse que morale. Au sein du sérail, le souverain, doutant de la volonté divine (comme l'on dit souvent en Chine 君权神授, c'est-à-dire, le pouvoir impérial est accordé par Dieu), semble jouer alternativement le rôle du maître et celui de l'esclave. Le roi de Butua ne devient-il pas pâle pour avoir perdu sa bien-aimée ?

Sur ce point, Montesquieu nous fournit un bon exemple: l'angoisse d'Usbek devient de plus en plus vive que son harem se transforme en un univers d'intrigues et d'adultère. Celui-ci, aux yeux de ses concubines, serait aussi malheureux qu'elles : «Cependant, Usbek, ne t' imagine pas que ta situation soit plus heureuse que

¹ Cité et traduit par Patrick Vandermeersch, *La chair de la passion. Une histoire de foi : la flagellation*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2002, p. 225.

² « Nous remarquons que, plus nous avons de femmes sous nos yeux, moins elles nous donnent d'embarras. Une plus grande nécessité de plaire, moins de facilité de s'unir, plus d'exemples de soumission : tout cela leur forme des chaînes. Les unes sont sans cesse attentives sur les démarches des autres ; il semble que, de concert avec nous, elles travaillent à se rendre plus dépendantes ; elles font une partie de notre ouvrage et nous ouvrent les yeux quand nous les fermons. Que dis-je ? Elles irritent sans cesse le maître contre leurs rivales, et elles ne voient pas combien elles se trouvent près de celles qu'on punit. » (*Lettres persanes*, Lettre XCVI, p. 253)

la mienne : j'ai goûté ici mille plaisirs que tu ne connais pas ; mon imagination a travaillé sans cesse à m'en faire connaître le prix ; j'ai vécu, et tu n'as fait que languir. » (*Lettres persanes*, Lettre LXII, Zéïs à Usbek, p. 176) Usbek, en tant que souverain despote, est attaché malgré lui, à son sérail, seul endroit où sa masculinité serait garantie par la fermeture et la charité des femmes. Leur adultère symboliserait la perte de la puissance masculine et l'effondrement du palais, garantissant ce pouvoir. Il semble que, comme dans le sérail sadien, l'autorité de l'homme dépende de la soumission des femmes. Ainsi, nous serions tenté de croire que le sadique, à l'intérieur du harem, est lui-même passif. L'état de ce lieu deviendrait en effet un miroir dans lequel se reflète le statut supérieur du masculin. L'honneur du despote, que la cruauté seule pourrait assurer, est nécessaire pour tenir un harem :

Malgré ces divisions [en quatre classes de femmes], reprit le Portugais, toutes ces femmes, de quelque classe qu'elles soient, n'en satisfont pas moins la brutalité de ce despote [de Butua] : quand il a envie de l'une d'entre elles, il envoie un de ses officiers donner cent coups d'étrivières à la femme désirée ; cette faveur répond au mouchoir du sultan de Byzance, elle instruit la favorite de l'honneur qui lui est réservé : dès lors elle se rend où le prince l'attend, et comme il en emploie souvent un grand nombre dans le même jour, un grand nombre reçoit chaque matin l'avertissement que je viens de dire. (*Aline et Valcour*, t. I, p. 559)

Dans le harem, la masculinité et la féminité ne peuvent coexister. La grandeur du despote, fondée sur le despotisme, semble s'enraciner dans l'esprit des Asiatiques, ce que reprend Sade pendant les aventures de la malheureuse Justine à travers la bouche de Gernande, qui s'interrogeant : « Mais sans aller chercher des exemples dans des siècles si loin de nous, de quel œil ce malheureux sexe est-il vu même encore sur la surface du globe ? Comment y est-il traité ? » (*Justine*, dans *Justine et autres romans*, p. 554) Ennemis du bonheur de leur femme, les libertins qui se comparent aux despotes orientaux apprécient infiniment la domination excessive du sexe féminin : « Je le vois, enfermé dans toute l'Asie, y servir en esclave aux caprices barbares d'un despote qui le moleste, qui le tourmente, et qui se fait un jeu de ses douleurs. » (*Ibid.*) Cette oppression est guidée par la voix naturelle et a dû diriger les mœurs des libertins, car « plus les peuples sont rapprochés de la nature, mieux ils en

suivent les lois ; la femme ne peut avoir avec son mari d'autres rapports que celui de l'esclave avec son maître ; elle n'a d'écidément aucun droit pour prétendre à des titres plus chers » (*Ibid.*, p. 555).

La domination masculine du sérail sadien serait plus absolue que celle du sérail oriental. Si le souverain de Butua s'inquiète de l'enlèvement de la plus belle femme blanche de son harem, les libertins sadiens ne craignent point les accidents prévus. Sade épargnerait alors toutes sortes d'intrigues des femmes aux bourreaux avec lesquels contraste la contrepartie d'Usbek. À la fin des *Lettres persanes*, les troubles sanglants et la lettre posthume d'une des concubines, Roxane mènent à reconsidérer le genre et la soumission des femmes dans cet univers à la fois fantastique et paradoxal. Fantastique, car le harem parvient à transformer en cauchemar les doux plaisirs de l'amour ; paradoxal, parce que le genre masculin, loin d'être dominant, est menacé par l'obéissance feinte et le jeu séduisant des femmes. Toutefois, le masculin aurait pu décider l'ordre privilégié comme dans le château de Silling et le couvent de Sainte-Marie-des-Bois, car les deux termes de *sérail* et de *harem* sont masculins. Les peuples de l'Antiquité, au moment où ils ont différencié le genre des objets, ont pris en compte des métaphores que l'on a attribuées à des termes, affirment les grammairiens français Nicolas Beauzée (1717-1789) et Jacques-Philippe-Augustin Douchet (?- ?)¹.

En comparaison avec Usbek, les empereurs chinois seraient plus angoissés par la charité des femmes, car ceux-ci possèdent un nombre assez important d'épouses, de concubines et de maîtresses (plus de trois mille comme déjà dit). La lettre du Premier eunuque dévoile la menace du masculin, préjudant ainsi le scandale du

¹ « Genre (*terme de Grammaire*) », *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers dirigé par Diderot et d'Alembert, op. cit.*, t. VII, p. 590 : « Ainsi les Latins, par exemple, dont la religion fut décidée avant la langue, & qui admettoient des dieux & des déesses, avec la conformation, les foiblesses & les fureurs des sexes, n'ont peut-être placé dans le *genre* masculin les noms communs & les noms propres des vents, *ventus, Auster, Zephyrus, &c.* ceux des fleuves, *fluvius, Garumna, Tiberis, &c.* les noms *aer, ignis, sol*, & une infinité d'autres, que parce que leur mythologie faisoit présider des dieux à la manutention de ces êtres. Ce seroit apparemment par une raison contraire qu'ils auroient rapporté au genre féminin les noms abstraits des passions, des vertus, des vices, des maladies, des sciences, &c. parce qu'ils avoient érigé presque tous ces objets en autant de déesses, ou qu'ils les croyoient sous le gouvernement immédiat de quelque divinité femelle. Les Romains qui furent laboureurs dès qu'ils furent en société politique, regardèrent la terre & ses parties comme autant de mères qui nourrissoient les hommes. Ce fut sans doute une raison d'analogie pour déclarer féminins les noms des régions, des provinces, des îles, des villes, &c. »

harem : «Reviens donc, magnifique seigneur, reviens dans ces lieux porter partout les marques de ton empire. Viens adoucir des passions désespérées ; viens ôter tout prétexte de faillir ; viens apaiser l'amour qui murmure, et rendre le devoir même aimable. » (*Lettres persanes*, Lettre XCVI, p. 253-254) Cette inquiétude n'apparaît pas sans raison, un sultan absent signifie l'absence du pouvoir despote, qui est également le masculin lui-même. Si une femme, aux yeux de l'homme, menaçante (comme en Europe), comment le souverain oriental peut-t-il assurer la charité de ses centaines de concubines ?

3.2.3.2 Les femmes cruelles et le féminin menaçant

La gueule du serpent vert, le dard de la guêpe ne lancent pas un vrai poison ;
celui-ci ne se trouve que dans le cœur de la femme.

Proverbe chinois¹.

Même si Voltaire ne croit pas qu'il y ait adultère dans le sérail oriental², les contes des *Mille et Une Nuits* fournissaient déjà l'exemple du souverain cocu et de l'épouse adultère, suivis par Thomas-Simon Gueullette (1683-1766), dramaturge et avocat. Deux ans après la parution des *Lettres persanes*, Gueullette publie ses *Aventures merveilleuses du mandarin Fum-Hoam, contes chinois* tout en reprenant le récit-cadre des histoires merveilleuses et galantes des *Nuits*. Les aventures racontées, revivifiant les scènes passées, permettent non seulement aux auditeurs de prendre en compte les mœurs des autres pays, mais aussi de connaître les caractères du raconteur, comme dans la lettre de Déterville à Valcour, dans laquelle il réfléchit sur les caractères de Léonore à travers les histoires de cette dernière : « Je la suppose athée dans le fond de l'âme, plusieurs de ses raisonnements me le persuadent » (*Aline et Valcour*, t. I, p. 956).

Quant à Fum-Hoam, il est impossible de sonder le fond de son cœur, car il se transforme tour à tour en humain, en animal et en objet par métempsychose. Il est encore bien loin d'être d'origine chinoise, comme dans les *Mille et Une Nuits*. Ce qui est de nomination "chinois" n'a souvent rien à voir avec la Chine, désignant le cadre moyen-oriental. Cependant, l'adultère et la cruauté des souveraines sont clarifiés. Au sein du harem du roi de Chine à Cambalu (ancien nom de Pékin), la sultane favorite,

¹ *Proverbes chinois*, éd. Paul Perny, Paris, Firmin-Didot frères, fils et Cie, 1869, p. 23 : «青竹蛇儿口, 黄凤尾上针, 两般不算毒, 最毒妇人心 》.

² Voltaire, *Fragment de l'histoire générale*, dans *Œuvres complètes*, éd. Louis Moland, Paris, Garnier, 1883, t. XXIX, p. 234 : « Considérez surtout que l'adultère est très rare dans l'Orient, et que dans les harems, gardés par les eunuques, il est impossible. Voyez au contraire comme l'adultère marche la tête levée dans notre Europe ; quel honneur chacun se fait de corrompre la femme d'autrui ; quelle gloire se font les femmes d'être corrompues ; que d'enfants n'appartiennent pas à leurs pères ; combien les races les plus nobles sont mêlées et déshonorées. Jugez après cela lequel vaut le mieux, ou d'une polygamie permise par les lois, ou d'une corruption générale autorisée par les mœurs. » Tout savant tel que Voltaire semble néanmoins négliger les intrigues des *Lettres persanes* (1721) de Montesquieu et des *Aventures merveilleuses du mandarin Fum-Hoam, contes chinois* (1723) de Gueullette.

appelée Alischak, entretient une relation amoureuse avec Yvam, dont le singe Moroug est réputé pour ses exercices comiques. Lorsque l'âme de Fum-Hoam entre dans le corps de cet animal, libre dans le sérail, il sert de témoin et raconte l'intrigue adultère de la sultane. Afin de lui faire plaisir, le sultan fait venir Yvam et son singe qui amuse beaucoup la sultane, et les confie à l'un des principaux eunuques. Suivant les lois du sérail, celui-ci doit les suivre partout. Face à un homme jeune et bien fait, la sultane ne peut regarder Yvam sans être émue. Ainsi raconte le singe :

Ses regards furent bientôt les interprètes de son cœur, Yvam comprit tout ce qu'ils voulaient lui dire, et l'eunuque qui devait être présent à ces entrevues ayant été gagné à force d'argent, ces amants se virent bientôt en toute liberté. Un jour que le sultan était allé à une chasse dont il ne devait revenir de quatre jours, [...] j'étais présent aux caresses que la sultane faisait à mon maître¹.

L'homme peut continuer à aimer sa femme après une relation adultère, mais la sultane, semble ici être démunie de cette faculté : plus elle aime son amant, plus elle déteste le sultan : « Je hais le sultan autant que je vous aime, mon cher Yvam, et plus je vous vois, plus je sens redoubler ma haine pour lui². » Néanmoins, cette haine était déjà présente lors de la nuit conjugale : « Ce fut en ce moment que je ressentis un frisson qui me courut par tout le corps : l'équipage de nuit du sultan le rendait encore plus laid à mes yeux », se plaignit-elle. La laideur des eunuques, chez Montesquieu, rend le souverain beau et aimable, tandis que le roi chinois serait malheureux d'être plus laid que ses domestiques, ce qui servirait de prétexte à l'adultère, fruit de la haine et du chagrin depuis longtemps. Ainsi la sultane de Chine, se préoccupant uniquement de son amant, oublie vite « les lois de l'honneur et de son devoir »³.

L'adultère la poussera bientôt vers la cruauté. Puisque rien ne peut être caché dans un univers rempli de domestiques comme dans le sérail, les regards scrutateurs paraissent menaçants. Surprise en pleine nuit par Gabao, chef des eunuques, la reine chinoise lui demande de garder le secret. Sensible comme les eunuques chez

¹ Thomas-Simon Gueullette, *Aventures merveilleuses du mandarin Fum-Hoam, contes chinois*, dans *Contes*, éd. Jean-François Perrin, Paris, Honoré Champion, 2010, t. II, p. 909.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 924.

Montesquieu, et se sentant inférieur comme tous les domestiques asiatiques, il ne peut refuser devant tant de charmes. Inquiète d'être découverte par le sultan et furieuse de subir d'« insolentes caresses » du demi-homme, la reine décide de se venger. Elle séduit le sultan en le convaincant qu'il est nécessaire de vérifier l'obéissance des eunuques, et choisit Gabao, exigeant de lui le silence total. La moindre parole lui vaudrait la noyade. Dans la scène finale, la reine se fait malicieusement déshabiller et laisse voir sa beauté à ce pauvre eunuque. Celui-ci ne peut s'empêcher de crier son admiration à la vue de la plus belle des femmes en Chine. La rupture du silence signifie la désobéissance, ce qui conduit immédiatement le chef des eunuques à la mort. Le plaisir de voir périr la victime en proie au piège de la femme rend odieux son beau visage : « Cet ordre fut exécuté avec répugnance, mais Gabao n'en fut pas moins noyé après quelques moments, et la reine vit périr ce chef des eunuques avec une satisfaction qui inspira de l'horreur à tous ses esclaves¹. »

La littérature galante et exotique semble nécessiter d'une reine cruelle et capricieuse qui étourdit le souverain jusqu'à ce que le harem devienne un lieu de débauche et de maux. C'est au cœur de la menace et de la perte du pouvoir masculin que triomphe le féminin, censé être soumis. Dans cette intrigue, la sexualité aiderait l'identité et l'autorité féminines à émerger. Au moment où celles-ci s'imposent devant le pouvoir masculin, le féminin, faible et soumis, se transformerait en "masculin" cruel et dominant.

Lecteur direct de Montesquieu et de Gueullette, Sade a dû apprécier cette cruauté fondée sur le changement de mentalité de la souveraine : « Zoé femme d'un empereur chinois, n'avait pas de plus grand plaisir que celui de voir exécuter des criminels sous ses yeux. » (*La Philosophie dans le boudoir*, dans *Justine et autres romans*, p. 711) L'auteur connaît cette cruelle impératrice par l'*Histoire des conjurations* (1754-1760) de François-Joachim Duport du Tertre (1716-1759), homme de lettres :

Cet indigne empereur avait une femme encore plus méchante que lui. Le sang ne

¹ *Ibid.*, p. 928.

lui coûtait rien à répandre, et on n'entendait parler que d'exécutions ordonnées par le caprice de cette barbare princesse. [...] Il y avait dans son palais un appartement secret où, par ordre de l'empereur et de l'impératrice, on se livrait en leur présence aux plus abominables débauches¹.

Duport du Tertre a dû copier les rapports du Père Du Halde. Celui-ci rapporte le règne de l'empereur Kié de la Dynastie des Xia : « Il avait une femme encore plus méchante & plus cruelle que lui, & il obéissait aveuglément à ses ordres. Le sang de ses sujets ne lui coûtait rien à répandre pour lui complaire » et « on n'entendait parler que d'exécutions sanglantes, ordonnées par le caprice de cette Princesse barbare. Ils portèrent l'un & l'autre la brutalité à des excès qui faisoient rougir². » Sade en fait état dans *La Nouvelle Justine*, où les héros libertins regrettent leur impuissance par rapport à cet empereur chinois (T. II, p. 1026).

En effet, la reine, ou favorite cruelle, est un thème classique dans la culture occidentale. Sade a pu s'inspirer d'un épisode de la *Vie d'Artaxerxès* de Plutarque qui raconte l'histoire des sultans persans. La reine vengée et l'eunuque du roi mis à mort aurait servi de modèle à Gueullette³. Le Divin Marquis en donne la raison : une fois que les femmes se sont accoutumées au plaisir, la « sensibilité de leurs organes » les rend plus cruelles que les hommes (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 899, note de l'auteur). Le harem est un endroit paradoxal, parce que d'un côté la pudeur doit habiter dans « les sacrés murs », de l'autre, les femmes connaissent toute le temps critique « où les passions commencent à naître et à [les] encourager à l'indépendance » (*Lettres*

¹ Duport du Tertre, *Histoire Générale Des Conjurations, Conspirations, Et Révolutions Célèbres Tant Anciennes Que Modernes*, Paris, Duchesne, 1762, t. VII, p. 39.

² Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise, op. cit.*, t. I, p. 303.

³ Plutarque, *Vie d'Artaxerxès*, dans *Les vies des hommes illustres*, trad. Alexis Pierron, Paris, Charpentier, 1853, t. II, p. 539-540 : « Il restait à Parysatis, pour consommer sa vengeance, à faire périr l'eunuque du roi, Mésabatès, qui avait coupé la tête et la main de Cyrus ; mais, comme il ne donnait aucune prise sur lui, elle tendit un piège au roi. C'était une femme adroite, et qui jouait aux dés parfaitement. [...] Un jour donc, voyant le roi sans affaires et disposé à s'amuser, elle lui proposa de jouer ensemble mille dariques. Il accepta : à dessein elle se laisse perdre et paie ; puis, feignant d'être chagrine et piquée de sa perte, elle demande sa revanche, et propose de jouer un eunuque. Le roi y consentit ; et ils convinrent que chacun d'eux excepterait cinq de ses plus fidèles eunuques ; que le gagnant aurait le droit d'en choisir un sur tous les autres, et que celui qui aurait perdu serait tenu de le livrer. Ils jouèrent à cette condition. La reine mit au jeu toute l'application et toute l'adresse dont elle fut capable ; et, favorisée d'ailleurs par les dés, elle gagna la partie, et choisit Mésabatès, qui n'était pas du nombre de ceux qui avaient été exceptés. A peine fut-il en sa puissance, et avant même qu'Artaxerxès soupçonnât son dessein, elle le livra aux exécuteurs, en leur ordonnant de l'écorcher vif, et ensuite d'étendre son corps en travers sur trois croix, et sa peau sur des pieux. »

persanes, Lettre LXII, p. 175). Or, cette «indépendance » menace sans doute le masculin. Dans le sérail, le souverain, en tant que seul homme ayant le droit d'y habiter, exige une dépendance toute entière par laquelle il peut manipuler ses femmes. Il convient également de signaler que les souveraines cruelles qui manipulent leur époux sont des femmes adroites et intelligentes, comme le montrait déjà Plutarque.

En tout cas, les Chinois condamnent violemment la sagesse des femmes. La culture classique voulait qu'une femme soit illettrée, ce qui était crucial pour l'État, parce que dans la famille impériale, une femme intelligente était dangereuse pour le royaume. L'éducation pourrait rendre l'esprit d'une femme indépendant et corrompre ses vertus. Durant la Dynastie des Tchou (770-222 av. J.-C.), les femmes mariées pouvaient rencontrer en toute aisance les amis et les invités de leur mari à l'intérieur de la maison, et même participer aux discussions derrière un paravent, ce qui leur permettait souvent d'exercer une grande influence sur la politique. Pendant le règne du roi Yeo (VIII^e siècle av. J.-C.), celui-ci se laissa dominer par sa belle reine Pao-see. Les Chinois croyaient que les belles femmes étaient un poison, tant pour leur vie familiale que pour leur carrière politique, comme indiqué dans le *Livre des Odes*, qui critique notamment les femmes engagées dans les affaires publiques. Le poème, destiné à être chanté, dévoile la volupté du roi Yeo et la vilénie de la reine :

Un homme avisé rend l'État florissant,
Une femme avisée le renverse ;
Hélas ! une femme avisée
Est un oiseau ingrat, un hibou ;
Une femme à la langue trop affilée
Est la messagère du malheur ;
Le malheur n'est pas envoyé du haut du Ciel,
Il provient des femmes ;
Ce n'est pas qu'on les instruisse à agir de la sorte,
Mais qu'on leur donne licence de s'immiscer en toute chose ;
Scrutant le cœur des hommes et ses faiblesses,
Elles trompent le prince par leurs calomnies et puis le trahissent ;
Comment prétendre que ce n'est pas pour le bien
Qu'elles poussent la vilénie à ce point ?
Elles sont comme des marchands qui vendent à triple profit,
Et ces ruses sont connues des sages ;

Les femmes n'ont pas à se mêler des affaires publiques,
Qu'elles s'en tiennent à leurs vers à soie et à leur tissage¹.

Ce passage plein d'amertume sur les femmes n'a pas été composé sans raison. Lorsque les femmes, comme Roxane ou la sultane chinoise, manipulent le souverain, l'empire risque de s'effondrer, ce qui est préjudé par le désordre du harem et la négligence du roi sur les affaires publiques. Elles trouvent nombre de moyens de mener des intrigues qui passent de l'intérieur à l'extérieur. Comme la sagesse populaire le dit : l'harmonie dans la famille peut garantir la prospérité en dehors, car l'homme ainsi rassuré peut se concentrer sur les affaires publiques. N'est-ce pas le désordre du sérail qui inquiète Usbek. Et celui-ci n'est-il pas contraint de rentrer au plus vite pour réparer la fureur et la haine de ses femmes ?

Au siècle des Lumières, le sérail oriental, point de cristallisation des fantaisies érotiques, symbolise l'espace où le privilège sexuel est étroitement lié au privilège du pouvoir. C'est également un lieu qui est facilement dévoré par la perversion. Le sérail de Rousseau, comme le résume Barbara Vinken, « n'est jamais un espace rassurant de la souveraineté masculine, mais celui de la contamination avec le féminin, espace mixte, espace où l'homme est efféminé » Ainsi, la structure du pouvoir dans cet univers oriental est « dès le début renversée »².

C'est dans ce lieu que Montesquieu et Gueullette mettent en lumière la masculinité menacée. Il convient de signaler que *Les Mille et Une Nuits* rétablissent déjà le pouvoir de la femme, en le rendant fort devant le roi, car à en croire Witting, « parler est idéalement un acte de puissance, un acte de souveraineté qui implique simultanément un rapport d'égalité avec les autres sujets parlants »³. La conteuse réussit ainsi à se mettre à la place du souverain despote, tant au moins, elle n'est plus

¹ *Livre des Odes*, n° 264. Cité par Robert Van Gulik, *La vie sexuelle dans la Chine ancienne*, op. cit., p. 55. Nous indiquons ici la version originale en chinois classique. En effet, l'auteur ne cite que le tiers de ce poème. 《大雅·瞻印》：哲夫成城，哲妇倾城。懿厥哲妇，为梟为鸱。妇有长舌，维厉之阶！乱匪降自天，生自妇人。匪教匪诲，时维妇寺。鞫人忒忒，谮始竞背。岂曰不极，伊胡为慝？如贾三倍，君子是识。妇无公事，休其蚕织。

² Barbara Vinken, « L'espace exotique du sérail et la différence sexuelle chez Jean-Jacques Rousseau » (p. 61-78), dans *Littérature et exotisme*, op. cit., p. 61.

³ M. Witting, « À propos du contrat social », cité par Judith Bultet, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, trad. de l'anglais par Cynthia Kraus, Paris, La Découverte, 2005, p. 237.

considéré comme une créature vile. C'est exactement au moment où le despote cocu redevient un époux amoureux que le pouvoir de la féminité s'imposerait sur celui de la masculinité

Afin d'effacer la menace du sexe féminin capricieux et cruel, Sarmiento conseille de ne pas «accorder de l'autorité aux femmes » (*Aline et Valcour*, t. I, p. 556). Malgré cela, Sade semble préférer l'énergie despotique de la femme dominante à la faiblesse et à l'hypocrisie de la femme soumise, ce qui est représenté typiquement par Juliette et Justine.

3.2.3.3 Les eunuques ou l'autorité du troisième sexe

Le sérail en Orient est habité par trois sexes : l'homme, les femmes et les eunuques. Ces trois genres dépendent les uns des autres mais en même temps, luttent l'un contre l'autre. Le pouvoir masculin se situe au centre et met les deux autres genres en équilibre, afin d'en tirer du profit tant sexuel que politique : d'un côté, la surveillance des eunuques assure la loyauté du souverain ; de l'autre, l'ordonnance des concubines renforce la domination masculine.

Or, cette structure qui place la masculinité au centre est renversée en Orient dès le début, comme chez Rousseau. Les femmes utilisent les eunuques pour maintenir leur pouvoir ou pour se venger, comme chez Montesquieu et Gueullette. Ces demi-hommes symbolisent ainsi « un instrument nécessaire au détenteur du pouvoir », qu'il soit masculin ou féminin¹. Dans les *Lettres persanes*, la biographie du Premier eunuque met en lumière le fardeau qu'un homme castré devrait endurer : « Elles [les concubines du sultan] font toujours tomber sur moi les emplois les plus humiliants ; [...] affectent un mépris qui n'a point d'exemple ; et, sans égard pour ma vieillesse, elles me font lever la nuit dix fois pour la moindre bagatelle. » (Lettre IX, p. 59) Même s'il est le chef des eunuques, la moindre désobéissance de sa part lui vaut la mort : « Il faut, dans ces occasions, une obéissance aveugle, et une complaisance sans bornes : un refus dans la bouche d'un homme comme moi serait une chose inouïe, et, si je balançais à leur obéir, elles seraient en droit de me châtier. » (*Ibid.*)

Il semble que ces demi-hommes aient partout le même sort. Le châiment leur est souvent habituel dans le sérail. En Chine, lorsqu'un eunuque s'échappe, « des détectives spéciaux, très habiles à le dépister, se mettent à ses trousses. Une première escapade est punie de deux mois de prison et de vingt coups de bambou ; une récidive se juge par deux mois de cangue ; à la troisième tentative, il est banni et envoyé à Moukden [nom mandchou de la ville de Shenyang, ancienne capitale des Qing] »².

¹ Alain Grosrichard, *Structure du sérail. La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*, Paris, Seuil, 1979, p. 190.

² J.-J. Matignon, « Les Eunuques du Palais Impérial à Pékin » (p. 325-336), dans *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris, op. cit.*, p. 332.

D'une façon générale, les petites fautes sont punies par la bastonnade : de cent à trois cents coups selon le cas¹, sachant que trois cents coups peuvent mettre à mort un homme. Sade ne pouvait ignorer cette pratique.

La nature humaine voudrait que plus la torture fût sévère, plus la vengeance fût complète avec l'obsession du pouvoir. À travers la prononciation du terme « homme » par le Premier eunuque, celui-ci affirme son choix d'identité sexuelle : non seulement il ressentait de l'amour pour les femmes, mais il veut aussi les manipuler comme un véritable homme, car, au sein du harem, il existe « un flux et un reflux d'empire et de soumission » (Lettre IX, p. 59). Passant de l'obéissance à l'autorité, tout en se souvenant qu'il est né pour commander les femmes, il semble qu'il « redevien[ne] homme dans les occasions où [il les] commande encore » (*Ibid.*, p. 58).

Le pouvoir de commander, qui pourrait rendre mentalement la masculinité d'un eunuque, semble établir l'ordre originel du harem. L'originalité de Montesquieu réside dans le fait de remettre le pouvoir à l'homme tout en feignant de l'attribuer à un demi-homme. À première vue, le Premier eunuque se satisfait de cet empire inhabituel pour un castré, mais inné pour un mâle. L'auteur montre effectivement ce qui devrait commander dans un sérail : c'est le pouvoir masculin, celui de l'homme. De ce fait, l'eunuque, jadis soumis et torturé, ne sent plus la domination du sexe féminin et commence à le mépriser : « Je me présente toujours à elles comme une barrière inébranlable : elles forment des projets, et je les arrête soudain, Je m'arme de refus ; je me hérise de scrupules ; je n'ai jamais dans la bouche que les mots de devoir, de vertu, de pudeur, de modestie. » (*Ibid.*) En effet, l'eunuque n'a pas un rôle toujours rassurant, s'agissant de préserver la chasteté des femmes, car, selon Pierre Bayle, il peut se considérer comme un vrai homme :

Saint Basile n'ignorait point qu'il ne faut pas se fier aux mutilations les plus complètes ; elles ne font pas, disait-il, que celui qui était mâle devienne femelle,

¹ Les procédés de la bastonnade sont assez particuliers en Chine : « Le chef eunuque demande à chacune des 48 sections, placées sous ses ordres, de lui prêter un ou deux délégués armés de bambous et les délinquants sont châtiés par leur pairs. La bastonnade est généralement faite en deux séances. Après la première, le patient est remis aux mains d'un médecin qui soigne les plaies, et, trois ou quatre jours après, quand la cicatrisation a commencé, la deuxième séance a lieu. C'est ce que les Chinois appellent 'soulever les croûtes' », *ibid.*, p. 332-333.

c'est toujours un mâle ; tout de même qu'un bœuf auquel on coupe les cornes, continue à être un bœuf et ne devient point cheval. Il pousse la comparaison beaucoup plus loin, il dit qu'un bœuf à qui on a coupé les cornes ne laisse pas lorsqu'on l'irrite de faire toutes les postures qu'il faisait auparavant, et de frapper même par cet endroit de sa tête où étaient ses cornes¹.

Ce pauvre Combabus, jeune et beau seigneur à la Cour du roi de Syrie, doit accompagner la reine pour un long voyage. Connaissant la jalousie masculine, il oscille entre la perte de sa masculinité et la mort, choisissant en fin de compte de couper l'organe génital. Afin de montrer sa loyauté, il se coupe la partie sexuelle et le confie au roi avant son départ. Néanmoins, la mutilation du membre ne peut empêcher l'adultère. Si nous croyons à ces propos, un eunuque devrait sentir la même passion qu'un homme véritable. La mutilation de l'organe sexuel n'empêche pas les castrés chinois de se marier. Le mariage s'appelle 对食, c'est-à-dire, prendre la nourriture face-à-face. Dans ce genre de relation, l'eunuque et la femme vivent ensemble comme mari et femme, mais ils ne sont pas liés par le devoir conjugal. Pierre Bayle rapporte le récit d'une reine amoureuse d'un homme castré. De leur côté, les Chinois poussent ce commerce encore plus loin. En effet, l'eunuque pouvait commercer sexuellement avec une femme avant la Dynastie des Ming, selon certaines anecdotes. Dans l'histoire chinoise, un eunuque riche et puissant possède toujours un harem, comme le souverain. La culture voulait que le nombre de concubines devienne symbole de la richesse et de la puissance d'une famille. C'est dans cette idéologie que naquirent les eunuques qui se comparaient au roi par l'autorité masculine.

De surcroît, un eunuque riche et puissant a pu menacer le pouvoir royal d'un empire, comme Matthieu Ricci le dévoile : « Car nuls autres que ceux-ci servent le roi ni sont de conseil ni [ne lui] parlent [...] ; voire même quasi tout le gouvernement du royaume est remis entre les mains de ces demi-hommes »². La menace des eunuques provient du fait que les empereurs de Chine leur attribuent souvent un grand pouvoir, étant les gens les plus proches du roi. Le Père Ricci prend un exemple dans la ville de

¹ Pierre Bayle, *Dictionnaire critique et historique*, art. « Combabus », Rotterdam, R. Leers, 1697, p. 879, note de l'auteur.

² Matthieu Ricci & Nicolas Trigault, *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine*, op. cit., p. 155.

Nanquin, capitale des Ming : «[L'eunuque] préside au palais du roi et à toutes les portes de la ville et aussi aux montres des gens de guerre [parades], ensemble avec le général susdit. Il a encore plusieurs autres offices publics et fait ostentation d'une grande autorité avec très grande parade¹. » Les rapports de Ricci sont attestés par Louis Lecomte, missionnaire français à la Cour de Chine : «Autrefois tous les appartements étaient pleins d'eunuques dont le pouvoir [était] devenu presque souverain par la faiblesse du gouvernement »². Si la faiblesse du gouvernement était provoquée par celle de l'empereur, comme ce qui est souvent le cas en Chine, l'eunuque doté d'autorité menacerait le pouvoir masculin. Malgré le fait que Sade ne développe pas le sujet sur les demi-hommes, Montesquieu et Lecomte montrent le masculin (du souverain) menacé par le troisième sexe dans le sérail. L'eunuque, en retrouvant le sentiment redevenu un véritable homme et la vanité d'être puissant, ne cesserait de causer des désordres aussi bien dans le harem qu'en dehors.

¹ *Ibid.*, p. 417.

² Louis Lecomte, *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, dans *Le voyage en Chine*, *op. cit.*, p. 162.

3.3 Du despotisme domestique au despotisme politique : nostalgie de l'autorité

3.3.1 La vie dans le harem : l'empereur, les femmes et les eunuques

3.3.1.1 La castration comme torture

La castration, selon la définition du Dr Louis dans l'*Encyclopédie*, est « l'action de châtrer, ou l'opération par laquelle on ampute & retranche les testicules d'un animal mâle, qui devient par-là incapable d'engendrer »¹. L'annihilation des organes reproducteurs des animaux ou des humains connaît une longue histoire chez de nombreux peuples, notamment en Asie et en Afrique. Les "demi-hommes" de ces continents, appelés eunuques et ayant pour mission de surveiller les femmes du sérail, coûtent souvent très cher. En Europe, l'opération se pratique « aussi en Italie sur les musiciens dont on veut que la voix se conserve »². Ces hommes qui chantent avec une voix aiguë sont nommés castrats. Ils étaient particulièrement recherchés jadis aussi bien pour les spectacles d'opéras que pour les chants d'église³. En établissant un lien entre les parties génitales et la voix, Buffon propose que les parties du corps humain correspondent entre elles permettent de mettre en lumière le « jeu de la machine animale », et qu'elle ne peut être négligé⁴ ; c'est ce que cite Arnulphe d'Aumont

¹ « CASTRATION (terme de Chirurgie) », *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers dirigé par Diderot et d'Alembert*, op. cit., t. II, p. 755.

² *Ibid.* Voir également Patrick Barbier, *Farinelli. Le Castrat des Lumières*, Paris, Grasset, 1995 ; Le même, *Naples en fête: Théâtre, opéras et castrats au XVIII^e siècle*, Paris, Grasset, 2012.

³ Dèmeunier, *L'esprit des usages et des coutumes des différents peuples*, op. cit., t. II, Livre IX, Chap. VI « Mutilations. Circoncision », p. 253 : « La castration, que la jalousie n'avoit point établie en Europe, s'y introduisit cependant. On découvrit qu'un eunuque chanteroit d'une voix claire, & pour avoir de bons chanteurs, on fit une foule d'eunuques. » Un siècle plus tard, Matignon rapporte que le pape Clément XIV a interdit aux castrats de chanter dans les églises, mais ils chantent encore à la chapelle Sixtine, voir J.-J. Matignon, « Les Eunuques du Palais Impérial à Pékin » (p. 325-336), dans *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, op. cit., p. 326.

⁴ « EUNUQUE (Médecine, Hist. anc. & mod.) », *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers dirigé par Diderot et d'Alembert*, op. cit., t. VI, p. 159 : « Il y a des rapports singuliers entre les parties de la génération & celles de la gorge, continue M. de Buffon ; les eunuques n'ont point de barbe ; leur voix, quoique forte & perçante, n'est jamais d'un ton grave ; la correspondance qu'ont certaines parties du corps humain, avec d'autres fort éloignées & fort différentes,

(1721-1800), médecin et encyclopédiste.

La mutilation est causée par de nombreuses raisons. Hormis ceux qui veulent obtenir un emploi dans le sérail et ceux qui désirent avoir une belle voix, l'opération est souvent liée à l'autorité et à la cruauté Sade en donne un exemple. L'historienne la Martaine raconte les plaisirs sanglants d'un homme qui «fait eunuque un garçon de dix à quinze ans » (*Les Cent Vingt Journées de Sodome*, t. I, p. 342). En effet, la pratique est aussi autoritaire chez certains peuples : «Les Hottentots coupent un testicule à leurs enfans, dans l'idée que ce retranchement les rend plus légers à la course » et dans d'autres pays, «les pauvres mutilent leurs enfans pour éteindre leur postérité & afin que ces enfans ne se trouvent pas un jour dans la misère & dans l'affliction où se trouvent leurs parens, lorsqu'ils n'ont pas de pain à leur donner¹. » En Chine de l'Antiquité, les parents indigents mutilaient également leurs enfans afin de les vendre à la Cour impériale : «[D]es parents pauvres se mirent alors à vendre leurs enfans, qui étaient émasculés pour le service du palais². »

Ennemis de la propagation de l'espèce humaine, les libertins du château de Silling devaient admirer la castration infligée aux garçons. L'intérêt de prévenir la population se mélange sans cesse, chez Sade, avec la pure cruauté Celui-ci tire ses informations de Dénéunier :

La stérilité du pays mène souvent à cette cruauté ; & pour prévenir la population, ils mutilent leurs enfans. On emploie quelquefois des moyens violens contre la multiplication des hommes : on dit ailleurs, qu'à Formose, des prêtresses fouloient le ventre des femmes qui devenoient grosses avant l'âge de trente-six ans ; & comme les Zélandois ont peine à pourvoir à leur subsistance, & que dans la disette ils mangent leurs ennemis, il ne seroit pas étonnant qu'ils fissent des eunuques³.

& qui est ici si marquée, pourroit s'observer bien plus généralement ; mais on ne fait point assez d'attention aux effets, lorsqu'on ne soupçonne pas quelles en peuvent être les causes : c'est sans doute par cette raison qu'on n'a jamais songé à examiner avec soin ces correspondances dans le corps humain, sur lesquelles cependant roule une grande partie du jeu de la machine animale : il y a dans les femmes une grande correspondance entre la matrice, les mammelles, & la tête ; combien n'en trouveroit-on pas d'autres, si les grands médecins tournoient leurs vûes de ce côté-là ? Il me paroît que cela seroit plus utile que la nomenclature de l'Anatomie ».

¹ *Ibid.*

² J.-J. Matignon, «Les Eunuques du Palais Impérial à Pékin » (p. 325-336), dans *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, op. cit., p. 326.

³ Dénéunier, *L'esprit des usages et des coutumes des différents peuples*, op. cit., t. II, Livre IX, Chap. VI «Mutilations. Circoncision », p. 247.

La castration, en tant qu'un soutien à la dépopulation¹, serait similaire à l'infanticide sur l'île de Formose (Taïwan de la Chine), car ces pratiques sont toutes deux soumises à la cruauté. Si les Formosans autorisent la destruction des fœtus, il n'est pas étonnant qu'ils émasculent aussi les garçons, car la vilénie de l'homme est parfois sans limite, et elle trouve les victimes pour ce même prétexte de dépeuplement. Les eunuques «sans énergie & sans courage » se soumettent à «un maître despote »², tandis que les enfants subissent la mutilation de leur père sadique. Dans chacun de ces cas, c'est au nom du despotisme domestique (au sein de la famille ou du sérail) que les bourreaux mettent en œuvre leur pratique violente et barbare.

Cette «méchante & déestable coutume »³ est mise en œuvre par le seul goût pour la volupté cruelle dans l'univers sadien. Il convient de signaler que l'âge du garçon châtré mentionné dans les *Cent Vingt Journées de Sodome* n'a pas été choisi au hasard. Dans la vingt-cinquième journée, l'historienne raconte le récit d'un garçon victime de castration. Puis, deux jours après, on raconte qu'un homme «fait eunuque tout ras un jeune garçon de seize à dix-sept ans » (T. I, p. 343). La violence faite aux jeunes est liée au temps et met en avant un supplice susceptible de tuer un jeune homme selon l'âge de l'opération. Si la mutilation infligée à un garçon avant qu'il atteigne quinze ans est dangereuse, celle pratiquée sur un homme ayant dépassé cet âge est souvent mortelle :

L'amputation des testicules n'est pas fort dangereuse, on la peut faire à tout âge ; cependant on préfère le temps de l'enfance. Mais l'amputation entière des parties extérieures de la génération est le plus souvent mortelle, si on la fait après l'âge de quinze ans : & en choisissant l'âge le plus favorable, qui est depuis sept ans

¹ L'auteur donne un autre exemple : « Des vieillards de bon sens apprirent à Kolben qu'une ancienne loi leur défend tout commerce avec les femmes, tandis qu'ils ont deux testicules ; & que cette loi est fondée sur l'opinion qu'on produit alors deux jumeaux. Il faut se rappeler [sic] que la naissance de deux jumeaux est, pour eux, une calamité publique ; & par la suite des mêmes idées, une femme ne se marie jamais, sans savoir si son époux a subi l'opération. [...] Ils cherchent peut-être à mettre de bornes à la population ; & cet usage semble appartenir à un pays stérile. » *Ibid.*, p. 257. Buffon prouve déjà que plus les hommes ont de testicules, plus ils sont vigoureux, voir Buffon, *Histoire naturelle de l'homme*, « De la Puberté », dans *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du cabinet du roi*, Amsterdam, J.H. Schneider, 1766, t. II, p. 176.

² *Ibid.*, p. 250.

³ Charles Ancillon, *Traité des eunuques, dans lequel on explique toutes les différentes sortes d'eunuques, quel rang ils ont tenu & quel cas on en a fait &c. On examine principalement s'ils sont propres au Mariage, & s'il leur doit être permis de se marier. Et l'on fait plusieurs Remarques curieuses & divertissantes à l'occasion des Eunuques, &c. Par M***. D***, [s. n.], 1707, p. 4.*

jusqu'à dix, il y a toujours du danger¹.

Les libertins se r éjouissent d'émasculer les garçons de dix à dix-sept ans et en go ûtent un vif plaisir, car l'opération mortelle enchante les cœurs cruels. En effet, l'encyclopédiste recopie Buffon. Celui-ci, dans son *Histoire naturelle* (1749), précise que l'opération de la castration est moins dangereuse lorsqu'elle est pratiqu ée sur les plus jeunes :

Chardin observe que l'amputation totale est toujours accompagn ée de la plus vive douleur ; qu'on la fait assez sûrement sur les jeunes gens, mais qu'elle est très-dangereuse, passé l'âge de 15 ans ; qu'il en échappe à peine un quart ; & qu'il faut six semaines pour gu érir la playe. Pietro della Valle dit au contraire, que ceux à qui on fait cette opération en Perse, pour punition du viol & d'autres crimes du même genre, en guérissent fort heureusement, quoique avancés en âge ; & qu'on n'applique que des cendres sur la plaie : nous ne savons pas si ceux qui subissoient autrefois la même peine en Egypte, comme le rapporte Diodore de Sicile, s'en tiroient aussi heureusement : selon Thévenot, il périt toujours un grand nombre de negres, que les Turcs so ûmettent à cette opération, quoiqu'ils prennent des enfans de huit ou dix ans².

Il est ainsi clair de constater que l'âge du patient joue un rôle très important dans l'opération de la castration. L'amputation toute entière des parties génitales pratiqu ée par l'homme et dont parle Desgranges doit tuer la victime. La cruauté sadienne veut que cette dernière subisse le supplice à un âge dangereux. D émeunier rapporte également que chez « les Hottentots, c'est un usage général d'ôter un testicule aux gar çons vers l'âge de neuf ou dix ans³. » Lecteur attentif de cet écrivain, Sade n'a pas dû ignorer ce d étail. Il semble qu'il ait même eu l'intention de retarder l'âge, ce qui irrite ainsi les bourreaux.

Se trouvant dans le même cas que les Chinois (eunuques) et les Italiens (castrats), les libertins sadiens pratiqueraient la castration sur leurs victimes pour s'amuser,

¹ « EUNUQUE (*Medecine, Hist. anc. & mod.*) », *Encyclop édie ou Dictionnaire raisonn é des sciences, des arts et des m étiers dirig ée par Diderot et d'Alembert*, *op. cit.*, t. VI, p. 159.

² Buffon, *Histoire naturelle de l'homme*, « De la Pubert é », *op. cit.*, p. 177. D'Aumont copie cette partie dans son article « EUNUQUE » de l'*Encyclop édie*, *op. cit.*, p. 159.

³ D émeunier, *L'esprit des usages et des coutumes des différents peuples*, *op. cit.*, t. II, Livre IX, Chap. VI « Mutilations. Circoncision », p. 255.

comme les croyants qui se mutilent afin de s'approcher de la divinité¹. Cet usage barbare finit souvent par devenir cruel, remarque D'émeunier : « Les mutilations procurent à l'homme on ne sait quel plaisir. Ils s'amuse[n]t, dans l'enfance, à abattre des têtes de fleurs & à couper des branches d'arbres. » Puis, « dans un âge plus avancé, souvent il[s] conserve[n]t le même gout ; & l'on a fait, par plaisir, une foule de mutilations. Cette affreuse jouissance est commune dans les armées ; la vengeance est quelquefois aussi impitoyable². »

Quoi qu'il en soit, de nombreux philosophes des Lumières attaquent cette coutume barbare et despotique. C. Ancillon considère les eunuques de l'Asie et de l'Europe comme des victimes d'un acte barbare. Buffon pense que si la circoncision est nécessaire à la propreté, la castration, tant volontaire que forcée, est entièrement fondée sur la cruauté³. Il faut attendre la période après la Révolution française pour que l'Assemblée nationale constituante publie des décrets dans lesquels le « crime de la castration sera puni de mort »⁴. La cruauté que critiquent les écrivains se trouve néanmoins au cœur de l'esprit des libertins sadiens.

D'un autre côté, les voyageurs admirent souvent le talent des castrats italiens, talent que le Divin Marquis a dû connaître. L'écrivain anglais Richard Twiss (1747-1821) loue la silhouette parfaite des hommes châtrés qui jouent dans les opéras italiens au Portugal : « L'orchestre est excellent ; on n'admet point de femmes, excepté la maison royale, à ce spectacle. Il n'y en a non-plus au théâtre, des castrati déguisés en femmes en tiennent lieu, & l'illusion est parfaite⁵. » Même si l'usage est contre l'humanité, « des voix délicates pour le théâtre & le chant d'église » semblent pousser les

¹ À propos de ce point, C. Ancillon précise : « Il falloit même que les Prêtres fussent Eunuques, afin, disoit-on, de s'employer aux choses Sacrées plus purement & plus chastement. C'étoit sur tout la pratique des Athéniens ; les Prêtres de la Diane d'Ephese étoient aussi obligés d'être Eunuques. La Religion Chrétienne a eu ses Eunuques malgré elle... » Charles Ancillon, *Trait édes eunuques, op. cit.*, p. 20.

² *Ibid.*, p. 254.

³ Buffon, *Histoire naturelle de l'homme*, « De la Puberté », *op. cit.*, p. 176 : « La circoncision peut donc être fondée sur la nécessité & cet usage a du moins pour objet la propreté mais l'infibulation & la castration ne peuvent avoir d'autre origine que la jalousie ; ces opérations barbares & ridicules ont été imaginées par des esprits noirs & fanatiques, qui par une basse envie contre le genre humain ont dictées des lois [sic] tristes & cruelles, où la privation fait la vertu & la mutilation le mérite. »

⁴ *Code judiciaire, ou Recueil des décrets de l'Assemblée nationale constituante, sur l'ordre judiciaire... Partie 4-5*, Paris, Imprimerie Nationale, 1793, art. XXVIII, p. 43.

⁵ Richard Twiss, *Voyage en Portugal et en Espagne fait en 1772 et 1773. Par Richard Twiss, traduit de l'anglois, orné d'une carte des deux royaumes*, Berne, Société typographique, 1776, p. 10.

hommes à vouloir se faire castrer¹. Le magistrat Jean-Baptiste Mercier Dupaty (1746-1788) rapporte également, lors de son voyage en Italie en 1785, que les castrats italiens possèdent une voix d'ange². Cependant, le voyageur anglais Henry Swinburne (1743-1803) affirme que la castration est défendue à Naples, et considère cet usage comme une affaire barbare et cruelle³.

Sous la plume sadienne, la cruauté deviendrait d'autant plus délicate que l'opération s'impose au moment de la volupté : les femmes libertines « entour[è]rent [Claude] de plaisir, et quand son vit fut dans la plus grande érection, [Clairwil] le faisant aussitôt captiver par cinq femmes, lui fit trancher la verge au niveau du ventre », et « l'ayant fait préparer par un chirurgien, elle s'en composa le plus singulier et le plus beau godmiché qu'on ait vu de la vie » (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 594). De ces cruels tourments, le malheureux Claude décède peu après. L'âge de la victime est crucial afin de provoquer la mort, comme ce qu'écrivent les médecins ci-dessus. Juliette ne connaît peut-être pas cette théorie, mais les libertins sadiens semblent doués de toutes les connaissances cruelles et homosexuelles. Terme ancien se trouve déjà chez Ronsard, le godmiché apparaît dans le titre du pamphlet anonyme *Le Godmiché royal* (1789) dans lequel l'héroïne Junon se distrait de la solitude en se masturbant. Un « insensible outil » que l'auteur nomme « godmiché » est salutaire pour la volupté⁴. En 1793, André-Robert André de Nerciat (1739-1800) reprend le terme. Le personnage nommé Mme de Montchaud semble imiter Junon : « Tout est habitude. Aussitôt que je suis seule, le divin godmiché va son petit train... »⁵. Larousse définit le mot « godmiché » comme un « accessoire en forme de phallus en érection »⁶. Il est ainsi possible que le Marquis ait tiré le terme de l'expression de

¹ *Ibid.*, p. 11.

² Jean-Baptiste Mercier Dupaty, *Lettres sur l'Italie en 1785*, Paris, De Senne, 1788, Lettre CIII, « À Naples », p. 227 : « [La voix de l'homme par la castration] est ici payée si cher ! ceux qui ont le bonheur de pouvoir le former, sont si honorés ! Farinelli a gouverné les Espagnes. Naples a encore de grands hommes ; ce sont des Castrats. »

³ Henry Swinburne, *Voyage de Henri Swinburne dans les Deux Siciles, en 1777, 1778, 1779 et 1780. T. 4 / trad. de l'anglais par un voyageur français [Benjamin de Laborde] ; [avec des notes de Denon et le texte de son Voyage en Sicile]*, Paris, Didot l'aîné, 1785-1787, p. 238.

⁴ *Le godmiché royal*, [s.n.][s.n.], 1789, p. 5.

⁵ Nerciat, *Les Aphrodites ou Fragments thali-priapiques pour servir à l'histoire du plaisir. Numéro 5 / [Par A. de Nerciat]*, Lampsaque, 1793, p. 13.

⁶ Voir le site <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/godemich%C3%A9/37392>.

Junon. Si l'on coupe le membre viril, en Orient, pour obtenir un poste dans le sérail, les libertins sadiens le sectionnent pour satisfaire leur volupté cruelle, le considérant comme un jouet, et se réjouissent de prendre du plaisir à travers la douleur d'autrui.

De surcroît, la «castration des femmes»¹, étant aussi despotique que celle des hommes, joue le même rôle de dépopulation sous la plume de Sade. Sous prétexte de ne plus voir la naissance de sœurs et de frères, Eugénie, suivant le conseil de Mme de Saint-Ange, se réjouit de coudre «le con et le cul »de sa mère (*La Philosophie dans le boudoir, dans Justine et autres romans*, p. 815). L'auteur semble ici se référer à l'*Encyclopédie* :

La castration peut aussi se pratiquer sur les femmes. Athenée dit que le roi Andramiris fut le premier qui fit châtrer des femmes. Hesychius & Suidas rapportent que Gyges fit la même chose. Galien observe qu'on ne les peut châtrer sans les mettre en danger de la vie. Dalechamp, sur le passage d'Athénée que nous venons de citer, dit qu'il ne faut pas entendre là châtrer à la lettre, que ce n'étoit que boucler².

L'opération de la mère d'Eugénie a le même effet que le bouclage des parties sexuelles qui, dans certaines cultures, se pratique sur les jeunes filles jusqu'à leur mariage afin d'assurer leur virginité Buffon signale le cas où quelques peuples considèrent celle-ci comme «un être moral » et s'occupent à établir des usages sur cela³. Dêmeunier développe la même idée et détaille davantage la pratique despotique : «On prit contre les jeunes filles les mêmes précautions ; mais comme l'infibulation, dont on vient de parler, ne pouvoit avoir lieu, on inventa celle-ci qui est plus douloureuse & plus cruelle »⁴. En Éthiopie, on réunit le bord des parties sexuelles des filles et on «les coud ensemble avec un cordon de soie, & on n'y laisse qu'une

¹ Voir La Mothe Le Vayer, *Œuvres de François de La Mothe La Vayer. Tome 7, Partie 1*, Dresde, M. Groell, 1756-1759, Lettre CXII « Des Eunuques », p. 255-256. L'auteur parle de la mammectomie et de la circoncision autorisée par la loi de Mahomet.

² « CASTRATION (terme de Chirurgie) », *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers dirigé par Diderot et d'Alembert, op. cit.*, t. II, p. 755.

³ Buffon, *Histoire naturelle de l'homme*, « De la Puberté », *op. cit.*, p. 180 : « Les hommes jaloux des primautés en tout genre, ont toujours fait grand cas de tout ce qu'ils ont cru pouvoir posséder exclusivement & les premiers ; c'est cette espèce de folie qui a fait un être réel de la virginité des filles. »

⁴ Dêmeunier, *L'esprit des usages et des coutumes des différents peuples, op. cit.*, t. II, Livre IX, Chap. V « Manière de se défigurer, relatives à l'amour & à la continence », p. 241.

très petite ouverture, pour les écoulements. » Au fur et à mesure, les chairs finissent par « adhérer l'une à l'autre ; et vers la seconde année, il ne reste plus qu'une cicatrice difforme. Quelque tems avant les noces, on détruit la couture par une incision¹. » Dans quelques pays de l'Asie et de l'Afrique, on « applique un cercle de métal, où il y a une serrure, dont la clef est entre les mains du mari ; & cet instrument lui tient lieu du serrail & d'eunuques². » La Chine, en tant que terrain symbolique de cette pratique, ne cesse de servir d'exemple pour les philosophes des Lumières.

Ainsi, la castration des hommes et des femmes provient de la jalousie de l'homme, comme l'affirment Buffon et Démeunier. Enfermer les femmes dans le s'érail ne peut satisfaire la vanité du maître, il faut encore couper le membre viril des hommes et infibuler les parties sexuelles de ces dernières. Moyen idéal garante l'autorité domestique du despote, la castration infligée aux deux sexes manifeste l'excessive cruauté et la domination absolue des libertins sous la plume du Divin Marquis. Ceux-ci se réjouissent également de se faire circoncire (*Les Cent Vingt Journées de Sodome*, t. I, p. 28) ou de se faire coudre (*Ibid.*, p. 262). Chaque coup de couture et d'aiguille fait gicler du sang et suscite une décharge. L'infibulation sadienne, aussi active que passive, marque le désir de manipuler le corps d'autrui, comme cela se pratique dans les s'érails en Orient.

¹ *Ibid.*, p. 241-242.

² *Ibid.*, p. 242. La diversité de l'usage cruel pousse Démeunier à s'exclamer : « On n'a pas le courage de suivre les infibulations diverses qu'inventa la jalousie. »

3.3.1.2 Les apologies libertines du despotisme et le silence dans le sérail

Platon et Socrate n'eussent peut-être été que sultans s'ils eussent traîné comme eux leur vie dans la triste obscurité d'un sérail, où l'on ne rencontre que des esclaves et d'où l'on ne retire qu'une fastueuse ignorance, l'affaissement de tous les organes et la satiété de tous les plaisirs.

Mirabeau, *Essai sur le despotisme* (1775)¹.

La clôture des femmes, la difformité des eunuques et les caprices du sultan font du sérail oriental un symbole du despotisme domestique. Le Comte de Mirabeau (1749-1791) composa son ouvrage contre le despotisme en prison, à l'époque où le Marquis de Sade s'était réfugié en Italie avec la sœur de son épouse. Tous deux, victimes de l'autorité arbitraire et auteurs de la Révolution, avaient envie de vivre en liberté. L'image despotique de l'Orient, notamment de l'Asie, provient de Montesquieu. Les philosophes des Lumières y puisent des informations afin d'établir leur royaume imaginaire en observant le régime idéal en France. Nicolas-Antoine Boulanger (1722-1759), dans ses *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* (1761), suit cette voie philosophique et anthropologique.

Au cœur de l'autorité domestique de l'Orient, qui atteint son point culminant dans le sérail où règne la terreur, le silence joue un rôle crucial. C'est au centre de ce despotisme domestique que le silence devient une des lois du sérail, comme le montre la lettre du chef des eunuques noirs à Usbek pour rappeler, avec une certaine nostalgie, son ancien poste dans le sérail de son maître : « On n'y entendait parler ni de divisions, ni de querelles : un silence profond régnait partout. » (*Lettres persanes*, Lettre LXIV, p. 179) Apparemment, les femmes du sérail ne doivent jamais se quereller ni montrer la moindre indocilité. La domination masculine exige qu'elles restent insignifiantes, considérées comme des machines à plaisir dans le harem. Le fameux botaniste Pitton de Tournefort (1656-1708) avait déjà remarqué l'ordre fondé sur le silence à la cour du sérail durant ses séjours en Turquie, ce qui était d'autant

¹ Mirabeau, *Essai sur le despotisme*, Caen, Université de Caen, 1992, p. 84.

plus choquant qu'à l'extérieur des murailles, la ville de Constantinople était dans le tumulte le plus complet¹ :

Tout le monde peut entrer dans la première cour du Serrail, les domestiques & les esclaves des Pachas & des Agas qui ont affaire à la Cour, y restent pour attendre leurs maîtres, & prennent soin de leurs chevaux ; mais on y entendroit, pour ainsi dire, voler une mouche ; & si quelqu'un y rompoit le silence par un ton de voix un peu trop élevé ; ou qu'il parût manquer de respect pour la maison du Prince, il seroit batonné sur le champ par les officiers qui font la ronde².

Au sein du sérail en Orient, non seulement il est interdit de porter le regard sur les femmes, mais parler à voix haute n'est pas non plus autorisé. Dans le sérail sadien, le silence joue le même rôle. Les libertins sont « déivrés du frein des lois, ayant brisé ceux de la religion, méconnaissant ceux des remords » ; ainsi « il n'est aucune atrocité qu'ils ne se permettent, et dans cette apathie criminelle, leurs abominables passions se trouvent d'autant plus voluptueusement chatouillées, que rien, disent-ils, ne les enflamme comme la solitude et le silence », ainsi que le résume parfaitement Omphale (*Justine*, dans *Justine et autres romans*, p. 494).

Cependant, « la solitude et le silence », sous la plume de Sade, ont dû garantir la sécurité des bourreaux du sérail. C'est la position isolée de leur retraite qui leur permette d'agir sans scrupule. Ce qui les rassure le mieux, c'est l'impossibilité d'être punis. Cette « impunité » (*Ibid.*) est due au silence des victimes, car celles-ci ne sortent de leur prison qu'à la mort : « Ceux qui y sont n'en sortent jamais qu'à la mort ; et de là naît cette imprudence, cette cruauté, cette tyrannie dont ces scélérats usent ». De ce fait, « rien ne les embrase, rien ne leur montre l'imagination comme l'impunité que leur promet cette inabordable retraite » (*Ibid.*). Comme dans les sérails orientaux, le silence fait partie de l'autorité domestique (au sein de la famille sadienne)

¹ Joseph Pitton de Tournefort, *Relation d'un voyage du Levant fait par ordre du Roy, contenant l'histoire ancienne et moderne de plusieurs isles de l'Archipel, de Constantinople, des côtes de la Mer noire, de l'Arménie, de la Géorgie, des frontières de Perse et de l'Asie mineure, avec les plans des villes... enrichie de descriptions... de plantes rares... et de plusieurs observations touchant l'histoire naturelle*, par M. Pitton de Tournefort, Paris, Imprimerie royale, 1717, t. I, Lettre XII, p. 494 : « Les matelots dans ce temps-là ne cessent de crier, suivant leur coutume ; car ils ne sauraient faire aucune manœuvre sans bruit, & leurs cris joints aux aboyemens des chiens dont les rues sont pleins, font un tintamarre si effroyable, qu'on croiroit la ville prête à s'abîmer... »

² *Ibid.*, p. 497.

fondée sur des sévères règlements.

Le principe despotique de l'Orient fondé sur le silence serait un lieu commun chez les philosophes des Lumières. Par exemple, Thomas-Simon Gueullette dévoile la cruauté et les caprices d'une favorite du roi de Chine dans ses contes. Celle-ci, appelée Alischak, ayant l'intention de tuer le chef des eunuques qui l'a insulté, se résout d'utiliser pour son propre plaisir l'épreuve du silence. Après avoir séduit le roi, la reine n'hésite pas à lui montrer son vilain projet :

Puisque votre Majesté a tant de bontés, reprit Alischak de l'air le plus enjoué du monde, je choisis Gabao lui-même, et voici en quoi je prétends que doit consister l'obéissance que j'exige de lui : je veux qu'à commencer de ce moment, il soit muet volontaire ; que pour quelque raison que ce puisse être, quand même votre auguste Majesté lui ordonnerait de parler et l'interrogerait, il ne répond ni de la langue, ni par aucun signe, jusqu'à ce que je lui en aie donné la permission ; que s'il n'obéit pas à cet ordre avec la dernière soumission, il peut compter que je le ferai jeter dans le canal des jardins de ce sérail, avec une pierre au col¹.

Le malheureux chef des eunuques a beau compter sur la générosité de la reine, celle-ci n'a pas pitié de lui. Nous pouvons facilement imaginer la fin de ce demi-homme. L'ordre capricieux de la reine n'est qu'un prétexte, car, possédant « le pouvoir absolu »² sur la vie et la mort de ses domestiques, elle en abuse et exige une obéissance aveugle. De ce fait, la meilleure preuve est la mort des sujets. Gueullette met en lumière un sérail chinois où le silence exigé par les despotes se transforme en une preuve d'autorité et en pur plaisir despotique. Le couple royal devient, à partir de ce moment-là, législateur et exécuter en même temps. C'est cette domination arbitraire de la parole qui rend esclaves les sujets et despotes les souverains, ce que comprend parfaitement le Marquis de Sade. Les bourreaux imposent leur théorie sans laisser répondre leurs victimes. Même s'ils échangent entre eux par des dialogues, il s'agit plutôt de monologues de la part de chaque interlocuteur. Tel est le cas de Justine. Celle-ci ne comprend jamais les libertins, et vice versa. C'est cette incompréhension

¹ Thomas-Simon Gueullette, *Aventures merveilleuses du mandarin Fum-Hoam, contes chinois, op. cit.*, p. 927.

² *Ibid.*, p. 926. L'éditeur Jean-François Perrin signale au bas de cette page que Gueullette « développera le thème de l'épreuve de silence dans les *Sultanes de Guzarate*, avec les "Aventures de Katifé et de Margeon" ».

mutuelle qui torture la malheureuse héroïne et qui plaît aux bourreaux. Le «silence» des victimes contraste avec l'éloquence des libertins, les rendant de plus en plus despotiques, car l'incapacité de convaincre montre la faiblesse mentale de ces victimes, livrés au mépris des plus forts qui raisonnent bien. La «faiblesse d'une part et l'impunité de l'autre» (*Justine*, dans *Justine et autres romans*, p. 494) seraient ainsi garanties par le silence tant géographique (localisation isolée) que dialectique (monologues imposants).

Brice Koumba parle de la «discursivité sadienne au sein de laquelle la nation du crime finira par couvrir des incohérences»¹. De ces dernières provient une idée, toutefois incompatible entre «le locuteur criminel et le locuteur victime»². Ainsi, la conversation se termine avec le silence des malheureux, accentué par les tourments et les supplices. Il est assez banal que toutes les conversations finissent par enflammer les bourreaux et causer la douleur aux victimes. La parole donne donc lieu à l'action chez Sade, car «un [discours] désavouant la relation de celui qui parle avec les hommes auxquels il parle, en conséquence désavouant le langage même, qui essentiellement est [...] réaction. Autrement dit, dans la solitude, il n'y a jamais rien qui doive répondre à quelque loyauté que ce soit»³. D'après B. Koumba, le silence n'est pas «la privation de la parole mais l'espace de progression de celle-ci, le non-dit dans le dit, les blancs de la parole»⁴. Ce serait le silence des libertins qui provoquerait leur propre volupté et de l'infortune d'autrui pendant l'acte sexuel, où ils blasphèment au lieu de persuader. Or, cet acte ne serait pas moins une persuasion au cœur de laquelle les plus forts font comprendre aux plus faibles leur infériorité à l'aide de l'action. Dans ce cas, le silence serait polyphonique chez Sade, à la fois actif (chez les libertins) et passif (chez les infortunés), incohérent (rupture avec le contrat et l'allégeance) et logique (par cette rupture tout est possible).

L'orientaliste écossais, Alexander Dow (1730?-1779), considère également le silence comme un des principes du despotisme hindou dans son *Essai sur le*

¹ Brice Koumba, *Sade, la littérature, le crime*, Saint-Denis, Connaissances et Savoirs, 2014, p. 144.

² *Ibid.*

³ Georges Bataille, «Sade et l'homme normal», dans *Œuvres complètes du Marquis de Sade*, Paris, Éditions Tête de Feuilles, 1973, t. III, p. 56.

⁴ Brice Koumba, *Sade, la littérature, le crime*, *op. cit.*, p. 147.

despotisme dans l'Indostan (1797) : « Dans le silence qui accompagne le despotisme, tout est sombre¹. » La noirceur est d'autant plus effrayante que l'exécution mortelle des domestiques se déroule secrètement : « [La] justice elle-même s'exécute dans le secret, et quelquefois un seul coup de canon, parti à minuit du palais du despote, proclame l'exécution de mort². » D'où s'accroît le malheur des valets : le meurtre se fait à leur insu. Personne ne sait à quel moment on va, en pleine nuit, le tirer de son lit et la faire disparaître à jamais, comme si cet individu n'avait jamais existé

Sade lui-même n'ignore pas l'exécution secrète. Afin de dissimuler éternellement leurs crimes, les libertins du couvent de Sainte-Marie-des-Bois se réjouissent de répandre le sang des femmes qui auraient dû être renvoyées. Chaque fois que le sérail accueille une nouvelle fille, une autre est aussitôt réformée, d'où « le complément de [leurs] douleurs » car « le plus cruel de [leurs] maux est d'ignorer ce qui [leur] arrive dans ces terribles et inquiétantes réformes » (*Justine*, dans *Justine et autres romans*, p. 501), comme dans le cas des domestiques chez A. Dow. Omphale dévoile leur future misère en ces termes :

Il est absolument impossible de dire ce qu'on devient en quittant ces lieux. Nous avons autant de preuves que notre solitude nous permet d'en acquiescer, que les filles réformées par les moines ne reparissent jamais ; eux-mêmes nous en préviennent, ils ne nous cachent pas que cette retraite est notre tombeau, mais nous assassinent-ils ? (*Ibid.*)

La jeune femme a beau douter du destin de ses semblables, leur fin est déjà prévue, car le meurtre est un geste léger pour les gens cruels. Ils tuent les filles comme s'ils écrasaient des fourmis. Cependant, Omphale, comme toutes les autres filles, est tourmentée par l'incertitude de son avenir. Mais ce qui est le plus insupportable, c'est le faible espoir qu'elles placent dans les réformées : « [Ce] qu'il y a de sûr, c'est qu'aucune de celles qui sont sorties, quelques promesses qu'elles nous aient faites de porter des plaintes contre ces gens-ci, et de travailler à notre élargissement, aucune, dis-je, ne nous a jamais tenu parole. » (*Ibid.*) Les promesses irréalisables sont le fruit

¹ Alexander Dow, *Essai sur le despotisme dans l'Indostan*, traduit de l'anglais de Dow, par A. J. B., *op. cit.*, p. 16.

² *Ibid.*

de la cruauté des moines, comme le découvre Justine lors de son évasion. Si la punition survenue des domestiques dans les s'éraïls de l'Orient produit la peur, la vie passée dans l'incertitude et dans la déception provoque une stupéfaction inouïe. Se basant sur les faits réels de l'Autre, Sade s'ingénie à pousser ses intrigues plus loin jusqu'à ce que la noirceur de l'humanité soit mise en lumière.

De surcroît, les gardiens sont souvent muets des s'éraïls de l'Orient. Le Chevalier de Jaucourt définit ce genre de personne dans l'Empire Ottoman : «DILTSIS, s. m. (*Hist. mod. de Turq.*) noms des muets mutilés qui accompagnent ordinairement le grand-seigneur quand il va dans les divers appartemens du vieux & du nouveau serraïl¹. » Ce sont les exécuteurs des personnes disgraciées : «Ils sont en particulier les *gellaks*, c'est-à-dire les bourreaux qu'il [le grand-seigneur] employe toutes les fois qu'il veut faire périr quelqu'un en secret, comme des frères, ou d'autres parens, des sultanes, des maîtresses, des grands officiers, &c². » Jaucourt rapporte le processus de l'exécution :

Il préudent à quelque distance leur exécution par des espèces d'hurlemens semblables à ceux du hibou, & s'avancent tout de suite vers le malheureux ou la malheureuse condamné, tenant leurs cordons de soie à la main, marques funestes d'une mort aussi prompte qu'infaillible. Cet appareil simple, mais par-là encore plus sinistre ; le coup mortel imprévu qui en est l'effet ; le commencement de la nuit, tems prescrit d'ordinaire pour l'exécution ; le silence de ces demi-monstres qui en sont les bourreaux, & qui n'ont pour tout usage de la voix qu'un glapissement clair & funeste qu'ils arrachent du gosier en saisissant la victime ; tout cela, dis-je, fait dresser les cheveux, & glace le sang des personnes même qui ne connoissent ces horreurs que par récit³.

Sous la plume de Sade, les quatre servants du couvent de Sainte-Marie-des-Bois sont également dépourvus de la parole et de l'ouïe, comme Omphale l'explique à Justine : «[Ces] quatre frères sont sourds et muets ; difficilement on attendrait donc d'eux [...] quelques consolations ou quelques secours ; ils ne s'arrêtent jamais d'ailleurs avec nous, et il nous est défendu de leur parler. » (*Justine*, dans *Justine et*

¹ «DILTSIS (*Hist. mod. de Turq.*) », *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* dirigé par Diderot et d'Alembert, *op. cit.*, t. IV, p. 1007.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

autres romans, p. 493) Les domestiques muets, comme le souligne Michel Delon, font partie de « la mythologie du sérail oriental » (*Ibid.*, p. 951, n. 1). Il en va de même en Chine. Les eunuques pratiquaient le meurtre en secret, ordonné par l'empereur ou un membre de la famille impériale. Néanmoins, ils ne sont pas spécialement muets, comme le raconte Jaucourt à propos des gardiens mutilés de Turquie. Ce qui compte, c'est que le récit du Chevalier donne déjà un panorama de la cruauté orientale fondé sur le principe du silence. Puis Sade le développe et le transforme en atout dans sa poésie noire.

3.3.1.3 Le droit absolu de la vie et de la mort au sein du despotisme domestique

Lorsque les despotes parlent, c'est pour donner des ordres, non des explications. Il ne faut que tenir compte de la voix, car « la parole du despote n'a pas à être comprise, vérifiée ou légitimée : à chaque coup, elle crée une nouvelle vérité comme elle pose une nouvelle loi, qui valent aussi bien pour la nature que pour les sujets »¹, comme dans le cas des libertins chez le Marquis de Sade. Le « langage du silence, absurde mais suprêmement efficace, fait de signe [du despote de l'Orient] qui ne renvoie qu'à eux-mêmes »² est peut-être ce que les libertins sadiens désirent secrètement.

Le sérail oriental, véritable forteresse remplie d'esclaves de divers genres, ne connaît « qu'un seul type de pouvoir sur les enfants, sur les femmes et sur les serviteurs : celui de maître à esclaves, qui n'a d'autre fin que la seule jouissance du maître »³. C'est le pouvoir de décider à leur gré de la vie et de la mort des autres qui fait des souverains de l'Orient des exemples à suivre dans le monde sadien. Le harem du château de Silling est ainsi une reproduction de celui des despotes orientaux. Le discours d'ouverture du sérail sadien annonce la volonté absolue des libertins qui sont, en effet, les despotes « à la française » envers leurs victimes :

Êtes faibles et enchaînés, uniquement destinés à nos plaisirs, vous ne vous êtes pas flattés, j'espère, que cet empire aussi ridicule qu'absolu que l'on vous laisse dans le monde vous serait accordé dans ces lieux. Mille fois plus soumises que ne le seraient des esclaves, vous ne devez vous attendre qu'à l'humiliation, et l'obéissance doit être la seule vertu dont je vous conseille de faire usage : c'est la seule qui convienne à l'état où vous êtes (*Les Cent Vingt Journées de Sodome*, t. I, p. 65).

La fin malheureuse des filles, comme celle des garçons, est annoncée dans ces propos. Les despotes sadiens exigent que tous les prisonniers soient aveuglément soumis. Cette soumission des domestiques et la domination absolue des maîtres,

¹ Alain Grosrichard, *Structure du sérail. La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*, op. cit., p. 79.

² *Ibid.*, p. 31-32.

³ *Ibid.*, p. 157.

composants du despotisme sadien et oriental, donnent lieu au pouvoir de vie et de mort au sein du sérail.

Afin de mieux comprendre le despotisme chez Sade, il faut d'abord saisir le sens de ce terme. A. Grosrichard précise que le substantif *despotisme* n'entra dans la langue dans le dictionnaire de Trévoux qu'en 1721¹. Celui de l'Académie française le reçut dans l'édition de 1740 et le définit comme un régime qui persista longtemps². C'était en effet *De l'Esprit des lois* (1748) de Montesquieu qui a théoriquement habilité le terme en en faisant l'une des formes gouvernementales, qui a illustré le concept à travers l'exemple des gouvernements de l'Asie. En 1754, Jaucourt reprit cette théorie dans son article «Despotisme » de l'*Encyclopédie*. Une vingtaine d'années plus tard, le dictionnaire de Trévoux de 1771 suivit Montesquieu en affirmant que presque toute l'Asie connaissait ce genre de régime.

Le terme de despote, provenant du grec ancien *δεσπότης* (despotês), signifie le maître de maison. Il s'agit d'un pouvoir absolu qu'un père exerce sur ses enfants, sur sa femme et ses domestiques. Cependant, il ne suffit pas d'attribuer cette épithète à Dieu, au patriarche, aux évêques ou à l'empereur³, il faut encore définir le rôle du père et des enfants, le lien entre eux, ainsi que le droit et le devoir de chacun au sein d'une famille. Si le pouvoir du roi et celui du magistrat appartiennent au champ de la politique, ceux du père et du maître entrent plutôt dans la domesticité, comme le préconise Aristote⁴. Ainsi, le pouvoir royal (du roi), le pouvoir politique (du magistrat) et le pouvoir domestique (du père et du maître) forment le système d'autorité de l'État

¹ *Ibid.*, p. 8 : «Notons pourtant que, depuis longtemps déjà, l'adjectif *despotique* (et l'adverbe *despotiquement*) était couramment employé. On le rencontre, par exemple, dans le chapitre X des *Caractères* de La Bruyère, et il servait, depuis la Fronde, et surtout depuis la révocation de l'édit de Nantes, à qualifier les abus du pouvoir royal dont se rendait coupable le Roi-Soleil. »

² *Ibid.*

³ Boulanger affirme que le pouvoir paternel ne doit pas être à l'origine du despotisme, voir Nicolas-Antoine Boulanger, *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, éd. Paul Sadrin, Paris, Les Belles Lettres, 1988, p. 64 : «Plusieurs politiques ont encore été chercher le principe du Despotisme dans le gouvernement domestique des premiers hommes. Un Pere etoit le chef de sa famille : il en est, disent-ils, devenu Roy, et ensuite Despote à mesure que cette famille s'est étendue et que les branches se sont multipliées du tronc, et qu'elles sont enfin parvenues à former un grand arbre, c'est-à-dire une nation : Mais quand il seroit aussi certain qu'il l'est peu, que le pouvoir des Peres dans les premiers âges ait été un pouvoir absolu sur leurs enfans ; ces enfans aussi à leur tour formant des familles particulieres, eussent eu le meme droit qu'avoient leurs peres commun, à présider chacun chés eux. »

⁴ Aristote, *Les Politiques*, éd. Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2015.

où la famille est la constitution élémentaire d'une société. A. Grosrichard construit un lien intime entre ces trois pouvoirs et les compare entre eux : « Ainsi le père de famille est-il le père de ses enfants, et son autorité est en cela comparable à celle d'un roi sur ses sujets, parce que la raison des enfants est encore imparfaite »¹. Son pouvoir sur sa femme « ressemble à celui du magistrat sur ses concitoyens, dont la raison et la volonté sont impuissantes »².

Dès lors, il convient de signaler que le pouvoir paternel (du maître au sein d'une famille) est élémentaire et symbolique dans la structure politique de l'État. L'imperfection de ses enfants et de sa femme rendrait l'autorité du maître d'autant plus naturelle que celui-ci semble né pour commander selon Aristote qui a marqué tout l'Occident :

Le pouvoir du maître, bien qu'il y ait en vérité un avantage commun à l'esclave par nature et au maître par nature, ne s'exerce pas moins à l'avantage du maître, et seulement par accident à celui de l'esclave ; si, en effet, l'esclave disparaît, il est impossible que le pouvoir du maître subsiste³.

Il en résulte que la nature crée certains êtres pour commander et d'autres pour se soumettre. Nous trouvons la même logique chez Sade, selon qui les êtres faibles doivent être dominés et maltraités par des êtres forts, comme le prouvent les aventures de Justine et de Juliette. Chacun a un rôle dans la Nature et dans la société. Aristote parle ensuite du bien commun : « En revanche, le pouvoir que l'on a sur ses enfants, sa femme et toute sa maison, et que précisément pour cela nous appelons familial, s'exerce sans nul doute au profit de ceux qui lui [le maître] sont soumis ou en vue de quelque bien commun aux deux parties, » mais « essentiellement au profit de ceux qui y sont soumis, comme nous le voyons dans les autres arts comme la médecine et la gymnastique »⁴. Même si les êtres doués de raison dominant naturellement ceux qui sont en dépourvus⁵, le maître doit viser à se préoccuper de l'intérêt de l'esclave, car

¹ Alain Grosrichard, *Structure du sérail. La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*, *op. cit.*, p. 12.

² *Ibid.*

³ Aristote, *Les Politiques*, éd. Pierre Pellegrin, *op. cit.*, III, 6, 1278b, p. 239-240.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, I, 5, 1254a, p. 116 : « À la suite de cela il faut examiner s'il existe ou non quelqu'un qui soit

«la même chose est avantageuse pour la partie et le tout, le corps et l'âme, et l'esclave est une certaine partie de son maître, à savoir une partie animée et séparée de son corps »¹.

En affirmant que le pouvoir du maître est différent du pouvoir politique², Aristote développe un point de vue, selon lequel le maître et l'esclave doivent chacun tirer son propre profit afin de rendre tout avantageux. Cependant, cet intérêt commun ne peut être atteint que si chacun agit strictement selon ce que préside la Nature. Or, celle-ci, sous la plume de Sade se trouve du côté des hommes et des femmes les plus forts. Il en résulte une inégalité naturelle dans la logique sadienne, selon laquelle tout est dicté par la Nature. Les plus forts sont méchants et doivent écraser les plus faibles, comme le pouvoir absolu du loup sur l'agneau dans la fable de La Fontaine, idée similaire chez le Marquis : «Oui, [...] mais ce despotisme, cet empire, ce délire, [...] naît de l'abus qu'on fait de sa force sur le faible », ainsi dit Curval (*Les Cent Vingt Journées de Sodome*, t. I, p. 227).

Le pouvoir du despote est d'autant plus arbitraire qu'il est le seul homme à commander dans le sérail. Lui seul est donc le plus fort. Tel est le cas du roi de Butua. Celui-ci a effectué «un sacrifice humain » lorsque Sainville se rend à une audience avec ce despote qui a récemment immolé une victime sous son trône (*Aline et Valcour*, t. I, p. 556). L'empereur, à l'intérieur de son harem, possède à la fois le pouvoir du maître et celui du père. Sade lui-même ne différencierait pas ces derniers qui dépendent l'un de l'autre et construisent ensemble un «pouvoir sadique »³. C'est pourquoi le Portugal définit le pouvoir de son empereur africain comme un despotisme domestique :

Tous les désordres y sont communs, et tous y sont impunis ; un père ne met aucune espèce de différence entre ses filles, ses garçons, ses esclaves, ou ses

ainsi par nature, s'il est meilleur et juste pour quelqu'un d'être esclave, ou si cela ne l'est pas, tout l'esclavage étant contre nature. Or ce n'est pas difficile : la raison le montre aussi bien que les faits l'enseignent. Car commander et être commandé font partie non seulement des choses indispensables, mais aussi des choses avantageuses. »

¹ *Ibid.*, I, 6, 1255b, p. 123.

² *Ibid.*, I, 7, 1255b, p. 124.

³ Pierre Favre, *Sade utopiste. Sexualité pouvoir et État dans le roman "Aline et Valcour"*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967, p. 4.

femmes ; tous servent indistinctement ses d'èbauches lascives. Le despotisme dont il jouit dans sa maison, le droit absolu de mort dont il est revêtu, rendraient fort dure la condition de ceux dont il éprouverait des refus (*Ibid.*, p. 581)

Il semble que le père sadien soit avant tout un despote dans sa propre demeure comme chez les Romains, et notamment en sachant parfaitement user de son pouvoir et commander sans réserve. Le rôle du maître dépendrait donc de celui de ses esclaves. C'est en traitant les plus faibles comme des bêtes que le premier se place au-dessus de ses sujets. Au sein d'une famille, le père doit commettre plusieurs meurtres afin d'installer féroce son empire : l'abandon et l'infanticide deviendraient des récompenses dans l'atmosphère chaude de Butua. De surcroît, les femmes doivent absolument être traitées comme des êtres inférieurs : « On a peine à croire à quel degré d'abaissement et d'humiliation [les maris] réduisent leurs épouses, toujours tremblantes, toujours prêtes à perdre la vie, au plus léger caprice de ces tyrans ; le sort des bêtes féroces est sans doute préférable au leur » (*Ibid.*, p. 581-582).

Le père, chez Sade, et le maître despote doivent posséder la même cruauté, comme le dit le duc : « [Il] suffit que je sois son père, [Julie] aura une peur affreuse » (*Les Cent Vingt Journées de Sodome*, t. I, p. 104). Montesquieu avait déjà peint le tableau du sérail d'Usbek où l'autorité devait marcher avec « la crainte et la terreur » (*Lettres persanes*, Lettre CXLVIII, p. 395). Le panorama du sort des membres de la famille semble donner une idée générale du despotisme domestique tel que le comprend le Divin Marquis. Celui-ci a dû se référer à Aristote selon qui le père ne devient maître que lorsqu'il sait exercer son pouvoir sur ses enfants, sa femme et ses esclaves :

[Quant] à la science du maître, c'est celle de l'emploi d'esclaves. Car ce n'est pas l'affaire du maître d'acquérir les esclaves, mais d'employer les esclaves. Mais cette science n'a rien de grand ni de vénérable ; en effet le maître doit savoir ordonner à l'esclave les tâches que celui-ci doit savoir accomplir. C'est pourquoi ceux qui ont les moyens d'éviter ces tracasseries en laissent le soin à un intendant, tandis qu'eux-mêmes s'occupent de politique et de philosophie¹.

Savoir distribuer le travail aux esclaves, chez Aristote, deviendrait le prétexte de la supériorité des forts sur les faibles, pour Sade. Cependant, ces deux philosophes

¹ Aristote, *Les Politiques*, éd. Pierre Pellegrin, *op. cit.*, I, 7, 1255b, p. 124-125.

soulignent la participation du maître au contrôle domestique. Si le Grec travaille sur la science du maître, le Français tend à diriger ce pouvoir vers la tyrannie qui autorise le meurtre des sujets dans le sérail : « Shuum-Chi, père d'un des derniers empereurs de la Chine, fit poignarder trente hommes sur la fosse de sa maîtresse pour apaiser ses mânes. » (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 889) Le Divin Marquis cite D'émeunier qui a écrit : « Shun-chi, père d'un des derniers empereurs de la Chine, fit poignarder trente hommes sur la fosse d'une maîtresse favorite, pour apaiser ses mânes¹. » Il est curieux de voir Sade transformer l'expression « une maîtresse favorite » en « sa maîtresse ». Ainsi, si la version originale rapporte seulement un fait, la version sadienne met l'accent sur la cruauté de l'empereur chinois qui exécute des sacrifices humains pour honorer sa maîtresse. D'émeunier semble souligner le statut de cette femme, alors que Sade paraît ignorer cette particularité comprenant que le souverain de Chine pourrait continuer à commettre le sacrifice pour d'autres de ses maîtresses. Ce droit de mort donne au maître le caractère de despote, ce que désirent d'ailleurs les libertins sadiens.

¹ D'émeunier, *L'esprit des usages et des coutumes des différents peuples*, op. cit., t. III, Livre XVI, Chap. III « Sacrifices humains », p. 239.

3.3.2 L'autorité arbitraire à la Cour impériale : l'empereur despote

3.3.2.1 La prosternation aux pieds de l'empereur

Mais, ô bon Dieu ! que peut être cela ? comment dirons-nous que cela s'appelle ? quel malheur est celui-là ? quel vice, ou plutôt quel malheureux vice ? Voir un nombre infini de personnes non pas obéir, mais servir ; non pas être gouvernés, mais tyrannisés ; n'ayant ni biens ni parents, femmes ni enfants, ni leur vie même qui soit à eux ! souffrir les pilleries, les paillardises, les cruautés, non pas d'une armée, non pas d'un camp barbare contre lequel il faudrait défendre son sang et sa vie devant, mais d'un seul [...].

Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire* (1576)¹.

Ce fut approximativement vers l'âge de 18 ans que La Boétie (1530-1563), humaniste et poète, rédigeait le *Discours de la servitude volontaire* ou le *Contr'un*, ouvrage publié en latin en 1574, puis en français deux ans plus tard. En 1548, une révolte populaire contre la gabelle avait éclaté à Bordeaux sous le règne d'Henri II, d'où une sanglante répression par le connétable de Montmorency. Ce fut à cette date que le poète français rédigea son ouvrage, selon Montaigne, un de ses amis. C'est le refus de tout absolutisme et de tout fatalisme qui se trouve au cœur de ce jeune humaniste, d'après qui le peuple peut et doit résister aux manœuvres des tyrans.

L'esclavage de l'homme contre lequel luttent les humanistes est familier pour les Chinois de l'époque féodale. La prosternation (*Kowtow* en chinois) en est un exemple représentatif. Il s'agit d'un geste de révérence ultime que celui de se mettre à genoux en inclinant la tête afin que celle-ci touche le sol. La personne qui l'exécute montre basement son respect, et bien souvent, sa soumission totale. Sade lui-même comprend parfaitement cela et permet aux libertins du château de Silling de faire de la prosternation un règlement du sérail :

Ces filles auront pour coutume générale de se mettre toujours à genoux chaque fois qu'elles verront ou rencontreront un ami, et elles y resteront jusqu'à ce qu'on

¹ Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Librio « Philosophie » n° 1084, p. 10-11.

leur dise de se relever. Elles seules, les épouses et les vieilles seront soumises à ces lois. On en dispense tout le reste, mais tout le monde sera tenu à n'appeler jamais que monseigneur chacun des amis (*Les Cent Vingt Journées de Sodome*, t. I, p. 59-60).

La prosternation et l'appellation sont au cœur du despotisme seigneurial. Le pouvoir sadique est un pouvoir à la fois sexuel et rituel. Sexuel, car la position de la tête des filles agenouillées leur permettrait de servir les quatre amis tout en suçant leur membre viril ; rituel, car le geste est familier pour les religieux lors de cérémonies, lorsqu'ils se trouvent devant des statues ou des sépultures. Il semble que ce geste soit réservé aux victimes qui sont faibles et crédules. Justine ne se jette-t-elle pas aux pieds des idoles chaque fois qu'elle tombe dans le piège des bourreaux ?

Comme les libertins sadiens, les Chinois placent également cette coutume au rang des règles. Dans la vie quotidienne, ils se prosternent devant leurs parents afin de montrer leur docilité. Ils le font également devant les fonctionnaires et les juges lors d'une affaire civile ou d'un jugement criminel afin de signaler leur respect. Nous ignorons l'origine de cette coutume, mais certains chercheurs en tirent la source d'un insecte appelé *kowtow chong* (insecte kowtow), petit et de couleur jaune comme le soja. Dans la Dynastie des Jin (265-420), le poète Fu Xian a composé un poème intitulé *Kowtow Chong Fu (Poème sur l'insecte Kowtow)*, dans lequel il loue l'esprit de la conception de cet insecte et en tire une leçon : nos dents sont plus dures que notre langue, mais affaiblies, ainsi la soumission à la violence peut nous sauver de la destruction. Sous la Dynastie des Qing (1644-1912), Ke Xu (1869-1928) édite *Qingbai leichao (Anthologie des affaires de Qing Petty)* et présente en détail cet insecte¹.

Le protocole de la Cour impériale veut que les mandarins et les fonctionnaires se prosternent trois fois devant l'empereur de Chine. La cérémonie, appelée *Sangujiukou* (trois agenouillements suivis de neuf inclinaisons de tête par terre) est parmi d'autres rites, la plus rigoureuse dans la vie féodale des Chinois, d'où une soumission sans borne face au souverain. C'est pourquoi les ambassadeurs refusent de s'adonner

¹ Ke Xu, *Qingbai leichao*, t. I "Les animaux", disponible sur le site : <https://zh.wikisource.org/wiki/%E6%B8%85%E7%A8%97%E9%A1%9E%E9%88%94/098#叩頭蟲>.

à cette pratique, car le geste symbolise l'obédience complète de leur pays à la Chine, ce qui leur paraît humiliant. L'intendant de l'ambassade hollandaise Johan Nieuhoff rapporte l'audience à la Cour de l'empereur :

Après [avoir entendu trois coups de pistolet], tout le monde se leva, le sous-Taitong s'avança après avec trente personnes, qui paraissaient gens de condition, tous habillés fort superbement d'habits de toile d'or ; ils se présentèrent devant le trône et, au cri d'un héraut qui était proche, se mirent à genoux et inclinèrent neuf fois leurs têtes contre terre¹.

Si le spectacle est assez commun pour les Chinois, les étrangers sont bien loin de comprendre pourquoi ils doivent s'agenouiller devant l'empereur de Chine, pays barbare par rapport à la culture occidentale. Il est curieux de voir que presque toutes les ambassades rencontrent le problème du *kowtow*, le considérant comme le symbole du despotisme chinois. Sir George-Leonard Staunton, second de l'ambassade anglaise après lord Macartney, montre comment l'ambassadeur convainquait les mandarins de plier seulement un genou au lieu de se prosterner trois fois en inclinant la tête jusqu'au sol². À la différence de l'ambassade anglaise, l'ambassade hollandaise de Titzing, de 1794 à 1795, n'hésite pas à faire le *kowtow* devant l'empereur, mais l'orgueil national a ainsi été blessé. Les ambassades suivantes rencontrent toutes ce même problème³.

De la fin du XVIII^e siècle au début du XIX^e, les diplomates européens demandent, à plusieurs reprises, une audience avec l'empereur, et les mandarins insistent sur le protocole, à savoir la prosternation formelle devant l'empereur, car celui-ci considère la Chine comme le centre du monde et lui seul, maître de l'univers, accepte le cérémonial mais ne le fait pas. Certains savants ont établi des statistiques : de l'empereur Kangxi à Qianlong pendant plus de 140 ans, les envoyés européens ont vu

¹ Johan Nieuhoff, *Ambassade des Hollandais à la Chine ou Voyage des ambassadeurs de la Compagnie hollandaise des Indes orientales vers le Grand Chan de Tartarie, maintenant Empereur de la Chine*, Paris, Sébastien Mabre-Cramoisy, 1666, extrait du *Voyage en Chine*, éd. Ninette Boothroyd & Muriel Dérie, *op. cit.*, p. 256-257.

² Sir George-Leonard Staunton, *Voyage dans l'intérieur de la Chine et en Tartarie, fait dans les années 1792, 1793 et 1794 par lord Macartney (1797)*, trad. J. Castéra, Paris, F. Buisson, 1798, extrait du *Voyage en Chine*, éd. Ninette Boothroyd & Muriel Dérie, *op. cit.*, p. 286.

³ Voir *Le voyage en Chine*, éd. Ninette Boothroyd & Muriel Dérie, *op. cit.*, p. 309-317.

l'empereur dix-sept fois et ont procédé au *kowtow* dix-neuf fois pour les cérémonies. Ceci n'est qu'une insulte pour eux, donnant lieu à une hostilité irrésistible de l'Occident envers l'Empire du Milieu.

Sade a dû s'inspirer du despotisme chinois fondé sur le prosternement afin de construire son propre univers tyrannique, où les victimes doivent se présenter agenouillées en présence de leurs bourreaux. Si le protocole exigé par les mandarins chinois a pour fonction de montrer la supériorité nationale, le règlement au sérail sadien aurait plus de significations, car le geste posséderait un sens sacré dans la civilisation, tant occidentale qu'orientale. Jaucourt définit la prosternation en se référant au monde juif et chrétien :

PROSTERNATION, s. f. (*Critiq. sacrée.*) ou *prosternement*, en grec προσκυνήσις ; salut plein de respect. Les Juifs rendoient l'honneur du prosternement προσκυνήσιν, aux personnes qui étoient en dignité & pour lesquelles ils avoient du respect. On voit dans l'histoire de Judith, *ch. vij.* que cette femme *adora Holopherne*, c'est-à-dire, qu'elle se prosterna devant lui ; de même Achion se prosterna devant Judith προσεκυνήσε τῷ προσώπῳ αὐτοῦ, *ch. xiv. 7* : προσκύνειν signifie donc *saluer humblement*. Ainsi traduisez dans saint Matt. *ij. v. xj.* *Les mages se prosternerent devant lui* ; car les mages ne connoissoient point la divinité de Jesus-Christ pour l'*adorer* ; ajoutez encore que προσκύνειν signifie *osculari*, baiser¹. (*D. J.*)

En Orient, les bouddhistes pratiquent le *kowtow* devant des statues ou des sépultures. Le geste est alors plus communément appelé « vénération avec le fâche de la tête (顶礼) » ou « inclinaison des cinq membres à terre (五体投地) », signifiant que les deux jambes, les deux bras et le front touchent le sol. Ainsi, lors de certaines cérémonies, des fidèles exécutent la prosternation à trois reprises : ils s'agenouillent, se lèvent puis effectuent à nouveau le geste plusieurs fois de suite. Cette tradition est appelée trois agenouillements suivis de neuf inclinaisons de la tête jusqu'au sol (三跪九叩). Certains bouddhistes font, durant leurs longs pèlerinages, un *kowtow* tous les trois pas jusqu'à destination. Le chiffre trois fait ici écho aux trois merveilles du bouddhisme : Bouddha, Dharma et Sangha.

¹ « PROSTERNATION (*Critiq. sacrée.*) », *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers dirigé par Diderot et d'Alembert, op. cit.*, t. XIII, p. 501.

Ennemi des dogmes religieux, Sade préfère se comparer à Dieu, l'exclure de son monde et le remplacer par les libertins philosophes. Ce qu'exigent les amis du château de Silling, c'est d'être reconnus chacun en tant que Dieu. Doués d'une liberté sans borne et d'un cœur de fer, ils seraient plus libres et plus despotes que la Divinité. Ainsi, il convient de signaler que les libertins sadiens se mettent à la même place que les idoles qui reçoivent le prosternement des fidèles. Or, ce qui est sacré chez les religieux deviendrait laïc chez Sade, car celui-ci impose la même cérémonie tout en la transformant en règlement banal.

En exigeant la prosternation, les libertins assurent leur autorité de maître. Le geste symbolise la servitude volontaire ou obligée des sujets, d'où la soumission complète. C'est pourquoi, les ambassadeurs considèrent ce protocole comme représentatif du despotisme de l'empereur de Chine. Et, tout en l'incluant aux rites cérémoniaux, il réussit à transformer la coutume en habitude. Ainsi, les Chinois sont, depuis longtemps, inclinés à la soumission et courbent la tête devant les vainqueurs. C'est le peuple tout entier qui s'habitue à la servitude volontaire, ce que critique La Boétie :

Or, il y a en tous vices naturellement quelque borne, outre laquelle ils ne peuvent passer : deux peuvent craindre un, et possible dix ; mais mille, mais un million, mais mille villes, si elles ne se défendent d'un, cela n'est pas couardise, elle ne va point jusque-là ; non plus que la vaillance ne s'étend pas qu'une seule échelle une forteresse, qu'il assaille une armée, qu'il conquête un royaume. Donc quel monstre de vice est ceci qui ne mérite pas encore le titre de couardise, qui ne trouve point de nom assez vilain, que la nature désavoue avoir fait et la langue refuse de nommer ¹ ?

Dans la cité sadienne, celles qui se soumettent à l'agenouillement sont aussi dociles que les Chinois qui se prosternent aux pieds de l'empereur. Le règlement ou la loi devient bientôt une habitude. Cette « opinion libre volontaire de servir » ne serait pas si naturelle que l'humaniste et poète français le critique ; tout ce qui se passe en Chine et dans le sérail, chez Sade, prouve que la soumission d'abord forcée serait devenue depuis habituelle. Cependant, Aristote pense que la servitude des Asiatiques est innée. Admirateur de la noirceur des Chinois, Sade a dû apprécier le caractère asiatique du

¹ Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, op. cit., p. 11.

despotisme, ce qui est déjà décrit par le philosophe grec : «Chez toutes [les royautés] le pouvoir est à peu près semblable à celui de tyrannies, mais qui seraient soumises à la loi et héréditaires, car du fait que les barbares ont un caractère naturellement plus servile que les Grecs, et les barbares asiatiques plus que les européens [sic], ils supportent le pouvoir despotique sans s'en plaindre¹. »

Il se trouve ainsi en Asie des pays où les hommes sont esclaves par nature. Il en va de même chez Sade. Les victimes sont, aux yeux des libertins, naturellement faibles et doivent se soumettre à leur despotisme. Néanmoins, cette servitude naturelle trouve son origine dans le climat. Tout le livre VII des *Politiques* examine l'influence géographique sur les différences politiques, ce qui sera repris plus tard par Montesquieu dans *De l'Esprit des lois*.

¹ Aristote, *Les Politiques*, éd. Pierre Pellegrin, *op. cit.*, III, 14, 1285a, p. 271.

3.3.2.2 Les caprices du despote et la volonté de dominer le peuple

Les hommes insensibles à la liberté embrassent leur roi et lui attribuent une servitude docile. Ils ignorent «leur propre existence » et bénissent «avec une religieuse imbécillité le caprice féroce qui leur demande leur vie, seul bien qu'ils devroient au moins posséder ; mais qui selon la loi du Prince ne doit appartenir qu'à lui seul pour en disposer comme il lui plaît »¹. Boulanger s'interroge ensuite sur le fait que l'homme né libre et «jaloux à l'excès de sa liberté naturelle surtout dans les siècles primitifs »se laissera réduire au malheur de perdre cette précieuse qualité qui tient à son existence². Il semble que là où il y a des hommes dociles, il y a des despotes, et vice versa.

Pour Sade, ce phénomène doit être conforme à l'ordre des choses, car les forts dominant naturellement les faibles. Ces derniers doivent se montrer à la fois soumis et craintifs comme les victimes sadiennes, telle que Justine, d'où la thèse permanente sur l'inégalité naturelle dans les œuvres du Divin Marquis. Le discours d'ouverture prononcé devant les filles en fournit un exemple : «Examinez votre situation, ce que vous êtes, ce que nous sommes, et que ces réflexions vous fassent frémir. »(*Les Cent Vingt Journées de Sodome*, t. I, p. 66) Ce que les libertins exigent, c'est «la soumission et une abnégation totale »afin de n'écouter que leurs désirs (*Ibid.*).

Hormis l'aspect sexuel, les plus forts peuvent enchaîner les faibles en construisant des colonies dans le but d'en tirer du profit : «La différence de la force et de la faiblesse établie par la nature prouve évidemment qu'elle a soumis une espèce d'homme à l'autre, aussi essentiellement qu'elle a soumis les animaux à tous. »(*Aline et Valcour*, t. I, p. 569) Une relation commune n'aurait pu exister entre «celui qui peut tout et celui qui n'ose rien »; ainsi il importe de savoir «lequel des deux a raison ». Le Portugal conclut sans réfléchir : «le plus faible a toujours tort »(*Ibid.*), d'où la nécessité de l'esclavage colonial. Les libertins auraient besoin de victimes faibles et craintives afin de construire leur empire cruel. La théorie sadienne est ainsi

¹ Nicolas-Antoine Boulanger, *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, éd. Paul Sadrin, *op. cit.*, Section I « Différents systèmes sur les causes du despotisme », p. 63.

² *Ibid.*

établie fermement au cœur de chaque bourreau qui se prétend plus forts qu'autrui : «Se consoler et agir d'industrie, si l'on est le plus faible, jouir de tous ses droits, si l'on est le plus fort » (*Justine*, dans *Justine et autres romans*, p. 562). Sade a dû reprendre l'idée rousseauiste¹, selon laquelle l'inégalité naturelle entre les hommes existe : «elle est établie par la Nature, et qui consiste dans la différence des âges, de la santé des forces du Corps, et des qualités de l'Esprit, ou de l'Âme »².

Cependant, à propos de l'inégalité morale dépendant d'une sorte de convention, l'auteur la considère comme étant contraire au «Droit Naturel », car «il est manifestement contre la Loi de Nature, de quelque manière qu'on la définisse, qu'un enfant commande à un vieillard, qu'un imbécile conduise un homme sage, et qu'une poignée de gens regorge de superfluités, tandis que la multitude affamée manque du nécessaire »³. Sade mélange néanmoins les deux sortes d'inégalité et les relie l'une à l'autre. Selon lui, les plus forts sont naturellement les plus raisonnables et les plus sages, les plus faibles sont toujours comme les bêtes. Ce qui est fatal, c'est que les libertins peuvent éternellement écraser les victimes, car, doués de la sagesse, ils se mettent en supériorité par leur système philosophique :

Il n'y aura jamais que le faible qui prêchera ce système absurde de l'égalité ; il ne peut convenir qu'à celui qui ne pouvant s'élever à la classe du fort, est, au moins, dédommagé en rabaisant à lui cette classe ; mais il n'est pas de système plus absurde, plus contre la nature que celui-là ; et l'on ne le verra jamais s'ériger que chez la canaille, qui elle-même y renoncera, sitôt qu'elle aura eu le temps de doré ses haillons (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 552).

Telle est la théorie de l'inégalité sur laquelle se fonderait l'arrogance de tous les libertins chez Sade. Il serait honteux pour la classe supérieure, se composant de riches et de forts, de s'abaisser à la classe inférieure, car la pitié symbole de la tendresse du cœur, corromprait les principes sadiens fondés sur l'indifférence et la misanthropie.

¹ À propos de la réception rousseauiste chez Sade, Michel Delon affirme l'influence de Rousseau sur le Marquis, alors que Philippe Roger la relativise, voir M. Delon, «Sade face à Rousseau », *Europe*, octobre 1972, p. 42-48 ; P. Roger, «Rousseau selon Sade ou Jean-Jacques travesti », *Dix-huitième Siècle*, 1991, n° 23, p. 383-405.

² Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, éd. Christian Delacampagne, op. cit., p. 47.

³ *Ibid.*, p. 131.

C'est pourquoi les libertins détestent tellement les pauvres et les faibles. La pauvreté et la faiblesse sont jumelles chez Sade, la différence entre Justine et Juliette suffisant à en donner un exemple. Puisque toutes les plantes ne se ressemblent pas et que tous les animaux ne possèdent pas la même force, l'être humain est également soumis à cette théorie voulue par la nature. Il ne faut donc pas douter de ces inégalités naturelles entre les hommes. Si elles existent, les libertins, en tant qu'êtres de la « première de ces classes », ne doivent pas hésiter à en profiter, comme l'enseigne Saint-Fond à Juliette : « [C]'est pour jouir, à notre gré, du plaisir d'enchaîner l'autre, et de la faire despotiquement servir à toutes nos passions et à tous nos besoins » (*Ibid.*, p. 465). Ainsi, l'inégalité entre les plus forts et les plus faibles donnerait aux premiers un prétexte pour dominer les seconds.

Il en va de même en Chine où l'empereur, se prétendant être le plus puissant des hommes, domine ses sujets comme les bourreaux sadiques manipulent leurs victimes. L'orgueil sadien et l'arrogance chinoise trouveraient leur origine dans le principe naturel fondé sur l'inégalité, tant physique que morale parmi les hommes. Si les libertins, sous la plume de Sade, se considèrent comme étant supérieurs à Dieu, les Chinois se prosternent volontairement aux pieds de leur empereur qui est pour eux le Fils du Ciel. Boulanger donne un bon argument : « Toutes les Histoires et toutes les relations de l'Asie moderne, comme de l'Asie ancienne nous ont appris de même, que dans ces contrées les Princes et les Rois ont toujours été regardés comme des Dieux invisibles devant qui le reste de la Terre anéantie s'est prosterné en silence »¹. L'idolâtrie des Asiatiques, sous la plume de Boulanger, est la cause de leur servitude volontaire :

Le despotisme est une erreur et une suite des erreurs du Genre humain : ce n'est donc point dans la physique ni dans aucun système philosophique qu'il faut en chercher la source ; c'est à des faits qu'il faut recourir et qu'il faut soutenir de preuves qui soient elles-mêmes des faits. Ce sont tous les détails et les usages ; ce sont les coutumes de ce gouvernement terrible qu'il faut étudier, rapprocher et concilier les uns avec les autres, et avec la grande chaîne des erreurs humaines pour en connaître l'esprit, et pour parvenir ensuite aux véritables points de vue

¹ Nicolas-Antoine Boulanger, *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, éd. Paul Sadrin, *op. cit.*, Section I « Différents systèmes sur les causes du despotisme », p. 63.

qu'ont eus primitivement les usages, les coutumes et les esprits. Par ce moyen nous allons decouvrir que le Despotisme n'a jamais été établi sur la terre ni de gré ni de force ; qu'il n'a été qu'une triste suite, et qu'une consequence presque naturelle d'un genre de gouvernement que c'étoit donné le Genre humain, en prenant pour modele le gouvernement de l'univers regi par un seul etre supreme. Magnifique mais fatal projet qui a précipité les hommes dans l'idolatrie et dans l'esclavage, parce qu'il est trop grand pour la terre et qu'il n'est fait que pour le ciel¹.

L'auteur attribue le despotisme des Asiatiques à l'idolâtrie fondée sur les coutumes et les usages qui construisent l'esprit particulier de ces peuples², c'est-à-dire la servitude volontaire. Pour lui, la religion serait un poison, car parmi ses principes, la crainte a un effet négatif agissant sur l'esprit de l'homme et le rend idolâtre. Ce triste aspect des peuples asiatiques les pousse sans cesse vers la servitude et les rend d'autant plus malheureux aux yeux des Occidentaux qu'ils ignoraient leur statut servile³. Ainsi, « l'homme esclave et l'homme idolatre sont enchainés par les mêmes entraves »⁴.

Sade hait les dogmes religieux, mais il fonderait son univers sur ceux-ci : les libertins exigent que les êtres plus faibles qu'eux se prosternent à leurs pieds et les regardent comme ils le feraient devant Dieu, car le despotisme, qu'il soit domestique ou religieux s'établit sur le même principe : la crainte. Parmi tous les peuples asiatiques, les Chinois semblent les plus idolâtres selon les voyageurs et les missionnaires. Si Sade regarde souvent ce peuple comme un bon exemple à suivre, il a dû admirer les empereurs chinois, car ceux-ci, en se prétendant Fils du Ciel, manifestent la même arrogance que les libertins sadiens, d'où la légitimité du despotisme. Le gouvernement de « tous les souverains de l'Asie dans tous les tems » est basé sur la théocratie :

¹ *Ibid.*, Section II « Route qu'il faut tenir pour arriver aux vraies [sources] du Despotisme », p. 65.

² Mirabeau reprend cette idée, voir *Essai sur le despotisme*, *op. cit.*, p. 22 et 46.

³ Nicolas-Antoine Boulanger, *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, éd. Paul Sadrin, *op. cit.*, Section VI « Principes des Premières institutions Religieuses, et erreurs qui sont sorties de l'abus de ces Institutions », p. 71 : « C'est de là que toutes les fêtes commencent par la tristesse et finissent par la joie ; c'est de là enfin que l'homme idolatre court ensuite chaque jour consulter l'aurore et le soleil levant, et que généralement tous les Peuples ont tourné vers cet aspect les portes de leurs temples, s'imaginant que le Grand juge viendrait de l'orient. »

⁴ *Ibid.*, p. 73.

L'homme élevé à ce comble de grandeur et de gloire d'être regardé comme le représentant de la Divinité et de pouvoir agir vouloir et commander aussi despotiquement, succomba bien vite sous un fardeau qui n'étoit point fait pour lui, et fut incapable de garder une modération qui ne lui étoit prescrite que par le seul sentiment de sa dignité et non par les lois de la raison publique¹.

Les souverains asiatiques sont les représentants de Dieu, alors que les bourreaux sadiens en sont plutôt les concurrents. Les victimes des uns et des autres seraient alors obligés d'être respectivement les idolâtres de la divinité (en Orient) et de la sexualité (sous la plume de Sade). Le « Dieu monarque » domine ses sujets par « ses ordres, ses volontés [et] ses caprices [devenant] les arrêts du ciel »; « ses cruautés et ses férociétés [sont] regardés comme des jugemens d'en haut auxquels il [faut] humblement et religieusement souscrire »².

Voltaire donne une description de l'acte rituel des empereurs chinois : « [Ceux-ci] offraient eux-mêmes au Dieu de l'univers, au Chang-ti, au Tien, au Principe de toutes choses, les prémices des récoltes deux fois l'année ; et de quelles récoltes encore ! de ce qu'ils avaient semé de leurs propres mains³. » Cette coutume est d'autant plus courante en Chine que même pendant les années difficiles, les empereurs ne se relâchaient point. Leur labourage est généralisé par Voltaire, car tous les souverains chinois ne sont pas si assidus à la culture. Cependant, à travers ses phrases, nous voyons combien les Chinois sont idolâtres. Ainsi, en se fondant sur ces aspects, le despotisme fut tellement enraciné dans l'idéologie chinoise que les mandarins exigeaient que les ambassadeurs se prosternent devant eux sous la Dynastie des Qing, car l'empereur, en tant que représentant de Dieu, mérite le protocole ultime. Sade n'a pas dû ignorer les plaintes déposées par les diplomates du siècle. Les ambitieux sadiens, en tant qu'idoles de la sexualité et de la cruauté exigent également que les filles se prosternent devant eux.

Les Chinois idolâtres regardent naturellement leur empereur comme le représentant immortel de la divinité. Ainsi celui-ci manipule-t-il facilement ses sujets. À propos de la relation entre la politique et la religion, Sade comprend parfaitement que la

¹ *Ibid.*, Section XIV « Le Despotisme est une Theocratie Payenne », p. 96.

² *Ibid.*

³ Voltaire, *Essai sur les mœurs*, éd. René Pomeau, *op. cit.*, « Introduction », p. 69.

superstition ressemble à une chaîne de l'humanité où la liberté est extrêmement précieuse, car l'une dépend de l'autre, tirant mutuellement du profit et prospérant ensemble :

Français, je vous le répète, [...], songez qu'il vous est impossible de l'affranchir [l'Europe] de la tyrannie royale, sans lui briser en même temps les freins de la superstition religieuse ; les liens de l'une trop intimement unis à l'autre, pour qu'en en laissant subsister un des deux, vous ne retombiez pas bientôt sous l'empire de celui que vous aurez négligé de dissoudre ; ce n'est plus ni aux genoux d'un être imaginaire, ni à ceux d'un vil imposteur, qu'un républicain doit fléchir ; ses uniques dieux doivent être maintenant le *courage* et la *liberté* (*La Philosophie dans le boudoir*, dans *Justine et autres romans*, p. 752-753).

Il importe de souligner que cette motivation du républicain sadien ne pourrait s'établir parmi les plus forts, car ceux-ci, en tant que représentants de la divinité elle-même, ne doivent pas se soumettre à qui que ce soit en ayant le privilège de torturer les plus faibles, peu importe s'ils sont croyants ou non. La domination des êtres les plus forts serait voulue par la nature, mère de tous les sadiens : « [Tous] les hommes tendent au despotisme ; c'est le premier désir que nous inspire la nature, bien éloignée de cette loi ridicule qu'on lui prête, dont l'esprit est de ne point faire aux autres ce que nous ne voudrions pas qu'il nous fût fait » (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 459), comme le dit Saint-Fond.

La nature humaine semble exiger cette domination, ainsi que l'argumente Montesquieu : « Qui peut douter que chaque homme, en particulier, ne fût très content d'être le maître des biens, de l'honneur et de la vie des autres ; et que toutes ces passions ne se réveillent d'abord à cette idée ¹? » Le désir naturel de la maîtrise absolue, caractère attaché à l'essence des passions des êtres humains, renvoie à l'idée que l'homme en état de capacité n'hésite pas à dominer les autres : « La liberté politique ne se trouve que dans les gouvernements modérés. Mais elle n'est pas toujours dans les États modérés ; elle n'y est que lorsqu'on n'abuse pas du pouvoir », mais « c'est une expérience éternelle que tout homme qui a du pouvoir est porté à en

¹ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, éd. Laurent Versini, *op. cit.*, t. I, Livre XV, Chap. IX « Des nations chez lesquelles la liberté civile est généralement établie », p. 477.

abuser ; il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites »¹. Les despotes « imaginent que l'homme pouvait être rangé sous un esclavage légitime, puisqu'ils prescrivaient les conditions *douces et modérées* sous lesquelles leurs sujets pourraient retrouver leur liberté »².

Si un pouvoir a besoin d'un autre pour trouver ses limites, les libertins sadiens, comme les empereurs asiatiques, ne connaissent pas la puissance d'autrui, mais uniquement la leur. En suivant la voix de la nature, ils abusent de la liberté humaine sans bornes. Sade a aussi dû admirer la populace servile et lâche en Asie, car « la cynique mollesse de l'Asiatique » (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 702) rendrait le despotisme légitime.

¹ *Ibid.*, Livre XI, Chap. IV « Continuation du même sujet », p. 325-326.

² Mirabeau, *Essai sur le despotisme*, *op. cit.*, p. 21. C'est l'auteur qui souligne.

3.3.2.3 Le supplice chinois

La torture, ayant pour but de tirer l'aveu des criminels, soumet volontairement un individu à la violence¹. Elle connaît une longue histoire dans l'humanité et joue un rôle extrêmement important dans différentes cultures. Si les juristes de l'Antiquité l'utilisaient pour rechercher la vérité, les libertins sadiens la transforment en pur outil de cruauté, fruit d'une imagination fertile et d'un esprit frivole. Bien que la liste des techniques de la torture soit illimitée depuis l'Antiquité, certains ont réussi à l'allonger en créant de nouveaux outils. Le philosophe allemand, Johann Philipp Siebenkees (1759-1796), par exemple, inventa en 1793 la fameuse Vierge de fer, appelée également Vierge de Nuremberg, selon une mention dans *La Chronique de Nuremberg* (1493), paraphrase biblique sous forme chronique.

Doué d'une imagination cruelle, Sade invente lui-même quelques nouvelles techniques de torture dans ses œuvres, mais il semble préférer les supplices chinois, parmi lesquels le *Ling-chi* (coupure en mille morceaux) serait le plus extraordinaire selon les bourreaux sadiens. Les quatre amis du château de Silling fournissent une longue liste de tortures diverses et raffinées où s'affiche l'invention horrible de l'Empire du Milieu : « Un bougre hache, sur une machine préparée, la fille en petits morceaux ; c'est un supplice chinois. » (*Les Cent Vingt Journées de Sodome*, t. I, p. 362).

Sade a dû lire Duport du Tertre qui évoque ce supplice dans son *Histoire des conjurations* (1754-1760)². Cornelius de Pauw (1739-1799) semble également mettre à disposition une référence. En comparant les supplices des Égyptiens et ceux des Chinois, l'auteur constate que la plupart des nations regardent le parricide comme un des plus grands crimes. Ainsi le criminel doit-il être puni le plus cruellement possible : « Ce supplice [des Égyptiens] consistait à percer le corps du coupable avec des roseaux, & à le brûler dans des épines », mais « ce qui n'a aucun rapport avec le

¹ Faustine Harang, *La torture au Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2017.

² Duport du Tertre, *Histoire des conjurations, conspirations et révolutions célèbres, tant anciennes que modernes*, Paris, Chez Duchesne, 1762, t. VII, p. 14 : « Les trois manières de munir de mort, sont d'étrangler, de trancher la tête, & de couper en morceaux ».

supplice des Chinois, qui découpent un homme en dix mille morceaux, & qu'on ne croit pas avoir été en usage dans l'antiquité comme il l'est aujourd'hui¹. » La cruauté des Chinois semble incomparable à celle des autres nations du monde. L'auteur le précise un peu plus loin en ces termes : «Aucun peuple de l'Asie n'a une torture extraordinaire, qu'on puisse comparer à celle des Chinois, qui enlèvent la peau avec la chair par aiguillettes sur le corps de l'accusé, jusqu'à ce qu'il avoue ce que souvent il n'a pas fait. » L'injustice serait mise en lumière par la torture infligée sur le coupable, comme le critique déjà La Bruyère en 1688 : «La question est une invention merveilleuse et tout à fait sûre pour perdre un innocent qui a la complexion faible, et sauver un coupable qui est né robuste². » Cela est repris par Jaucourt en 1765³. Sade, tout en faisant parler l'empereur éclairé Zamé suit cette idée :

L'homme vraiment contenu par la loi de la nature, n'aura donc pas besoin d'en avoir d'autres, et s'il ne l'est point par cette première digue, la seconde ne réussira pas mieux; voilà donc la loi peu nécessaire dans le premier cas, parfaitement inutile dans le second; réfléchissez maintenant à la qualité de circonstances qui, de peu nécessaire ou d'inutile, peuvent la rendre extrêmement dangereuse: l'abus de la déposition des témoins, l'extrême facilité de les corrompre, l'incertitude des aveux du coupable, que la torture même ne rendait que moins valides encore, le plus ou le moins de partialité du juge, les influences de l'or ou du crédit (*Aline et Valcour*, t. I, p. 665).

Le Marquis critique la question judiciaire à laquelle «cette foule de scélérats [...] se sont mêlés » afin d'éviter l'incertitude. Victime de l'injustice, il met en avant «ces

¹ Comenius De Pauw, *Recherches philosophiques sur les Égyptiens et les Chinois*, Berlin, C. J. Decker, 1773, t. II, p. 265.

² La Bruyère, *Les Caractères*, Paris, Flammarion, 1880, p. 319.

³ «QUESTION (*Procédure criminelle.*) », *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers dirigé par Diderot et d'Alembert, op. cit.*, t. XIII, p. 704 : «Indépendamment de la voix de l'humanité, la question ne remplit point le but auquel elle est destinée. Que dis-je, c'est une invention sûre pour perdre un innocent, qui a la complexion foible & délicate, & sauver un coupable qui est né robuste. Ceux qui peuvent supporter ce supplice, & ceux qui n'ont pas assez de force pour le soutenir, mentent également. Le tourment qu'on fait souffrir dans la question est certain, & le crime de l'homme qui souffre ne l'est pas; ce malheureux que vous appliquez à la torture songe bien moins à déclarer ce qu'il sait, qu'à se délivrer de ce qu'il sent. Ainsi, comme le dit Montaigne, les gehennes sont d'une dangereuse invention; c'est, continue-t-il, «un essai de patience plus que de vérité; car, pourquoi la douleur fera-t-elle plutôt confesser à un malheureux ce qui est, qu'elle ne le forcera de dire ce qui n'est pas? & au rebours, si celui qui n'a pas fait ce dont on l'accuse, est assez patient que de supporter ces tourmens, pourquoi ne le sera celui qui a fait un crime, un si beau guerdon que celui de la vie lui étant assuré? en un mot, c'est un moyen plein d'incertitude & de danger: que ne dirait-on, que ne ferait-on pas pour fuir à si graves douleurs? D'où il advient que celui que le juge a gehenné pour ne le faire mourir innocent, il le fasse mourir innocent & gehenné ».

bourreaux de légistes » qui jugent d'après « les plus légères conjectures » (*Ibid.*). Pire encore pour ceux qui font appel à la torture, car celle-ci rend le coupable plus robuste et l'innocent plus nerveux. Ainsi, un innocent fragile serait puni, alors qu'un coupable robuste serait innocenté, comme l'écrit Beccaria : « La torture est le plus sûr moyen d'absoudre les scélérats robustes et de condamner les innocents débiles »¹.

Lecteur de De Pauw, Sade donne une version encore plus cruelle que la source concernant le *Ling-chi*. Celui-ci se réjouit de transformer « découper » en « hacher », d'où le renforcement de la violence du supplice, car le terme « hacher » met l'accent sur les petits morceaux de la chair coupée, comme si un boucher abattait un être humain à l'aide d'une machine. Les bourreaux égorgent leurs victimes pour leur propre plaisir, mais Démeunier, en anthropologue, donne une explication à ce supplice pratiqué par les Chinois :

Les supplices ordinaires à la Chine sont d'étrangler, de trancher la tête & de *couper en mille pièces* : on punit les rebelles & les traîtres de cette troisième manière. L'exécuteur écorche la tête du criminel, jusqu'à ce que la peau descende sur ses yeux, afin qu'il ne puisse voir ce qu'on lui fait : il coupe successivement toutes les parties du corps, & lorsqu'il est fatigué de ce sanglant exercice, il l'abandonne à la fureur de ses ennemis & aux insultes du peuple².

L'auteur a raison de replacer dans un contexte le fait de « couper en mille morceaux », car ce supplice, appelé *Ling-chi* en Chine, est extrêmement atroce. Il convient de signaler que Démeunier a dû copier le fameux juriste allemand Samuel von Pufendorf (1632-1694) : « Les trois supplices capitaux de la Chine sont d'étrangler, de trancher la tête & de couper en pièces. [...] La « troisième espèce de punition que les Chinois appellent dans leur langue couper en mille pièces, est celle des rebelles & des traîtres. » Le philosophe allemand donne plus de détails à la même page :

[Cette espèce de punition] est extrêmement cruelle & se fait de cette manière : l'Exécuteur attache le criminel à quelque pilier & lui écorche la tête, jusqu'à en

¹ Cesare Beccaria, *Traité des délits et des peines*, trad. Maurice Chevallier, Paris, Flammarion, 1991, p. 96.

² Démeunier, *L'esprit des usages et des coutumes des différents peuples*, op. cit., t. III, Livre XV, Chap. I « Divers genres de supplices », p. 195. C'est l'auteur qui souligne.

faire descendre la peau sur les yeux du patient, dans l'idée de lui cacher l'horreur de ses tourments. Il lui coupe ensuite l'une après l'autre diverses pièces de chair, & bientôt fatigué de ce sanglant exercice, il l'abandonne à la fureur du peuple qui le déchire en morceaux. Ce supplice, suivant la loi, consiste à couper en pièces le corps du coupable, à lui ouvrir le ventre, & à jeter son cadavre dans une rivière ou dans un fossé¹.

Si Pufendorf et Dénéunier éprouvent de l'horreur en dépeignant le supplice le plus cruel des Chinois, les sadiens ne ressentent que de la joie en l'appliquant sur leurs victimes, comme le propose le chevalier : « [Que Mme de Mistival soit] coupée, comme chez les Chinois, en vingt-quatre mille morceaux » (*La Philosophie dans le boudoir*, dans *Justine et autres romans*, p. 814). Il s'agit ici d'un supplice qui conduit à une mort lente et en détail. Un homme dont Martaine a parlé « lâche un ressort, qui fait tomber, sur le col nu et bien dégarni [d'une fille de seize à dix-huit ans], une machine d'acier à dents, et qui scie peu à peu et en détail le col de la fille, pendant qu'il fait sa décharge, laquelle est toujours très longue » (*Les Cent Vingt Journées de Sodome*, t. I, p. 358). La fiction sadienne met l'accent sur cette lenteur à la fois atroce et délicate qui provoque la douleur des victimes et en même temps la volupté des libertins. Ceux-ci exigent que les historiennes entrent « dans les plus minutieux détails » qu'elles en préviennent « les goûts ordinaires » afin de « juger les rapports et les enchainures » et de « voir quel est le genre de libertinage simple qui [...] peut conduire au meurtre, et à quel genre de meurtre » (*Ibid.*, p. 348 ; voir également la note 2 faite par M. Delon, p. 1190).

Ainsi, la coupure en mille morceaux des Chinois satisfait le goût sadien, car ce supplice peut durer plusieurs heures, voire quelques jours, ce qui aurait un effet sur l'esprit humain, comme l'argumente Beccaria au sujet de la peine de mort, en comparaison avec la condamnation en prison : « Ce n'est pas l'intensité de la peine qui fait le plus grand effet sur l'esprit humain, mais sa durée »². Un bourreau adroit

¹ Samuel von Pufendorf, *Introduction A L'Histoire Moderne, Generale Et Politique De L'Univers, Où l'on voit l'origine, les revolutions et la situation presente des differens Etats de l'Europe, de l'Asie, de l'Afrique et de l'Amerique ... augmentee par M. Bruzen De La Martiniere*, Paris, Merigot & Grange, 1759, t. VII, Livre VII, Chap. XXV « Empire de la Chine », p. 674.

² Beccaria, *Traité des délits et des peines. Traduit de l'italien, d'après la troisième édition revue, corrigée & augmentée par l'auteur. Avec des additions de l'auteur qui n'ont pas encore paru en italien. Nouvelle édition plus correcte que les précédentes*, A Philadelphie, 1766, Chap. XVI « De la peine de

accomplit la torture à mille reprises sans laisser mourir le coupable qui a commis les plus grands crimes tels que le soulèvement contre l'empereur ou le parricide. Les termes *ling* et *chi* signifient respectivement « colline » et « gratter lentement » en chinois. Le nom de la peine désigne ainsi une torture lente et continue. Le plus célèbre supplié Liu Jin (1451—1510), eunuque de la Dynastie des Ming, a souffert de 3357 coups de couteau qu'on lui avait infligés pendant trois jours en 1510, pour usurpation et corruption. À cette époque, les crimes d'éthique (adultère, meurtre du mari, du frère et du maître) sont également condamnés au *Ling-chi*.

Selon la tradition chinoise¹, la description générale indique que les coupables doivent être condamnés à être coupés en un nombre fixe de morceaux de chair. Les méthodes d'exécution au couteau sont également différentes entre les époques anciennes et modernes : on coupe d'abord les mains et les pieds, puis la poitrine et l'abdomen, finalement la tête. Mais en réalité, l'on coupe plus que huit morceaux. Durant la dynastie des Qing, par exemple, on donne vingt-quatre coups de couteau, puis trente-six, soixante-douze et enfin cent vingt, en plusieurs catégories. Les vingt-quatre coups de couteau sont ainsi répartis : les deux premiers sur les sourcils, le troisième et le quatrième sur les épaules, puis sur les deux seins, les deux mains et entre les deux coudes ; les neuvième et dixième sur les coudes et entre les épaules, ensuite sur les cuisses, sur le ventre de jambes, puis sur le cœur, sur la tête, les mains, les deux poignets, les pieds, et enfin, les deux derniers sont donnés sur les jambes.

Toutefois, l'exécution des femmes est différente. Quoique l'application ne soit pas la même, les bourreaux utilisent généralement « Dix-huit coups de couteau » : le premier est destiné à la langue, les deuxième et troisième aux deux tétons, les quatrième et cinquième aux deux mamelles, les sixième et septième aux deux lèvres de la vulve, puis successivement, l'organe génital tout entier est dépecé, ensuite l'utérus, et enfin les cuisses et le cœur. Sade a dû ignorer cette distinction et tous ces détails, car nous ne les retrouvons pas dans ses œuvres, mais il s'inspire de l'esprit de

mort », p. 62.

¹ Voir Jérôme Bourgon, *Supplices chinois*, Bruxelles, La maison d'à côté, 2007 ; Jérôme Bourgon, Timothy Brook & Gregory Blue, *Death by a Thousand Cuts*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2008 ; Jérôme Bourgon (dir.), *Les lieux de la loi dans la Chine impériale*, Vincennes, Presses Universitaires Vincennes, 2016.

ce supplice qui est la lenteur. La cruauté ultime réside dans ce principe, faisant de cette peine la plus cruelle de l'histoire des Chinois. Il faudra attendre l'année 1905 pour que le *Ling-chi* soit aboli par décret impérial.

Cependant, la coupure en morceaux n'est pas étrangère aux Occidentaux. Démeunier rapporte que les Anglais avaient également «des supplices & des lois pénales atroces »: jadis «ils coup[aient] en morceaux le coupable de haute trahison ; ils lui arrachoient le cœur & les oreilles, & ils les jetoient dans les flammes »¹. Il en va de même en France : «Autrefois, en France, dans le supplice réservé au criminel de lèse-majesté au premier chef, on arrachait aux patients des morceaux de chair, avec des tenailles, aux mamelles, aux bras, aux cuisses et au gras des jambes². » L'auteur reprend l'idée de Démeunier en ajoutant d'autres peuples : «Les Germains et les Anglais coupaient par quartiers les traîtres à la patrie : quelques crimes de convention sont encore punis de cette manière en Espagne³. »

Il faut signaler que les anciens «Perses coupaient [également] en dix mille morceaux l'auteur d'un infanticide »⁴. Si les Asiatiques utilisaient jadis le dépeçage afin de punir les crimes d'éthique, les Occidentaux l'emploient plutôt pour des raisons politiques. En Chine, par exemple, le *Ling-chi* s'adresse non seulement aux coupables politiques, mais surtout (à partir de la Dynastie des Ming où l'on condamnait sévèrement le parricide) aux criminels ayant enfreint la loi morale. Ainsi, la nature de la peine réside dans le rapprochement de la souveraineté et du patriarcat. Le respect des parents comme celui de l'empereur dans le royaume est généralement protégé les épouses et les concubines, les enfants, les domestiques étant des sujets. En Occident, on est sévèrement puni pour avoir péché mais la sanction est moins cruelle que celle correspondant à l'assassinat du monarque. Néanmoins, les Chinois ont placé au même niveau les parents (ou le maître) et l'empereur. C'est pourquoi les peines en Asie semblent plus despotiques que partout ailleurs, car elles sont étroitement liées

¹ Démeunier, *L'esprit des usages et des coutumes des différents peuples*, op. cit., t. III, Livre XV, Chap. I «Divers genres de supplices », p 190.

² M.B. Saint-Edme, *Dictionnaire de la pénalité dans toutes les parties du monde connu*, Paris, Chez Rousselon, 1828, t. IV, p. 459.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

aux pouvoirs domestique et politique, ce qui augmente le nombre de suppliciés.

Si Sade agit parfois contre la torture illégale¹, pourquoi apprécie-t-il tellement le supplice chinois et le mentionne-t-il dans plusieurs œuvres ? Il comprend toutefois que « lorsque la torture devient un élément apparemment indispensable au maintien de l'ordre social, il est pratiquement impossible de la faire disparaître sans en même temps mettre en question les fondements de l'état », car « la sévérité du code criminel n'est autre chose que le reflet d'une répression morale assumée par l'autorité civile à la place d'une autorité religieuse nettement affaiblie »². C'est ainsi qu'il faut « apprécier l'importance attachée aux preuves dans la jurisprudence française aux XVII^e et XVIII^e siècles »³, pour reprendre les termes de Roger Clark. La torture est, pour les libertins sadiens comme pour les souverains chinois, un outil visant à maintenir l'ordre du pouvoir, consistant dans le droit de vie et de mort. Sous la plume de Sade, l'impunité des libertins contraste avec les supplices infligés aux victimes. Ce qui intéresse les premiers, c'est que le *Ling-chi* ferait peur par la longue durée de l'exécution, comme si l'on égorgeait un agneau, d'où le renforcement de la fierté des êtres les plus forts.

¹ À propos de la corde, Sade, dans son article « De la corde », la considère comme un des instruments les plus injustes : « Il est tant incertain et ridicule, cet usage, que quand on donne la torture au patient, ne pouvant plus souffrir, il s'accuse criminel, et ensuite il se redit innocent ; on le remet de nouveau à la torture, tant qu'à la fin, il est obligé de se déclarer criminel pour toujours. Au contraire, celui qui a assez de force pour le supporter ne toujours, [et] quoique coupable est absous. » Sade, *Voyage d'Italie*, éd. Maurice Lever, Paris, Fayard, 1995, p. 439. Voir également Jean-Baptiste Vilmer, *Sade moraliste*, op. cit., p. 409-412.

² E. Roger Clark, « Le Siècle des Lumières face à la torture » (p. 173-180), dans *Man and Nature*, vol. 6, 1987, p. 174.

³ *Ibid.*

3.3.3 Le despotisme tyrannique proche de la république sadienne

3.3.3.1 L'exemple des tyrans chinois

Avant de commencer cette partie, il importe de bien distinguer les termes de «despotisme »et de «tyrannie » Le despotisme est une forme de gouvernement dans laquelle un seul homme détient tous les pouvoirs et possède souvent une autorité tyrannique. La tyrannie désigne, quant à elle, un gouvernement autoritaire qui ne respecte pas les droits de l'homme ni la liberté du citoyen, et où le tyran usurpe ses sujets pour ses propres intérêts plutôt que pour le bien commun. Dans la plupart des cas, ces deux termes ne sauraient se distinguer l'un de l'autre¹. Montesquieu, par exemple, ne les différencie pas. Tout en remaniant la typologie des constitutions proposé par les Grecs de l'Antiquité, l'auteur des *Lettres persanes* semble considérer le despotisme et la tyrannie comme des synonymes : le despote serait un tyran régnant selon ses propres caprices dans un gouvernement despotique où la crainte est le seul principe². Ainsi, le régime tyrannique ferait partie du gouvernement despotique, car tous deux sont ennemis du régime républicain. Pour Montesquieu, ce serait la volonté du tyran qui ferait la tyrannie³, mais le despotisme se composerait des rapports nécessaires ; c'est pourquoi il place ce dernier dans la typologie des constitutions. Et Voltaire ne les différencie pas non plus⁴.

¹ Jean-Louis Labarrière, « TYRANNIE ET DESPOTISME », dans *Dictionnaire de philosophie politique*, dir. Philippe Raynaud & Stéphane Rials, Paris, Presses Universitaires de France, 2015, p. 821-825.

² Montesquieu, *De l'esprit des lois*, éd. Laurent Versini, *op. cit.*, t. I, Livre III, Chap. IX « Du principe du gouvernement despotique », p. 125 : « Comme il faut de la vertu dans une république, et dans une monarchie, de l'honneur, il faut de la CRAINTE dans un gouvernement despotique : pour la vertu, elle n'y est point nécessaire, et l'honneur y serait dangereux. » C'est l'auteur qui met les majuscules.

³ *Ibid.*, Chap. III « Du principe de la démocratie », p. 116-117 : « Quand Sylla voulut rendre à Rome la liberté, elle ne put plus la recevoir ; elle n'avait plus qu'un faible reste de vertu, et, comme elle en eut toujours moins, au lieu de se réveiller après César, Tibère, Calpurnius, Claude, Néron, Domitien, elle fut toujours plus esclave ; tous les coups portèrent sur les tyrans, aucun sur la tyrannie. » Jaucourt recopie cet extrait, « DICTATEUR (*Hist. rom.*) », *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers dirigé par Diderot et d'Alembert*, *op. cit.*, t. IV, p. 957.

⁴ Voltaire, « Tyrannie », dans *Dictionnaire philosophique*, éd. Alain Pons, *op. cit.*, p. 505 : « On distingue la tyrannie d'un seul et celle de plusieurs. Cette tyrannie de plusieurs serait celle d'un corps qui envahirait les droits des autres corps, et qui exercerait le despotisme à la faveur des lois corrompues

Cependant, Rousseau insiste sur une distinction éventuelle et radicale, et signale le lien entre les deux termes : « Pour donner différents noms à différentes choses, j'appelle Tyran l'usurpateur de l'autorité royale, et Despote l'usurpateur du pouvoir Souverain. Le Tyran est celui qui s'ingère contre les lois à gouverner selon les lois ; le Despote est celui qui se met au dessus des lois-mêmes » ; ainsi « le Tyran peut n'être pas Despote, mais le Despote est toujours Tyran »¹. Le tyran qui feint parfois d'être vertueux en utilisant des ruses serait donc préférable au despote, selon le philosophe.

Rousseau, en tant que collaborateur de l'*Encyclopédie*, où les philosophes donnent la définition du despotisme et de la tyrannie, semble se référer à ce dictionnaire. Jaucourt définit le despotisme comme un « gouvernement tyrannique, arbitraire & absolu d'un seul homme : tel est le gouvernement de Turquie, du Mogol, du Japon, de Perse, & presque de toute l'Asie » et « d'après de célèbres écrivains, le principe & le caractère, & rendons grâce au ciel de nous avoir fait naître dans un gouvernement différent, où nous obéissons avec joie au Monarque qu'il nous fait aimer². » La tyrannie est, selon lui, « tout gouvernement injustement exercé sans le frein des lois »³. En donnant l'exemple des tyrans grecs et romains, Jaucourt semble suivre Montesquieu : si le despotisme demande des rapports nécessaires en politique, la tyrannie a seulement besoin d'exemples afin de s'établir.

Le Marquis de Sade, de son côté ne les différencie guère. L'autorité des libertins, qu'elle soit despotique ou tyrannique, réside dans le mélange de la volupté des plus forts et de la douleur des plus faibles. Le despotisme serait le principe universel dans le monde sadien, où le fort écrase le faible et où la tyrannie s'installe pour toujours. Tout cela agit suivant les pures fantaisies fondées sur l'autorité absolue des bourreaux et l'obéissance aveugle des victimes, comme ce qui se passe au royaume de Butua :

« Les besoins, les volontés, les caprices des gouverneurs sont expliqués aux
par lui. »

¹ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, éd. Robert Derathé, Paris, Gallimard, 1964, Livre III, Chap. X « De l'abus du gouvernement et de sa pente à dégrader », p. 245.

² « DESPOTISME (Droit polit.) », *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers dirigé par Diderot et d'Alembert*, op. cit., t. IV, p. 886.

³ « TYRANNIE (Gouvern. politiq.) », *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers dirigé par Diderot et d'Alembert*, op. cit., t. XVI, p. 785.

lieutenants des bourgades, qui exécutent à l'instant les ordres de ces petits despotes » (*Aline et Valcour*, t. I, p. 593). Ces derniers possèdent le droit de vie et de mort de leurs sujets, d'où la naissance d'un «puissant effet, d'un côté de l'abaissement et de l'humiliation de ces peuples, et de l'autre, preuve bien singulière de l'excès du despotisme et de l'autorité des grands » (*Ibid.*).

S'il faut des tyrans pour donner l'exemple, l'Empire du Milieu en fournit quelques-uns ; s'il faut suivre Montesquieu et Boulanger, les souverains de l'Orient sont naturellement des despotes qui règnent selon leurs caprices. Lecteur des traités philosophiques et des récits de voyage, Sade tire ses exemples de l'Orient, notamment de la Chine où le despotisme est plus solide que dans d'autres pays asiatiques, connaissant déjà une longue histoire. Le tyran Kié mentionné dans *Justine* (*Justine et autres romans*, p. 587), est repris dans *La Nouvelle Justine* : «Ah ! si j'avais ici ce fameux empereur Kié l'un des plus grands monstres que la Chine ait vus sur son trône, nous ferions bien autre chose, vraiment. » (T. II, p. 1026) En comparant les deux versions, la virgule ajoutée ici avant «vraiment » semble mettre l'accent sur le poids important de cet empereur chinois. Nous voyons combien le libertin sadien espère le voir à ses côtés. Duport du Tertre le décrit en ces termes :

Trop fidele imitateur de son pere, il fit de son Palais le séjour des plus infames débauches. *Ti Fa* son successeur laissa la Couronne à *Kié* que ses cruautés & ses infamies ont fait regarder comme un monstre. Son nom est encore aujourd'hui à la Chine dans la même exécration que l'est celui de Néron chez tous les peuples de l'Europe¹.

Ce tyran est le Néron chinois aux yeux de ce philosophe, copiant le Père Du Halde². À part Kié le dernier empereur de la Dynastie des Shang Tcheou est une des plus grandes figures de tyrans chinois dans l'histoire humaine. Les libertins sadiens apprécient non seulement la cruauté de ce prince atroce, mais aussi son invention merveilleuse d'un nouveau supplice :

¹ Duport du Tertre, *Histoire des conjurations, conspirations et révolutions célèbres, tant anciennes que modernes*, op. cit., t. VII, p. 38-39.

² Du Halde, *Description géographique, historique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*, Paris, Chez P. G. Lemercier, 1735, t. I, p. 303.

Théou, l'un des successeurs [du prince Kié] eut comme lui une femme très cruelle ; ils avaient inventé une colonne d'airain que l'on faisait rougir, et sur laquelle on attachait des infortunés sous leurs yeux : « La princesse », dit l'historien dont nous empruntons ces traits, « s'amusait infiniment des contorsions et des cris de ces tristes victimes ; elle n'était pas contente si son mari ne lui donnait fréquemment ce spectacle (*Justine*, dans *Justine et autres romans*, p. 587).

Le Marquis s'inspire de Duport du Tertre. Celui-ci évoque l'empereur Tcheou (1105-1046 av. J.-C.) et sa femme Ta-Kia (?-1046 av. J.-C.), symboles de la tyrannie dans la civilisation chinoise. Tous deux vécurent à la fin de la Dynastie des Shang, période pleine de révoltes. Le tempérament de cet empereur marquait déjà un règne tyrannique : « L'Empire étoit depuis plus de six cents ans dans la même famille. Lorsque *Tcheou* parvint à la Couronne. L'orgueil, la fierté, le luxe, la débauche & la cruauté monterent sur le Trône avec ce Prince¹. » L'auteur continue à peindre la férocité de cet empereur et celle de sa femme :

Il épousa une femme [capable] de seconder ses fureurs. *Ta Kia*, c'est le nom de cette femme cruelle, persuada à son mari qu'il ne seroit le maître absolu de ses Sujets, qu'en répandant la terreur dans tous les esprits. On construisit par son ordre une colonne d'airain qu'on faisoit rougir à un grand feu, puis on forçoit les criminels de l'embrasser jusqu'à ce que leur chair fût consumée jusqu'aux os. C'étoit pour la Princesse un spectacle agréable de voir souffrir ces malheureuses victimes, & d'entendre les cris affreux que leur arrachoit la violence des tourments².

Le changement de terme de « criminels » en « tristes victimes », sous la plume du Divin Marquis, semble faire éclater l'excessive cruauté de ce couple tyrannique. La « colonne d'airain », appelée *Pau-lo* en chinois³, a été inventée par cette impératrice. Selon la thèse rousseauiste, ceux qui se mettent au-dessus des lois sont des despotes,

¹ Duport du Tertre, *Histoire des conjurations, conspirations et révolutions célèbres, tant anciennes que modernes*, op. cit., t. VII, p. 42-43.

² *Ibid.*, p. 43.

³ Voir Jean Castilhon, *Anecdotes chinoises, japonaises, siamoises, tonquinoises, etc., dans lesquelles on s'est attaché principalement aux Mœurs, Usages, Coutumes & Religions de ces différents peuples de l'Asie*, Paris, Chez Vincent, 1774, p. 61-62 : « [Tchéou] épousa Ta-Kia, la plus belle & la plus méchante femme de l'empire. Elle engagea son mari à livrer aux plus cruels supplices, quiconque oseroit lui faire des représentations : les ministres qui opposoient la moindre résistance à ses caprices, étoient punis comme des rebelles, & condamnés au supplice de la colonne, que l'impératrice avoit inventé. Il consistoit à faire rougir au feu une colonne d'airain, que le patient étoit obligé d'embrasser jusqu'à ce que ses chairs fussent consumées. »

mais le prince et sa femme, abusant eux-mêmes des lois, seraient supérieurs aux despotes rousseauistes et proches des tyrans sadiens.

Ces derniers inventent un supplice similaire au *Pau-lo* chinois : « Un homme qui aimait le fouet fait mettre trois femmes grosses dans une cage de fer avec chacune un enfant », puis on « chauffe en dessous la cage ; à mesure que la plaque s'échauffe, elles cabriolent, prennent leurs enfants dans leurs bras, et finissent par tomber et mourir ainsi » (*Les Cent Vingt Journées de Sodome*, t. I, p. 372). La torture, pour les libertins, est simplement un jouet à travers lequel ils éprouvent de la joie. Le « spectacle agréable », où les victimes souffrent d'une douleur excessive pour *Ta Kia*, serait similaire aux instruments de torture pour les quatre amis du château de Silling. Cependant, les tyrans chinois torturent les criminels, alors que les despotes sadiens immolent quiconque leur paraît méprisable, d'où l'éclatement d'une cruauté sans raison et sans bornes.

Démeunier juge les supplices asiatiques inventés par les souverains qu'ailleurs plus cruels : « Les supplices établis par les lois sont terribles en Orient & dans les pays despotiques, & on est soumis d'ailleurs à tous ceux qu'il plaît aux Sultans d'inventer »¹. Il relate le *Pau-lo* :

Un empereur de la Chine, à l'instigation de la concubine, inventa un nouveau supplice, sous le nom de *Pau-lo*. On élève une colonne de cuivre, haute de vingt coudées sur huit de diamètre, creuse comme le taureau de Phalaris, avec trois couvertures pour y mettre du feu ; on attache les criminels à cette colonne, qu'ils embrassent avec les bras & les jambes. On dit que la concubine s'amusoit beaucoup à ce spectacle².

Les sources proviennent de Du Halde. Dans sa *Description de l'Empire de la Chine* (1735), le jésuite français rapporte l'histoire du dernier empereur de la Dynastie des Shang, *Tcheou*, et sa femme *Ta Kia*, copiée par Duport du Tertre quelques années plus tard³. Il rapporte le supplice inventé par ce couple cruel : « Pour cela elle inventa

¹ Démeunier, *L'esprit des usages et des coutumes des différents peuples*, op. cit., t. III, Livre XV, Chap. I « Divers genres de supplices », p. 191.

² *Ibid.*, p. 196.

³ Du Halde, *Description géographique, historique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*, op. cit., t. I, p. 323 : « L'orgueil, la fierté, le luxe, la débauche, la tyrannie, & la cruauté monterent sur le Trône avec ce Prince. Il épousa une femme nommée *Ta kia*, la plus belle qui fut dans l'Empire, mais en

un genre de supplice, dont le seul appareil inspirait de l'horreur. Elle fit construire une colonne [sic] d'airain, qu'on faisait rougir à un grand feu ; puis on forçait le coupable de l'embrasser, jusqu'à ce que sa chair fût consumée jusqu'aux os¹. »

Si les hommes ne peuvent vivre en paix, il faut encore « purger la société des êtres dangereux qui en troubl[ent] l'harmonie » en cherchant « des manières particulières de les faire mourir »². Les législateurs et les empereurs emploient les plus cruels supplices, dont l'imagination est parfois incapable de comprendre comment l'homme peut supporter de si affreuses douleurs, et auxquels s'ingénient les tyrans chinois et les bourreaux sadiens.

La tyrannie, déviation de la royauté est une monarchie gouvernée dans l'intérêt du monarque chez Aristote³. Il est ainsi normal qu'elle regroupe tous les vices, comme en Chine ainsi que dans le monde sadien, car elle « n'a en vue aucun bien commun, sinon pour en tirer un avantage particulier. Le but du tyran, c'est ce qui est agréable, celui du roi ce qui est noble. Voilà aussi pourquoi ils ont un désir insatiable⁴. » Si le premier aspire à la richesse, le second ce qui donne lieu à l'honneur. Le but du tyran est de poursuivre le plaisir, tant matériel que spirituel. L'extrême passion pour la sexualité pour les tyrans chinois et les libertins sadiens, « la passion fait dériver les magistrats, même quand ils sont les meilleurs des hommes » ; ainsi la loi serait « une raison sans désir »⁵.

Ce n'est pas par hasard que les deux tyrans chinois aient épousés, chacun, une femme belle et cruelle. Il semble qu'un bon roi ne doive pas se laisser influencer par

même-tems la plus méchante & la plus barbare. Si les Ministres manquoient de s'y conformer dans leurs représentations ou dans leurs conseils, ils étoient aussitôt, ou chassés du Palais, ou condamnés à mort. Il suffiroit de désapprouver ce qui se faisoit par ses ordres, pour être coupable de rébellion. Elle persuada à son mari, qu'il ne seroit le maître absolu de ses sujets, qu'en répandant la terreur dans tous les esprits. »

¹ *Ibid.*

² Démeunier, *L'esprit des usages et des coutumes des différents peuples*, op. cit., t. III, Livre XV, Chap. I « Divers genres de supplices », p. 176.

³ Aristote, *Les Politiques*, éd. Pierre Pellegrin, op. cit., III, 7, 1279a, p. 243 : « Les déviations des constitutions qu'on a indiquées sont : la tyrannie pour la royauté, l'oligarchie pour l'aristocratie, la démocratie pour le gouvernement constitutionnel. Car la tyrannie est une monarchie qui vise l'avantage du monarque, l'oligarchie celui des gens aisés, la démocratie vise l'avantage des gens modestes. Mais aucune de ces formes ne vise l'avantage commun. » Il est à noter que la tyrannie définie ici était le despotisme pour les Lumières.

⁴ *Ibid.*, V, 10, 1310b, p. 399.

⁵ *Ibid.*, III, 16, 1287a, p. 281.

ses concubines, comme le dit la sagesse populaire chinoise¹, car les femmes, une fois qu'elles ont séduit complètement l'empereur, troublent très vite l'harmonie de la Cour. Sade comprend très bien cela et écrit sur le choix unique entre la couronne et la femme, comme l'énonce Charles à son fils Antonio : « Vous êtes assez riche, mon fils, pour vous passer du trône ; laissez aux Médicis le poids fatigant de l'empire ; le second de l'État est toujours plus heureux que le premier ; rarement les myrtes de l'Amour croissent aux pieds du laurier de Mars. » (*Laurence et Antonio*, dans *Crimes de l'amour*, éd. M. Delon, p. 158) Au milieu « des soucis de l'administration » (*Ibid.*, p. 159), l'homme préférerait les amusements qu'apportent les attraits délicieux.

Or, les tyrans savent bien se mettre au-dessus des lois et faire les lois eux-mêmes. Cependant, cela serait naturel pour l'homme, comme argumente Mirabeau : « chacun de nous a le germe [de la tyrannie] dans son cœur »². Celle-ci est nécessaire pour que le peuple se débarrasse du joug de la domination despotique.

¹ 后宫乱政 : Les femmes de l'empereur causent du désordre en politique et influencent les décisions impériales.

² Mirabeau, *Essai sur le despotisme*, *op. cit.*, p. 16.

3.3.3.2 La tyrannie nécessaire comme moteur des révoltes et des révolutions

Le désir d'abaisser les autres tient donc inséparablement à celui de s'élever. Ces deux passions combinées produisent la *tyrannie* et l'*esclavage*.

Mirabeau, *Essai sur le despotisme* (1772)¹.

La longue histoire de l'homme où se mêlent la tyrannie et la révolution montrerait que la domination arbitraire d'un seul ne peut perdurer. Le changement brusque et violent dans la structure politique et sociale, souvent d'origine populaire, provient de la colère du peuple longtemps aliéné. Puisque la tyrannie serait un vice ultime, il faut que les tyrans soient un jour bannis par la loi divine, comme l'espère La Boétie : « De ma part, je pense bien, et ne suis pas trompé, puisqu'il n'est rien si contraire à Dieu, tout libéral et d'homme, que la tyrannie, qu'il réserve là-bas à part, pour les tyrans et leurs complices, quelque peine particulière². » Nous croyons, avec cet humaniste, que les personnes qui exercent une autorité arbitraire seront punies là-haut. Cependant, elles perdront également leur couronne ou leur vie dans ce monde.

La liberté est extrêmement précieuse pour l'homme. Ainsi, une fois enchaîné par le joug tyrannique, ce dernier doit tout faire pour s'en débarrasser. Sade, tout en faisant parler ses personnages, prévoit une révolution en France où le peuple souffre de la domination despotique et doit se libérer : « Ô France ! tu t'éclaireras un jour, je l'espère : l'énergie de tes citoyens brisera bientôt le sceptre du despotisme et de la tyrannie, et foulant à tes pieds les esclaves qui servent l'un et l'autre, tu sentiras qu'un peuple libre par la nature et par son génie ne doit être gouverné que par lui-même (*Aline et Valcour*, t. I, p. 541). » Sainville éprouve le même courage lorsqu'il est capturé et conduit vers le palais du roi de Butua :

Ils m'avaient lié si étroitement, qu'à peine m'était-il possible de marcher. Un

¹ *Ibid.*, p. 18. C'est l'auteur qui souligne.

² Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, *op. cit.*, p. 39.

moment je me crus d'honoré de ces fers ; la réflexion ranima mon courage : l'ignominie qui n'est pas méritée, me dis-je, flétrit bien plus celui qui la donne, que celui qui la reçoit ; le tyran a le pouvoir d'enchaîner : l'homme sage et sensible a le droit bien plus précieux de mépriser celui qui le captive, et tel froissé qu'il soit de ces fers, souriant au despote qui l'accable, *son front tombe la voûte des cieux, pendant que la tête orgueilleuse de l'oppresseur s'abaisse et se couvre de fange* (*Ibid.*, p. 553. C'est l'auteur qui souligne).

En déplorant Raynal (1713-1796) en bas de page, Sade se réfère à l'*Histoire des deux Indes* (1770)¹. Il devait crier avec ce philosophe : «Je suis libre, & me sentir au niveau de mon sujet². » On trouve le même cri chez Rousseau : «L'homme est né libre, et cependant partout il est dans les fers³. » Comprenant le poids de la liberté pour une nation républicaine, Sade se sent fier de ses compatriotes qui brisent la chaîne de la domination despotique : «Excepté vous, Français, qui finissez par secouer le joug du despotisme, et par devenir républicain à votre tour, parce que ce gouvernement est le seul qui convienne à une nation aussi franche, aussi remplie d'énergie et de fierté que la vôtre », poursuit ainsi Zamé (*Aline et Valcour*, t. I, p. 640).

Le Marquis se réjouit de «l'art de la prophétie » : «Ô Sainville ! une grande révolution se prépare dans ta patrie ; les crimes de vos souverains, leurs cruelles exactions, leurs débauches et leur ineptie ont laissé la France ; elle est excédée du despotisme, elle est à la veille d'en briser les fers. » (*Ibid.*, p. 701) Ainsi, le despotisme et la tyrannie semblent nécessaires pour que le peuple prenne la décision de lutter contre ces fléaux. Les hommes les plus étroitement enchaînés rompraient le joug des tyrans avec plus d'énergie. Ceux-ci, sous la plume de Sade, croient tellement en cela qu'ils écrasent leurs sujets afin de les rendre dociles : «[La cruauté du roi]

¹ Guillaume-Thomas Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Genève, Chez Jean-Leonard Pellet, 1780, t. I, p. 3 : « Le premier soin, le premier devoir, quand on traite des matières importantes au bonheur des hommes, ce doit être de purger son ame de toute crainte, de toute espérance. Élevé au-dessus de toutes les considérations humaines, c'est alors qu'on plane au-dessus de soi. C'est de-là qu'on verse l'imprécation & l'ignominie sur ceux qui trompent les hommes, & sur ceux qui les oppriment. C'est de-là qu'on voit la tête orgueilleuse du tyran s'abaisser & se couvrir de fange, tandis que le front modeste du juste touche la voûte des cieux. » Nous s'inspirons des notes faites par M. Delon (T. I, p. 1259).

² *Ibid.*

³ Rousseau, *Du contrat social*, éd. Robert Derathé *op. cit.*, Livre I, Chap. III « Du pacte fondamental », p. 111.

révolte souvent ses sujets, et il les craint, à l'exemple de tous les despotes » (*Ibid.*, p. 766). Lecteur de Machiavel, Sade le suit :

Nous avons déjà dit que l'esclavage du peuple d'Israël en Egypte mit en œuvre les talents de Moïse ; que la grandeur et le courage de Cyrus seraient peut-être demeurés inconnus, si les Perses n'avaient pas été opprimés par les Mèdes ; et que la dispersion des Athéniens a rendu illustre la perfection de Thésée¹.

La domination tyrannique guiderait le peuple vers la bonne direction, une voie énergique et dynamique. L'homme longtemps soumis se révolterait, tôt ou tard. Ce serait au cœur de cet esprit actif que les despotes sadiens se mettraient au-dessus de la mollesse, ce qui aboutit à la mort et à l'inactivité. La cruauté sadienne veut que la vie soit aventureuse et la volupté vive. Telle est la Chine dont « les empereurs et les mandarins prennent de temps en temps des mesures pour faire révolter le peuple, afin d'obtenir de ses manœuvres le droit d'en faire un horrible carnage ; que ce peuple mou et efféminé s'affranchisse du joug de ses tyrans » (*La Philosophie dans le boudoir*, dans *Justine et autres romans*, p. 788).

Du Halde rapporte que les affreux scandales de l'empereur chinois Kié « révolterent tout l'Empire : les Princes, les Grands, & le peuple étoient sur le point de prendre les armes »². Les violences que ce tyran faisait naître envers ses sujets et ses alentours croissaient quotidiennement jusqu'à ce que la colère populaire fermente des révoltes contre lui : « Ces violences, qui ne faisoient que croître chaque jour, réunirent tous les Ordres de l'État contre le tyran. D'un commun consentement ils choisirent *Tching tang* pour remplir sa place, & le forcerent à lui déclarer la guerre³. » L'autre grand tyran, Tcheou, connut le même sort : « Tant d'inhumanitez poussées aux plus grands excès, souleverent enfin tout l'Empire », ainsi « les Princes & les Grands sollicitèrent *Vou vang* [souverain d'un petit état voisin] de se mettre à la tête d'une armée pour combattre le tyran, promettant de fournir le secours de troupes qui seroit

¹ Machiavel, *Le Prince*, *op. cit.*, Chap. XXVI « Exhortation à libérer l'Italie de l'esclavage des Barbares », p. 118.

² Du Halde, *Description géographique, historique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*, *op. cit.*, t. I, p. 304.

³ *Ibid.*

nécessaire¹. »

Admirateur de ces deux tyrans chinois, Sade n'a pas besoin d'autres exemples pour justifier la tyrannie nécessaire à la vie domestique et à la carrière politique de ses bourreaux. Le vice est non seulement le signe ultime de la vivacité du maître, mais il est aussi la preuve parfaite du courage des esclaves. Le philosophe français a dû tirer ses informations des philosophes des Lumières qui reprennent le rapport de Du Halde.

Du Tertre, par exemple, raconte la tyrannie de ces deux empereurs comme moteur des révoltes populaires : «La tyrannie de *Kié* occasionna, comme nous l'avons vu, une révolution à la Chine, & donna lieu à l'établissement d'une nouvelle Dynastie ; la même cause va produire de semblables effets². » Afin de raconter le récit du tyran Tcheou, l'auteur n'hésite pas à user de beaucoup d'encre. Lorsque l'armée de l'empereur chinois se trouve dans une bataille décisive avec celle de son ennemi Vou vang, les soldats du despote l'abandonnent immédiatement. Ils déposent leurs armes et recherchent la protection de leur ennemi :

Tcheou se voyant trahi, prit une résolution de désespéré. Il s'enfuit dans sa Capitale, & s'étant retiré dans son appartement, il y mit le feu pour ne pas tomber entre les mains de son ennemi. La moitié du Palais fut réduite en cendres. *Vou Vang* y entra en vainqueur. Le premier objet qui se présenta à ses yeux, fut l'Impératrice qu'il tua d'un coup d'épée. Après la mort du Tyran & de son épouse, *Vou Vang* fut reconnu pour Souverain, & devint le fondateur de la troisième Dynastie³.

La longue histoire de la Chine prouve que ses changements de gouvernement sont souvent provoqués par la révolution, fruit de la tyrannie du souverain et de la haine du peuple, car la liberté est «le premier don de la nature »⁴, pour reprendre les termes de Mirabeau. Les esclaves, dépourvus de bien et de liberté ne sauraient rester soumis très longtemps, car l'égoïsme serait «le dernier degré de corruption » ainsi que de la révolution, et l'amour-propre semble une source vitale pour les hommes⁵. De ce fait,

¹ *Ibid.*, p. 326.

² Duport du Tertre, *Histoire des conjurations, conspirations et révolutions célèbres, tant anciennes que modernes*, op. cit., t. VII, p. 42.

³ *Ibid.*, p. 45-46.

⁴ Mirabeau, *Essai sur le despotisme*, op. cit., p. 20.

⁵ *Ibid.*, p. 60 : «Peut-être [l'égoïsme] est-il aussi le premier et le plus nécessaire de tous les ressorts

le peuple, fasciné par le rêve où il est maître de leur richesse et de leur propre vie, n'hésite pas à suivre ceux qui peuvent leur fournir le matériau pour accomplir leur désir. La tyrannie serait alors motrice de ces révoltes¹. L'homme est, en dernier lieu, un animal égoïste comme le comprend parfaitement le Divin Marquis. C'est pour cela que les tyrans chinois sont souvent facilement vaincus, car le peuple penche vers ceux qui leur sont bons. Mirabeau donne une leçon là-dessus :

Il suit surtout de tout ce qui a précédé que celui qui, créé pour défendre les propriétés, usurpe sans cesse sur elles, commet le forfait le plus dangereux pour les hommes, dont la confiance est trahie, et par conséquent le plus odieux et le plus punissable. La nation finit toujours par être plus puissante que le tyran, lorsque le pouvoir arbitraire, parvenu à son dernier degré, a dissous tous les liens de l'opinion, et épuisé les ressources que la terre offre à ceux qui la cultivent en liberté; ainsi les hommes se vengent tôt ou tard : il valait donc mieux les servir et leur être utile que les dépouiller et les vexer².

Cependant, tous les rois ne le comprennent pas, surtout ceux de l'Asie, « véritable partie du despotisme, [où] l'on trouve des exemples de cette stupidité »³. La nature humaine aurait deux côtés : la crainte accompagnant la haine⁴ et la vanité jumelle du complexe d'infériorité. Ainsi, les rois habiles ne se laissent pas déstimer par leurs sujets dont ils ne peuvent supporter les vexations. Il faut souligner que cette ruse des tyrans avait déjà été remarquée par Rousseau en 1762, dans son remarquable ouvrage *Du Contrat social*, ce qui lui permettait de différencier la tyrannie et le despotisme : la première semblerait meilleure que le second, car les tyrans savent user des ruses afin de tromper le peuple, alors que les despotes se mettent au-dessus des lois elles-mêmes.

que la nature ait donné à l'homme. L'amour-propre est au moral ce qu'est le sang au physique : l'un est aussi indispensable que l'autre à notre constitution. Cette passion crée et développe toutes nos facultés : elle est dangereuse lorsqu'elle est exaltée ; mais le sang, sans la circulation duquel les animaux ne peuvent vivre un instant, ne cause-t-il pas des ravages affreux quand il s'enflamme ? Le sang est la source de la vie : que serait l'homme sans l'amour-propre ? Le plus médiocre, le plus borné, le plus faible et le plus inutile de tous les êtres. »

¹ *Ibid.*, p. 199 : « C'est l'excès de la tyrannie qui excita les Espagnols à secouer le joug intolérable des Arabes. »

² *Ibid.*, p. 83.

³ *Ibid.*

⁴ Mirabeau cite Tacite et souligne la phrase. *Ibid.*, p. 68 : « La cruauté est le plus faible lien qui puisse contenir les hommes ; car ceux qui commencent à craindre ont déjà commencé à haïr. »

Quoi qu'il soit, il convient de signaler que le peuple révolté a souvent une vision restreinte, car « la plupart des hommes ne s'opposent à la tyrannie que parce qu'ils haïssent le tyran, ou qu'ils croient trouver leurs intérêts dans une révolution » comme l'argumente le père du Divin Marquis¹.

Sade a dû lire Jean Castilhon². Celui-ci recopie Du Halde et Du Tertre. Puisque tous ces philosophes attachent une grande importance à la tyrannie des Chinois, précédée des révolutions populaires, le Marquis a peut-être raison d'attribuer le grand nombre de révoltes en Chine à la domination tyrannique des despotes. D'émeunier suit l'opinion de Mirabeau : la nature humaine pousse l'homme à se révolter contre la tyrannie :

Les esclaves se révoltent quelquefois, & parmi ces rebellions, il y en a qui respirent la fureur de la vengeance. Si on les opprime jusqu'à rendre leur sort insupportable, il faut bien qu'ils levent une main armée contre leurs maîtres ; car enfin, c'est une loi de la nature, & quand la vie est trop dure, que leur importe de mourir dans les tourmens ou dans les combats³ ?

Sade reprend l'idée de cette loi de la nature et esquisse ce que doivent faire les tyrans adroits, en évitant la haine du peuple. Si celui-ci se lasse de son souverain, on « tournera les canons contre [son] château, [...] s'emparera de [ses] forteresses, et [le] traînera peut-être dans la boue » (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 1026). Voici la solution de la cruelle sœur de Justine pour le prince Ferdinand :

Je te l'ai dit : imite l'écuyer savant ; loin de tirer la bride à toi, quand le coursier se cabre, rends-lui doucement la main ; fais plus, coupe les rênes, et laisse-le se conduire à sa guise ; la nature, en disséminant les peuples sur la surface du globe, leur donna à tous le génie nécessaire pour se conduire (*Ibid.*, p. 1027).

La similitude de la maîtrise du cheval et le pouvoir politique montreraient bien la relation convenable entre le maître et ses sujets. Les souverains savants savent se

¹ Marquis de Sade, *Écrits politiques*, éd. Maurice Lever, Paris, Bartillat, 2009, « Années d'apprentissage », p. 36.

² Jean Castilhon, *Anecdotes chinoises, japonaises, siamoises, tonquinoises, etc., dans lesquelles on s'est attaché principalement aux Mœurs, Usages, Coutumes & Religions de ces différens peuples de l'Asie*, op. cit., p. 55-64.

³ D'émeunier, *L'esprit des usages et des coutumes des différens peuples*, op. cit., t. II, Livre VIII, Chap. V « Vengeance des esclaves, & ce que les maîtres doivent craindre », p. 148.

laisser aimer par leurs peuples au lieu de se faire craindre (*Ibid.*, p. 1018). De surcroît, les plus forts doivent régner avec les lois, comme ce que font les libertins sadiens. Sade a dû suivre son père sur ce point : « En Russie, le souverain est despotique : il y a à tout moment des révolutions. C'est le plus fort qui règne. L'empereur n'est jamais tranquille sur son trône qu'à la faveur des lois¹. »

La tyrannie n'est pas seulement nécessaire à l'avancement de l'histoire de l'homme², elle est aussi indispensable à la nature : elle « la sert, elle en est image, elle est empreinte dans le cœur de l'homme civilisé comme dans celui de l'homme naturel ; elle guide les animaux, [...] détermine les plantes, [...] conduit les fleuves [et] commande les astres » (*Aline et Valcour*, t. I, p. 786). Autrement dit, « il n'est pas une seule opération de la nature dont la tyrannie ne soit la base, il n'est pas une seule de ses influences qui ne soit un acte de tyrannie » Ainsi, « tous les rois sont plus ou moins tyrans » (*Ibid.*). En un mot, « si les fastes du monde nous montrent le despotisme luttant sans cesse contre la liberté ils nous offrent aussi la liberté renaissant de ses ruines, terrassant le despotisme, fût-il défendu par une multitude d'esclaves soudoyés³. »

¹ Marquis de Sade, *Écrits politiques*, éd. Maurice Lever, *op. cit.*, p. 61.

² *Ibid.*, « Adresse d'un citoyen de Paris au roi des Français », p. 172 : « Les Français veulent être libres, et ils le seront ; ils savent bien que cette liberté ne peut s'acquérir qu'en se voyant encore soumis à quelques abus. »

³ Mirabeau, *Essai sur le despotisme*, *op. cit.*, p. 105.

3.3.3.3 Le despotisme oriental et le rêve sadien

Jaucourt définit le despotisme comme un gouvernement « tyrannique, arbitraire & absolu d'un seul homme » qui se trouve principalement en Asie : la Chine, le Japon, la Perse, la Turquie, etc¹. C'est un régime fondé sur la crainte à laquelle s'oppose la démocratie. Depuis la fin du siècle des moralistes jusqu'au début du XIX^e siècle, l'Orient joue le rôle d'un miroir où se reflètent les problèmes de l'Occident. L'époque des Lumières, où la plupart des philosophes sont hantés par le spectre de l'autorité semble à la fois nostalgique et utopique. Nostalgique, car la vieille noblesse, menacée par la naissance des nouveaux nobles, est sur le point de perdre ses privilèges ou, au pire sa vie ; utopique, car les nobles savants rêvent d'un bel avenir où ils détiendront tous la liberté et l'autorité.

Le despotisme est pour Montesquieu ce que la monarchie est pour Sade, car ils ont tous deux pour principe la crainte : « [Celle-ci] était le plus puissant ressort des monarchies » (*Aline et Valcour*, t. I, p. 392). Sade la considère également comme « le premier ressort de toutes les religions, [étant], comme dit Lucrèce, la mère des cultes » (*Ibid.*, p. 548). Ennemi des dogmes religieux, le Marquis a quand même besoin de ce principe, non pas pour se faire adorer, mais pour établir son empire arbitraire. Ainsi, le despotisme serait, dans le monde sadien, semblable à une monarchie, mais une monarchie despotique et tyrannique.

Montesquieu montre pourtant une distinction claire entre despotisme et monarchie : le premier se base sur la crainte, alors que la seconde se fonde sur l'honneur. L'un et l'autre ne saurait se confondre, car « ce n'est point l'honneur qui est le principe des États despotiques : les hommes y étant tous égaux, on n'y peut se préférer aux autres ; les hommes y étant tous esclaves, on n'y peut se préférer à rien². » Ainsi, selon l'argument de l'auteur des *Lettres persanes*, les Chinois seraient tous esclaves de leur despote. Dans le gouvernement despotique, la vertu et l'honneur n'ont aucune utilité

¹ « DESPOTISME (Droit polit.) », *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers dirigé par Diderot et d'Alembert*, op. cit., t. IV, p. 886.

² Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, éd. Laurent Versini, op. cit., t. I, Livre III, Chap. VIII « Que l'honneur n'est point le principe des États despotiques », p. 125. C'est l'auteur qui souligne.

non seulement pour les gouvernants, mais aussi pour les gouvernés.

Cependant, pourquoi Sade place-t-il la monarchie au même rang que le despotisme ? Puisque, dans le monde sadien, l'honneur des libertins serait fondé sur la crainte des esclaves. Autrement dit, la monarchie, chez le Divin Marquis, serait la même chose que le despotisme pour Montesquieu. L'honneur sadien ayant lui-même ses caprices serait la fierté excessive qui guide l'amour-propre vers ses excès. Sade a dû tirer sa théorie de *De l'Esprit des lois* : « De plus, comme l'honneur a ses lois et ses règles, et qu'il ne saurait plier ; qu'il dépend bien de son propre caprice, et non pas de celui d'un autre, il ne peut se trouver que dans des États où la constitution est fixe, et qui ont des lois certaines¹. » Le Marquis n'a pas non plus dû négliger la suite : « Comment serait-il [l'honneur] souffert chez le despote ? Il fait gloire de mépriser la vie, et le despote n'a de force que parce qu'il peut l'ôter. Comment pourrait-il souffrir le despote ? Il a des règles suivies et des caprices soutenus ; le despote n'a aucune règle, et ses caprices détruisent tous les autres². » Les bourreaux aimeraient réunir en eux le droit absolu monarchique et despotique, ce qui permet de faire souffrir l'honneur et la vertu, et de posséder la vie d'autrui.

De surcroît, « le despotisme sera toujours plus près du gouvernement républicain qu'il ne le sera du monarchique » (*Aline et Valcour*, t. I, p. 852). En admettant que « le gouvernement républicain est le meilleur de tous », le régime monarchique semble une étape préparatoire au projet politique du capitaine :

Oui, lorsque ce seront les nobles qui, comme à Venise, seront à la tête du gouvernement ; il est bien certain qu'alors l'oppression totale du peuple deviendrait la suite nécessaire de ce mauvais ordre de choses, mais un gouvernement qui rompait ses fers, qui, culbutant la monarchie, n'établirait ses bases que sur les droits et sur les devoirs imprescriptibles de l'homme, un tel gouvernement serait le modèle de tous, et voilà ce que je veux ; ne dérangez donc point mes projets (*Ibid.*, p. 852).

Le capitaine républicain divise ensuite le monde en quatre républiques, mais il semble qu'il néglige la corruption de ce régime, où le libertinage est un ressort afin de

¹ *Ibid.*, p. 125.

² *Ibid.*

rendre l'État dynamique et le peuple robuste. Nous trouvons un tel exemple dans le pamphlet *Français encore un effort si vous voulez être républicain* : «Partout enfin on crut, avec raison, que le meurtrier, c'est-à-dire l'homme qui étouffait sa sensibilité au point de tuer son semblable, et de braver la vengeance publique et guerrière »; ainsi «on crut qu'un tel homme ne pouvait être que très courageux, et par conséquent très précieux dans un gouvernement guerrier et républicain » (*La Philosophie dans le boudoir*, dans *Justine et autres romans*, p. 789). Sade considère le terme «guerrier» comme synonyme de «républicain». Les hommes devraient donc être cruels dans les États républicains. Si Sade admire la Chine despotique et tyrannique, ce serait parce qu'il trouve le principe des sociétés des libertins similaire à celui du peuple de l'Empire du Milieu, qui pratique la sodomie, l'infanticide, le meurtre, etc. Les Asiatiques idolâtres et ignorants regardent le souverain comme le représentant de la divinité et se montrent volontairement soumis à la domination arbitraire d'un seul homme : «[Le] despotisme est dans les souverains l'amour des jouissances, peu éclairé et par conséquent [...] la soumission au despotisme est dans les peuples l'ignorance ou l'oubli de leurs droits¹. »

Le despotisme, réservé à l'Orient par Montesquieu et Boulanger, est manifesté à chaque page chez Sade. Tout régime pourrait lui plaire s'il s'agit de la cruauté excessive et de la vengeance populaire. Il place sa colère personnelle au-dessus de la fureur révolutionnaire, et semble se trouver en paix avec les citoyens français sous le nom de «Louis Sade». Néanmoins, nous croyons, comme Maurice Lever, que la politique sadienne est trop compliquée, et parfois insaisissable, pour donner une explication claire : «La pensée politique de Sade est trop chargée d'énigmes et de contradictions pour se satisfaire d'une analyse à main levée. Qui ne le jugerait qu'à travers ses actes ou ses prises de position publiques [risquant] de se laisser gravement abuser². »

Ainsi, il serait plus pertinent de chercher ce que Sade veut dire à travers son admiration pour un Orient despotique, où les tyrans disposent du droit absolu de vie et

¹ Mirabeau, *Essai sur le despotisme*, op. cit., p. 45.

² «Introduction», dans Marquis de Sade, *Écrits politiques*, éd. Maurice Lever, op. cit., p. 18.

de mort de leurs sujets et où les despotes s'adonnent à la volupté sublime, de bons exemples pour les bourreaux sadiens. Le despotisme, défini par l'auteur de *De l'Esprit des lois* sous la figure orientale, serait une « référence obligée, même lorsqu'on la contestera, de toute la philosophie politique dans la seconde moitié du XVIII^e siècle »¹. La constance de cette référence se trouve notamment chez Sade par une image composée de faits réels et imaginaires. La fascination du concept lui-même proviendrait de la longue distance entre le pays regardé et le royaume regardant, de la différence idéologique et surtout d'une réflexion sur son propre système politique.

Ce « concept d'un fantasme »² supporterait le concept des régimes politiques des Lumières par l'usage selon lequel le despotisme oriental serait un révélateur des horreurs du gouvernement de l'époque. Voltaire se rend compte de cet imaginaire de l'Orient et attaque Montesquieu : « On s'était contenté auparavant de reconnaître deux espèces de gouvernements, et de ranger les uns et les autres sous différentes divisions » On est « parvenu à imaginer une troisième forme d'administration naturelle, à laquelle on a donné le nom d'État despotique, dans laquelle il n'y a d'autre loi, d'autre justice, que le caprice d'un seul homme »³. L'auteur attribue la faute de la conception de Montesquieu aux « fausses relations de Turquie et de Perse », selon lesquelles un seul souverain dispose des biens et de la vie de ses sujets et se fait lui-même les lois de l'État :

On a confondu exprès les abus de ces empires avec les lois de ces empires. On a pris quelques coutumes particulières au sérail de Constantinople pour les lois générales de la Turquie ; et parce que la Porte donne des timariots [sic] à vie, comme nos anciens rois donnaient des fiefs à vie, parce que l'empereur ottoman fait quelquefois le partage des biens d'un bacha né esclave dans son sérail, on s'est imaginé que la loi de l'État portait qu'aucun particulier n'eût de bien en propre. [...] On a osé prétendre que le même despotisme régnait dans le vaste empire de la Chine, pays où les rois, et même les rois conquérants, sont soumis aux plus anciennes lois qu'il y ait sur la terre. Voilà comme on s'est formé un fantôme hideux pour le combattre ; et en faisant la satire de ce gouvernement despotique

¹ Alain Grosrichard, *Structure du sérail. La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*, *op. cit.*, p. 39.

² *Ibid.*, p. 40.

³ Voltaire, *Supplément au Siècle de Louis XIV*, dans *Œuvres complètes*, éd. Louis Moland, Paris, Garnier frères, 1877-1885, t. XV, p. 113-114. Même référence pour la citation précédente.

qui n'est que le droit des brigands, on a fait celle du monarchique qui est celui des pères de famille¹.

Admirateur et défenseur du Roi Soleil, l'auteur de *Candide* reproche à Montesquieu son abus des relations des voyageurs et des missionnaires en Asie, ainsi que son intention de faire du despotisme oriental une perversion de la monarchie occidentale. Si les Grecs de l'Antiquité désignaient par *despotès* un père de famille ou un maître de maison, les gens du Moyen Âge « s'avisèrent vers le commencement du XV^e siècle d'appeler *despotes* des Seigneurs très faibles, dépendant de la puissance des Turcs, despotes de Serbie, de Valachie, qu'on ne regardait que comme des maîtres de maison » Il serait injuste qu'aujourd'hui « les empereurs de Turquie, de Maroc, de [l'Hindoustan], de la Chine, [soient] appelés par nous despotes »².

Ce qui est irrationnel, d'après Voltaire, c'est que le gouvernement despotique ne saurait perdurer³, car il se détruit au fur et à mesure que le peuple enchaîné se révolte et se débarrasse de la domination du despote, comme nous l'avons déjà développé dans la partie précédente. Les gouvernements asiatiques sont loin d'être despotiques, car les Chinois, par exemple, sont sélectionnés d'une manière stricte afin de dominer les affaires de l'État ; ajoutons que « non seulement les Turcs sont tous libres, mais ils n'ont chez eux aucune distinction de noblesse »⁴. Ainsi Voltaire résume : « [Montesquieu] nous [a] appris clairement pourquoi la noblesse est l'essence du gouvernement monarchique »⁵. A. Grosrichard tire de cette conclusion le fait que c'est l'égalité turque et « cette absence de privilège de sang que Montesquieu abhorre » ce sont elles « qui lui permet[tent] de faire le partage entre monarchie et despotisme »⁶.

Dans la mesure où la noblesse, « pouvoir intermédiaire subordonné le plus naturel », « entre en quelque façon dans l'essence de la monarchie, dont la maxime

¹ *Ibid.*, p. 114.

² Voltaire, *Commentaire sur l'Esprit des lois de Montesquieu*, dans *Œuvres complètes*, éd. Louis Moland, *op.cit.*, t. XXX, p. 409.

³ Voir les citations d'Alain Grosrichard, *Structure du sérail. La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*, *op. cit.*, p. 42.

⁴ Voltaire, *Essai sur les mœurs*, Genève, t. II, Chap. XCIII « Mœurs des Turcs », 1771, p. 247.

⁵ Voltaire, *Commentaire sur l'Esprit des lois de Montesquieu*, dans *Œuvres complètes*, éd. Louis Moland, *op.cit.*, t. XXX, p. 409.

⁶ Alain Grosrichard, *Structure du sérail. La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*, *op. cit.*, p. 43.

fondamentale est : *point de monarque, point de noblesse ; point de noblesse, point de monarque* »¹, elle devient indispensable pour maintenir sainement l'État monarchique. N'ayant aucune intention de défendre les régimes orientaux, Voltaire entend par despotisme un mode abusif du pouvoir monarchique : « On ne s'est aperçu que le despotisme, dans ce sens abominable, n'est autre chose que l'abus de la monarchie, de même que dans les États libres [,] l'anarchie est l'abus de la république². » De ce fait, un gouvernement monarchique peut glisser vers le régime despotique par l'abus du pouvoir impérial, dont les limites se trouveraient dans la main de la noblesse. Montesquieu a dû apprécier le rétablissement des « privilèges de l'ancienne noblesse » en attaquant le despotisme³ :

Il y a des gens qui avaient imaginé dans quelques États en Europe, d'abolir toutes les justices des seigneurs. Ils ne voyaient pas qu'ils voulaient faire ce que le parlement d'Angleterre a fait. Abolissez dans une monarchie les prérogatives des seigneurs, du clergé de la noblesse et des villes ; vous aurez bientôt un État populaire, ou bien un État despotique. [...] Autant que le pouvoir du clergé est dangereux dans une république, autant est-il convenable dans une monarchie, surtout dans celles qui vont au despotisme⁴.

Et il demande : « Où en seraient l'Espagne et le Portugal depuis la perte de leurs lois, sans ce pouvoir qui arrête seul la puissance arbitraire ? Barrière toujours bonne, lorsqu'il n'y en a point d'autre : car, comme le despotisme cause à la nature humaine des maux effroyables, le mal même qui le limite est un bien »⁵. Du fait que les régimes gouvernementaux se transforment, dans la monarchie sans le pouvoir intermédiaire composé du clergé et de la noblesse, et qui limite le pouvoir du roi, l'État glisserait vers le despotisme. Ainsi, l'intention de Montesquieu, dans *De l'Esprit des lois*, serait de montrer le mal du régime despotique et de rappeler aux Occidentaux, notamment aux Français, l'importance du pouvoir des seigneurs.

¹ Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, éd. Laurent Versini, *op. cit.*, t. I, Livre II, Chap. IV « Des lois dans leur rapport avec la nature du gouvernement monarchique », p. 109. C'est l'auteur qui souligne.

² Voltaire, *Supplément au Siècle de Louis XIV*, dans *Œuvres complètes*, éd. Louis Moland, *op. cit.*, p. 114.

³ Alain Grosrichard, *Structure du séail. La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*, *op. cit.*, p. 43.

⁴ Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, éd. Laurent Versini, *op. cit.*, t. I, Livre II, Chap. IV « Des lois dans leur rapport avec la nature du gouvernement monarchique », p. 109-110.

⁵ *Ibid.*, p. 110.

Lecteur attentif de Montesquieu et de Voltaire, Sade n'a d'autre intention que de rétablir l'ancienne noblesse. Dans *La femme vengée ou la Châtelaine de Longeville*, l'auteur semble déplorer l'époque glorieuse des seigneurs despotiques qui possédaient un droit de féodalité comme à la fin du Moyen Âge : «Au temps où les seigneurs vivaient despotiquement dans leurs terres, dans ces temps glorieux où la France comptait dans son enceinte une foule de souverains, au lieu de trente mille esclaves bas rampants devant un seul », on voit vivre «au milieu de ses domaines le seigneur de Longeville, possesseur d'un assez grand fief auprès de Fismes en Champagne. » (*Contes étranges*, éd. M. Delon, p. 82) Le terme «glorieux » a été prononcé de manière fière et nostalgique. Sade semble lui-même fier du temps où les seigneurs et les nobles étaient servis par des milliers d'esclaves, mais en même temps, il se sent nostalgique de leurs prérogatives révolues.

Il paraît moins intéressé par la théorie politique du despotisme oriental que par l'autorité mise en avant au sein de ce régime. Le despotisme des empereurs chinois, par exemple, lui inspire l'idée selon laquelle la domination autoritaire est indispensable, non seulement pour l'humanité mais aussi pour le pays. Ainsi, les libertins sadiens, en tant que seigneurs de leur propre fief, possèdent légitimement le droit absolu, comme s'ils étaient les rois de leur propre petit royaume. L'Occident devait également suivre la cruauté orientale afin de posséder ce droit naturel, car l'homme, par nature désire dominer, comme l'écrit Mirabeau : «[Je] ne crains pas d'avouer que le désir d'être despote est aussi naturel à l'homme réuni en société que la haine des despotes l'est à celui que la servitude n'a point dénaturé »¹.

Dans le but d'établir la domination des seigneurs despotes, il fallait suivre «l'ancien gouvernement féodal de Pologne » où «le royaume est divisé en dix-huit petites provinces, représentant [les] grandes terres seigneuriales, en Europe »; «chaque gouvernement a un chef qui habite le distinct, et qui y jouit à peu près de la même autorité que le roi. Ses sujets lui sont immédiatement soumis ; il peut en disposer à son gré » (*Aline et Valcour*, t. I, p. 582). La soumission du faible au fort dépend du maintien du despotisme et vice versa, favorisant le projet sadien. Ainsi,

¹ Mirabeau, *Essai sur le despotisme*, op. cit., p. 8.

«ce qui rend le peuple d'autant plus malheureux, que, quoiqu'il puisse réversiblement exercer le même despotisme dans sa maison, il n'est pourtant dans le fait, absolument le maître de rien » (*Ibid.*). En mettant l'accent sur l'autorité seigneuriale, Sade rêve d'un monde où le seigneur de chaque district exercerait le pouvoir absolu sur ses sujets, comme le maître d'une famille sur ses enfants, sur sa femme et ses esclaves. Ce serait ici l'essence du despotisme sadien : il serait à la fois fruit du despotisme défini par les Grecs de l'Antiquité et du despotisme oriental qu'attaquent les philosophes des Lumières.

Parmi les pays orientaux, le despotisme de Chine donnerait un exemple de la cruauté domestique (du sérail) et royale (de la Cour et du royaume). À travers l'image de l'Autre, Sade, menacé par les nouveaux nobles (nous constatons sa haine envers cette classe à plusieurs reprises dans ses œuvres et dans ses correspondances), construit son univers où l'autorité de la vieille noblesse perdure comme la lumière noire brille dans le ciel sadien. Le meilleur gouvernement, pour lui, comme pour Montesquieu et Voltaire¹, serait monarchique. Et l'auteur des *Lettres persanes* et celui de *Justine*, fiers de leurs ancêtres et jaloux des prérogatives, sembleraient vouloir rétablir le pouvoir de leur rang.

¹ Nous empruntons cette idée à René Pomeau, *Politique de Voltaire*, Paris, Armand Colin, 1963, p. 42 : « Dans ses contes, les deux États du meilleur des mondes, celui que gouverne Zadig et celui d'Eldorado, sont des monarchies, et absolues. » Pour Voltaire, ce serait plutôt une monarchie sophocratique dans laquelle règne le roi philosophe, voir François Quastana, *Voltaire et l'absolutisme éclairé (1736-1778)*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires d'Aix-en-Provence, 2003, p. 45-55.

Conclusion : Du relativisme culturel à l'universalisme moral

Il faut étudier les étrangers, mais ne les admirer, ni imiter. Soyons ce que nous sommes. Les Français sont brillants et volages, bons par principe et vicieux par air. Ils n'ont plus pour vertu que des agréments.

Comte de Sade¹.

Jean-Baptiste François Joseph de Sade (1702-1767), dit Comte de Sade, laissa des manuscrits de morale et de politique à son fils, le Marquis de Sade, dans l'intention de l'instruire. À la mort de son père, celui-ci les conserva précieusement et en tira les premières idées de sa théorie libertine, comme le constate l'éditeur Maurice Lever². Sous l'influence paternelle, le Divin Marquis a dû suivre la voie dans laquelle l'étude sur les étrangers a servi de modèle aux Français.

C'est cette perception fondée sur les usages et les mœurs de l'Autre qui joue le rôle de miroir dans lequel se reflète la morale de soi-même, comme l'écrit le Comte de Sade, ce qui est l'essence de l'imagologie. Or, le père du Divin Marquis avait déjà compris qu'il fallait garder sa propre position devant cette image provenant de l'étranger, et éviter toute admiration (comme chez Voltaire) et imitation (goût pour l'art d'Autrui), car ces dernières donnent lieu à l'oubli des qualités de soi-même. La distance nécessaire entre l'image regardante et l'image regardée permet non seulement de mieux examiner l'idéologie de l'Autre mais aussi de réfléchir sur la propre culture, où les us et coutumes se perçoivent clairement. À partir de là émerge la question de l'identité et de l'altérité, deux termes opposés mais, en même temps complémentaires. C'est dans cette relation subtile que naît l'étude des images,

¹ Écrits politiques du Comte de Sade, père du Divin Marquis, réunis par Maurice Lever : Marquis de Sade, *Écrits politiques, op. cit.*, p. 69.

² *Ibid.*, p. 30 : « À la mort [de son père], en 1767, Donatien recueille ces manuscrits et les conserve pieusement. Non seulement il ne s'en séparera jamais, mais nous savons aujourd'hui, pour les avoir sous les yeux, qu'il ne cessera, tout au long de sa vie, de les lire et de les relire, la plume à la main. Rien de plus instructif – ni de plus émouvant – que de voir sa fine écriture s'entrelaçant sur celle de son père, remplaçant ici un adjectif, ajoutant ailleurs un mot dans la marge, raturant un passage d'un grand trait vertical, ou prolongeant la réflexion paternelle de ses propres jugements. » C'est l'éditeur qui souligne.

théoriquement dite imagologie.

C'est une étude anthropologique et ethnologique¹ que Sade exerce dans ses œuvres. Tarin voit dans l'anthropologie «un traité de l'homme », car ce «mot vient du Grec ἄνθρωπος, *homme*, & de λόγος, *traité* »². Sous la plume sadienne, ce serait à la fois «un traité de l'homme » (description du corps et de l'âme) et une étude du peuple chinois. La recherche du premier se réalise par la connaissance physique et médicale, et celle du second par l'enquête des mœurs du pays lointain.

Les caractères de ce qui est autre fascinent les marchands et les voyageurs depuis l'Antiquité, dont les rapports et les écrits favorisent la construction et l'élaboration de l'image de l'Autre, étant la Chine. Les Grandes découvertes et les missions évangéliques des Occidentaux mettent en lumière un nouveau monde, où la relativité des mœurs doit être prise en compte. De Montaigne à Voltaire, en passant par Montesquieu, étudier l'Autre semble à la mode parmi les philosophes érudits. Il s'agit d'une étude de l'humanité des peuples divers, d'une enquête des usages étrangers et d'une réflexion sur le côté bilatéral. Ce courant anthropologique et ethnologique accueille le Divin Marquis au tournant des Lumières.

Sous la plume sadienne, la différence entre l'Autre et soi produirait une quelconque jalousie et un grand regret d'altérité : «Ah ! si j'avais ici ce fameux empereur Kié » écrit Roland (*Justine*, dans *Justine et autres romans*, p. 587). Sade a l'intention de propager le mal non seulement en France, mais aussi dans le monde entier. Il est fortement convaincu par la relativité des mœurs, car tout ce qui est interdit et vil en France est légal et florissant ailleurs, notamment en Chine. Aussi les libertins peuvent-ils s'exprimer sans aucun remord d'avoir commis le crime, comme la Dubois :

¹ Michel Delon parle de l'ethnologie sadienne dans son article «Sade ethnologue », *op.cit.*. L'auteur a bien choisi le terme, car «l'anthropologie est la science tout entière de l'homme, [alors que] l'ethnologie serait la science des peuples », voir Paul Topinard, «Anthropologie, ethnologie et ethnographie », dans *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, Année 1876, n° 11, p. 199. Même si le terme d'« ethnologie » n'a pas été pris dans l'*Encyclopédie*, il n'était pas étranger au siècle des Lumières. Nous trouvons, par exemple, l'*Anthropologie ou science générale de l'homme* (1788) du professeur de théologie Alexandre César Chavannes (1731-1800) qui parle de l'ethnologie dans une partie, voir Chavannes, *Anthropologie ou science générale de l'homme*, Lausanne, Imprimerie Louis Hignou, 1788, p. 116-133.

² Tarin, «Anthropologie, dans *l'économie animale* », *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers dirigé par Diderot et d'Alembert*, *op. cit.*, t. I, p. 497.

Il faut commencer par une analyse exacte de tout ce que les hommes appellent crime ; par se convaincre que ce n'est que l'infraction à leurs lois et à leurs mœurs nationales, qu'ils caractérisent ainsi ; que ce qu'on appelle crime en France, cesse de l'être à deux cents lieues de là ; qu'il n'est aucune action qui soit réellement considérée comme crime universellement sur la terre (*Ibid.*, p. 598).

Étant donné que « tout est affaire d'opinion, de géographie », il est donc « absurde de vouloir s'astreindre à pratiquer des vertus qui ne sont que des vices ailleurs, et à fuir des crimes qui sont d'excellentes actions dans un autre climat » (*Ibid.*) Suivant ces réflexions, les bourreaux n'auront plus de remords « pour avoir par plaisir, ou par intérêt, commis en France un crime qui n'est qu'une vertu à la Chine » (*Ibid.*). Dolmancé dans *La Philosophie dans le boudoir*, adopte la même idée : « [Tout] est en raison de nos mœurs, et du climat que nous habitons, ce qui fait crime ici, est souvent vertu quelque cent lieues plus bas, et les vertus d'un autre hémisphère pourraient bien réversiblement être des crimes pour nous » (Dans *Justine et autres romans*, p. 674).

L'idée d'un relativisme du mal et de la vertu que souligne Sarmiento (*Aline et Valcour*, t. I, p. 567) fait éclater à chaque reprise des informations provenant des philosophes anthropologues. Les rapports des grands voyageurs tels que Colomb, Cook et Bougainville font découvrir un nouveau terrain aux libertins sadiens. Ceux-ci comprennent, dès lors, que les critères du mal et de la vertu peuvent varier selon chaque climat, et que « toutes [les vertus] sont locales, et la seule qui soit respectable, la seule qui puisse rendre l'homme content, est celle du pays où il est », ainsi « crois-tu que l'habitant de Pékin puisse être heureux dans son pays d'une vertu française, et réversiblement le vice chinois donnera-t-il des remords à un Allemand ? » demande le Portugais à Sainville (*Ibid.*)

Malgré cette limite des frontières et des mœurs, les bourreaux aimeraient devenir cosmopolites en universalisant la cruauté et le désir primitif de l'homme. Ils se réjouissent de transformer le relativisme culturel, dû à l'effet des mœurs locales, en universalisme moral fondé sur la nature humaine. Cette théorie est prouvée par le Portugais : « [L]'homme sage doit adopter, s'il veut vivre heureux, celle [la manière]

du climat où le sort le jette... J'eusse peut-être fait comme toi à Lisbonne... À Butua je fais comme les nègres¹. » (*Ibid.*, p. 561) Les mœurs changent selon le climat, car l'homme appartient « plus à l'habitude qu'à la nature » (*Ibid.*). L'attention attachée à l'habitude (*Ibid.*, p. 1262, note de M. Delon) semble présider la thèse de l'universalisme moral, car si le climat décide telle ou telle coutume vertueuse, le changement géographique la convertira en un autre usage local pervers. Dès lors, le mal universel est justifié. Néanmoins, le Marquis consent la conversion de la vertu en vice que la voie inverse.

Cette étude de l'homme (*Ibid.*, p. 568) justifie et renforce l'atrocité du despotisme domestique, et notamment paternel chez Sade. Le refus d'Aline de voir son père et Dolbourg en chemise le matin blesse l'ethnologue qui réplique ainsi à sa femme : « [Je] l'avoue, selon vous, madame, les sauvages doivent être bien indécents », car « ils vont tout nus, et vous pouvez être sûre que chez les Californiens, ou chez les Ostiages, quand un père va voir sa fille, le matin, elle ne lui refuse pas sa porte, sous le ridicule prétexte qu'elle est en chemise » (*Ibid.*, p. 472).

L'intention de légitimer le crime nécessite la théorie sur laquelle la relativité des mœurs est liée au climat. Sade reprend Montesquieu. Celui-ci, dans *De l'Esprit des lois*, fait du climat un des éléments primaires des institutions de l'homme : « Plusieurs choses gouvernent les hommes : le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières ; d'où il se forme un esprit général qui en résulte »². D'Alembert reconnaît l'influence du climat sur les mœurs de l'homme en louant Montesquieu : « L'illustre auteur de *l'esprit des lois* examine dans le XIV. livre [sic] de son excellent ouvrage, l'influence du climat sur les mœurs, le caractère, & les lois des peuples³. » Puis, le chimiste et physicien

¹ D'Holbach estime que les tempéraments de l'homme peuvent changer par les causes physiques : « Un Européen transplanté dans l'Indostan deviendra peu à peu un homme tout différent pour l'humour, pour les idées, pour le tempérament & le caractère. » Voir *Système de la nature. Ou des lois du monde physique & du monde moral. Vol. 1 / . Par M. Mirabaud, secrétaire perpétuel, & l'un des quarante de l'Académie française... Première [-Seconde] partie, op. cit.*, t. I, Chap. IX « De la diversité des facultés intellectuelles ; elles dépendent de causes physiques ainsi que leurs qualités morales. Principes naturels de la Sociabilité, de la Morale & de la Politique », p. 125.

² Montesquieu, *De l'Esprit des lois, op. cit.*, Livre XIX, Chap. IV « Ce que c'est que l'esprit général », t. I, p. 567.

³ « CLIMAT, (Géog.) », *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*

Gabriel François Venel (1723-1775) cite également cet ouvrage qui donne l'esprit aux mœurs¹, «esprit »que Voltaire définit comme «raison ingénieuse »².

Lecteur attentif de D'émeunier, Sade a la même intention de «chercher l'esprit » à travers les usages et les coutumes de l'Autre, tout en évitant le fait qu'«en réfléchissant sur ceux qu'on [les Européens] traite d'abord d'extravagans & de fols, on est plus modéré » car «les pays les plus polis de l'Europe ont des usages qui nous surprendroient si nous les trouvions en Amérique ou parmi les Nègres³ » écrit-il dans son avertissement. Pensant comme le Comte de Sade le père, D'émeunier prend en compte la relation de l'Autre et de soi dans cette enquête exotique. Ou bien, il ne serait pas nécessaire de parler d'exotisme, car les mœurs d'un autre pays européen pourraient être complètement différentes de celles des Français. Dès lors, l'étude des étrangers n'est pas suscitée par une curiosité naïve, mais par une mission intellectuelle dans laquelle l'esprit noir d'une nation (vol, sodomie, partage des femmes et cannibalisme en Chine) se ravive sous un autre climat, comme sous la plume sadienne.

D'un côté fasciné par les disciplines scientifiques, Sade joue le rôle d'un botaniste. Les colonies françaises en Nouvelle-France ont dû permettre à l'écrivain révolutionnaire de connaître le gin-seng américain. C'est dans ce contexte que cette panacée est découverte, devenue un phénomène, et les intellectuels européens ont pu puiser la connaissance culturelle dans les sources des voyageurs et celles des jésuites. En effet, cette plante était largement recherchée depuis l'Antiquité en Chine grâce à ses vertus miraculeuses (guérison corporelle, conservation de la vie), ce qui a été rapporté par les voyageurs (Marco Polo⁴, Joseph-François Lafitau, Michel Sarrazin et

dirigé par Diderot et d'Alembert, op. cit., t. III, p. 534.

¹ «CLIMAT, (Med.) », *Ibid.* : « On ne sauroit contester l'influence du *climat* sur le physique des passions, des goûts, des mœurs. Les plus anciens medecins avoient observé cette influence ; & les considérations de cette classe sont des objets si familiers aux Medecins, que si l'auteur de l'esprit des lois avoit pû supposer que leur doctrine sur cette matiere fût assez répandue, il auroit pû se contenter d'assurer que les lois, les usages, le genre de gouvernement de chaque peuple, avoient un rapport nécessaire avec ses passions, ses goûts, ses mœurs, sans se donner la peine de déterminer le rapport de ces passions, de ces goûts, de ces mœurs, avec sa constitution corporelle dominante, & l'influence du *climat*. » C'est l'auteur qui souligne.

² « Esprit, (Philos. & Belles-Lettr.) », *Ibid.*, t. V, p. 973.

³ D'émeunier, *L'Esprit des usages et des coutumes des différents peuples, op. cit., t. I, p. V-VIII.*

⁴ M. Serrand, *Ginseng : mille ans de bienfaits*, Paris, Alpen Editions s.a.m, 2005, p. 13. L'auteur

Raynal), les jésuites (Père Jartoux, Du Halde), ainsi que par les intellectuels (Louis Lémery, Des Bruslons et Valmont de Bomare). Néanmoins, c'est son effet aphrodisiaque qui séduit le Marquis. La plante exotique, qui est un médicament en Chine, devient un stimulant pour Sade. Spécialiste du plaisir, il ne voit dans le gin-seng chinois que l'utilité revigorante qui renforce la volupté des plus forts.

D'un autre côté Sade joue le rôle d'un médecin et d'un juriste. Ennemis des faibles et des crédules, les libertins sadiens ne sont, en aucun cas, de simples meurtriers, ils sont aussi des théoriciens du plaisir, tant criminels que meurtriers. Dans l'image de la Chine, le Marquis est largement fasciné par l'infanticide pratiqué par ce peuple.

Négligeant la cause financière de l'abandon et la vente d'enfants parmi les Chinois, Sade pense plutôt à sa propre culture. Lorsque les philosophes s'inquiètent de la prétendue dépopulation en France, Malthus semble le premier à prendre en compte la surpopulation des divers peuples. En Chine, par exemple, l'importance attachée au mariage joue un grand rôle dans le problème du surpeuplement. Soucieux du bien public, le Divin Marquis, s'inspirant de cet érudit anglais, s'intéresse au célibat attaqué par des philosophes comme Diderot.

La haine de Sade envers le mariage provient sans doute de sa propre situation familiale et de l'inquiétude de l'ordre civil et du bien public au tournant de la Révolution, où le peuple est nombreux et pauvre. Ainsi, les libertins trouvent un bon prétexte pour détester les mendiants, car ceux-ci, considérés comme les sangsues de la richesse de l'État, dépendent entièrement d'autrui et vivent sans gagner leur vie. L'actualité des misérables Chinois qui vendent ou abandonnent leurs enfants pour sauver leur existence, semble une alerte pour Sade. L'interrogation accompagne le cœur du patriote. Celui-ci propose donc de manger ou de tuer les nouveau-nés, étant des êtres inutiles.

Sade construit ses sérails en s'inspirant du modèle oriental, dont il transforme lui-même les règles. Au despotisme domestique s'ajoute le despotisme politique. La domination des femmes et des enfants va avec celle des sujets. Les libertins sadiens se

prétend que Marco Polo est le premier occidental à parler des vertus du gin-seng, mais sans aucune trace d'écriture.

réjouissent de donner la vie et la mort en imitant les tyrans chinois. C'est ce droit absolu qui est l'essence de la théorie sadique. Le despotisme tyrannique est, pour Sade, plus proche de la république que d'autres régimes. L'autorité absolue des Orientaux, notamment des Chinois, rappelle au Divin Marquis un univers où les grands seigneurs, comme les souverains en Chine, gouvernent capricieusement leurs fiefs. C'est dans cette relation de subordination que les libertins se sentent tout puissants, comme « Dieu sur terre »¹. Le despotisme sexuel et politique, garanti par la clôture des victimes et « la passion du crime »², est à la fois condition et résultat de cette puissance : « oui, nous sommes des dieux » dit Saint-Fond (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 392).

À travers toute l'image de la Chine, c'est ce désir de rétablir la domination de la vieille noblesse qui occupe l'essence de la pensée sadienne. On trouve, dans la Chine féodale, les « rapprochements avec l'Occident »³. La morale universelle, dérivée de la relativité des mœurs, serait nostalgique de l'autorité seigneuriale dans les œuvres de Sade, car l'envie de dominer serait à la base de la nature de l'homme. Cette nostalgie est traduite par la haine du gentilhomme d'épée envers la noblesse de robe⁴, ainsi que par l'envie du droit du seigneur⁵ chez le Marquis.

¹ Maurice Blanchot, *Lautréamont et Sade*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1963, p. 34 : « [Dans] la mesure où l'homme sadique paraît étonnamment libre à l'égard de ses victimes, dont pourtant ses plaisirs dépendent, c'est que la violence, en elles, vise autre chose qu'elles, va bien au-delà [sic] d'elles et ne fait que vérifier, frénétiquement, à l'infini, sur chaque cas particulier, l'acte général de destruction par lequel il a réduit Dieu et le monde à rien ».

² L'écrivain suisse Jacques-Henri Meister (1744-1826) voit également dans la passion criminelle le pouvoir tout-puissant, consulter ses *Études sur l'homme, dans le monde et dans la retraite*, Paris, Antoine-Augustin Renouard, 1804, Chap. XIX « De la passion du crime » p. 139 : « Si vous m'en croyez, vous serez semblables aux dieux. Vous ne sentirez plus aucun frein, nulle espèce de dépendance. »

³ Robert Boutruche, *Seigneurie et féodalité Le premier âge des liens d'homme à homme*, Paris, Aubier, 1968, p. 253. L'auteur affirme que le seigneur chinois « était autonome et exerçait l'ensemble des pouvoirs administratifs, judiciaires et militaires » (*ibid.*)

⁴ Les présidents parlementaires sont souvent victimes de la bêtise humaine comme dans « Le président mystifié ». Sade lui-même manifeste son mépris envers ses beaux-parents dans une lettre adressée à sa femme en juillet 1783 : « Dites-moi, je vous prie, si c'est ma commère Cordier ou mon compère Fouloiseau qui ne veut pas que j'aie de chemises. C'est aux prisonniers de l'hôpital qu'on refuse le linge, mais non à moi. Comme votre bassesse, cela de votre origine et celle de vos parents éclatent en tout ! Ma mie, quand j'ai oublié ce que j'étais au point de vouloir bien vous rendre ce que je suis, c'était peut-être pour vous mettre à la chemise – mais non pas pour en manquer. Retenez bien cette phrase, vous et votre séquelle, en attendant que je la fasse imprimer. » Sade, *Œuvres complètes*, éd. Gilbert Lely, *op. cit.*, t. XII, p. 392-393. C'est le correspondant qui souligne. Voir également Jean-Baptiste Vilmer, *Sade moraliste, op. cit.*, p. 275-277.

⁵ Voir Alain Boureau, *Le Droit de cuissage: La fabrication d'un mythe, XIII^e-XX^e siècles*, Paris, Albin Michel, 1995.

La Champville raconte l'histoire de l'homme qui l'a dépuclée quand elle avait 5 ans : « Il veut dépucler une fille qui doit être mariée le lendemain. » (*Les Cent Vingt Journées de Sodome*, t. I, p. 311) Ce droit féodal, également appelé droit de jambage, consistant à « poser sa jambe dans le lit nuptial d'une vassale, en symbole du droit de cuissage » (Trésor de la Langue Française « Jambage »), est utilisé par les philosophes dans le but de dévoiler la barbarie du système féodal. Voltaire attaque ce droit dans ses *Essais sur les mœurs* :

Les usages les plus ridicules et les plus barbares étaient alors établis. Les seigneurs avaient imaginé le droit de cuissage, de markette, de prélibation ; c'était celui de coucher la première nuit avec les nouvelles mariées leurs vassales roturières. Des évêques, des abbés, eurent ce droit en qualité de hauts barons ; et quelques-uns se sont fait payer, au dernier siècle, par leurs sujets, la renonciation à ce droit étrange, qui s'étendit en Écosse, en Lombardie, en Allemagne, et dans les provinces de France. Voilà les mœurs qui régnaient dans le temps des croisades¹.

Nous le retrouvons également dans *Le Droit du seigneur* (1762) de Voltaire et *Le Mariage de Figaro* (1784) de Beaumarchais. Même si cette autorité chez Sade, est assez paradoxale, il loue en même temps la liberté des filles de disposer de leur virginité en citant les Tartares vivant au-delà du Tibet (*Aline et Valcour*, t. I, p. 949). L'attention attachée à cette domination des grands seigneurs dévoile l'ardeur du cœur animé par le désir du pouvoir : « Si j'étais souverain, Juliette » (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 344), s'écrit M. de Noirceuil.

La nostalgie de l'autorité des grands seigneurs médiévaux², chez Sade, n'est pas particulière. La notion de privilège et la distinction des classes sont omniprésente au cœur des monarchistes. La société est inégalitaire depuis des siècles. Les trois ordres sont probablement issus du fruit d'un imaginaire du Moyen Âge créé pour renforcer le pouvoir des monarques et des grands seigneurs féodaux³. La solidité de cette structure rend le conflit entre les ordres peu imaginable jusqu'à l'apparition de la notion des

¹ Voltaire, *Ceuvres complètes de Voltaire*, Garnier frères, Paris, 1877-1885, t. XI, Chap. LII « De l'empereur Frédéric II », p. 428.

² À propos de la seigneurie féodale au Moyen Âge, voir Robert Boutruche, *Seigneurie et féodalité le premier âge des liens d'homme à homme*, op.cit. ; Laurent Feller, *Paysans et seigneurs au Moyen Âge. VIII^e-XV^e siècle*, Malakoff, Armand Colin, 2017 (2007).

³ Georges Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1996, p. 457-824.

nouveaux anoblis au XVII^e siècle¹. Ce serait le bouleversement de l'ordre social, et surtout la menace des anciens privilèges, qui auraient obsédé l'auteur de *Justine*, par un rapprochement des deux mondes, des deux idéologies².

Ce regard nostalgique tourné vers le passé se trouve déjà sous la plume de Boulainvilliers³ (1658-1722), issu d'une famille noble de seigneurs normands. Dans ses *Essais sur la noblesse de France* (1732), il constate le pouvoir arbitraire des seigneurs qui leur permet de vivre en toute indépendance par rapport aux rois⁴. Cependant, c'est peut-être parce que le «droit de la vie & de la mort [du souverain] sur les hommes, n'a jamais été pratiqué chez les François comme chez les autres Peuples » et que même les homicides sont condamnés à des «peines pécuniaires »⁵, que celui-ci est tellement recherché chez Sade. Ce dernier a non seulement besoin d'une vengeance fondée sur les procédés criminels, mais aussi du retour de l'époque où les grands seigneurs abusent de leurs hommes, et non comme ce qui se passe dans le château de La Coste, dévasté par les villageois révoltés. «Plus de La Coste pour moi ! [...] Les scélérats ont brisé cassé ce qu'ils n'ont pu emporter. [...] J'ai la mort dans le cœur ! », déplore-il désespérément dans sa lettre à Gaufridy le 15 octobre 1792⁶. Cette perte fatale est tant matérielle que symbolique.

L'époque de la grande noblesse⁷, issue du sang royal, est anéantie, ne laissant que le chagrin aux nobles, obsédés par un passé glorieux et un avenir imprévisible : «J'ai lu avec bien du chagrin, dans la liste des victimes d'Orange, le nom que je connaissais,

¹ Albert Cremer, « La genèse de la notion de noblesse de robe » (p. 22-38), dans *Revue d'Histoire Moderne & Contemporaine*, Année 1999, 46-1, p. 22.

² Jean-Baptiste Brissaud, « La couvade en Béarn et chez les Basques » (p. 225-240), dans *Revue des Pyrénées*, Toulouse, 1900, t. XII, p. 238 : « Il y a peu de temps encore, un savant distingué K. Schmidt, a tenté de résoudre, à peu près de la sorte, l'énigme historique du *droit du seigneur*. À ses yeux, les récits des voyages en Orient, avec les usages bizarres qu'ils révélaient, ont pu raviver le souvenir des abus des plus mauvais temps de la féodalité, les élever à la hauteur d'une institution ; le *droit du seigneur* en Occident aurait été ainsi le pendant du *droit du prêtre* en Orient, et la flore juridique de nos pays se serait trouvé posséder un monstre qui ne le cédait en rien à ceux de la lointaine Asie ». C'est l'auteur qui souligne.

³ À propos de la querelle entre la robe et l'épée, ainsi que le désir de Boulainvilliers de sauvegarder les privilèges, voir Olivier Tholozan, *Henri de Boulainvilliers. L'anti-absolutisme aristocratique légitimé par l'histoire*, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, Aix-en-Provence, 1999, p. 217-244.

⁴ Henri de Boulainvilliers, *Essais sur la noblesse de France, contenant une dissertation sur son origine & abaissement*, Amsterdam, 1732, p. 113.

⁵ *Ibid.*, p. 160.

⁶ Sade, *Écrits politiques, op. cit.*, p. 218.

⁷ À propos de la noblesse des Lumières, voir François Bluche, *La vie quotidienne de la noblesse française au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette Littérature, 1973.

et principalement celui de M. d'Autric. [...] Avec tout cela, je ne me porte pas bien, ma détention nationale, la guillotine sous les yeux, m'a fait cent fois plus de mal que ne m'en avaient jamais fait toutes les bastilles imaginables¹. »

Pour l'auteur qui cherche à faire remonter et à formuler, avec la plus grande ardeur possible les images qui se fragmentent d'un pays lointain et qui se recomposent en nouvelle figure ; l'autorité absolue des pères, des maris et des maîtres en Chine n'est-elle alors pas l'exemple par excellence, susceptible de satisfaire le seigneur du régime féodal et la victime du despotisme ministériel. Cette autorité féodale courante au Moyen Âge² rappelle un passé dont rêvent les libertins. En observant la signification politique dans la relation sexuelle, aussi bien par l'exemple de l'Autre que par l'expérience de soi³, Sade pousse le despotisme du registre d'État à celui de la passion, et fait de ce dernier un « ordre libertin »⁴ qu'il établit dans son monde féodal⁵, où la domination joue un rôle crucial. Comme les quatre moines du couvent de Sainte-Marie-des-Bois, Saint-Fond exige l'appellation seigneuriale : « ne m'appellez, surtout, jamais autrement que monseigneur » (*Histoire de Juliette*, t. III, p. 369).

Dès lors, le relativisme culturel et moral, enrichi par l'image de l'Empire du Milieu, fournit à un vieux noble de l'Ancien Régime des éléments indispensables pour construire un univers provenant de son esprit et de son cœur. Les sources récupérées, l'imagination noircie et, enfin, l'argumentation justificative donnent vie à un pays devenu plus éblouissant que jamais.

Par les mœurs et les usages qu'admirent et envient les libertins sadiens, l'image de ce pays asiatique se vivifie sur les pages du prisonnier. La Chine ici, en tant que fantasme d'un esprit noir, semble à la fois partout et nulle part chez Sade. Et derrière

¹ Lettre à Gaufridy du 2 pluviôse an III (21 janvier 1795), cité dans Sade, *Écrits politiques*, op. cit., p. 230-231.

² Le droit du seigneur et la marchandise de l'homme sont respectivement racontés par Robert Boutruche, *Seigneurie et féodalité. Le premier âge des liens d'homme à homme*, op. cit. p. 128 et par Laurent Feller, *Paysans et seigneurs au Moyen Âge. VIII^e-XV^e siècles*, op. cit., p. 44. Ce dernier parle de l'achat d'enfants à Milan en 725 et affirme que c'est un phénomène courant à l'époque.

³ « [II] n'est point d'homme qui ne veuille être despote quand il bande, [...] et l'homme qui bande est loin de désir d'être utile aux autres ; en faisant du mal, au contraire, il éprouve tous les charmes que goûte un individu nerveux à faire usage de ses forces, il domine alors, il est tyran, et quelle différence pour l'amour-propre ? » (*La Philosophie dans le boudoir*, dans *Justine et autres romans*, p. 798) C'est l'auteur qui souligne.

⁴ Jean-Baptiste Vilmer, *Sade moraliste*, op. cit., p. 225.

⁵ À propos du registre féodal médiéval chez Sade, voir *ibid.*, p. 263-264 et 267.

cette Chine sadienne, marche un vieil homme de lettres dans sa cellule.

Bibliographie

A. Corpus

I. Sources premières (jusqu'en 1814)

- AMIOT (Joseph Marie) & POIROT (Aloys de) & CIBOT (Pierre-Martial) & BOURGEOIS (François), *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages, etc... des chinois*, Paris, Nyon, 1776-1791.
- ANCILLON (Charles), *Trait é des eunuques, dans lequel on explique toutes les différentes sortes d'eunuques, quel rang ils ont tenu & quel cas on en a fait &c. On examine principalement s'ils sont propres au Mariage, & s'il leur doit être permis de se marier. Et l'on fait plusieurs Remarques curieuses & divertissantes à l'occasion des Eunuques, &c. Par M***. D****, [s. n.], 1707.
- ARISTOTE, *La génération des animaux*, trad. Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, Paris, Ladrance, 1866.
- BARROW (John) & CASTERA (Jean-Henri) & BELL (John), *Voyage en Chine, formant le complément du voyage de Lord Macartney : contenant des observations et des descriptions faites pendant le séjour de l'auteur dans le Palais Impérial de Yuen-Min-Yuen, et en traversant l'Empire chinois, de Peking à Canton*, Paris, F. Buisson, 1805.
- BAYLE (Pierre), *Pensées sur l'athéisme*, présentées et regroupées par Julie Boch, Paris, Desjonquères, 2004.
- BOILEAU (Abbé), *Histoire des Flagellants*, éd. Claude Louis-Combet, Montbonnot-Saint-Martin, J. Million, 1986.
- BOOTHROYD (Ninette) & DETRIE (Muriel) (éd.), *Le voyage en Chine. Anthologie des voyageurs occidentaux du Moyen Âge à la chute de l'Empire chinois*, Paris, Robert Laffont, 1992.
- BOULANGER (Nicolas-Antoine), *Recherches sur l'origine du despotisme*

- oriental*, éd. Paul Sadrin, Paris, Les Belles Lettres, 1988.
- CASTILHON (Jean), *Anecdotes chinoises, japonaises, siamoises, tonquinoises, etc., dans lesquelles on s'est attaché principalement aux Mœurs, Usages, Coutumes & Religions de ces differens peuples de l'Asie*, Paris, Chez Vincent, 1774.
- CASTILHON (Jean), *Anecdotes Chinoises, Japonaises, Siamois, Tonquinoises, etc ; dans lesquelles on s'est attaché principalement aux Mœurs, Usages, Coutumes & Religions de ces différents Peuples de l'Asie*, Paris, Vincent, 1774.
- CHARLES-DOMINIQUE (Paul) (éd.), *Voyageurs arabes*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de La Pléiade » 1995.
- CIBOT (Pierre Martial), *Lettre de Peking sur le génie de la langue chinoise et la nature de leur écriture symbolique, comparée avec celle des anciens Égyptiens. On y a joint l'Extrait de deux ouvrages nouveaux de M. de Guignes, relatifs aux mêmes matières. Par un Père de la Compagnie de Jésus, missionnaire à Peking*, Bruxelles, J. L. de Boubers, 1773.
- COURANT (Maurice), *La Cour de Peking. Notes sur la constitution, la vie et le fonctionnement de cette cour*, Paris, Ernest Leroux, 1891.
- DÉMEUNIER (Jean-Nicolas), *L'Esprit des usages et des coutumes des différents peuples, ou observations tirées des voyageurs et des historiens*, Londres, Pissot, 1776.
- DOPPET (François Amédée), *Traité du fouet et de ses effets sur le physique de l'amour, ou Aphrodisiaque externe, ouvrage médico-philosophique, suivi d'une dissertation sur tous les moyens capables d'exciter aux plaisirs de l'amour, par D***** m élecin*, 1788.
- DU HALDE (Jean-Baptiste), *Description géographique, historique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*, Paris, P. G Le Mercier, 1735.
- DUPORT DU TERTRE, *Histoire des conjurations, conspirations et révolutions célèbres, tant anciennes que modernes*, Paris, Chez Duchesne, 1762.
- FÉNELON, *Dialogues des morts*, Londres, FB Editions, 1700.
- *Fleur en Fiole d'Or (Jin Ping Mei cihua)*, éd. trad. André Lévy, Paris, Gallimard,

- «Bibliothèque de la Pléiade » 1985.
- FOURNEL (Jean-François), *Traité de la séduction dans l'ordre judiciaire*, Paris, Demonville, 1781.
- GALLAND (Antoine) (trad.), *Les Mille et Une Nuits*, disponible sur Wikisource.
- GAUBIL (Antoine), *Correspondance de Pékin. 1722-1759*, éd. René Simon, Genève, Droz, 1970.
- GUEULLETTE (Thomas-Simon), *Contes*, édition critique établie sous la direction de Jean-François Perrin, Paris, Honoré Champion, 2010.
- GUIGNES (Joseph de), *Mémoire dans lequel on prouve que les Chinois sont une Colonie Égyptienne*, Paris, chez Desaint et Saillant, 1759.
- GUIGNES (Joseph de), *Réflexions sur la langue chinoise*, extrait du *Magasin Encyclopédique*, numéro de mars 1807, Paris, Imprimerie Bibliographique, 1807.
- GUIGNES (Joseph de), *Réponse de M. de Guignes, aux Doutes proposés par M. Deshauterayes, sur la Dissertation qui a pour titre : Mémoire dans lequel on prouve que les Chinois sont une colonie Égyptienne*, Paris, Michel Lambert, 1759.
- HAGER (Joseph), *Panthéon chinois, ou, Parallèle entre le culte religieux des Grecs et celui des Chinois : avec de nouvelles preuves que la Chine a été connue des Grecs, et que les Sères des auteurs classiques ont été des Chinois*, P. Didot l'aîné, 1806.
- KIRCHER (Athanasius), *La Chine d'Athanase Kirchere de la Compagnie de Jesus, illustrée de plusieurs monuments tant sacrés que profanes, et de quantité de recherches de la nature et de l'art à quoi on a ajouté de nouveau les questions curieuses que le sérénissime Grand Duc de Toscane a fait depuis peu du P. Jean Grubere touchant ce grand Empire. Avec un dictionnaire chinois et français, lequel est très rare, et qui n'a pas encore paru au jour*, Amsterdam, chez Jean Jansson à Waesberge & les Héritiers d'Elizée Weyerstraet, 1670.
- LA BOETIE (Étienne de), *Discours de la servitude volontaire*, *Librio «Philosophie »* n° 1084.
- LA MOTHE LE VAYER (François de), *De la Vertu des payens*, Paris, Augustin Courbé 1647.

- LABRUNE (Jean de), *La morale de Confucius, philosophe de la Chine*, Amsterdam, P. Savouret, 1688.
- LACLOS, *Les Liaisons dangereuses*, Bruxelles, J Rozez, 1869.
- LACLOS, *Les Liaisons dangereuses*, éd. Michel Delon, Paris, Librairie Générale Française, 2002.
- LE COMTE (Louis), *Un jésuite à Pékin, Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine, 1687-1692*, éd. de Fréd éric Touboul-Bouyeure, Paris, Ph ébus, 1990.
- LE COMTE (P.), *Nouveaux Mémoires sur l'état présent de la Chine*, Paris, Jean Anisson, 1697.
- LE ROUX DESHAUTERAYES (Michel-Ange-André), *Doutes sur la dissertation de M. de Guignes qui a pour titre : Mémoire, dans lequel on prouve que les Chinois sont une colonie égyptienne*, Paris, Laurent Prault et Duchesne, 1759.
- LEIBNITII (Gothofredi Guillelmi), *Opera Omnia*, éd. Ludovici Dutens, Genève, Fratres de Tournes, 1768, t. IV.
- *Les Mille et Une Nuits*, éd. Jamel Eddine Bencheikh & André Miquel, Paris, Gallimard, Coll. «Classique », 1991.
- LEVER (Maurice) (dir.), *Biblioth èque Sade (II). Papiers de famille. Le marquis et les siens (1761-1815)*, Paris, Fayard, 1995.
- MALEBRANCHE, *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois, Œuvres complètes*, t. XV, Paris, Vrin, 1986.
- MALTHUS, *Essai sur le principe de population*, éd. Jean-Paul Mar échal, Paris, GF-Flammarion, 1992.
- MANDEVILLE (Jean de), *Voyage autour de la Terre*, ouvrage traduit et command é par Christiane Deluz, Paris, Les Belles Lettres, 2004.
- MARSY (François-Marie de), *Histoire moderne des Chinois, des Japonnois, des Indiens, des Persans, des Turcs, des Russiens, &c. Pour servir de suite à l'Histoire ancienne de M. Rollin. Nouvelle edition, rev ûe & corrig ée. Tome second*, Paris, Desaint & Saillant, 1755.
- MATIGNON (J.-J.), «Les Eunuques du Palais Imp érial à Pékin », dans *Bulletins de la Soci é d'anthropologie de Paris*, mai 1896, n° 1, V. 7, p. 325-336.

- MEIBOMIUS, *De l'utilité de la flagellation dans la médecine et dans les plaisirs du mariage, et des fonctions des lombes et des reins*, Paris, C. Mercier, 1795.
- MERCIER (Louis Sébastien), *Tableau de Paris*, éd. Michel Delon, dans *Paris le jour, Paris la nuit*, collection fondée par Guy Schoeller et dirigée par Daniel Rondeau, Paris, Robert Laffont, 1990.
- MIRABEAU, *Essai sur le despotisme*, Caen, Université de Caen, 1992.
- MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*, éd. Laurent Versini, Paris, Gallimard, 1995.
- MONTESQUIEU, *Histoire véritable et autres fictions*, Paris, Gallimard, 2011.
- MONTESQUIEU, *Lettres persanes*, éd. Paul Vernière, Paris, Librairie Générale Française, 2006.
- PALATRE (Gabriel), *L'infanticide et l'œuvre de la Sainte-Enfance en Chine*, Shanghai, Tou-sè-wè, 1878.
- PAUW (Cornélius de), *Recherches philosophiques sur les Égyptiens et les Chinois*, Berlin, G. J. Decker, 1773.
- PINTO (Fernão Mendes), *Les voyages aventureux de Fernand Mendez Pinto, fidèlement traduits de portugais en français par le sieur Bernard Figuier*, Paris, A. Cotinet & J. Roger, 1645.
- PLANCARPIN (Jean de), *Dans l'Empire mongol*, présenté et traduit par Thomas Tanase, Paris, Anacharsis, 2014.
- POLO (Marco), *La Description du monde*, ouvrage traduit et présenté par Pierre-Yves Badel, Paris, Librairie Générale Française, 2012.
- PONCET, *Essai sur un point important de la législation pénale, à l'occasion d'une cause d'infanticide*, Dijon, Bernard-Defay, 1802.
- RICCI (Matthieu) & TRIGAULT (Nicolas), *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine. 1582-1610*, éd. Georges Bessière, Paris, Desclée de Brouwer, 1978.
- RUBROUCK (Guillaume de), *Voyage dans l'Empire mongol*, traduit et commenté par Claude et René Kappler, Paris, Payot, 1985.
- SACOMBE (Jean François), *Plus d'opération-césarienne ou le vœu de l'humanité*,

- Paris, H. L. Perronneau, L'An V (1796).
- SADE, *Contes étranges*, éd. Michel Delon, Paris, Gallimard, 2014.
- SADE, *Écrits politiques*, éd. Maurice Lever, Paris, Bartillat, 2009.
- SADE, *Idée sur les romans et sur le mode de la sanction des lois*, Paris, Mille et une nuits, 2003.
- SADE, *Les Crimes de l'amour*, éd. Béatrice Didier, Paris, Librairie Générale Française, coll. «Le livre de poche » 1972.
- SADE, *Lettres et Mélanges littéraires écrits à Vincennes et à la Bastille*, éd. Georges Daumas et Gilbert Lely, Paris, Borderie, 1980.
- SADE, *Œuvres complètes*, éd. Annie Le Brun & Jean-Jacques Pauvert, Paris, Pauvert, 1986-1991.
- SADE, *Œuvres complètes*, éd. Gilbert Lely, Paris, Cercle du livre précieux, 1962-1964.
- SADE, *Œuvres*, éd. Michel Delon, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade » 1990-1998.
- SADE, *Voyage d'Italie*, éd. Maurice Lever, Paris, Fayard, 1995.
- SERSTEVENS (Albert t'), *Les pr écurseurs de Marco Polo*, Paris, Arthaud, 1959.
- SWIFT (Jonathan), *Modeste proposition et autres textes*, éd. extrait d'Œuvres en Pléiade, trad. par Émile Pons, Paris, Gallimard «Folio » 2012.
- TERTRE (Duport du), *Histoire G énérale Des Conjurations, Conspirations, Et Révolutions C éebres Tant Anciennes Que Modernes*, Paris, Duchesne, 1762.
- VILLENEUVE (J éôme P étion de), *Moyens proposés pour prévenir l'infanticide*, dans *Œuvres de Jérôme Pétion [de Villeneuve]*, Paris, Garnery, 1792.
- VISSIÈRE (Isabelle & Jean-Louis) (éd.), *Lettres élifiantes et curieuses de Chine par des missionnaires j éuites, 1702-1776*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979.
- VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, éd. Alain Pons, Paris, Gallimard, 1994.
- VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, éd. Alain Pons, Paris, Gallimard, 1994.
- VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, éd. René Pomeau, Paris, Bordas, 1990.

- VOLTAIRE, *L'Orphelin de la Chine*, Genève, Cramer, 1755.
- VOLTAIRE, *Supplément au Siècle de Louis XIV*, dans *Œuvres complètes*, éd. Louis Moland, Paris, Garnier frères, 1877-1885.
- VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance*, Paris, Gallimard, 2016.

II. Autres sources anciennes et modernes

- ARISTOTE, *La politique d'Aristote, ou La science des gouvernements*, ouvrage traduit du grec, avec des notes historiques et critiques du citoyen Champagne (Jean-François Champagne), Paris, A. Bailleul, 1797.
- ARISTOTE, *Les Politiques*, éd. Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2015.
- BACON (Francis), « Philosophie seconde ou science active », *De la grande restauration des sciences*, Partie VI, dans *Œuvres philosophiques, morales et politiques de François Bacon*, éd. J.-A.-C. Buchon, Paris, Auguste Desrez, 1838.
- BAYLE (Pierre), *Dictionnaire critique et historique*, Rotterdam, R. Leers, 1697.
- BECCARIA (Cesare), *Des délits et des peines (en 1764 en italien)*, traduit de l'italien, d'après la troisième édition revue, corrigée & augmentée par l'auteur. Avec les additions de l'auteur qui n'ont pas encore paru en italien, Paris, Philadelphie, 1766.
- BECCARIA, *Traité des délits et des peines*, trad. Maurice Chevallier, Paris, Flammarion, 1991.
- BECCARIA, *Traité des délits et des peines. Traduit de l'italien, d'après la troisième édition revue, corrigée & augmentée par l'auteur. Avec des additions de l'auteur qui n'ont pas encore paru en italien. Nouvelle édition plus correcte que les précédentes*, A Philadelphie, 1766.
- BERGIER (Nicolas-Sylvestre), *Œuvres complètes de Bergier*, Paris, J.- P. Migne, 1855, t. VI.
- BERNIER (François), « Introduction à la lecture de Confucius », dans *Journal des*

savants, 7 juin 1688, p. 25-40.

- BERTHOLON (Pierre), *De l'électricité du corps humain dans l'état de santé et de maladie ; ouvrage dans lequel on traite de l'électricité de l'atmosphère, de son influence & de ses effets sur l'économie animale*, Paris, P.-F. Didot, 1780.
- BOULAINVILLIERS (Henri de), *Essais sur la noblesse de France, contenant une dissertation sur son origine & abaissement*, Amsterdam, 1732.
- BOULANGER (Nicolas-Antoine), *L'Antiquité dévoilée par ses usages, ou Examen critique des principales opinions, cérémonies & institutions religieuses & politiques des différents peuples de la terre*, Amsterdam, chez Marc Michel Rey, 1766.
- BOUREAU-DESLANDES (André-François), *Réflexions sur les grands hommes qui sont morts en plaisantant, avec des poésies diverses par M. D*** (1712)*, Rochefort, Jaques Le Noir, 1714.
- BUFFON, *Histoire naturelle de l'homme*, « De la Puberté », dans *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du cabinet du roi*, Amsterdam, J.H. Schneider, 1766.
- CESAR (Jules), *La guerre des Gaules*, dans *Commentaires*, éd. Didier Hallépée, Domptin, Carrefour du Net, 2012.
- CHAMPEAUX (Claude), *Réflexions sur les hermaphrodites relativement à Anne Grand-Jean qualifié telle dans un Mémoire de Me Vermeil, avocat au Parlement*, Avignon ; Lyon, C. Jacquenod fils, 1765.
- CHARDIN, *Voyages de Mr. le Chevalier Chardin, en Perse, et autres lieux de l'Orient : Contenant une description du gouvernement politique, militaire et civil des Persans*, Amsterdam, Jean Louis de Lorme, 1711.
- CHARLEVOIX (Pierre-François-Xavier de), *Histoire et description générale du Japon, où l'on trouvera tout ce qu'on a pu apprendre de la nature et des productions du pays... avec les fastes chronologiques de la découverte du Nouveau-Monde*, Paris, Pierre-François Giffart, 1736.
- CHAVANNES, *Anthropologie ou science générale de l'homme*, Lausanne, Imprimerie Louis Hignou, 1788.

- CHOLIERES (Nicolas de), *La guerre des masles contre les femelles, repr ésentant en trois dialogues les pr érogatives... avec les Meslanges po étiques du sieur de Choli ères (R émpr.)*, Bruxelles, A. Mertens et fils, 1588.
- *Code judiciaire, ou Recueil des décrets de l'Assemblée nationale constituante, sur l'ordre judiciaire.... Partie 4-5*, Paris, Imprimerie Nationale, 1793.
- COLOMB (Christophe), *Découverte de l'Amérique. I. Journal de bord, 1492-1493*, éd. Soledad Estorach et Michel Lequenne, Paris, La Découverte, 1979.
- COLOMB (Christophe), *Journal de bord, 1492-1493*, Paris, Imprimerie nationale, 1992.
- COOK (James), *Voyage dans l'hémisphère austral, et autour du monde. Tome 2 /, fait sur les vaisseaux du roi, l'Aventure, & la Résolution, en 1772, 1773, 1774 & 1775. Écrit par Jacques Cook, dans lequel on a ins éré La relation du capitaine Furneaux et celle de MM. Forster. Traduit de l'anglois. Ouvrage enrichi de plans, de cartes, de planches, de portaits, & de vues de pays, dessin és pendant l'expédition, par M. Hodges*, Paris, L'hôtel de Thou, 1778.
- CREBILLON, *Les Égaremens du coeur et de l'esprit, ou Mémoires de M. de Meilcour*, La Haye, Gosse et N éaulme, 1736-1738.
- D'HOLBACH, *Syst êne de la nature. Ou des loix du monde physique & du monde moral. Vol. 1 /*. Par M. Mirabaud, secr étaire perp étuel, & l'un des quarante de l'Acad émie fran çoise... *Premiere [-Seconde] partie*, Londres, 1770.
- DES BRUSLONS (Jacques Savary), *Dictionnaire universel de commerce, contenant tout ce qui concerne le commerce qui se fait dans les quatre parties du monde... Ouvrage posthume du Sr Jacques Savary Des Bruslons... continu é.. et donné au public, par Phil énon-Louis Savary*, Amsterdam, chez les Jansons à Waesberge, 1726-1732.
- DES ESSARTS (Nicolas-Toussaint), *Proc ès des femmes au temps des philosophes ou la violence masculine au XVIII^e si ècle*, éd. Isabelle Vissière, Paris, Des femmes, 1985.
- DIDEROT, *Él éments de physiologie*, éd. Paolo Quintili, Paris, Honor é Champion,

- 2004.
- DIDEROT, *Supplément au Voyage du Bougainville*, éd. Michel Delon, Paris, Gallimard, «Folio classique », 2002.
- DIODORE DE SICILE, *Bibliothèque historique*, trad. M. Ferd. Hoefler, Paris, Charpentier, 1846.
- DIODORE DE SICILE, *Histoire universelle*, trad. M. l'abbé Terrasson de l'Académie française, Paris, De Bure l'aîné, 1737-1744.
- DORAT (Claude-Joseph), *Les Malheurs de l'inconstance, ou Lettres de la marquise de Circé et du comte de Mirbelle*, Amsterdam ; Paris, Delalain, 1772.
- DOW (Alexander), *Essai sur le despotisme dans l'Indostan traduit de l'anglais de Dow, par A. J. B.*, Paris, Debray, 1797.
- DU BELLAY, *Les Regrets*, Paris, I. Liseux, 1876.
- DULAURE (Jacques-Antoine), *Des divinités génératrices ou du culte du Phallus chez les Anciens et les Modernes* (1805), Paris, Isidore Liseux ; Théophile Relin, 1885.
- DUPATY (Jean-Baptiste Mercier), *Lettres sur l'Italie en 1785*, Paris, De Senne, 1788.
- DYCHE (Thomas), *Nouveau dictionnaire universel des arts et des sciences, françois, latin et anglois : contenant la signification des mots de ces trois langues et des termes propres de chaque état et profession : avec l'explication de tout ce que renferment les arts et les sciences,.... T. 1 / trad. de l'anglois de Thomas Dyche ; [par le P. E. Pézenas et l'abbé J.-F. Féraud]*, Avignon, Fr. Girard, 1756.
- FELLER (François-Xavier de), *Journal historique et littéraire. I. Janvier 1777*, Luxembourg, Chez les héritiers d'André Chevalier, 1777.
- FONTENELLE (Bernard Le Bouyer de), *Dialogues des morts modernes*, dans *Œuvres*, Paris, Bernard Brunet Fils, 1742.
- FOUCHER (Simon), *Lettre sur la morale de Confucius, philosophe de la Chine*, Paris, Daniel Horthemels, 1688.
- Genèse, dans *Le Pentateuque ou les cinq livres de Moïse*, éd. L. Wogue, Paris, E. Durlacher, 1860.

- GILIBERT (Jean-Emmanuel), *Dissertation sur la dépopulation causée par les nourrices*, dans *Les chefs-d'œuvre de Monsieur de Sauvages ou recueil de dissertations*, Lausanne & Lyon, V. Reguilliat, 1770.
- GUIGNES (Joseph de), *Essai sur le moyen de parvenir à la lecture et à l'intelligence des hiéroglyphes égyptiens*, dans *l'Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles Lettres depuis son établissement, avec les Mémoires de littérature tirés des Registres de cette Académie*, Paris, De l'Imprimerie Royale, 1770.
- HELVETIUS (Claude-Adrien), *Œuvres complètes d'Helvétius. De l'Esprit*, Paris, P. Didot, 1795.
- HERODOTE, *Histoire*, trad. Pierre-Henri Larcher, Paris, Charpentier, 1850.
- HOFFMANN (Friedrich), *La Médecine raisonnée*, traduit par J. Bruhier, Paris, Briasson, 1739-1743.
- HUET (Pierre-Daniel), *Histoire du commerce et de la navigation des anciens*, Paris, Antoine-Urbain Coustelier, 1716.
- Jacques-Christophe Valmont de Bomare, *Dictionnaire raisonné universel d'histoire naturelle. Tome 4 / ; contenant l'histoire des animaux, des végétaux et des minéraux, et celle des corps célestes, des météores & des autres principaux phénomènes de la nature ; avec l'histoire et la description des drogues simples tirées des trois règnes ; et le détail de leurs usages dans la médecine, dans l'économie domestique & champêtre & dans les arts & métiers : plus une table concordante des noms latins, & le renvoi aux objets mentionnés dans cet ouvrage. Par M. Valmont de Bomare, Nouvelle édition, revue & considérablement augmentée par l'auteur*, Paris, Brunet, 1775.
- JALLABERT (Jean), *Expériences sur l'électricité, avec quelques conjectures sur la cause de ses effets*, Genève, Barrillot & fils, 1748.
- JAUBERT (Pierre), *Des causes de la dépopulation et des moyens d'y remédier*, Londres & Paris, Dessain junior, 1767.
- JUIGNÉ-BROISSINIÈRE (Daniel de), *Dictionnaire théologique, historique, poétique et cosmographique*, Paris, Guillaume Le Bé & Jean Roger, 1644.

- KNIGHT (Richard Payne), *Restes du culte de Priape découverts récemment à Isernia, dans le Royaume de Naples, suivies d'un Essai sur le culte de Priape et sur ses rapports avec la théologie mystique des anciens*, Londres, T. Spilsbury Snowhill, 1786.
- L'Exode, trad. l'abbé Bayle, Paris, P. Lethielleux, 1895.
- La Bible. Ancien Testament, texte traduit et annoté par Édouard Dhorme, Franck Michaëli & Antoine Guillaumont, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de La Pléiade », 1956.
- LA BRUYERE, *Les Caractères*, Paris, Flammarion, 1880.
- LA MESNARDIÈRE (Hippolyte-Jules Pilet de), *Les poésies de Jules de La Mesnardière*, Paris, Antoine de Sommaville, 1656.
- LA METTRIE (Julien Offray de), *L'Homme machine, par La Mettrie. Avec une introduction et des notes d'Assézat. [Précédé de l'éloge de l'auteur, par Frédéric II, roi de Prusse.]*, Paris, F. Henry, 1865.
- LA MOTHE LE VAYER, *Œuvres de François de La Mothe La Vayer. Tome 7, Partie 1*, Dresde, M. Groell, 1756-1759.
- LA PORTE (Joseph de), *Le voyageur français, ou la connaissance de l'ancien et du nouveau Monde, mis au jour par M. l'Abbé Delaporte (avec collaboration de Louis-Abel de Bonafous, Abbé de Fontenay et Louis Domairon)*, Paris, L. Cellot, 1769.
- *La Sainte Bible ou le Vieux et le Nouveau Testament*, La Haye, Pierre Paupie, 1742.
- LAFITAU (Joseph-François), *Mémoire présenté à son altesse royale, Monseigneur le Duc d'Orléans régent du royaume de France : concernant la précieuse plante du Gin-seng de Tartarie, découverte au Canada par le P. Joseph François Lafitau, de la Compagnie de Jesus, Missionnaire des Iroquois du Sault Saint Louis*, Paris, Joseph Mongé 1718.
- LE BEGUE DE PRESLE (Achille-Guillaume), *Le conservateur de la santé ou Avis sur les dangers qu'il importe à chacun d'éviter, pour se conserver en bonne santé & prolonger sa vie. Par M. Le Begue de Presle, docteur-régent de la*

- Faculté de Médecine de Paris, & censeur royal, La Haye & Paris, P. Fr. Didot le Jeune, 1763.*
- LE CAT (Claude-Nicolas), *Traité des sens*, Amsterdam, J. Wetsein, 1744.
- *Le godmich éroyal*, [s.n.], [s.n.], 1789.
- LE NOBLE (Pierre-Madeleine), *Projet de loi pour les mariages, présenté à l'Assemblée nationale, par Pierre Le Noble*, Paris, Garnéry, 1793.
- LEMERY (Louis), *Traité des aliments, où l'on trouve par ordre et séparément la différence et le choix qu'on doit faire de chacun d'eux en particulier; les bons et les mauvais effets qu'ils peuvent produire, les principes en quoi ils abondent, par M. Louis Lémery, 3^e édition, revue, corrigée et augmentée sur la 2^e de l'auteur, par M. Jacques-Jean Bruhier*, Paris, Durand, 1755.
- LU (Xun), *阿Q正传 [La vie de Monsieur Q]*, Pékin, Waiwen Chubanshe, 2006.
- MACARTNEY (George), *Britain and the China trade 1635-1842 (7)*, Royaume-Uni, Routledge, 2000.
- MACARTNEY (George), GOWER (Erasmus), HUTTNER (Johann Christian), *Voyage dans l'intérieur de la Chine, et en Tartarie, fait dans les années 1792, 1793 et 1794*, Paris, F. Buisson, 1798-1799.
- MARGUERITTE (Paul), *Pierrot assassin de sa femme : pantomime*, Paris, P. Schmidt, 1882.
- MEISTER (Jacques-Henri), *Études sur l'homme, dans le monde et dans la retraite*, Paris, Antoine-Augustin Renouard, 1804.
- MERCIER (Louis-Sébastien), *Du théâtre, ou Nouvel essai sur l'art dramatique*, Amsterdam, Chez E. Van Harrevelt, 1773.
- MONTAIGNE (Michel de), *Des cannibales*, éd. Alain Jaubert, Paris, Gallimard, «Folio Plus Classiques », 2008.
- NERCIAT, *Les Aphrodites ou Fragments thali-priapiques pour servir à l'histoire du plaisir. Num éro 5 / [Par A. de Nerciat]*, Lampsaque, 1793.
- NOLLET (Jean-Antoine), *Essai sur l'électricité des corps*, Paris, les frères Guérin, 1746.
- ORVILLE (André-Guillaume Contant d'), *Histoire des différens peuples du*

- monde : contenant les cérémonies religieuses et civiles, l'origine des religions, leurs sectes et superstitions et les moeurs et usages de chaque nation.... 1 / par M. Contant Dorville, Paris, Hérisant fils, 1770.*
- ORVILLE (Contant d'), *Histoire des différents peuples du monde : contenant les cérémonies religieuses et civiles, l'origine des religions, leurs sectes et superstitions et les moeurs et usages de chaque nation*, Paris, Hérisant fils, 1770-1771.
- PAUW (Cornélius de), *Recherches philosophiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine*, Berlin, George Jacques Decker, 1768-1769.
- PELLOUTIER (Simon), *Histoire des Celtes, et particulièrement des Gaulois et des Germains, depuis les tems fabuleux, jusqu'à la prise de Rome par les Gaulois*, La Haye, Beauregard, 1740.
- PETIT (Marc-Antoine), *Discours sur la douleur*, Lyon, Reyman, 1799.
- PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, Paris, Gallimard, Éditions « Bibliothèque de La Pléiade », 2013.
- PLUTARQUE, *Les opinions des philosophes*, livre II, chap. XV, dans *Œuvres morales de Plutarque*, Paris, Didier, 1844.
- PLUTARQUE, *Vie d'Artaxerxès*, dans *Les vies des hommes illustres*, trad. Alexis Pierron, Paris, Charpentier, 1853.
- PRÉVOST (Antoine-François), *Histoire générale des voyages ou Nouvelle collection de toutes les relations de voyages par mer et par terre, qui ont été publiées jusqu'à présent dans les différentes langues de toutes les nations connues*, La Haye, De Hondt, 1749.
- *Proverbes chinois*, éd. Paul Perny, Paris, Firmin-Didot frères, fils et Cie, 1869.
- PUFENDORF (Samuel von), *Introduction A L'Histoire Moderne, Generale Et Politique De L'Univers, Où l'on voit l'origine, les revolutions et la situation presente des differens Etats de l'Europe, de l'Asie, de l'Afrique et de l'Amerique ... augmentee par M. Bruzen De La Martiniere*, Paris, Merigot & Grange, 1759.
- RAYNAL (Guillaume-Thomas), *Histoire philosophique et politique des*

- établissements et du commerce des européens dans les deux Indes*, Genève, Jean-Léonard Pellet, 1780.
- RENAUDOT (Eusèbe), *Anciennes relations des Indes et de la Chine, de deux voyageurs mahométans qui y allèrent dans le neuvième siècle... traduites de l'arabe*, Paris, 1718.
- RENOUL DE BAS-CHAMPS (Valentin-Jean), *Traité de l'autorité des parents sur le mariage des enfants de famille, par M. V. J. R.*, Nantes, Vatars fils aîné, 1772.
- ROBINET (Jean-Baptiste), *De la nature*, Partie I, Chap. XIX « Des Passions : du Vice & de la Vertu », Amsterdam, Chez E. van Harrevelt, 1761.
- ROUSSEAU (Jean-Jacques), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, préface de Christian Delacampagne, éd. Bertrand de Jouvenel, Paris, Gallimard, «Folio essais » 1988.
- ROUSSEAU (Jean-Jacques), *Discours sur les sciences et les arts*, éd. Jacques Berchtold, Paris, Librairie Général Française, «Le livre de poche » 2004.
- ROUSSEAU (Jean-Jacques), *Du contrat social*, éd. Robert Derathé, Paris, Gallimard, 1964.
- ROUSSEAU (Jean-Jacques), *Les Confessions*, Livre I, dans *Oeuvres de J. J. Rousseau, citoyen de Genève*, Paris, A. Belin, 1817, t. VI.
- ROUSSEAU (Jean-Jacques), *Lettre à d'Alembert*, éd. Marc Launay, Paris, GF Flammarion, 1967.
- ROUSSEAU (Jean-Jacques), *Œuvres complètes de J. J. Rousseau: Correspondance*, éd. V. D. Musset-Pathay, Paris, P. Dupont, 1824.
- SACOMBE (Jean-François), « Chant quatrième », *La Luciniade, poème en 10 chants sur l'art des accouchemens ; par le citoyen Sacombe, ... 3e édition,... augmenté de trois mille vers*, Paris, Courcier, 1798.
- SANS (L'abbé), *Guérison de la paralysie par l'électricité ou cette expérience physique employée avec succès dans le traitement de cette maladie regardée jusqu'à présent comme incurable*, Paris, Cailleau, 1772.
- SAUVAGES DE LACROIX (François Boissier de), *Nosologie méthodique, dans laquelle les maladies sont rangées par classes, suivant le système de Sydenham, &*

- l'ordre des botanistes*, Paris, Hérisant le fils, 1771.
- SEZE (Paul-Victor de), *Recherches physiologiques et philosophiques sur la sensibilité ou la vie animale*, Paris, Prault, 1786.
- SIVRY (Louis Poinsinet de), *Traité des causes physiques et morales du rire, relativement à l'art de l'exciter*, Amsterdam, Marc-Michel Rey, 1768.
- SWIFT (Jonathan), *Œuvres*, éd. Émile Pons, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1965.
- SWINBURNE (Henry), *Voyage de Henri Swinburne dans les Deux Siciles, en 1777, 1778, 1779 et 1780. T. 4 / trad. de l'anglois par un voyageur françois [Benjamin de Laborde] ; [avec des notes de Denon et le texte de son Voyage en Sicile]*, Paris, Didot l'aîné, 1785-1787.
- TAVERNIER (Jean-Baptiste), *Les six voyages de Jean Baptiste Tavernier, Ecuyer Baron d'Aubonne, qu'il a fait en Turquie, en Perse, et aux Indes, pendant l'espace de quarante ans, & par toutes les routes que l'on peut tenir : accompagnés d'observations particulières sur la qualité la religion, le gouvernement, les coutumes & le commerce de chaque pays, avec les figures, le poids, & la valeur des monnoyes qui y ont cours : première partie, où n'est parlé que de la Turquie [et] de la Perse*, Paris, Gervais Clouzier & Claude Barbin, 1676.
- THUNBERG (Carl Peter), *Voyages de C. P. Thunberg au Japon par le cap de Bonne-Espérance, les îles de la Sonde, etc.*, Paris, Benoît Dandré & Garnery & Oubré 1796.
- TOURNEFORT (Joseph Pitton de), *Relation d'un voyage du Levant fait par ordre du Roy, contenant l'histoire ancienne et moderne de plusieurs isles de l'Archipel, de Constantinople, des côtes de la Mer noire, de l'Arménie, de la Géorgie, des frontières de Perse et de l'Asie mineure, avec les plans des villes... enrichie de descriptions... de plantes rares... et de plusieurs observations touchant l'histoire naturelle*, par M. Pitton de Tournefort, Paris, Imprimerie royale, 1717.
- *Traité des trois imposteurs : Moïse, Jésus-Christ, Mahomet*, éd. du baron d'Holbach, Rungis, Édition MAXTOR, 2014.
- TWISS (Richard), *Voyage en Portugal et en Espagne fait en 1772 et 1773. Par*

- Richard Twiss, traduit de l'anglois, orné d'une carte des deux royaumes*, Berne, Société typographique, 1776.
- VAILLANT (Sébastien), « Établissement d'un nouveau genre de plante nommé *Araliastrum*, duquel le fameux ninzin ou ginseng des Chinois, est une espèce », dans *Discours sur la structure des fleurs : leurs différences et l'usage de leurs parties prononcé à l'ouverture du jardin royal de Paris, le X^e jour du mois de juin 1717 et l'établissement des trois nouveaux genres de plantes, l'araliastrum, la sheradia, la boerhaavia avec la description de nouvelles plantes rapportées au dernier genre*, Leide, P. Vander, 1718, p. 40–47.
- VALLÉE (Geoffroy), *L'Art de ne croire en rien, suivi de Livre des trois imposteurs*, éd. Raoul Vaneigem, Paris, Payot & Rivages, 2002.
- VENETTE (Nicolas), *La génération de l'homme ou tableau de l'amour conjugal*, Londres, 1751.
- VOLNEY (Constantin-François de Chassebœuf, comte de), *Les ruines, ou Méditation sur les révolutions des empires*, Paris, Chez Desenne ; Volland ; Plassan, 1791.
- VOLTAIRE, *Histoire de Russie*, dans *Œuvres de Voltaire*, éd. de M. Beuchot, Paris, Chez Lefèvre, 1829.
- VOLTAIRE, *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, 1877-1883.
- VOLTAIRE, *Théâtre complet de M. de Voltaire*, Genève, Cramer, 1768.
- WARVILLE (Jacques-Pierre Brissot de), *Recherches philosophiques sur le droit de propriété considéré dans la nature, pour servir de premier chapitre à la 'Théorie des lois' de M. Linguet ([Reprod. en fac-sim.]) / par un jeune philosophe*, Paris, Éditions d'histoire sociale, 1780.
- WHYTT (Robert), *Traité des maladies nerveuses, hypocondriaques et hystériques, traduction de l'anglois de M. Robert Whytt, Nouvelle édition, à laquelle on a joint un extrait d'un ouvrage du même auteur sur les Mouvements vitaux et involontaires des animaux servant d'introduction à celui-ci*, Paris, P.-F. Didot jeune, 1777.
- WINCKLER (F. H.), *Essai sur la nature, les effets et les causes de l'Electricité*,

avec une description de deux nouvelles Machines a Electricite. Traduit de l'Allemand, Paris, S. Jorry, 1748.

- XU (Ke), *Qingbai leichao*, t. I “Les animaux”, disponible sur le site : <https://zh.wikisource.org/wiki/%E6%B8%85%E7%A8%97%E9%A1%9E%E9%88%94/098#叩頭蟲>.

B. Ouvrages modernes

I. Livres

- ALAYRAC-FIELDING (Vanessa), *La Chine dans l'imaginaire anglais des Lumières (1685-1798)*, Paris, PUPS, 2016.
- ALBERTINI (Pasquine), *Sade et la République*, Paris, L'Harmattan, coll. «Ouverture philosophique », 2006.
- ALMERAS (Henri d'), *Le Marquis de Sade : l'homme et l'écrivain*, Paris, Albin Michel, 1906.
- APOLLINAIRE (Guillaume), *L'Œuvre du marquis de Sade*, pages choisies, introduction, essai bibliographique et notes par Guillaume Apollinaire, Paris, Bibliothèque des Curieux, 1909
- APOSTOLOU (Irimi), *L'orientalisme des voyageurs français au XVIII^e siècle : une iconographie de l'Orient méditerranéen*, Paris, PUPS, 2009.
- ARNOUD (Dominique), *Le Rire et les larmes dans la littérature grecque d'Homère à Platon*, Paris, Belles-Lettres, 1990.
- BACHELARD (Gaston), *La poétique de l'espace*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957.
- BADOU (Gérard), *Renée Pédagogie, marquise de Sade*, Paris, Payot, 2004.
- BAECQUE (Antoine de), *Les éclats du rire. La culture des rieurs au XVIII^e siècle*, Paris, Calmann-Lévy, 2000.

- BALIBUTSA (Maniragaba), *Les sacrifices humains antiques et le mythe christologique*, Kigali, Imprimerie Nationale du Rwanda, 1983.
- BARBIER (Patrick), *Farinelli. Le Castrat des Lumières*, Paris, Grasset, 1995
- BARBIER (Patrick), *Naples en fête: Théâtre, opéras et castrats au XVIII^e siècle*, Paris, Grasset, 2012.
- BARTHES (Roland), *Fragment d'un discours amoureux*, Paris, 1977.
- BARTHES (Roland), *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Éditions du Seuil, 1971.
- BATAILLE (Georges), *L'Érotisme*, Les Éditions de Minuit, 2011.
- BEAUVOIR (Simone de), *Faut-il brûler Sade ?*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1972.
- BELIARD (Octave), *Le Marquis de Sade*, Paris, Éditions du Laurier, 1928.
- BENABOU (Érica-Marie), *La Prostitution et la police des mœurs au XVIII^e siècle*, Paris, Perrin, 1987.
- BERTRAND (Dominique), *Dire le rire à l'âge classique. Représenter pour mieux contrôler*, Aix-en-Provence, Publication de l'Université de Provence, 1995.
- BLANCHOT (Maurice), *Lautréamont et Sade*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1963.
- BLANCHOT (Maurice), *Sade et Restif de La Bretonne*, Paris, Complexe, 1986.
- BLUCHE (François), *La vie quotidienne de la noblesse française au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette Littérature, 1973.
- BOISDE (Raymond Paul Victor), *Lumières et ombres chinoises : la Chine d'aujourd'hui*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1966.
- BOUREAU (Alain), *Le Droit de cuissage: La fabrication d'un mythe, XIII^e-XX^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1995.
- BOURGON (Jérôme), BROOK (Timothy) & BLUE (Gregory), *Death by a Thousand Cuts*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2008.
- BOURGON (Jérôme), *Supplices chinois*, Bruxelles, La maison d'à côté, 2007.
- BOUTRUCHE (Robert), *Seigneurie et féodalité Le premier âge des liens d'homme à homme*, Paris, Aubier, 1968.
- BOXER (C. R.), *South China in the Sixteenth Century*, London, Hakluyt Society,

- 1953.
- BRETON (André), «D.A.F. de Sade », in *Anthologie de l'humour noir*, Paris, Éd. du Sagittaire, 1939.
 - BROCKEY (Liam Matthew), *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579-1724*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
 - BROOKS (Richard A.), *Voltaire and Leibniz*, Genève, Librairie Droz, 1964.
 - BULTER (Judith), *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, trad. de l'anglais par Cynthia Kraus, Paris, La Découverte, 2005.
 - CAPUL (Maurice), *Abandon et marginalité. Les enfants placés sous l'Ancien Régime*, Toulouse, Privat, 1989.
 - CARTER (Angela), *La Femme sadienne*, Paris, Veyrier, 1979.
 - CASPAR (Philippe), *Penser l'embryon d'Hippocrate à nos jours*, Paris, Éditions Universitaires, 1991.
 - CHENG (Anne), *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Éditions du Seuil, 1997.
 - CHESSEX (Jacques), *Le Dernier crâne de M. de Sade*, Grasset, 2010.
 - CHING (Julia) & KÜNG (Hans), *Christianisme et religion chinoise*, Paris, Éditions du Seuil, 1991.
 - CONGOURDEAU (Marie-Hélène), *L'embryon et son âme dans les sources grecques (VI^e siècle av. J.-C.- V^e siècle apr. J.-C.)*, Paris, Collège de France : Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, 2007.
 - CORDIER (Henri), *La Chine en France au XVIII^e siècle*, Paris, Leroux, 1883.
 - COUDREUSE (Anne), *Le goût des larmes au XVIII^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.
 - COULET (Henri), *Le Roman jusqu'à la Révolution*, Paris, Colin, 1967.
 - COULMAS (Corinna), *Métaphores des cinq sens dans l'imaginaire occidental. Le toucher*, Paris, La Métamorphose, 2012.
 - CREPON (Marc) (éd.), *L'Orient au miroir de la philosophie : la Chine et l'Inde, de la philosophie des Lumières au romantisme allemand : une anthologie*, Paris, Pocket, 1994.
 - CRIGNON (Claire), *Le Mal*, Paris, Corpus GF, 2000.

- CRIVELLER (Gianni), *Preaching in Late Ming China*, Brescia, Ricci Institute, Variétés sinologiques New series 86, 1997.
- CRUYSSSE (Dirk Van der), *Noble désir de courir le monde. Voyager en Asie au XVIIe siècle*, Paris, Fayard, 2003.
- DANIEL (Georges), *Fatalité du secret et Fatalité du bavardage au XVIII^e siècle*, Paris, Nizet, 1966.
- DELFT (Louis Van), *Les moralistes. Une apologie*, Paris, Gallimard, 2008.
- DELON (Michel), *L'idée d'énergie au tournant des Lumières (1770-1820)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988.
- DELON (Michel), *Le principe de délicatesse : Libertinage et mélancolie au XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 2011.
- DELON (Michel), *Le Savoir-vivre libertin*, Paris, Hachette, 2000.
- DELON (Michel), *Les Vies de Sade*, Paris, Les éditions Textuel, coll. «L'atelier », 2007.
- DESIDERI (Ippolito), *Mission to Tibet: The Remarkable Eighteenth-Century Account of Father Ippolito Desideri S. J.*, traduit par Michael Sweet, États-Unis, Wisdom Publications, 2010.
- DESMET-GREGOIRE (Hélène), *Le divan magique : l'Orient turc en France au XVIII^e siècle*, Paris, Harmattan, 1994.
- DORÉ (Henri), *Recherches sur les superstitions en Chine*, Paris, You-Feng, 1995.
- DOUGLAS (Mary), *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, trad. par Anne Guérin de l'anglais, Paris, François Maspero, 1971.
- DUCHESNEAU (François), *La Physiologie des Lumières. Empirisme, modèles et théories*, La Haye, Nishoff, 1982.
- DUCHET (Michèle), *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Albin Michel, 1995.
- DUFRENOY (Marie-Louise), *L'Orient Romanesque en France (1704-1789)*, Montréal, Éditions Beauchemin, 1946-47.
- DUPOUY (Alexandre), *Anthologie de la fessée et de la flagellation*, Paris, La Musardine, 2002.

- DUPOUY (Edmond), *La prostitution dans l'antiquité : étude d'hygiène sociale*, Paris, Meurillon, 1887.
- ÉTIEMBLE (René), *Confucius, de -551 (?) à 1985*, Paris, Gallimard, « Folio Essais » 1986.
- ÉTIEMBLE (René), *Connaissons-nous la Chine?*, Paris, Gallimard, « id é nrf », 1964.
- ÉTIEMBLE (René), *L'Europe chinoise*, Paris, Gallimard, 1988-1989.
- FAUSKEVÅG (Svein-Erik), *Sade ou la tentation totalitaire*, Paris, Honoré Champion, 2001.
- FAUVILLE (Henri), *La Coste – Sade en Provence*, Aix-en-Provence, Édisud, 1984.
- FAVRE (Pierre), *Sade utopiste. Sexualité pouvoir et État dans le roman "Aline et Valcour"*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967.
- FAVRE (Robert), *La Mort au Si ècle des Lumi ères*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1978.
- FELLER (Laurent), *Paysans et seigneurs au Moyen Âge. VIII^e-XV^e si ècle*, Malakoff, Armand Colin, 2007.
- FINANCE (Joseph de), *De l'un et de l'autre. Essai sur l'altérité*, Rome, Editrice Pontificia Universita Gregoriana, 1993.
- FONTANA (Biancamaria), *Politique de Laclos*, Paris, Kim é 1996.
- FRANTZ (Pierre), *L'Esthétique du tableau dans le théâtre du XVIII^e si ècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- FREUD, *Trois essais sur la th éorie de la sexualit é*, Paris, Gallimard, 1962.
- GAILLARD (Emmanuelle), *Un certain goût pour l'Orient : XVIII^e et XIX^e si ècles*, Paris, Citadelles & Mazenod, 2010.
- GAILLIARD (Michel), *Langage de l'obscénité. Étude stylistique des romans de Sade Les Cent Vingt Journ ées de Sodome, les trois Justine et Histoire de Juliette*, Paris, Honor é Champion, 2006.
- GERNET (Jacques), *Chine et christianisme : action et r éaction*, Paris, Gallimard, 1982.

- GERNET (Jacques), *Chine et christianisme, La première confrontation*, Paris, Gallimard, 1991.
- GIRARD (Pascale), *Les religieux occidentaux en Chine à l'époque moderne*, Paris/Lisbonne, Centre Calouste Gulbekian, 2000.
- GOLDZINK (Jean), *Le Vice en bas de soie ou le roman du libertinage*, Paris, Éd. de Minuit, 2001.
- GRANET (Marcel), *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 1990.
- GRANET (Marcel), *La polygynie sororale et le sororat dans la Chine féodale : étude sur les formes anciennes de la polygamie chinoise*, Paris, Ernest Leroux, 1920.
- GRANET (Marcel), *La religion des Chinois*, Paris, Albin Michel, 1998.
- GROSRICHARD (Alain), *Structure du sérail. La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*, Paris, Seuil, 1979.
- GROUX (Dominique), *L'altérité*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- GUÉRET-LAFERTÉ (Michèle), *Sur les routes de l'Empire mongol*, Paris, Honoré Champion, 1994.
- HARANG (Faustine), *La torture au Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2017.
- HAUC (Jean-Claude), *Les châteaux de Sade*, Paris, Les Editions de Paris, 2012.
- HEINE (Maurice), *Le Marquis de Sade*, Paris, Gallimard, 1950.
- HENAFF (Marcel), *Sade. L'invention du corps libertin*, Vendôme, Presses Universitaires de France, 1978.
- HENRY (Charles), *La Vérité sur le marquis de Sade*, Paris, La Bibliothèque, 2010.
- HÉRITIER (Françoise), *Masculin/Féminin: La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996.
- HOFFMANN (Paul), *La femme dans la pensée des Lumières*, Genève, Slatkine Reprints, 1995.
- JEAN (Raymond), *Un portrait de Sade*, Arles, Actes Sud, 2002.
- JONES (David Martin), *The Image of China in Western Social and Political*

- Thought*, Hampshire, Palgrave Macmillan, 2001.
- JULLIEN (François), *Fonder la morale : dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières*, Paris, B. Grasset, 1995.
- KAPLOW (Jeffrey), *Les noms des rois. Les pauvres de Paris à la veille de la Révolution*, trad. par Pierre Birman, Paris, François Maspero, 1974.
- KLOSSOWSKI (Pierre), *Sade mon prochain*, Paris, Seuil, 1967.
- KOUMBA (Brice), *Sade, la littérature, le crime*, Saint-Denis, Connaissances et Savoirs, 2014.
- LABORDE (Alice M.), *Le Mariage du marquis de Sade*, Paris, Honoré Champion, 2000.
- LABORDE (Alice M.), *Les Infortunes du marquis de Sade*, Paris-Genève, Champion-Slatkine, 1990.
- LABORDE (Alice M.), *Sade authentique*, Genève, Slatkine, 2000.
- LABORDE (Alice M.), *Sade romancier*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1974.
- LALLEMAND (Léon), *Histoire des enfants abandonnés et délaissés : études sur la protection de l'enfance aux diverses époques de la civilisation*, Paris, F. Levé, 1885.
- LANDRY (Isabelle), *La Preuve par la Chine : la Description de J.-B. Du Halde, jésuite*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2002.
- LAURENT (Émile), *Le Sadisme et la littérature : le marquis de Sade*, Paris, Vigots frères, 1903.
- LAVEILLE (Jean-Louis), *Le thème du voyage dans Les Mille et une nuits*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- LE BRUN (Annie), *Les Châteaux de la subversion*, Paris, Pauvert, 1982.
- LE BRUN (Annie), *On n'enchaîne pas les volcans*, Paris, Gallimard, 2006.
- LE BRUN (Annie), *Petits et grands thèmes du marquis de Sade*, Paris Art Center, Paris, 1989.
- LE BRUN (Annie), *Sade, aller et dévours*, Paris, Plon, 1989.
- LE BRUN (Annie), *Soudain un bloc d'abîme, Sade*, Paris, Pauvert, 1986.

- LEBRUN (François) & ANTEBI (Elizabeth), *Les Jésuites ou la gloire de Dieu*, Paris, Stock Antébi, 1990.
- LELY (Gilbert), *Vie du Marquis de Sade*, Paris, Mercure de France, 1989.
- LEONOWENS (Anna Harriette), *The romance of Siamese harem life*, London, Tribner; Boston, J.R. Osgood, 1873.
- LESTRINGANT (Frank), *Le cannibale. Grandeur et décadence*, Paris, Perrin, 1994.
- LEVER (Maurice), *Donatien Alphonse François, marquis de Sade*, Paris, Fayard, 1991.
- LEVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, Librairie Plon, 1960.
- LEWIS (Reina), *Rethinking orientalism: women, travel and the Ottoman harem*, New Jersey, Rutgers University Press, 2004.
- LI (Jiugong), *Shensi lu [Record of careful reflections]*, in *Yesuhui Luoma danganguan Ming-Qing Tianzhujiao wenxian*, éd. Nicolas Standaert & Adrian Dudink, Taipei, Ricci Institute, 2002.
- LI (Shenwen), *Stratégies missionnaires des Jésuites Français en Nouvelle-France et en Chine au XVIII^{ème} siècle*, Les Presses de l'Université Laval, L'Harmattan, 2001.
- LIN (Yutang), *The Gay Genius: The Life and Times of Su Tungpo*, New York, John Day, 1947.
- LORDON (Aurélien) (dir.), *Penser l'altérité*, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2004.
- LOURME (Louis), *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?*, Paris, Vrin, 2012.
- LYTLE CROUTIER (Alev), *Harems, le monde derrière le voile*; trad. de l'anglais par Jacqueline Susini, Paris, Belfond, 1989.
- MARC (Alain), *Écrire le cri, Sade, Bataille, Maïakovski...*, Paris, l'Écarlate, 2000.
- MARROU (Henri-Iréné), *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, Seuil, 1981.
- MARTIN (Christophe), « *Éducatons négatives* ». *Fictions d'expérimentation*

- p élagogique au XVIIIe si ècle*, Paris, Classiques Garnier, 2012.
- MARTINO (Pierre), *L'Orient dans la littérature française au XVII^e si ècle et au XVIII^e si ècle*, Genève, Slatkine Reprints, 1970.
- MARTINO (Pierre), *L'Orient dans la littérature française aux XVII^e et XVIII^e si ècles*, Paris, Hachette, 1906.
- MARTY (Éric), *Pourquoi le XXe si ècle a-t-il pris Sade au sérieux ?*, Paris, Seuil, 2011.
- MAYER (Catherine), *Le concept de despotisme oriental dans les écrits des philosophes et des voyageurs français du XVIII^e si ècle*, Paris, [Éditeur inconnu], 1979 (thèse).
- MCMAHON (Keith), *Sexe et pouvoir à la Cour de Chine. Épouses et concubines des Han aux Liao (III^e s. av. J.-C. – XII^e s. ap. J.-C.)*, traduit de l'anglais par Damien Chaussende, Paris, Les Belles Lettres, 2016.
- MENEGON (Eugenio), *Ancestors, Virgins and Friars, Christianity as a Local Religion in Late Imperial China*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 2009.
- MENGUE (Philippe), *L'Ordre sadien*, Paris, Éditions Kim é 1996.
- MERNISSI (Fatima), *Le harem et l'occident*, Paris, Albin Michel, 2001.
- MINOIS (George), *Histoire du rire et de la dérision*, Paris, Fayard, 2000.
- MOFFAT (Margaret M.), *Rousseau et la Querelle du théâtre au XVIII^e si ècle*, Paris, E. de Boccard, 1930.
- MOURA (Jean-Marc), *Lire l'exotisme*, Paris, Dunod, 1992.
- MUNGELLO (D. E.), *Drowning girls in China. Femal Infanticide since 1650*, USA, Rowman & Littlefield Publishers, 2008.
- NERAUDAU (Jean-Pierre), *Être enfant à Rome*, Paris, Les Belles Lettres, 2008.
- NJINTHE (Roch Lionel Famo), *Morbidit é et mortalit ématernelles au cours de la c ésarienne*, thèse de Médecine, Université des sciences, des techniques et des technologies de Bamako, 2013 (thèse).
- OST (François), *Sade à l'ombre de la loi*, Paris, Odile Jacob, 2005.
- OST (François), *Sade et la loi*, Paris, Odile Jacob, 2005.

- PAGEAUX (Daniel-Henri), *La littérature générale et comparée*, Paris, Colin, 1994.
- PAGEAUX (Daniel-Henri), *Le bûcher d'Hercule. Histoire, critique et théorie littéraire*, Paris, Honoré Champion, 1996.
- PARKER (Robert), *Miasma. Pollution and Purification in early Greek Religion*, New York, Oxford University Press, 1983.
- PAULHAN (Jean), *Le Marquis de Sade et sa complice ou les Revanches de la pudeur*, Bruxelles, Complexe, 1987.
- PAULHAN (Jean), *Le Marquis de Sade et sa complice*, Paris, Gallimard, 1951.
- PAUVERT (Jean-Jacques) & BEUCHOT (Pierre), *Sade en procès*, Paris, Mille et une nuits, 1999.
- PAUVERT (Jean-Jacques), *Sade vivant*, Paris, Robert Laffont, 1986 -1990.
- PAZ (Octavio), *Un au-delà érotique : le marquis de Sade*, Paris, Gallimard, 1994.
- PEIRCE (Leslie Penn), *The imperial harem : women and sovereignty in the Ottoman Empire*, Oxford, Oxford University press, 1993.
- PEREIRA (Jacques), *Montesquieu et la Chine*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- PEYRAUBE (Emmanuelle), *Le harem des Lumières : l'image de la femme dans la peinture orientaliste du XVIII^e siècle*, Paris, Éd. Du patrimoine, Centre des monuments nationaux, 2008.
- PINOT (Virgile), *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Genève, Slatkine Reprints, 1932.
- POMEAU (René), *La religion de Voltaire*, Paris, Nizet, 1974.
- POMEAU (René), *Politique de Voltaire*, Paris, Armand Colin, 1963.
- PRESTROT (Jean), *Un contempteur de l'opération césarienne : le Dr J.-F. Sacombe (1750-1822). Études historiques*, Paris, Librairie Le François, 1939.
- PUIS (Auguste), *En marge de l'histoire, Essai sur les mœurs, les goûts et les modes au XVIII^e siècle ; les voyages, les villégiatures, la vie de château, la chasse, les turqueries, l'anglomanie, les chinoiseries et l'orientalisme, les modes américaines*, Paris, É. Champion, 1914.
- RATLAS (Tansel), *Au-delà de la porte de la félicité*, Guilhaud Granges, Éd. La

- plume du temps, 2002.
- REICHWEIN (Adolf), *China and Europe, Intellectual and Artistic Contacts in the Eighteenth Century*, Londres, Kegan Paul, 1925.
 - REMACLE (Bernard-Benoît), *Des hospices d'enfants trouvés en Europe et principalement en France depuis leur origine jusqu'à nos jours*, Paris, Treuttel et Wurtz, 1838.
 - REY (Roselyne), *Histoire de la douleur*, Paris, La découverte, 1993.
 - RICHTER (Florence), *Ces fabuleux voyous. Crimes et procès de Villon, Sade, Verlaine, Genet*, Paris, Hermann, 2010.
 - ROGER (Philippe), *Sade : la philosophie dans le pressoir*, Paris, Grasset, 1976.
 - ROSS (Andrew C.), *A Vision Betrayed: the Jesuits in Japan and China 1542/1742*, Edimbourg, Edinburgh University Press, 1994.
 - ROUYER (Henri), *De la déclaration de grossesse des filles et des femmes veuves enceintes sous l'Ancien Régime dans la région de Vitteaux*, Vitteaux & Dijon, Bernigaud & Privat, 1963.
 - SAINT-EDME (M.B.), *Dictionnaire de la pénétration dans toutes les parties du monde connu*, Paris, Chez Rousseau, 1828.
 - SAUVAGE (Emmanuelle), *L'Œil de Sade. Lecture des tableaux dans « Les Cent Vingt Journées de Sodome » et les trois « Justine »*, Paris, Honoré Champion, 2007.
 - SAUVAGE (Emmanuelle), *L'Œil de Sade. Lecture des tableaux dans Les Cent Vingt Journées de Sodome et les trois Justine*, Paris, Honoré Champion, 2007.
 - SAUVY (Alfred), *Théorie générale de la population*, Paris, Presses Universitaires de France, 1956.
 - SCHNEIDER (Marcel), *Le Harem impérial de Topkapi*, Paris, Albin Michel, 1977.
 - SCLIPPA (Norbert), *Le Jeu de la sphinge : Sade, et la philosophie des Lumières*, New York, P. Lang, 2000.
 - SCLIPPA (Norbert), *Pour Sade*, Paris, L'Harmattan, 2006.
 - SEIFERT (Hans-Ulrich), *Sade : Leser und Autor*, Francfort, Lang, 1983.

- SEMICHON (Roman d'Ernest), *Histoire des enfants abandonnés depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours : Le Tour*, Paris, E. Plon, 1880.
- SERRAND (M.), *Ginseng : mille ans de bienfaits*, Paris, Alpen Editions s.a.m, 2005.
- SOLLERS (Philippe), *Sade contre l'être suprême*, Paris, Gallimard, 1996.
- SONG (Shun-Ching), *Voltaire et la Chine*, thèse, Aix-en-Provence, L'Université de Provence, 1989.
- STANDAERT (Nicolas), *L'« autre » dans la mission, Le çons à partir de la Chine*, Bruxelles, Editions Lessius, 2003.
- STAROBINSKI (Jean), *L'Œil vivant II. La relation critique*, Paris, Gallimard, 2001.
- STEINER (Liza), *Sade-Houellebecq, du boudoir au sex-shop*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- STEWART (Philip), *Le Masque et la parole. Le Langage de l'amour au XVIII^e si ècle*, Paris, Corti, 1973.
- ST-MARTIN (Armelle), *De la médecine chez Sade. Diss équer la vie, narrer la mort*, Paris, Honor éChampion, 2010.
- THOLOZAN (Olivier), *Henri de Boulainvilliers. L'anti-absolutisme aristocratique légitim é par l'histoire*, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, Aix-en-Provence, 1999.
- THOMAS (Chantal), *Sade, l'œil de la lettre*, Paris, Payot, 1978.
- THOMAS (Chantal), *Sade, la dissertation et l'orgie*, Paris, Rivages, 2002.
- THOMAS (Donald), *Le marquis de Sade : biographie illustr é*, Paris, Seghers, 1977.
- THOMAZ DE BOSSIERRE (Isabelle de), *Fran çois-Xavier Dentrecolles (Yin Hong-Siu Ki-Tsong) et l'apport de la Chine à l'Europe du XVIII^e si ècle*, Paris, Les Belles lettres, 1982.
- THOMAZ DE BOSSIERRE (Isabelle de), *Un Belge mandarin à la cour de Chine aux XVII^e et XVIII^e si ècles : Antoine Thomas, 1644-1709, Ngan To P'ing-che*, Paris, Les Belles lettres, 1977.

- TILLION (Germaine), *Le harem et les cousins*, Paris, Seuil, 1966.
- TODOROV (Tzvetan), *Nous et les autres*, Paris, Seuil, 1989.
- TRISTAN (Frédéric), *Sade in Don Juan le révolté*, Paris, Écriture, 2009.
- VAN GULIK (Robert), *La vie sexuelle dans la Chine ancienne*, trad. Louis Évrard, Paris, Gallimard, «Collection Tel », 1971.
- VANDERMEERSCH (Patrick), *La chair de la passion. Une histoire de foi : la flagellation*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2002.
- VERSINI (Laurent), *Laclos et la tradition. Essai sur les sources et la technique des « Liaisons dangereuses »*, Paris, Klincksieck, 1968.
- VERSINI (Laurent), *Le Roman épistolaire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979.
- VERSINI (Laurent), *Le Roman le plus intelligent. « Les Liaisons dangereuses » de Laclos*, Paris, Honoré Champion, 1998.
- VIENNE (Marie-Sybille de), *La Chine au déclin des Lumières : l'expérience de Charles de Constant, négociant des loges de Canton*, Paris, Honoré Champion, 2004.
- VILA (Anne C.), *Enlightenment and Pathology. Sensibility in the Literature and Medicine of Eighteenth-Century France*, Baltimore & London, The Johns Hopkins University Press, 1998.
- VILMER (Jean-Baptiste Jeangène), *La religion de Sade*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2008.
- VILMER (Jean-Baptiste Jeangène), *Sade moraliste. Le dévoilement de la pensée sadienne à la lumière de la réforme pénale au XVIII^e siècle*, avec la préface de Maurice Lever, Genève, Droz S.A., 2005.
- VINCENT-BUFFAULT (Anne), *Histoire des larmes : XVIII^e-XIX^e siècles*, Paris, Payot & Rivages, 2001.
- VINCENT-BUFFAULT (Anne), *Histoire des larmes*, Paris, Rivages, 1986.
- WARMAN (Caroline), *Sade. From Pornography to Materialism*, Oxford, Voltaire Foundation, 2002.
- WILLIAMS (Elizabeth A.), *The Physical and the Moral: Anthropology,*

- Physiology, and Philosophical Medicine in France, 1750-1850*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- WIN (Jean van), *Sade. Philosophe et pseudo-franc-maçon?*, Éd. de la Hutte, Bonneuil-en-Valois, 2011.
- WOLFZETTEL (Friedrich), *Le discours du voyageur. Pour une histoire littéraire du récit de voyage en France, du Moyen Âge au XVIII^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Perspectives littéraires » 1996.
- YU (Zhi), *Deyi lu [A Record of Single Acts of Benevolence]*, 8 juan, Shanghai, Yihuatang Bookshop, 1869.
- ZHANG (Lun), *Les lumières et les acteurs : la modernité et les intellectuels en Chine*, Lille, Atelier national de Reproduction des Thèses, 2003.

II. Articles et recueils collectifs

- ABRAMOVICI (Jean-Christophe), « Le paradigme sodomite chez Sade » dans *Romance Studies*, vol. 32, n^o 3, july 2014, p. 204-213.
- *Appréciation par l'Europe de la tradition chinoise à partir du XVII^e siècle : actes du III^e Colloque international de sinologie*, Centre de recherches interdisciplinaire de Chantilly (CERIC), Chantilly, 11-14 septembre 1980, Paris, Les Belles Lettres, Cathasia, 1983.
- AUBAILE-SALLENAVE (Françoise), « Les nourritures de l'accouchée dans le monde arabo-musulman méditerranéen », dans *Médiévales*, vol. 16, n^o 33, *Cultures et nourritures de l'occident musulman. Essais dédiés à Bernard Rosenberger*, dir. Henri Bresc, 1997, p. 103-124.
- BATAILLE (Georges), « Sade et l'homme normal », dans *Œuvres complètes du Marquis de Sade*, Paris, Éditions Tête de Feuilles, 1973.
- BAYLE (Ariane) (dir.), *La contagion. Enjeux croisés des discours médicaux et*

- littéraires (XVI^e-XIX^e siècle)*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, 2013.
- BIARD (Michel) & DUPUY (Pascal), « Entre scatologie et fantasmes sexuels, le cul et son imaginaire », *Annales historiques de la Révolution française*, N^o. 361, (Juillet/Septembre 2010), Paris, Armand Colin, 2010, p. 3-11.
- BOURGON (Jérôme) (dir.), *Les lieux de la loi dans la Chine impériale*, Vincennes, Presses Universitaires Vincennes, 2016.
- BRISSAUD (J.), « La Couvade en Béarn et chez les Basques », dans *Revue des Pyrénées*, Toulouse, 1900, t. XII, p. 225-240.
- BRISSON (Luc), CONGOURDEAU (Marie-Hélène) & SOLÈRE (Jean-Luc) (éd.), *L'embryon : formation et animation. Antiquité grecque et latine, traditions hébraïque, chrétienne et islamique*, Paris, Vrin, 2008.
- CAMELIN (Colette) & POSTEL (Philippe) (éd.), *Le mythe de la Chine impériale*, Paris, Honoré Champion, 2013.
- CASPAR (Philippe), « La problématique de l'animation de l'embryon. Survol historique et enjeux dogmatiques », dans *Nouvelle revue théologique*, 1991 (113), p. 239-255.
- CLARK (E. Roger), « Le Siècle des Lumières face à la torture », dans *Man and Nature*, vol. 6, 1987, p. 173-180.
- CLAU (Gilbert J.M.), « Grossesse, naissance et enfance. Us et coutumes chez les Bédouins Ghrib du Sahara tunisien », dans *Conception, naissance et petite enfance au Maghreb*, coll. Les Cahiers de l'Iremam, Aix-en-Provence, Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman, 1997, p. 181-208.
- COOK (Leslie A.), « Body Language. Women's Rituals of Purification in the Bible and Mishnah », in *Women and water. Menstruation in Jewish Life and Law*, éd. Rahel R. Wasserfall, Hanover & London, Brandeis University Press, 1999, p. 40-59.
- COURTOIS (Jean-Patrice), « Le physique et le morale dans la théorie du climat chez Montesquieu », dans *Lectures de L'Esprit des lois*, éd. Céline Spector & Thierry Hoquet, Presses Universitaires de Bordeaux, 2004, p. 101-119.
- CREMER (Albert), « La genèse de la notion de noblesse de robe », dans *Revue*

- d'Histoire Moderne & Contemporaine*, Année 1999, 46-1, p. 22-38.
- DEHERGNE (Joseph), *Inventaire de la mission de Chine aux XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles : Archives des jésuites de la Province de Paris (ASJP)* : publié à l'occasion du colloque sur l'Influence de la Chine dans l'Europe des Lumières, Chantilly, 20-22 septembre 1974, Chantilly, 1974.
- DELON (Michel) & CATRIONA (Seth) (éd.), *Sade en toutes lettres. Autour d'Aline et Valcour*, Paris, Desjonquières, 2004
- DELON (Michel), « L'obsession anale de Sade », dans *Annales historiques de la Révolution française*, N^o. 361 (Juillet/Septembre 2010), Paris, Armand Colin, 2010, p. 131-143.
- DELON (Michel), « Sade ethnologue », dans *À l'ombre des Lumières*, Paris, L'Harmattan ; Oslo, Solum Forlag, 2008, p. 203-212.
- DELON (Michel), « Sade face à Rousseau », *Europe*, octobre 1972, p. 42-48.
- DENEYS-TUNNEY (Anne), « Économie du corps libertin dans *Les Liaisons dangereuses* », dans *Écriture du corps. De Descartes à Laclos*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.
- *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries*, éd. Eduard B. Vermeer, Institutum Sinologicum Lugduno Batavum, E. J. Brill, 1990, vol. XXII.
- FERGUSON (Gary), « Avant-goûts : (Homo)sexualité comparées au seuil de la modernité » (p. 105-122), dans Anne Tomiche et Pierre Zoberman (dir.), *Littérature et identités sexuelles*, Coll. « Poétique comparatiste », Paris, Lucie, 2007.
- FERREYROLLES (Gérard), « Les païens dans la stratégie argumentative de Pascal », dans *Revue philosophique dans la France et dans l'étranger*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002/1 (Tome 127), p. 21-40.
- FESTA (Georges), « L'Orient d'Eden : Sade et la Chine », dans *Revue d'histoire littéraire de la France*, 1992, vol. 92, n^o 5, p. 819-827.
- FINK (Beatrice C.), « Sade and Cannibalism », dans *Esprit créateur*, 1975, vol. 15, n^o 4, p. 403-412.

- FUMAROLI (Marc), « La Querelle du théâtre au XVII^e siècle », dans *Les cahiers de médiologie*, Paris, Gallimard, 1996, N°1, p. 29-37.
- Gallop (Jane), « Sade, les mères, et les autres femmes », traduit de l'anglais par Lucille Toth, dans *Sade et les femmes. Ailleurs et autrement*, éd. Anne Coudreuse & Stéphanie Genand, Paris, L'Harmattan, 2013, p. 187-202.
- GENAND (Stéphanie), « L'homme est un animal politique : anthropophagie et despotisme dans *Aline et Valcour* de Sade », communication présentée à Lyon sur le thème *L'animal au croisement de la littérature, des arts, des sciences et de la philosophie à l'âge classique*, 11-16 octobre 2010, disponible en ligne.
- GILL (Aisha) & MITRA-KAHN (Trishima), « Explaining Daughter Devaluation and the Issue of Missing Women in South Asia and the UK », in *Current Sociology*, Sep. 2009, Vol. 57, Issue 5, p. 684-703.
- GOFFART (A.), « Les "Esprits animaux" », dans *Revue néo-scholastique*, v. 7, n° 26, p. 153-172.
- GUYARD (Marius-François), « L'étranger tel qu'on le voit », dans *La littérature comparée*, Presses Universitaires de France, 1951, p. 110-119.
- HERMANN (Christian), « L'Espagne du Marquis de Sade », dans *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Année 1992 (28-2), p. 71-86.
- HSIA (Ronnie Po-Chia), « Christian conversion in Late Ming China, Niccolo Longobardo and Shandong », *The Medieval Journal History*, 2009 (12-2), p. 275-301.
- HUNZINGER (Christine), « Des enfants avalés : ventres et progénitures divines dans la Théogonie hésiodique », dans *Mythes sacrificiels et ragoûts d'enfants*, dir. Sandrine Dubel & Alain Montandon, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2012, p. 37-63.
- JOHANSSON (Sten) & NYGREN (Ola), « The Missing Girls of China: A New Demographic Account », in *Population and Development Review*, Vol. 17, No. 1 (Mar., 1991), p. 35-51.
- KAENEL (Gilbert), « Gaulois et sacrifices humains : Des textes antiques aux observations archéologiques », dans *Sacrifices humains. Dossiers, discours*,

- comparaisons*, Agnes A. Nagy & Francesca Prescendi (dir.), Turnhout, Brepols, 2013, vol. 160, p. 109-116.
- KERR (John Glasgow), « La médecine en Chine », traduit de l'anglais, *Gazette hebdomadaire de médecine et chirurgie*, Paris, 1859, t. VI, n° 31, p. 481-487 ; n° 33, p. 513-521.
- KLOSSOWSKI (Pierre), « Élément d'une étude psychanalytique sur le Marquis de Sade », dans *Revue française de psychanalyse*, t. VI, N° 3-4, 1933, p. 458-474.
- KUHNLE (Till R.), « Une anthropologie de l'ultime consommateur. Quelques réflexions sur le spinozisme du Marquis de Sade », in : *French Studies in Southern Africa*, 2007 (37), p. 88-107.
- *L'Extrême-Orient dans la culture européenne des XVII^e et XVIII^e siècles* : actes du 7^e Colloque du Centre de recherches sur l'Europe classique (XVII^e et XVIII^e siècles), Université Michel de Montaigne-Bordeaux 3, 22 et 23 mai 2008.
- *L'Hermaphrodite de la Renaissance aux Lumières*, dir. Marianne Closson, Paris, Classiques Garnier, 2013.
- *L'Orient* : revue annuelle publiée par la Société française d'étude du 18^e siècle, Paris, Presses universitaires de France, 1996.
- *L'Orient dans la culture allemande aux XVIII^e et XIX^e siècles* : actes du colloque organisé par le Centre d'études germaniques et scandinaves (LIRA) de l'Université Nancy 2 (9 et 10 décembre 2004), ouvrage publié sous la direction de Philippe Alexandre et Sylvie Grimm-Hamen.
- *L'orientalisme, les orientalistes et l'Empire ottoman de la fin du XVIII^e à la fin du XX^e siècle* : actes du colloque international réuni à Paris, les 12 et 13 février 2010 au Palais de l'Institut de France, éd. Sophie Basch, Pierre Chuvin, Michel Espagne, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-lettres : diffusion De Bocard, 2011.
- *La Mission française de Pékin aux XVII^e et XVIII^e siècles* : actes du I^{er} Colloque international de sinologie, 20-22 septembre 1974, Centre de recherches interdisciplinaire de Chantilly (CERIC).
- LAGET (Mireille), « La césarienne ou la tentation de l'impossible, XVII^e et XVIII^e siècle », dans *La médicalisation en France du XVIII^e au début du XX^e*

- si ècle*, vol. 86, n° 2, 1979, p. 177-189.
- *Le corps des Lumières, de la médecine au roman*, Michel Delon & Jean-Christophe Abramovici (dir.), Nanterre, Centre des sciences de la Littérature de l'Université Paris X-Nanterre, 1997.
- *Le Yuanmingyuan : jeux d'eaux et palais européens du XVIII^e si ècle à la cour de Chine*, Paris, Éditions Recherche sur les civilisations, 1987.
- LECRIVAIN (Philippe), « Pour une plus grande gloire de Dieu », dans *Les missions Jésuites*. Paris, Gallimard, 1991.
- *Les rapports entre la Chine et l'Europe au temps des Lumières*, actes du II^e Colloque international de sinologie, 16-18 septembre 1977, Centre de recherches interdisciplinaire de Chantilly (CERIC), Paris, Les Belles Lettres, Cathasia, 1980.
- LESTRINGANT (Frank), « L'exotisme en France à la Renaissance de Rabelais à L'éry », dans *Littérature et exotisme XVI^e-XVIII^e si ècle*, éd. Dominique de Courcelles, Paris, École des chartes, 1997, p. 5-16.
- MALEK (Roman) & CRIVELLER (Gianni) (Éd.), *Light a Candle, Encounters and Friendship with China, Festschrift in Honour of Angelo S. Lazzarotto*, Institut Monumenta Serica, Sankt Augustin, 2010.
- MARX (Jacques), « La stèle de Xi'an dans la pensée des Lumières, ou les avatars d'une "fraude pieuse" », dans *Lumières sans frontières. Hommage à Roland Mortier et Raymond Trousson*, dir. Daniel Droixhe & Jacques Ch. Lemaire, Paris, Hermann, 2016, p. 331-352.
- MASSARI (Michèle), « Review: A propos du mariage sous l'ancien régime: Le mythe de la procréation à l'âge baroque by Pierre Darmon », *L'Année sociologique (1940/1948-)*, Troisième série, Vol. 30 (1979-1980), p. 327-332.
- MENGET (Patrick), « Temps de naître, temps d'être : la couvade » (p. 245-264), dans *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, éd. Michel Izard et Pierre Smith, Paris, Gallimard, 1979.
- MORAVIA (Sergio), « Philosophie et médecine à la fin du XVIII^e siècle », dans *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 89, 1972, p. 1089-1151.
- PANIDIS (Yiannis), « L'avortement chez Aristote : un acte mètèhosion », dans

- Revue de Philosophie Ancienne*, 2015, vol. 33, issue 1, p. 3-38.
- PASCHOUD (Adrien) & WENGER (Alexandre) (dir.), *Sade, sciences, savoirs et invention romanesque*, Paris, L'Hermann, 2012.
- PASTORELLO (Thierry), « La sodomie masculine dans les pamphlets révolutionnaires », dans *Annales historiques de la Révolution française*, N° 361, (Juillet/Septembre 2010), Paris, Armand Colin, 2010, p. 91-108.
- PHAN (Marie-Claude), « Les déclarations de grossesse en France (XVI^e-XVIII^e siècles) : essai institutionnel », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 1975, p. 71-88.
- PINA (Isabel), « The Jesuit Missions in Japan and China: Two Distinct Realities. Cultural Adaptation and the Assimilation of Natives », *BPJS*, juin 2001, n°2, p. 59-76.
- RACINET (Claude) & FAVIER (Max) (dir.), *La césarienne. Indications, techniques, complications*, Paris, Masson, 1984.
- RÉGIS (Pierre), « Compte-rendu de lecture du CONFUCIUS SINARUM PHILOSOPHUS, sive scientia Sinensis, latine exposita, studio et opera Prosperi Intorcetta, Christiani Herdrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet... », dans *Journal des savants*, 5 janvier 1688, p. 99-107.
- ROGER (Philippe), « La trace de Fénelon », dans *Sade, écrire la crise*, Colloque de Cerisy (1981), Belfond, 1983, p. 149-173.
- ROGER (Philippe), « Rousseau selon Sade ou Jean-Jacques travesti », *Dix-huitième Siècle*, 1991, n° 23, p. 383-405.
- *Sade's Sensibilities*, éd. Kate Parker & Norbert Sclippa, Lewisburg, Bucknell University Press, 2014.
- SCLIPPA (Norbert) (dir.), *Lire Sade : Actes du premier colloque international sur Sade aux USA, Charleston, Caroline du Sud ; Paris, L'Harmattan, 2004.*
- SHI (Zhan), « L'image de la Chine dans la pensée européenne du XVIII^e siècle : de l'apologie à la philosophie pratique », dans *Annales historiques de la Révolution française*, Année 2007 (347), p. 93-111.
- SOLANA (Aguilà), « Une vision satirique de la justice à travers *Le Président*

- mystifié* » *Eighteenth-Century Fiction*, n^o 11, octobre 1998, p. 103-117.
- STANDAERT (Nicolas), DUDINK (Ad) (Éd.), *Forgive Us Our Sins, Confession in Late Ming and Early Qing China*, Monumenta serica Monograph Series LV, Sankt Augustin, 2006.
- THOMAS (Chantal), « Le système du mal de Sade », dans Anne-Marie Mercier-Faivre et Chantal Thomas (dir.), *L'invention de la catastrophe au XVIII^e siècle. Du châtement divin au désastre naturel*, Genève, Droz S.A., 2008, p. 111-118.
- TOPINARD (Paul), « Anthropologie, ethnologie et ethnographie », dans *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, Ann ée 1876, n^o 11.
- TRANINGER (Anita), « Whipping Boys: Erasmus's Rhetoric of Corporeal Punishment and its Discontents », dans *The Sense of Suffering. Constructions of Physical Pain in Early Modern Culture*, éd. Jan Frans van Dijkhuizen & Karl A.E. Enenkel, Leiden & Boston, Brill, 2009, p. 39-57.
- VINKEN (Barbara), « L'espace exotique du sérail et la différence sexuelle chez Jean-Jacques Rousseau », dans *Littérature et exotisme*, éd. Dominique de Courcelles, Paris, École des chartes, 1997, p. 61-78.
- WALENTOWITZ (Saskia), « La vie sociale du fœtus. Regards anthropologiques », dans *Spirale*, vol. 36, n^o. 4, 2005, p. 125-141.
- WARMAN (Caroline), « Sade et les sciences : parcours d'un engagement matérialiste », dans Adrien Paschoud, Alexandre Wenger (dir.), *Sade, sciences, savoirs et invention romanesque*, Paris, L'Hermann, 2012, p. 9-24.
- YATES (Robin D. S.), « Human Sacrifice and the Rituals of War in Early China », dans *Sacrifices humains. Human sacrifice*, dir. Pierre Bonnechere & Renaud Gagné, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2013, n^o 27, p. 153-173.

C. Outils biographiques et linguistiques

- *Biographie universelle, ancienne et moderne, ou, Histoire par ordre alphabétique, de la vie publique et privée de tous les hommes qui se sont distingués par leurs écrits, leurs actions, leurs talents, leurs vertus ou leurs crimes*, Paris, Joseph Fr. Michaud et Louis Gabriel Michaud, 1811.
- *Dictionnaire de l'Académie française*, 5^e édition, 1798.
- *Dictionnaire de l'Ancien Régime*, dir. Lucien Bély, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.
- *Dictionnaire de la pornographie*, dir. Philippe Di Folco, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.
- *Dictionnaire de philosophie politique*, dir. Philippe Raynaud & Stéphane Rials, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.
- *Dictionnaire européen des Lumières*, dir. Michel Delon, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
- *Dictionnaire Larousse*, 2018.
- *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers dirigée par Diderot et d'Alembert*, Paris, Chez Briasson, David l'aîné, Le Breton et Faulche, 1751-1765.
- *Grand dictionnaire de la psychologie*, dir. Henriette Bloch, Roland Chemama & Eric Dépret, Paris, Larousse, 1999.
- Littré (Émile), *Dictionnaire de la langue française*, Paris, L. Hachette, 1873-1874.
- POUILLON (François) (Éd.), *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, Paris, Karthala, 2008.
- *Trésor de la langue française (TLF)*

Index des noms

A

ABBASSIDE, 31, 35
ABOU-ZEID, 3, 29, 3-35, 91
ABRAHAM, 37, 304, 307
AGOTY (Gautier d'), 254
A ĀSE, 337
ALADDIN, 4
ALEXANDRE LE GRAND, 26, 39
AL-MASSOUDI, 31
AMIOT, 58, 119
ANCILLON, 434-436
ANDRE DE PEROUSE, 46, 49
APOLLON, 179, 191, 286
APOLLONIUS, 179
ARGOUN, 45
ARISTOTE, 16, 18, 68, 196-197, 241,
250-254, 286, 324-325, 327, 342,
358, 361, 417, 448-451, 457-458,
478
ARLEQUIN, 321
ARTEMIS, 191
ATTIRET, 56, 57
AURELIA, 191
AUTRIC, 503
AVERROES, 133, 253

B

BACON, 374, 375
BAIAN AUX CENT YEUX, 42
BANDOLE, 17, 191-193, 287,
289-290, 293, 368, 398-399
BARTHES, 338, 340, 343, 409
BARROW (John), 61, 119
BAUDORY, 316
BAYLE (Pierre), 6-7, 65, 68-70, 79,
128, 429, 430
BEAUMARCHAIS, 502
BEAUZEE, 419
BECCARIA, 17, 219, 468-469

BEISSIER, 349
BELL (John), 60, 119
BEN MAACORO, 272, 387
BENOIST, 57
BERGIER, 259
BERNIER, 128
BLANCHOT, 501
BOILEAU(abb ě), 13, 351, 354-355,
358
BOMARE, 139, 500
BONAVENTURE, 106
BONNET (Joseph), 386
BOUCHER, 5
BOUGAINVILLE, 172, 497
BOULAINVILLIERS, 503
BOULANGER, 11, 179-181, 440, 448,
459, 461-462, 475, 489
BOURGEOIS, 119
BRESSAC, 7, 12, 203, 209, 250, 255,
269, 270, 333, 352, 378
BRISSAUD, 182, 503
BRUNSFELD, 358
BRUSLONS, 136, 500
BUFFON, 204, 432, 434-436, 438, 439

C

CALAS (Jean), 101
CALVIN, 106
CANTIMPRE, 133
CAPUL, 228, 256, 263, 311, 313, 325
CARDAN, 364, 365
CARRE (Jean-Marie), 19
CASTILHON, 369, 476, 485
CESAR, 171, 191, 295, 304-305, 473,
496
CETHYM, 37
CHAM, 5, 18, 43, 63, 252, 257, 377,
385, 422, 493
CHANTAL, 199, 372
CHARDIN, 386, 391, 393, 394, 397,

400- 401, 406- 407, 409, 435
 CHARLES-QUINT, 217
 CHARLEVOIX, 135
 CHENG (Anne), 128, 150
 CHOLIERES, 264
 CHRYSIPPE, 171
 CHRYSOSTOME, 266
 CIBOT (Pierre Martial), 86, 119,
 123-124
 CICERON, 341, 355
 CLAIRWIL, 13, 335, 343, 437
 CHAMPEAUX (Claude), 241
 CLEMENT VII, 351
 CAMELIN (Colette), 6
 COLOMB, 167, 168, 350, 497
 CONDILLAC, 371
 CONFUCIUS, 4, 7-9, 65-71, 74, 78-81,
 83, 85, 100, 103-105, 112, 127-134,
 147, 150-152, 383
 CONSTANT, 14, 38, 42, 46, 52, 440,
 441, 490
 CONSTANTIN, 127, 324
 CONTAT, 357
 COOK, 185, 204- 205, 294, 324, 497
 CORDIER (Henri), 6
 CORONIS, 191
 COUPLET, 128, 130
 COURANT, 390
 CREBILLON FILS, 340
 CRONOS, 17, 299, 323
 CURVAL, 188, 207, 240, 450

D
D'ALEMBERT, 130-131, 134, 138,
 144-146, 152, 154-155, 160, 171,
 210, 250, 253, 279, 335, 337, 340,
 342, 346, 363, 365-367, 377, 381,
 391, 419, 432, 434, 438, 445, 456,
 467, 473-474, 487, 496, 498
D'ARGENSON, 15
D'AUMONT, 250, 253, 363, 366-367,
 433
D'HOLBACH, 10, 12-13, 132-133,
 275, 378, 498

 DADMOS, 191
 DAMPIER (William), 53
 DANTE, 2
 DE LA GRESSAYE, 94
 DELBENE, 162, 178, 200, 202,
 207-208
 DELON (Michel), 1, 7, 10, 17, 21, 119,
 160, 166, 172, 183-184, 205, 209, 219,
 224, 242-243, 256, 261, 269, 271, 275,
 282, 294, 311, 313-314, 317, 341, 360,
 373, 379, 385, 403, 445, 460, 496
 DEMEUNIER, 6, 17, 21, 160, 166,
 179-180, 183-184, 186, 195-197,
 205, 229-230, 259-262, 280, 292,
 295, 301-302, 315, 324, 326-327,
 432-433, 435-436, 438-439, 452,
 468-469, 471, 477-478, 485, 499
 DE PAUW, 6, 21, 119, 134, 157, 160,
 172, 173, 179, 180-181, 185, 226,
 294-295, 303, 466-468
 DESCARTES, 374-376, 382
 DESHAUTERAYES, 116, 118
 DIANE, 355, 435
 DIDEROT, 15, 130-131, 134, 137-138,
 144-145, 151-152, 154-155, 160,
 171-172, 210, 250, 252-253, 275,
 279-280, 332, 335, 337, 340, 342,
 346, 352, 363, 365, 377, 381, 391,
 393, 419, 432, 434, 438, 445, 456,
 467, 473-474, 487, 496, 498, 500
 DIODORE DE SICILE, 113, 115, 160,
 179, 435
 DIOGENE, 16, 99, 197-198, 286, 324
 DIONYSOS, 191, 299
 DOLMANCE, 196, 199, 207, 312, 345,
 359, 372, 497
 DOPPET, 13, 360, 361
 DORAT, 337, 339, 403
 DOUBLE, 368
 DOUCHET, 419
 DOW, 392, 443-444
 DU BELLAY, 332
 DUCHET, 6, 21
 DU HALDE, 5, 8, 10, 14, 17, 86, 91,

105, 107, 116, 136-137, 151, 265,
270, 276-277, 320-321, 401, 424,
475, 477, 482-483, 485, 499
DULAURE, 238
DUPORT DU TERTRE, 423-424, 466,
475-477, 483
DUPOUY, 238, 352
DUVERNAY, 254

E

ÉDOUARD VI, 192
EMPEDOCLE, 324
EMPEDOCLE, 16, 197, 286
ÉRASME, 344
ESCULAPE, 191
ÉTIEMBLE, 6, 27-28, 68, 72, 79, 86,
89, 94-95, 128, 150, 320, 393

F

FAVIER (Max), 191
FAXIAN, 29
FELLER, 119, 502, 504
FENELON, 8, 9, 10, 78-83, 85
FESTA (Georges), 6, 228, 260
FINANCE (Joseph de), 19
FONTANIS, 220, 361
FOUQUET, 335-336, 381
FOURMONT, 116-117, 122, 320
FOURNEL, 17, 196, 221
FRERET, 86, 116-117
FREUD, 238
FU (Xian), 454
FUM-HOAM, 4, 421-422, 442

G

GALIEN, 359, 374, 406, 438
GALLAND (Antoine), 4, 416
GASPAR DA CRUZ, 55, 143
GAUBIL, 17, 116-117, 229-231, 234,
316
GAUFRIDY, 503, 504
GEDEON, 37
GENGIS KHAN, 3, 14, 17, 37-38, 40,
42, 147, 156, 169, 319-321, 323, 362

GEMELLI-CARERI, 53
GILIBERT (Jean-Emmanuel), 16
GOES, 55
GOLOVKINE, 61
GOMBERT, 351-352, 357
GRAAF (Reinier de), 248
GRANET, 73, 128, 150, 412
GROSRICHARD, 428, 447-449,
490-492
GRUET, 133
GUERET-LAFERTE, 37, 39, 42, 43
GUEULLETTE, 4, 5, 421-424, 426,
428, 442
GUIGNES, 3, 51-52, 54, 116-119,
121-123
GUILLEMEAU, 192
GULIK, 412-413, 426
GURGUTHA, 37
GUTTENBERG, 110
GUYARD (Marius-François), 19

H

HAGAR, 37
HAGER, 121
HALLER, 381
HELVETIUS, 189-190, 378
HENAFF (Marcel), 234, 273, 277, 310
HENDRICK, 130
HENNINGER, 306
HENRI II, 212, 217, 351, 453
HENRI III, 213
HENRI VIII, 192, 193
HERODOTE, 25, 112
HEROPHILE, 197, 198, 324
HESIODE, 299
HOFFMANN (Friedrich), 376-377
HONGRIE (Julien de), 3, 37
HOUCKGEEST (Braam), 61
HOUTTEVILLE, 101
HUANGDI, 152
HUET, 115-116

I

INNOCENT IV, 38

INTORCETTA, 128, 130
 ISIS, 106, 112, 118-119, 123-124, 351
 ISMAËL, 37
 ISMAÏLOFF, 60
 ISRAËL, 37, 306, 322, 482

J

JACOB, 163, 192, 286, 322
 JACQUES IER, 217
 JANSENIUS, 106
 JAPHET, 43
 JARTOUX, 136, 499
 JAUBERT (Pierre), 15
 JAUCOURT, 13, 138-139, 155, 159, 210, 335, 337, 346-348, 363, 391, 445-446, 448, 456, 467, 473-474, 487
 JEPHTE, 306
 JIE, 399
 JOSEPH, 19, 57-58, 116-119, 121-122, 135, 139, 166, 190, 322, 394, 499
 JOURNET, 133
 JUIGNE-BROISSINIERE, 155
 JUSSIEU, 138
 JUVENAL, 171

K

KAMPFER, 135, 138
 KANG VANG, 91
 KANGXI, 8, 54, 57, 58, 117, 316, 455
 KERR, 369
 KHOUBILA Ĩ, 43
 KI KIUN-SIANG, 320
 KIAYVENTI, 14
 KIE, 368-369, 424, 475, 482-483, 496
 KIRCHER, 114-116, 120-122, 135
 KOUMBA, 443
 KRAFFT-EBING, 417

L

LA PORTE, 6, 139, 166, 190
 LE GENTIL, 3, 51, 60
 LA BOÉTIE, 453, 457, 480
 LA BRUYERE, 448, 467

LA DUBOIS, 158, 219, 496
 LA MESNARDIERE, 155
 LA METTRIE, 254-255
 LA MICHODIERE, 15
 LA MOTHE LE VAYER, 6-7, 65-71, 79, 81, 97, 128, 438
 LA MOTTE, 66, 351
 LABRUNE, 128
 LACAN, 238
 LACLOS, 282-283, 310, 332, 335, 338, 339, 403-404
 LAFITAU, 135, 138, 499
 LAMBERCIER, 357
 LAMY, 254
 LAOZI, 151-152
 LAURIS (Victoire de), 257
 LE CAT, 13, 346
 LE COMTE, 56, 59, 100, 105, 161-162, 260, 431, 440
 LEEUWENHOEK, 248, 254
 LE GOBIEN, 234
 LE NOBLE, 257
 LEIBNIZ, 7-9, 14, 72-79, 82, 94-95, 98-101, 103, 176
 LELY (Gilbert), 112, 142, 184, 269, 501
 LEMERY, 136, 500
 LEVER (Maurice), 224, 257, 472, 485-486, 489, 495
 LEVI-STRAUSS, 181
 LI RONG, 152
 LIA, 163, 339, 399, 403
 LICHTENBERG, 332
 LIN (Yutang), 288
 LIU (Jin), 470
 LOCKE, 371
 LONGOBARDI, 73-78
 LORD AMHERST, 61
 LORDON, 19
 LORSANGE, 131, 208, 382
 LOTUS-D'OR, 246, 384, 402, 413-414
 LOURME (Louis), 99
 LOUIS XIV, 14, 57, 72, 135, 213, 490,

492
 LU (Xun), 298
 LUCILIUS, 155
 LUTHER, 106

M

MACARTNEY, 61-63, 119, 455
 MACHIAVEL, 482
 MAHOMET, 7, 96, 131-133, 438
 MAILLA, 116, 117
 MAIRAN, 115
 MALEBRANCHE, 8-10, 78-79, 83, 85
 MALLARME, 349
 MALLET, 171
 MALPEINES, 116-117
 MALTHUS, 16, 234-235, 265, 270, 275, 276-277, 317, 327, 500
 MANDEVILLE (Jean de), 42-45, 168, 319, 320
 MARANA, 386
 MARC-AURELE, 29
 MARSY (François-Marie de), 201
 MERCURIO, 192
 MARIE-ANTOINETTE, 352
 MARTINI, 116, 135
 MARTINO (Pierre), 6, 392
 MATIGNON, 394, 396, 428, 432-433
 MAURICEAU, 192
 MECHA, 306
 MEIBOMIUS, 13, 359
 MEDICIS (Julien de), 351
 MEISTER, 501
 MELAMPUS, 112-113
 MELON, 15, 279
 MENDES PINTO, 3, 50, 201
 MENGET, 181
 MERCIER, 15, 142, 311, 314, 317, 359, 436, 437
 MERCURE, 142, 155, 269
 MESMER, 378
 MESSALINE, 372
 MESSANCE, 15
 MILLIN, 121
 MINSKI, 156, 168, 170, 173

MIRABEAU, 11, 440, 462, 465, 479, 480, 483-486, 489, 493
 MIRANDOLE (Pic de la), 359
 MO ŠE, 7, 17, 131-133, 228, 307, 322, 482
 MOLINA, 106
 MONT-CORVIN (Jean de), 46, 49
 MONTAIGNE, 65, 68, 94, 171, 173, 363, 453, 467, 496
 MONTESQUIEU, 10-15, 17-18, 79, 85-97, 100-101, 103, 107-108, 150, 153, 159, 163-165, 176, 185, 187, 218-220, 224-225, 231, 235, 237, 259, 261, 271-272, 278-279, 319, 357, 386-389, 393, 395-396, 398-401, 406-407, 409, 411, 414, 417, 421-423, 426, 428-429, 431, 440, 448, 451, 458, 464, 473-475, 487-494, 496, 498
 MONTREUIL, 187, 257
 MOURA (Jean-Marc), 19
 MUHAMMAD, 31
 MUNGELLO, 284-285, 288-290

N

NECKER, 228
 NEEDHAM, 119, 123
 NERCIAT, 437
 NERON, 256, 312, 330, 369, 372, 473, 475
 NOE, 43, 106
 NO ĚL (le P.), 130, 261
 NÜFER, 192

Œ

ŒDIPE, 17, 228

Ö

ÖGÖDEI, 38

O

OCHINO, 133
 OLINCOURT, 220, 221, 362
 ORVILLE (Contant d'), 137, 258-259,

266, 274
OSIRIS, 106, 112-113, 115
OVIDE, 191

P

PALATRE (Gabriel), 288, 290
PARE, 192
PARIS, 228
PARRENIN, 115-116
PELLOUTIER, 295
PERE BORRY, 69
PERE FOUCQUET, 94
PERE SAINTE-MARIE, 73
PEREIRA, 89, 143
PERRIN (Jean-François), 5, 422, 442
PETIT, 167, 367, 369
PETTY, 296, 454
POSTEL (Philippe), 6
PINOT (Virgile), 6
PINTO, 50, 52-53, 81, 201, 294
PLAN CARPIN (Jean de), 3, 24, 29,
37-42, 47, 55, 156, 168
PLANTADE, 248
PLATON, 9, 16, 80, 131, 196, 197,
299, 324, 344, 361, 440
PLINE L'ANCIEN, 2, 27, 28, 171, 299
PLUTARQUE, 16, 65, 159, 197,
303-304, 309, 324-325, 355, 424
POIROT, 119
POLO (Marco), 2, 17, 24-25, 28-29, 32,
41-45, 55, 87, 91, 97, 156-157,
164-166, 169-170, 178-179, 181,
200-201, 233, 265, 298, 499
POMEAU (René), 100, 150, 236, 260,
463, 494
POMPILIUS (Numa), 191
PONCET, 17, 220, 222-223
PORDENONE, 47-48
PORTAL, 368
POUILLON, 261
PREMARE, 57, 144, 234, 320
PRESLE, 348
PRETRE JEAN, 38
PREVOST, 277, 337

PRIAPE, 228, 238, 246
PRIDEAUX, 96
PSALMANAZAR, 297
PUFENDORF, 70, 468-469
PUGET, 114
PURCHAS, 143

Q

QIN SHI HUANG, 146
QUBILA Ĩ 3
QUESNAY, 15
QUINTILIEN, 341

R

RABELAIS, 344, 386
RACHEL, 163
RAYNAL, 6, 21, 137-138, 481, 499
REGIS, 128
REMUS, 228
RHODIGINUS, 358, 361
RICCI, 5, 8, 10, 55-57, 75-76, 288-289,
353-354, 394, 430
RIPA, 58-59
ROBINET, 371
ROI NA ĨAN, 43
ROMULUS, 228, 324
RONSARD, 437
ROUBAUD (abb é), 179
ROUCHER-DERATTE, 378
ROUGEMONT, 128, 130
ROUSSEAU, 15, 132, 141, 144-148,
158-159, 219, 317-318, 332, 335,
352, 357, 393, 426, 428, 460, 473,
474, 481, 484
ROUSSET, 192
RUBROUCK (Guillaume de), 3, 24,
29, 37-41, 47, 93, 156, 163, 168-169

S

SACHER-MASOCH, 352, 417
SACOMBE, 177, 192, 193
SADE (Joseph de), 495
SAINT LOUIS, 93, 135
SAINT-EDME, 471

SAINT-LAMBERT, 364
SALES, 372
SARAH, 37
SARRAZIN, 135, 499
SARTRE, 18
SEIFERT (Hans-Ulrich), 6, 10, 416
SEIMOUR (Jeanne de), 192
SEM, 43
SEMELE, 191
SENEQUE, 130, 256, 325, 354, 359
SESOSTRIS, 117
SEVIGNE (Mme de), 372
SEZE, 348
SIEBENKEES, 466
SIVRY (Poinsinet de), 344
SOCRATE, 9, 66, 68, 79-83, 128, 131, 440
SOLEYMAN, 31, 32
SOLIMAN, 415
SOLINUS, 171
SSEU-MA TS'IEN, 320
STAROBINSKI (Jean), 19, 21
STENON, 248
STEWART (Philip), 100
STRABON, 2, 26, 113, 115, 118, 179
SU (Shi), 288
SULAYMAN, 132
SWIFT, 17, 293, 295-298, 316, 318, 326
SWINBURNE, 437

T

TA-KIA, 372, 380, 476
TAMERLAN, 362
TARIN, 496
TAVERNIER, 386, 396-397
TASSIS (Laugier de), 96
TCHANG K'IEN, 26
TCHEOU, 372, 380, 476
TEMOUDJIN, 3
TERTULLIEN, 266, 355
THUNBERG, 149
TISSOT, 15
TITUS, 335, 372

TITZING, 61, 63, 455
TOURNEFORT, 440, 441
TRIGAUT, 65-66, 158, 288-289, 354, 394, 430
T'SERSTEVENS (Albert), 25, 28, 31-32, 91, 201
TUDELE, 3
TWISS, 436
TODOROV, 19

U

USBEK, 101, 278, 357, 387-389, 395, 396, 398, 411-412, 417, 419, 426, 440, 451

V

VAILLANT, 135
VALLEE, 133, 134
VAUBAN, 16, 89
VENETTE, 249, 380
VILLENEUVE, 17, 217, 220, 223, 226
VILMER, 10, 224
VOLNEY, 127
VOLTAIRE, 6, 14-15, 98-111, 117, 120, 124, 128, 130-132, 143-144, 146-147, 150-153, 156, 167, 172, 176, 219, 224-226, 231, 235, 236-237, 260, 262-263, 270-271, 273-274, 319-322, 327, 363, 383, 421, 463, 473, 490-496, 499, 502

W

WARVILLE, 158, 159
WATTEAU, 5
WHYTT, 347
WOU-TI (des Han), 26

X

XENOPHON, 80
XIMEN (Qing), 246, 384, 405
XUANZANG, 29
XU (Ke), 454

Y

YAHVE, 306, 322
YAN, 152, 166, 290, 308, 316, 399
YEO, 425
YIYIN, 400
YONG-TCHING, 8, 101-102, 316
YU (Zhi), 288

Z

ZAME, 142, 149, 153, 223-225, 243,
277-278, 280, 358, 467, 481
ZENON, 171
ZEUS, 191, 299
ZHU YUANZHANG, 50
ZINGUA, 372

Table des illustrations

FIGURE 1 - QUELQUES HIEROGLYPHES CHINOIS	129
FIGURE 2 - LES HIEROGLYPHES EGYPTIENS AVEC LA TRADUCTION EN ANGLAIS	130
FIGURE 3 - UN PENIS EN JADE, SOUS LA PERIODE DE LA CIVILISATION DE LA MONTAGNE ROUGE (IV ^E SIECLE AV. J.-C.), AU NORD-EST DE LA CHINE.	248
FIGURE 4 - UNE FEMME ENCEINTE, PORTEE EN TETE UNE SCULPTURE SOUS LA FORME D'UN PENIS, SOUS LA PERIODE DE LA CIVILISATION DE LA MONTAGNE ROUGE (IV ^E SIECLE AV. J.-C.), AU NORD-EST DE LA CHINE.	249
FIGURE 5 - UN PENIS AVEC LE DEMI-CORPS D'UNE FEMME SOUS LA DYNASTIE DES SHANG ET DES ZHOU (1600-256 AV. J.-C.)	249
FIGURE 6 - LA NOYADE DES FILLES EN CHINE.	296
FIGURE 7 - GRAVURE D'ADOLPHE WILLETTE POUR <i>PIERROT ASSASSIN DE SA FEMME</i> (1888).	353
FIGURE 8 - UN CORDONNIER AUX PIEDS DE CECILE, LES LIAISONS DANGEREUSES, GENEVE, 1793.	408
FIGURE 9 - <i>XIMEN QING TIENT LES PIEDS DE LOTUS DANS SES MAINS</i> , 宁宗一, 金瓶梅百问, 文化艺术出版社, 2011 [NING ZONGYI, <i>JIN PING MEI</i> , WENHUAYISHU, 2011], P 26.	409

Table des matières

Remerciements	3
Introduction générale	4
1 Une image élaborée et reconstruite	25
1.1 La construction d'une image de l'autre : les sources historiques	27
1.1.1 Au pays des Sères : la Route de la soie	27
1.1.1.1 La Chine à l'époque gréco-romaine	27
1.1.1.2 Les commerçants arabes : l'Arabe anonyme et Abou-Zeid	33
1.1.2 Aux recherches médiévales du Cathay : la route tartare	39
1.1.2.1 Les « Chansons de geste » et la description de l'Empire mongol : Julien de Hongrie, Jean de Plan Carpin, Guillaume de Rubrouck	39
1.1.2.2 Le « vagabondage » mystérieux : Marco Polo et Jean de Mandeville	45
1.1.2.3 Les premières missions en Chine : Jean de Mont-Corvin et André de Pérouse	49
1.1.3 L'Empire du Milieu : une route évangélique difficile	53
1.1.3.1 Les voyageurs et les commerçants	53
1.1.3.2 Les Jésuites	58
1.1.3.3 Les Ambassadeurs	63
1.2 L'élaboration d'une image militante de la Chine : les sources philosophiques	68
1.2.1 Les sinophiles au tournant de la Querelle des rites	68
1.2.1.1 La vertu de l'autre sous la plume de La Mothe Le Vayer et de Pierre Bayle : entre la théologie et la raison	68
1.2.1.2 Entre esprits et superstition : réfléchir aux rites chinois avec Leibniz	75
1.2.1.3 Les entretiens des morts chez Fénelon et Malebranche	82
1.2.2 La « phobie » de Montesquieu	89
1.2.2.1 Paradoxes concernant le gouvernement chinois	89
1.2.2.2 La morale chinoise : l'esprit du labourage	93
1.2.2.3 La religion des Chinois selon Montesquieu	97
1.2.3 Voltaire et « la manie »	102
1.2.3.1 Exemple de la tolérance en Chine : un cosmopolitisme théologique	102
1.2.3.2 Les Chinois sont-ils idolâtres ?	106
1.2.3.3 Les usages et les sciences des Chinois	111
1.3 L'imaginaire poétique du Divin Marquis : connaître et créer par les techniques de l'altérité	116
1.3.1 Parallèle entre la Chine et l'Égypte : la polémique des missionnaires et des intellectuels	116
1.3.1.1 L'origine des Chinois	116
1.3.1.2 Le buste d'Isis et l'écriture du peuple chinois	123

1.3.1.3	Confucius et les divinités européennes : les imposteurs.....	131
1.3.2	Les usages des Chinois	139
1.3.2.1	Le gin-seng : une plante magique	139
1.3.2.2	Le théâtre des Chinois : autour du débat philosophique sur son utilité moralisante.....	145
1.3.2.3	Fo é.....	153
1.3.3	Les mœurs relativisées : un crime en France, une vertu ailleurs ...	159
1.3.3.1	Mercurius : adorateur du vol	159
1.3.3.2	La liberté sexuelle : l'inceste et le partage des femmes.....	165
1.3.3.3	Le meurtre délicieux : le cas du cannibalisme	171
2	L'infanticide et la structure familiale	179
2.1	Infanticide, mœurs, et lois : cas de l'accouchement et de l'avortement	181
2.1.1	Pratiques populaires au moment de l'accouchement	181
2.1.1.1	La couvade et le rôle du père dans la conception	181
2.1.1.2	La purification des femmes enceintes et le mépris des femmes	187
2.1.1.3	Le supplice des accouchées et la césarienne chez Sade	192
2.1.2	Légaliser l'avortement, développer la contraception	199
2.1.2.1	Débat autour de l'embryon dans l'Antiquité : est-ce un être vivant ? L'embryologie et l'avortement	199
2.1.2.2	Mesures préventives de grossesse : la sodomie hétérosexuelle et homosexuelle comme moyen contraceptif.....	204
2.1.2.3	Procédures qui provoquent l'avortement, ou Sade et les emménagogues.....	211
2.1.3	Réflexions sur les lois et les peines des filles-mères autour de la déclaration de grossesse	216
2.1.3.1	L'histoire de cette loi et l'attitude de Sade.....	216
2.1.3.2	La complexité du crime qu'on nomme l'infanticide (nature, jurisprudences, causes) et l'inefficacité et la barbarie des lois	221
2.1.3.3	Prévenir au lieu de punir : soigner les mœurs.....	227
2.2	Abandon d'enfant : réflexions sur l'ordre civil.....	232
2.2.1	Exposition de part : phénomène courant en France comme en Chine	232
2.2.1.1	L'enfant abandonné : un thème classique	232
2.2.1.2	Ceux qui poussent à exposer les enfants.....	236
2.2.2	L'autorité absolue des pères	242
2.2.2.1	Le culte du phallus	242
2.2.2.2	Le rôle de la femme dans la théorie de la préformation et l'animalculisme chez Sade.....	252
2.2.2.3	Les droits du père.....	260
2.2.3	Réflexions sur le mariage et la situation économique	269
2.2.3.1	Le mariage et son influence sur la population	269
2.2.3.2	Le célibat et le système monacal	280
2.3	Infanticide, bien public et politique	287

2.3.1	Un cas particulier : tuer les enfants de sexe féminin	287
2.3.1.1	Le mépris des filles	287
2.3.1.2	L'infanticide féminin : noyer les filles en Chine et ailleurs	292
2.3.2	L'infanticide et la prospérité de l'État.....	298
2.3.2.1	Les enfants et le cannibalisme	298
2.3.2.2	Le sacrifice d'enfants.....	306
2.3.2.3	Soulager l'État d'une grande population : réfléchir sur la misère et la mendicité.....	315
2.3.3	L'infanticide et la politique	324
2.3.3.1	Renforcer le pouvoir	324
2.3.3.2	Suivre l'exemple de la Grèce et de Rome, rêver d'un régime républicain pervers avec la Chine	329
3	Despotisme et sexualité.....	333
3.1	Entre douleur et plaisir	336
3.1.1	Ce que font et ce que sont les libertins : autour de la sensibilité chez Sade 336	
3.1.1.1	La sensibilité perverse et mécanique des bourreaux.....	336
3.1.1.2	Les larmes comme stimulants de la sensibilité.....	341
3.1.1.3	Le chatouillement : entre la sexualité et le supplice	348
3.1.2	Autour de la flagellation et de la fustigation.....	355
3.1.2.1	L'outil comme symbole de vengeance et de punition.....	355
3.1.2.2	Le matériel aphrodisiaque.....	361
3.1.3	La théorie de contagion ou Sade physiologiste et neurologue.....	367
3.1.3.1	La douleur nécessaire en médecine et dans la vie	367
3.1.3.2	Le rôle de la douleur d'autrui dans la vie sexuelle	375
3.1.3.3	L'expérience du danger mortel ressentie par des libertins comme aphrodisiaque	385
3.2	Le sérail : entre pouvoir et sexualité.....	390
3.2.1	Le modèle du sérail oriental ou Sade lecteur de Montesquieu	390
3.2.1.1	L'univers contre-nature : un homme, des eunuques, des femmes 390	
3.2.1.2	Entre le harem persan et le harem chinois : du Proche-Orient à l'Extrême-Orient	396
3.2.1.3	L'enfermement et le regard interdit : de la charité aux intrigues 402	
3.2.2	L'invention du sérail sadien	410
3.2.2.1	Un contre-modèle : des hommes et des femmes	410
3.2.2.2	L'univers de l'humanité : désir et mal	415
3.2.3	Les personnes et leur sexe dans l'univers fantastique et paradoxal : le masculin dominant est menacé.....	420
3.2.3.1	Le souverain despote mais soumis	420
3.2.3.2	Les femmes cruelles et le féminin menaçant.....	425
3.2.3.3	Les eunuques ou l'autorité du troisième sexe	432
3.3	Du despotisme domestique au despotisme politique : nostalgie de	

l'autorité	436
3.3.1 La vie dans le harem : l'empereur, les femmes et les eunuques	436
3.3.1.1 La castration comme torture	436
3.3.1.2 Les apologes libertines du despotisme et le silence dans le sérail	444
3.3.1.3 Le droit absolu de la vie et de la mort au sein du despotisme	451
domestique	451
3.3.2 L'autorité arbitraire à la Cour impériale : l'empereur despote.....	457
3.3.2.1 La prosternation aux pieds de l'empereur	457
3.3.2.2 Les caprices du despote et la volonté de dominer le peuple	463
3.3.2.3 Le supplice chinois	470
3.3.3 Le despotisme tyrannique proche de la république sadienne.....	477
3.3.3.1 L'exemple des tyrans chinois.....	477
3.3.3.2 La tyrannie nécessaire comme moteur des révoltes et des	484
révolutions.....	484
3.3.3.3 Le despotisme oriental et le rêve sadien	491
Conclusion : Du relativisme culturel à l'universalisme moral.....	499
Bibliographie	510
Index des noms	549
Table des illustrations	557
Table des matières	558

La Chine de Sade

Résumé

Notre recherche porte sur la représentation du monde chinois dans la production romanesque du Marquis de Sade (1740-1814). Il s'agira d'une part de rendre compte des écrits historiques sur la Chine depuis l'Antiquité jusqu'au siècle des Lumières ; il conviendra d'autre part de s'interroger sur la portée systématique et polémique que ces textes revêtent. La littérature de voyage (celle des voyageurs, des jésuites et des compilateurs) offre de ce point de vue un champ particulièrement fécond et une matière extrêmement riche : susceptible de soumettre le lointain à d'objectifs divers, dont l'évangélisation et la défense sont les aspects les plus prégnants. Basée sur cette documentation, notre recherche entend plus généralement cerner l'intervention des philosophes dans les débats intellectuels qui ont dominé depuis les Grandes Découvertes : le sauvage, la barbarie, la superstition, etc. Tout cela contribue à la formation et à l'imagination de Sade. Le Divin Marquis transforme les éléments qu'il prêche dans cet ensemble de textes en une utopie sadienne où les vices des Chinois deviennent les vertus des libertins et où le relativisme des mœurs devient l'universalisme de la cruauté. En se référant au pays de l'Extrême-Orient, les libertins mettent l'accent sur le despotisme paternel (l'infanticide gratuit), conjugal (la domination absolue) et politique (l'autorité tyrannique).

Mots-clés : Sade (1740-1814), imagologie, Chine, romans libertins, littérature du XVIII^e siècle, philosophie médicale, récits de voyage, miroir, altérité, identité, infanticide, despotisme oriental, relativité des mœurs, cruauté

Sade's China

Summary

Our research focuses on the representation of the Chinese world in the novels of the Marquis de Sade (1740-1814). On the one hand, it reviews historical writings on China from antiquity to the Enlightenment; on the other hand, it analyzes the systematic and polemic scope of these texts. From this point of view, travel literature (that of travelers, Jesuits and compilers) is particularly rich and fertile, because it subordinates the distant world to various objectives, among which evangelization and defense are the most prominent. Based on this documentation, our research intends more generally to investigate the intervention of philosophers in the intellectual debates that have dominated since the Great Discoveries: the savage, barbarism, superstition, etc. They all contribute to Sade's training and imagination. The Divine Marquis transforms various elements of these debates into a Sadeian utopia in which the vices of the Chinese become the virtues of the libertines and where the relativism of manners becomes the universalism of cruelty. In reference to the country of the Far East, the libertines emphasize paternal, conjugal and political despotism, respectively epitomized as gratuitous infanticide, absolute domination, and tyrannical authority.

Keywords : Sade (1740-1814), imagology, China, libertine novels, eighteenth century literature, medical philosophy, travel literature, mirror, alterity, identity, infanticide, oriental despotism, relativity of manners, cruelty

UNIVERSITÉ SORBONNE UNIVERSITÉ

ÉCOLE DOCTORALE :

Intitulé de l'ED : ED 3 – Littératures françaises et comparée

Adresse de l'ED. : Maison de la Recherche, 28 rue Serpente, 75006 Paris, FRANCE

DISCIPLINE : Littérature et civilisation française

