

Le corps social au XVIII^e siècle

Sous la direction de
Capucine Lebreton

ÉTUDES

LUMIÈRES 21

Le corps social au XVIII^e siècle

COLLECTION LUMIÈRES 21

Dirigée par Martin Rueff et Fabrice Brandli

Lumières 21, pour hériter non des réponses mais des questions du siècle des Lumières. *Lumières 21*, pour que se diffuse un questionnement intense et sans peur sur les zones d'ombre du présent. *Lumières 21* : pour éclairer le siècle, ses enjeux, ses crises. *Lumières 21* parce que les Lumières ont formulé le lien indissoluble du savoir et de la liberté pour toutes et pour tous et que nous tenons à ce lien comme nous tenons aux liens des formes et de la pensée, de l'intelligible et de la sensibilité, de l'histoire des idées et de celle des pratiques, des réformes et des utopies, des signes et du sens. *Lumières 21*, philologie, littérature, arts, sciences, savoirs et philosophies mêlés. *Lumières 21* parce que l'urgence politique des Lumières est devant nous et parce que, malgré qu'on n'en ait, les Lumières ne réduisirent pas la croyance à un simple fait de culture mais posèrent à chacune et à chacun cette question qui inclut la croyance : à quoi tenez-vous qui vous tient ? *Lumières 21* pour que les Lumières ne datent pas d'hier. Les voici offertes à notre méditation pour aujourd'hui et pour demain.

La collection proposera des éditions rigoureuses des grandes figures de la pensée, des savoirs et des arts du dix-huitième siècle, mais aussi des études, des essais, des réflexions sur les Lumières.

Le corps social au XVIII^e siècle

Sous la direction de Capucine Lebreton

ÉTUDES

LUMIÈRES 21

GEORG

Georg Editeur bénéficie d'un soutien de l'Office fédéral
de la culture pour les années 2021-2025.

Georg Editeur
Chemin de la Gravière 16
1225 Chêne-Bourg
www.georg.ch

ISBN (Papier) 9782825713389
ISBN (PDF) 9782825713396
DOI 10.32551/GEORG.13396

Cet ouvrage est publié sous la licence Creative Commons CC BY-NC-ND
(Attribution – Pas d'Utilisation Commerciale – Pas de Modification)



Introduction

Capucine Lebreton

L'expression de « corps social » est empruntée à Rousseau qui, dans le premier livre du *Contrat social*, annonce que son objet est d'examiner comment une société fait corps : « Je décris ses ressorts et ses pièces, je les arrange à leur place. Je mets la machine en état d'aller¹ ». L'emploi du vocabulaire mécaniste du corps n'est pas uniquement une métaphore chez Rousseau qui analyse véritablement la constitution d'une société en tant qu'organisme vivant, et fait passer la définition de ce « corps social » de simple désignation d'une entité à réalité physiologique.

De fait, au XVIII^e siècle, qui est à la fois un siècle d'intense théorisation sociale et d'intérêt aigu pour les sciences du corps, ces deux discours se rejoignent à la fois à travers le rôle des constructions théoriques du corps dans l'analyse des faits sociaux et dans la prise en compte de la dimension sociale des corps. À cela s'ajoute le fait que le savoir sur les corps est indissociable d'un pouvoir sur ceux-ci, dans la naissance de ce que Foucault nomme « biopolitique ».

Le corps humain au XVIII^e siècle n'est plus oublié, stigmatisé ou jugé indigne par les philosophes, moralistes et gens de lettres. Le temps des Lumières voit au contraire émerger une littérature et une philosophie où le corps trouve sa place. Certains penseurs matérialistes ont même pour ambition d'expliquer par le corps tous les phénomènes humains.

Peut-on pour autant parler d'une libération des corps par opposition aux corps contraints du Grand Siècle ? Les Lumières participent en effet d'un mouvement historique où l'évolution rapide de la médecine et des savoirs sur le corps correspond à une saisie de plus en plus intime de celui-ci par les institutions. Le discours sur le corps va-t-il alors de pair avec le pouvoir sur la vie ? Que devient le

1 Jean-Jacques Rousseau, « *Du Contrat social* [1762], I, I », dans *Œuvres complètes*, vol. III, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Bibliothèque de la Pléiade (Paris : Gallimard, 1964), 281.

corps saisi par le politique comme enjeu d'ordre, par les théoriciens comme fondement de réflexion ou par la théorie sociale naissante comme base du « corps social » émergent ?

Ce recueil d'articles vise à explorer la prise en compte du corps dans les discours sur le fait social, que ces discours viennent du domaine politique, philosophique, médical, littéraire, architectural, juridique, et la manière dont ces discours contribuent à dessiner le corps même qui en fait l'objet ; comment le corps, loin de préexister au discours qui le qualifie, est transformé et même inventé par ces discours. Outre les écrits de Michel Foucault, il se situe de ce fait dans la lignée de travaux tels que *La Matrice de la race* d'Elsa Dorlin² ou *Le Regard de l'anatomiste* de Rafael Mandressi³. Entre redéfinitions du corps et nouvelles formes de la contrainte, corps coupables et corps à protéger, corps pris comme norme ou comme fondement théorique, l'attention portée aux corps fait émerger de nouvelles manières de penser la société tandis que la perspective sociale informe le corps lui-même. L'étude des croisements théoriques du corps et du fait social à l'époque des Lumières permet de mettre en valeur ce qui se joue dans ce rapport.

La grande peste de Marseille en 1720-1722 est un observatoire privilégié des politiques des corps à l'aube des Lumières. En effet, comme le montre Fleur Beauvieux, le temps de l'épidémie met en lumière la manière dont la société de l'époque met à l'écart, mais également cherche à contrôler les populations marginalisées et jugées dangereuses. Fleur Beauvieux propose, à travers un travail sur les archives de police et de justice, de poser la question du lien entre la maladie et les populations marginalisées tel qu'il apparaît dans les discours produits par les autorités dans le contexte de la peste de Marseille. Ainsi, la notion d'enfermement concerne à la fois les criminels et pestiférés. Les catégories de population marginales (pauvres, femmes et notamment prostituées, étrangers) sont jugées à la fois biologiquement et socialement dangereuses. De fait, l'attention

2 Elsa Dorlin, *La Matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française* (Paris : La Découverte, 2006).

3 Rafael Mandressi, *Le Regard de l'anatomiste. Dissections et invention du corps en Occident* (Paris : Seuil, 2003).

des autorités se concentre sur les corps des populations déjà mises à l'écart en temps ordinaire. Pour décrire les stratégies des autorités marseillaises en réaction à l'épidémie, Fleur Beauvieux élabore les catégories d'« exclusion inclusive », qui concerne les malades isolés à l'intérieur de l'espace urbain, et d'« inclusion exclusive », qui désigne l'accroissement des dispositifs policiers visant à contrôler les corps pauvres en conséquence de l'épidémie.

C'est également à la saisie des corps par le système judiciaire que s'intéresse Simon Castanié à travers les débats qui prennent place dans la seconde moitié du XVIII^e siècle autour de la contrainte par corps, c'est-à-dire de l'emprisonnement pour dettes. Ces débats, qui traversent la fin de l'Ancien Régime et la période révolutionnaire, interrogent les fondements d'une pratique ancienne ; aux arguments économiques s'oppose le questionnement de la légitimité d'un emprisonnement que ne fonde aucun crime. À partir de ces débats, Simon Castanié montre qu'une nouvelle conception de la liberté émerge à la fin du XVIII^e siècle, une liberté englobante pensée à partir du corps comme lieu où se nouent les capacités et les actions de l'individu. Paradoxalement, cette nouvelle définition de la liberté à partir du corps aboutit à une réinstitution de la contrainte par corps sous la période révolutionnaire au nom de la primauté du corps de la Nation sur celui des citoyens, et prélude à la mise en place du système disciplinaire du XIX^e siècle : faire émerger la liberté à partir du corps, c'est aussi renouveler le sens et les moyens de la contrainte.

Dans le contexte du débat qui oppose au XVIII^e siècle les partisans des sages-femmes à ceux des chirurgiens accoucheurs, Bénédicte Prot s'est penchée sur la place de la pudeur dans les discours sur le rôle de ces derniers. Un des arguments de leurs opposants est en effet l'indécence de la présence d'un homme à l'accouchement : ils présentent le rôle de l'accoucheur comme un face-à-face entre son corps et la nudité de l'accouchée. Au contraire, les accoucheurs et leurs défenseurs construisent un discours visant à distinguer leur intervention d'un acte sexuel et à proposer un concept de nudité médicale distincte de l'indécence. Bénédicte Prot montre ici comment l'élaboration du discours sur le rôle de l'accoucheur passe par une dissociation entre la vue et le toucher. La cécité métaphorique de l'accoucheur, puisque le

corps de la parturiente n'est jamais découvert, devient à la fois un gage de décence et un témoignage de sa compétence, de sa parfaite maîtrise du geste. Le discours sur le rôle des accoucheurs se constitue ainsi autour de la valeur centrale de la pudeur, et s'accompagne d'un discours sur les usages de la nudité et son évitement, y compris langagier.

Dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, le style architectural des salles de spectacle en France évolue vers une relative simplicité. Hadrien Volle montre, à travers d'abondantes sources d'architectes, de spectateurs ou d'écrivains de l'époque, comment ce dépouillement ornemental vise en réalité à intégrer et mettre en valeur les corps des spectatrices en tant qu'éléments du décor. Dans cette organisation d'un regard masculin sur des corps féminins institués en ornements, la disposition, les couleurs et les éclairages sont pensés pour mettre en valeur les corps et les vêtements des femmes. Ainsi, les salles de spectacle ne sont-elles pas uniquement conçues pour que les spectateurs voient le spectacle, mais pour que les spectatrices soient vues. Cette réification des spectatrices en éléments de décor correspond aux attentes sociales de la fin du XVIII^e siècle vis-à-vis des femmes. À la Révolution, ce sont au contraire les corps des hommes, considérés comme symbolisant le pouvoir, la force et la liberté nouvellement conquise, qui sont placés au premier plan des salles de spectacle et à leurs tours utilisés comme éléments d'un nouveau décor.

Dans les œuvres de Diderot, le corps est plus tapageusement incarné par les interlocuteurs du philosophe que par le personnage désigné comme « Moi ». C'est cependant aux manifestations beaucoup plus sobres du corps de ce « Moi », qui davantage que Diderot lui-même semble incarner une image convenue du philosophe, que s'intéresse Guilhem Armand. Si le corps de « Moi » est discret en effet, il n'est cependant pas absent : il a des besoins et des désirs, il n'est ni insensible ni impassible. Or, chez Diderot les émotions viennent du corps, tout comme le sentiment du vrai, du juste et du bien : c'est de cette façon que la sensation intime prend une dimension sociale. Selon Guilhem Armand, l'écriture du corps de « Moi » cherche ainsi à incarner les idées philosophiques dans le corps social, afin que la philosophie ne reste pas à l'écart, coupée du monde ; et ceci passe nécessairement par l'écriture, par le corps du texte.

À travers les écrits des auteurs et critiques de théâtre, Charline Granger analyse les constructions théoriques au sujet du « parterre » qui représente la grande majorité du public des théâtres au XVIII^e siècle. La « chaleur » qui caractérise le parterre en tant que lieu en raison de sa densité est également associée à ses spectateurs selon une conception humorale galénique pour expliquer le caractère tumultueux de cet ensemble populaire perçu comme un seul « corps ». Pour les antiphilosophes, le parterre est soumis à ses passions et de ce fait incapable d'un véritable jugement esthétique ; il est essentiellement perçu comme dérangeant la représentation théâtrale. À cette conception s'oppose l'idée selon laquelle la « chaleur » du parterre et son tumulte serait au contraire une énergie prometteuse, garantissant le bon jugement des pièces. Charline Granger montre ainsi comment la perception du parterre comme corps dérangeant fait place à une construction théorique du parterre comme véritable corps politique, groupe constitué dont le jugement esthétique serait légitime en matière de théâtre, dans le temps même où l'introduction des soldats dans les théâtres vise à réduire le tumulte du parterre.

Dans mon article « Agriculture du corps social : Rousseau et la nation corse », j'étudie la manière dont Rousseau théorise, dans ses écrits sur la Corse, comment une nation se constitue en corps. La Corse des années 1760 offre en effet selon Rousseau l'exemple d'un corps politique en train de se constituer, et qui n'existe pas encore en tant que tel. Ainsi le travail constitutionnel de Rousseau, outre les institutions sociales et politiques, s'articule-t-il autour de choses très concrètes comme l'économie, la répartition de la population, mais surtout l'agriculture, qui pour lui est la clé d'un corps social sain. Je montre comment dans ce contexte Rousseau réfléchit en médecin, empruntant à la fois des schémas d'interprétation et des méthodes aux médecins de son temps, tant mécanistes que vitalistes, et pense le corps politique avec les outils intellectuels de la science du XVIII^e siècle.

Laurence Mall s'est intéressée à l'expérience du corps humain dans l'espace urbain dans le *Tableau de Paris* de Louis-Sébastien Mercier. La condition corporelle : alimentation, air, excréments, mouvements dans l'espace partagé manifestent de façon criante chez

Mercier les inégalités : l'expérience physiologique de la vie urbaine n'est pas la même selon la classe sociale, et la vie en ville fait ressortir cette disparité du rapport aux besoins fondamentaux du corps entre le peuple et les classes aisées. À travers l'analyse des descriptions de cette condition corporelle, Laurence Mall montre comment Mercier redéfinit le peuple à partir de cette communauté des besoins et de l'expérience corporelle. Cette expérience corporelle fournit alors le fondement de son analyse politique : les besoins du corps et la manière dont ceux-ci sont satisfaits dans l'égalité ou au contraire utilisés pour cantonner le peuple à sa subsistance deviennent chez Mercier un critère d'évaluation de la légitimité des gouvernements.

Qu'est-ce que « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté » ? Xavier Papaïs explore les implications du détournement des termes du contrat social de Rousseau par Sade, qui l'applique à la sphère de l'intime : pour Sade, c'est en un sens sexuel que les corps de chaque citoyen et citoyenne doivent s'aliéner à tous. Sade confie ainsi au rapport sexuel la tâche de tisser le lien social. En analysant les textes de Sade ainsi que sa lecture lacanienne, Xavier Papaïs suit les conséquences de cette réinterprétation sadienne du contrat social : en supprimant la notion de viol et en imposant l'obligation à consentir, Sade abolit du même coup l'intimité et le sujet de droit en tant que capacité à passer des contrats. L'idée de personne privée disparaît dans l'idéal sadien de transparence intégrale des rapports sociaux. Le contrat social sadien s'effondre finalement sous ses contradictions : si la proposition de Sade vise sans doute à convertir la pulsion de tyrannie qu'il suppose en chaque être humain, l'aliénation de chacun à tous dans les termes de la jouissance supprime en définitive toute idée de liberté.

Ce recueil d'articles, s'il fait suite à la journée d'étude du même nom organisée le 23 septembre 2016 à l'université de Genève dans le cadre des activités de l'équipe Herméneutique des Lumières, n'en constitue pas les actes : en effet, la richesse des échanges lors de cette journée d'étude m'a amenée à souhaiter les étendre et les ouvrir à d'autres voix. Que les autrices et les auteurs qui ont bien voulu y apporter la leur en soient remerciés.

Surveiller, enfermer, protéger ?

Corps social, discours et actions politico-sanitaires lors de la peste de Marseille au début du XVIII^e siècle

Fleur Beauvieux

Peste, n. f. : Maladie épidémique, contagieuse, qui produit des bubons, des exanthèmes, etc., et qui cause une grande mortalité. *Être frappé de la peste. Mourir de la peste. Avoir la peste. Gagner la peste. Communiquer la peste. En temps de peste. Sérum contre la peste. La peste se mit dans l'armée.* [...]

Peste se dit, figurément, de certaines choses pernicieuses et funestes qui corrompent les cœurs ou les esprits. *Cette doctrine est une peste dont on doit prévenir les ravages. La discorde est la peste des États.* Il se dit aussi des personnes dont le rôle est funeste, dont la fréquentation est pernicieuse. *Cet homme est une peste. Cette femme est une peste. C'est une méchante peste. Les flatteurs, peste fatale aux rois et aux peuples. Peste de cour*¹ [...].

La dernière grande épidémie de peste qui ravage une partie du royaume de France se déclare tout d'abord à Marseille en 1720. Elle reste aujourd'hui encore l'un des événements les plus marquants de l'histoire de la cité phocéenne au XVIII^e siècle². Causant la perte de la moitié de la population, l'apparition puis la gestion de la maladie, qui s'étend par la suite au reste de la Provence, a pour conséquence

1 Académie française, *Dictionnaire de l'Académie française, revu, corrigé et augmenté par l'Académie elle-même*, 5^e éd., t. II (Paris : J. J. Smits et Cie, 1798), 274.

2 Sur la peste à Marseille, l'ouvrage le plus complet paru à ce jour reste celui de Charles Carrière, Marcel Courdurié et Ferréol Rebuffat, *Marseille ville morte. La peste de 1720* [1968] (Gémenos : Autre Temps Éditions, 2008). Cette contribution est issue de notre travail de doctorat d'histoire, *Expériences ordinaires de la peste. La société marseillaise en temps d'épidémie (1720-1724)*, soutenu à l'EHESS le 9 décembre 2017. Sur la peste à l'époque moderne en France, voir Françoise Hildesheimer, *La Terreur et la pitié. L'Ancien Régime à l'épreuve de la peste* (Paris : Publisud, 1987).

une mise en quarantaine de la ville qui dure plus de trois ans, accompagnée de bouleversements politiques et sociaux pour les populations qui la subissent. Comme souligné dans la définition donnée en 1798 par le *Dictionnaire de l'Académie*, la peste n'est pas seulement une épidémie contagieuse : en dehors de la maladie à proprement parler, le mot est employé également pour désigner les populations considérées comme dangereuses, dont la fréquentation est « pernicieuse », et ainsi ceux dont la société veut se débarrasser, ou du moins mettre à l'écart. Les différentes marginalités³ qui habitent en ville sous l'Ancien Régime sont particulièrement visées dans les temps d'épidémie : mendiants, étrangers, prostituées, forçats, mais également menus métiers comme les fripiers ou fripières, constituent les groupes sociaux à la fois les plus fragiles face à la maladie, mais également les plus surveillés lorsque celle-ci se déclare.

Depuis une quinzaine d'années et la parution de l'*Histoire du corps*, somme de synthèse dirigée par Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine et Georges Vigarello⁴, il est admis que le corps est un objet à part entière, lieu d'un usage social, à la croisée de discours et de pratiques tant politiques que sanitaires pour le contexte d'étude qui nous intéresse. Si l'accent a presque toujours été mis sur l'impact collectif de la peste, du fait de la violence avec laquelle elle frappe les cités atteintes, nous pensons qu'il est dorénavant possible, en proposant une autre lecture des archives, d'y déceler également des destins individuels. Les archives de police et de justice sont un bon moyen de pallier ce manque, croisées avec les récits des témoins de l'épidémie que l'on retrouve dans les relations de peste⁵.

Nous allons ainsi poser la question du lien entre la maladie en tant que telle et les populations considérées comme dangereuses par le pouvoir urbain lors de ce contexte de mortalité à Marseille entre 1720

3 Nous employons ce terme au pluriel à dessein, sa valeur heuristique semblant tout indiqué pour étudier un contexte épidémique. Sur l'évolution de ce mot dans la discipline historique, voir Arlette Farge, « Marginalités », dans *Historiographies, tome I. Concepts et débats*, dir. Christian Delacroix, François Dosse, Philippe Garcia et Nicolas Offenstadt (Paris : Gallimard, 2010), 491-502.

4 Voir Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine et Georges Vigarello, *Histoire du corps. 1. De la Renaissance aux Lumières* (Paris : Seuil, 2005).

5 Une relation de peste est un récit des événements, publié par la suite ou non, fait par des témoins de l'épidémie.

et 1724. Quels sont les discours produits par les autorités sur celles-ci, et quelles mises en application concrètes de ces propos peut-on relever dans nos sources ? De même, est-il possible, dans ce « temps figé » de grande mortalité, de relever également des trajectoires qui sortent de la norme communément admise de passivité des populations, tant face au pouvoir politique alors à la tête de la municipalité marseillaise, que face à la maladie qui dévaste la ville ?

Nous dresserons dans un premier temps une description des ravages de l'épidémie à Marseille en 1720 et 1722, afin de préciser le contexte dans lesquels les corps urbains sont particulièrement marqués. Puis, dans un second temps, nous étudierons les réactions des autorités face au déferlement de la maladie et en particulier leurs discours et leurs actions face à celles et ceux qui sont prioritairement suspectés de contribuer à augmenter l'épidémie.

Les ravages de la peste à Marseille : corps souffrants, enfermés, résilients ?

Ouvrir les archives du temps de peste laisse surgir désolation, souffrance, terreur et ravages de l'épidémie : corps pourrissants entremêlés, corps enfermés pour tenter de stopper la maladie, corps désolés tentant de survivre. Voilà, dans un premier temps, à une échelle « au ras du sol⁶ », ce que les Marseillais et Marseillaises ont subi.

Les corps souffrants et les corps morts

La peste n'a plus atteint Marseille depuis quelque 70 ans. La mémoire d'une épidémie de ce type dans la ville n'est plus aussi vive que lorsque celle-ci sévissait par vagues régulières. Grande cité commerciale d'environ 100 000 âmes, en comptant le terroir⁷, port

6 Jacques Revel, « L'histoire au ras du sol », dans *Le Pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVII^e siècle*, Giovanni Levi (Paris : Gallimard, 1989), I-XXXIII.

7 En 1700, Marseille compte environ 70 000 habitants sans le terroir, en 1750, autour de 88 000 habitants (Scarlett Beauvalet-Boutouyrie, *La démographie de l'époque moderne* [Paris : Belin, 1999], 91). Pour 1720, nous avons repris le nombre, qui tient compte de la campagne environnante, donné par les auteurs de *Marseille ville morte* : une estimation de 1716 lui attribue 88 645 habitants, auxquels il faut ajouter la « ville dans la ville » que constitue l'arsenal des galères, d'environ 10 000 personnes (Carrière, Courdurié et Rebuffat, *Marseille ville morte. La peste de 1720*, 11).

franc depuis 1669, Marseille s'est dotée d'un lazaret depuis la fin du xv^e siècle, sous l'égide d'un bureau de la santé, censé la prémunir contre tout risque d'intrusion de la maladie⁸. La peste est ainsi d'une part une « maladie d'un autre temps » pour la cité phocéenne qui n'en a plus vu les ravages en son sein depuis l'épidémie de 1649. D'autre part, elle reste un risque présent aux esprits – notamment pour ceux qui font des voyages réguliers dans le Levant – mais dont toute manifestation physique est reléguée hors de l'espace de la cité même (aux îles de Pomègues et de Jarre qui reçoivent les quarantaines des bateaux et des équipages suspects ; aux infirmeries du lazaret, situées à Arenç, en dehors des remparts de la ville). Ce fait explique pourquoi les témoignages des contemporains ont autant insisté sur l'aspect de dévastation de l'épidémie : le *Grand Saint-Antoine*, navire qui contient les étoffes infectées du bacille de Yersin, arrive à Marseille le 25 mai 1720. Si l'on se fie au récit des événements du médecin Bertrand, qui est un témoin direct de l'épidémie et qui exerce son métier pendant toute sa durée, la première victime est une certaine Marguerite Dauptane, attaquée dès le 20 juin rue de Belle-Table, dans la vieille ville, sa lèvre étant ornée d'un charbon⁹. Huit jours plus tard, un tailleur, Michel Cresp, meurt place du Palais, suivi de près du reste de sa famille, de « fièvre qu'on crut simplement maligne¹⁰ ». Le 9 juillet, un nouveau malade se manifeste, à quelques rues de l'hôtel de ville : un jeune garçon d'une douzaine d'années, nommé Eissalene, est signalé comme atteint de maladie par deux médecins. Dès lors, l'épidémie prend un nouvel essor, ne cesse de croître, et aux alentours du 20 août, les

8 Sur cette institution, voir Françoise Hildesheimer, *Le Bureau de la santé de Marseille sous l'Ancien Régime. Le renfermement de la contagion* (Marseille : Fédération historique de Provence, 1980) ; en ce qui concerne les lazarets et l'action sanitaire en Méditerranée, voir Daniel Panzac, *Quarantaines et lazarets. L'Europe et la peste d'Orient (xvi^e-xx^e siècles)* (Aix-en-Provence : Édisud, 1986).

9 Jean-Baptiste Bertrand, *Relation historique de la peste de Marseille en 1720* (Cologne : Pierre Marteau, 1721), 42-43. Un charbon est une tumeur, ce furoncle pouvant signifier la peste mais également d'autres maladies de l'époque moderne. Les bubons, quant à eux, apparaissent essentiellement dans trois parties du corps (l'aîne, l'aisselle et le cou), et sont caractéristiques de l'épidémie.

10 Bertrand, 43.

autorités comptent environ 1 000 décès par jour, transformant la cité en un véritable cimetière :

De quel côté que l'on jette les yeux, on voit les ruës toutes jonchées de cadavres qui s'entretochent, & qui étant presque tous pourris, sont hideux & effroyables à voir. [...] Sous chaque arbre du Cours, des places publiques, sous l'auvent de chaque Boutique des ruës & du port ; on voit entre ces cadavres un nombre prodigieux de pauvres malades, & même de familles entières, étendus misérablement sur un peu de paille, ou sur de mauvais matelas ; les uns sont dans une langueur qui n'attend plus qu'une mort secourable, les autres ont l'esprit troublé par l'ardeur du venin qui les consume & les devore, implorans le secours des passans, tantôt par des plaintes touchantes, tantôt par des gémissemens que les douleurs ou la frenesie leur font pousser¹¹.

Envahissement des morts dans l'espace public, cadavres décharnés pourrissant sous l'ardeur du soleil, mais surtout impossibilité de soigner et de guérir les pestiférés, du fait de la rapidité avec laquelle la peste frappe les populations. Une fois atteint, un individu meurt en effet en trois à cinq jours, et la maladie se répand à ses proches et voisins. De ce fait, « ce phénomène collectif engage un pluriel des corps, individuels et sociaux, à travers une imminence du risque (contagion, désordre, mortalité) et une mise à l'épreuve de tout le corps social¹² ». Si les premières personnes atteintes laissent leur nom dans l'histoire, les suivantes sont des victimes anonymes, des corps morts que l'on transfère pêle-mêle dans des charniers sans aucune autre forme de sépultures. Il s'agit de la majeure partie de la population : la moitié de la ville périt de la peste entre 1720 et 1722, soit environ 50 000 personnes.

11 Nicolas Pichatty de Croissainte, *Journal abrégé de ce qui s'est passé en la ville de Marseille depuis qu'elle est affligée de la contagion* (Paris : Henry Charpentier et Pierre Prault, 1721), 76-78.

12 Dominique Chevé et Michel Signoli, « Les corps de la contagion. Corps atteints, corps souffrants, corps inquiétants, corps exclus ? », *Corps*, n° 5 (2008) : 11. Voir également la thèse d'anthropologie soutenue par Dominique Aicardi-Chevé en 2003 sur les représentations de la peste en Europe, qui prend le schème du corps comme principal axe d'analyse (Dominique Aicardi-Chevé, « Les corps de la contagion. Étude anthropologique des représentations iconographiques de la peste [xvi^e-xx^e siècles en Europe] », [Thèse d'anthropologie, Université de la Méditerranée, Aix-Marseille 2, 2003]).

Les corps enfermés

Les corps pendant la peste sont ensuite des corps enfermés. La quarantaine instituée par la monarchie pour isoler Marseille du reste du royaume et éviter que la maladie se propage a pour conséquence une immobilisation des habitants dans une ville en proie à l'épidémie, à l'intérieur de laquelle on note une superposition des espaces de confinement¹³. En effet, si la clôture concerne la Provence, le terroir marseillais et la ville en tant que telle, des espaces multiples d'enfermement sont répartis à l'intérieur de l'espace urbain : hôpitaux de peste et maisons de convalescence sont créés afin de cantonner la maladie en un lieu précis, les communautés religieuses ferment leurs portes et vivent en autarcie parfois pendant plusieurs années, les habitants se replient dans leurs maisons individuelles pour éviter d'être atteints, et enfin la prison¹⁴, dans les différentes formes juridiques qu'elle peut prendre sous l'Ancien Régime, apparaît de façon constante au détour des sources consultées. Si pour les historiens de la justice, la prison sert surtout, en matière pénale, à disposer d'un accusé avant son jugement, et constitue ainsi une pratique de procédure, en attente du prononcé de la sentence, ceci n'est pas le cas pendant la peste marseillaise. Dans au moins dix-neuf ordonnances rendues entre 1720 et 1722, la prison est explicitement mentionnée comme peine¹⁵. De même, en prêtant attention à la durée d'emprisonnement des condamnés pendant la peste par le tribunal de police, on se rend compte que si pour certains d'entre eux l'incarcération peut être considérée comme préventive – en attente d'un procès dans ce temps où la justice ne

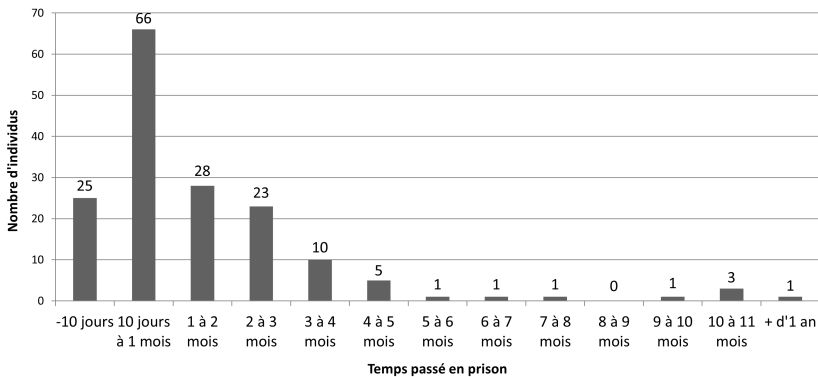
13 Sur ce point, voir notre article « Épidémie, pouvoir municipal et transformation de l'espace urbain : la peste de 1720-1722 à Marseille », *Rives méditerranéennes*, n° 42 (2012) : 29-50.

14 Nous regroupons sous ce terme tous les lieux visant à enfermer et contraindre le corps d'un condamné, en comprenant donc les galères, les dépôts de mendicité et les maisons de force, ou de refuge, pour les femmes. Sur cette question, voir Marie-Claude Dinet-Lecomte, « Les faux-semblants et les avatars de l'enfermement à l'époque moderne », dans *Enfermements : le cloître et la prison (VI^e-XVIII^e siècle)*, dir. Isabelle Heullant-Donat, Julie Claustre et Élisabeth Lusset (Paris : Publications de la Sorbonne, 2011), 275-288.

15 Archives municipales de Marseille (AMM), FF292, Registre de peste, Ordonnances du 20 et 31 juillet, 29 août, 20 septembre, 28 octobre 1720, 1^{er} février, 31 mars, 5 juin, 14 juillet, 7 et 27 août, 3 novembre, 10 décembre 1721, 26 et 28 janvier, 8 mai, 1^{er}, 4 et 5 juin 1722.

fonctionne plus de façon aussi régulière qu'à l'ordinaire –, pour d'autres elle dura de long mois, bien loin des vingt-quatre heures prévues par l'Ordonnance criminelle de 1670¹⁶.

Temps passé en prison par les individus inculpés entre 1720 et 1722¹⁷



L'enfermement dans une maison de santé devient de plus une peine spécifique au temps de peste, en cas de désobéissance de la population aux ordres promulgués par la municipalité :

Nous ordonnons que les habitants des maisons de quelque sexe et état et condition qu'ils soient qui refuseront de paroître devant les commissaires de leurs isles, lorsqu'ils le requerront, ou qu'ils leurs manqueront de respect et d'obeissance en quelque maniere que ce soit, seront a l'instant menés et conduits a la maison de santé de l'Observance, pour estre detenus pendant quarante jours, tout comme s'ils estoient suspects de contagion¹⁸.

La notion d'enfermement prend ainsi un sens exacerbé pendant l'épidémie : elle contribue à renforcer l'analogie entre le criminel et le pestiféré, et l'individu coupable de crimes ou de délits se voit traité de la même manière qu'un malade, c'est-à-dire mis en quarantaine pendant quarante jours. Cette séquestration dans les hôpitaux de peste ou maisons de santé expose de plus les condamnés au risque de contracter l'épidémie, puisqu'ils se retrouvent au contact des

¹⁶ Ordonnance criminelle de 1670, titre XIV, article 1.

¹⁷ AMM, GG448, Dépenses de la contagion (1720-1723), Rôle du pain donné aux prisonniers.

¹⁸ AMM, FF292, Registre de peste, Ordonnance du 26 mai 1722.

malades. Il est ainsi possible de retracer des parcours d'individus qu'on déplace de lieux clos en lieux clos. Le meilleur exemple est celui de Marie-Anne Granier, soupçonnée de prostitution et arrêtée en mars 1721. Son procès révèle qu'elle a été enfermée au Refuge en janvier 1721, avant d'être transférée à la Charité (transformée alors en hôpital de peste), car elle est soupçonnée d'avoir contracté la maladie. Elle se retrouve ensuite en convalescence au couvent de l'Observance, d'où elle arrive à s'échapper en escaladant les murailles. Rattrapée par la police, elle est ensuite incarcérée dans les prisons de l'hôtel de ville pendant son court procès, avant d'être de nouveau condamnée au Refuge. En l'espace de trois mois, cette femme est enfermée tour à tour dans pas moins de quatre lieux différents¹⁹. Cet enfermement ne touche pas tous les groupes sociaux, mais surtout les milieux les moins favorisés et les plus fragiles car les élites et la bourgeoisie ont la possibilité de fuir la cité et d'échapper à son atmosphère viciée en se réfugiant dans leurs bastides du terroir.

Les corps résilients ?

Malgré cela, et les taux très forts de mortalité, la moitié de la population à Marseille survit. De ce fait, si la peste touche le corps social dans son entier, les habitants ne sont pas égaux face à la mort et à la maladie. La fermeture de la ville dure près de quatre ans, avec une chronologie interne à l'évènement puisque deux pestes successives frappent Marseille : la première entre les mois de juin et d'octobre 1720, la seconde principalement concentrée au mois de mai 1722, vite contenue. Entre ces deux temps forts, et pendant toute la durée de la désinfection, la peste n'est plus dans la ville en tant que telle, même si les habitants continuent de vivre avec la peur journalière qu'elle réapparaisse puisqu'elle s'est étendue au reste de la Provence. Ainsi est-il également possible de déceler l'instinct de survie des habitants dans nos sources, dans la promiscuité des morts et des vivants, des séparations physiques que

19 AMM, FF239, Police locale : prostitution et débauche, dénonces et jugements (1721-1724), Affaire Elizabeth, Catherine Pelissonne et Marie-Anne Granier.

la peste entraîne et de saisir des indices de résilience. Ce terme, du latin *resilio*, qui signifie « rebondir », utilisé dans les champs des sciences humaines et sociales grâce aux apports de la psychologie et de la géographie²⁰, pose la question de la capacité des populations à vaincre des situations traumatiques.

Les tactiques visant à contourner les restrictions à la liberté de mouvement imposées par la quarantaine sont les plus nombreuses à être retrouvées, notamment celles ayant trait au port de billets de santé, que tout individu doit avoir sur soi pour se déplacer. Ces documents sont en effet facilement falsifiables, faute de dispositif permettant d'identifier précisément un individu. On relève ainsi un certain nombre de cas où les personnes se prêtent leur billet de santé pour passer les contrôles policiers, comme Bruno Grès et Jean Guabert, deux paysans du quartier de la Madeleine, en février 1721²¹. Nombreux sont ceux qui tentent également d'entrer dans la ville sans cette permission écrite. D'autres, pour falsifier leur identité, ont recours au déguisement : les gardes de la ville sont sommés de prendre garde à ceux qui, habillés en paysans ou paysannes, tenteraient de sortir de la cité pour se réfugier dans le terroir²². De façon générale, il semble que la confusion générée par la peste soit un contexte favorable pour tenter de changer d'identité. Dans plusieurs cas, des forçats sortis des galères pour effectuer des tâches relatives à la contagion dans la ville profitent de leur relative liberté pour essayer d'échapper à leur condition, soit en contractant un mariage avec une Marseillaise²³, soit en se faisant passer pour des soldats qui disposent, eux, d'une certaine liberté de mouvement²⁴. Tous les procès initiés par le tribunal de police suite

20 Voir André Dauphiné et Damien Provitalo, « La résilience : un concept pour la gestion des risques », *Annales de géographie*, n° 654 (2007) : 115-125 ; et Magali Reghezza-Zitt et al., « What Resilience Is Not: Uses and Abuses », *Cybergeog: European Journal of Geography*, n° 621 (2012) : (pagination électronique).

21 AMM, GG448, Dépenses de la contagion (1720-1723), Rôle du pain donné aux prisonniers.

22 AMM, FF292, Registre de peste, Ordonnance du 11 novembre 1720.

23 AMM, FF238 et FF239, Police locale : prostitution et débauche, dénonces et jugements (1721-1724), Affaire mixte.

24 AMM, GG427, Jugements rendus par la police pendant la peste de 1720, Affaire Pierre Menard et Jean Guillot.

à des évasions d'individus enfermés, souvent en quarantaine, ou du fait de désertions de soldats employés sur les lignes de blocus, sont en lien avec les tactiques visant à maintenir une libre circulation malgré la multiplication des barrières imposées pendant la peste.

De même, le maintien des solidarités, tant familiales qu'amicales, malgré le risque de contagion, est de l'ordre de la résilience. En effet, les liens entre les bien portants et les pestiférés ne sont pas tous marqués par la fuite et l'évitement. Un certain nombre de procédures révèlent que des personnes, dans un élan de solidarité ou de charité, prennent soin des malades en dépit du risque encouru de contracter la peste. Il peut s'agir, tout d'abord, d'individus employés par la municipalité – bien souvent par la suite accusés d'avoir profité de leurs fonctions pour dépouiller les pestiférés dont ils s'occupent. Izabeau Boulle, 16 ans, avoue ainsi avoir récupéré plusieurs vêtements et de la nourriture dans la maison de sieur Astefel « qui étoit décédé et qu'elle avoit traité pendant sa maladie²⁵ ». Claire Carbonnel, veuve de 40 ans du quartier de Saint-Marcel, également accusée de vol, « rendait service » aux pestiférés, déclarant qu'« elle servait certains malades, ses voisins et amis pendant la contagion sans tirer aucune retribution²⁶ ». Cette dernière femme, et plusieurs autres, employées pour nourrir ou soigner des malades, a elle-même été touchée par la peste au commencement de la contagion – elle a ainsi « fait quelques remèdes bénins » après son rétablissement aux deux hommes dont elle est accusée d'être la complice et qui sont par ailleurs corbeaux²⁷. Comme d'autres personnes qui ont guéri de la peste, elle ne semble pas craindre une nouvelle attaque du mal. Étant donné qu'elles ont déjà été malades et ont survécu, elles pensent qu'il n'est pas possible de tomber malade une seconde fois, et qu'elles bénéficient d'une forme d'immunité. Les recrutements

25 AMM, FF324, Procédures 1720, Affaire Jean Fidelle, Jean Limoge, Isabeau et Catherine Boulle.

26 AMM, GG427, Jugements rendus par la police pendant la peste de 1720, Affaire François Margailon, Joseph Nègre, Jean Galerne et Claire Carbonnel.

27 Le terme « corbeau » était employé pour désigner les personnes qui s'occupaient du déblaiement et de l'enterrement des cadavres.

par la municipalité²⁸ se font ainsi souvent après qu'une personne réchappe à la maladie ; il en est ainsi de Jean-Baptiste Guichard, muletier au service de la ville²⁹, ou encore d'Antoine Vieilh, écrivain de bâtiment de profession qui devient contrôleur à l'hôpital des Convalescents après son rétablissement³⁰.

Mais ces relations d'aide et de soins à l'égard des malades peuvent également se manifester de manière totalement désintéressée, à l'égard d'un voisin auquel on est attaché ou d'un membre de la famille qu'on ne peut se résoudre à abandonner. Anne, servante de maître Gueyrard, qui sert également le sieur Vitalis qui est atteint de la contagion, l'a « secouru jusque a la mort », sa fille précisant qu'elle est « toute attristée de cette mort pour avoir donné ses soins au deffunt³¹ », avant de succomber quelque temps après de la même maladie. Dans la procédure visant à lever le voile sur les décès de Jean-Baptiste Roubaud et de sa femme Anne Dagnotty, les quatre témoins décrivent les processus de solidarité mis en œuvre autour de cette famille décimée par la peste. Le père de famille meurt en premier à la fin du mois de septembre 1720, suivi de près par son petit garçon. La fille et la mère sont ensuite touchées, et une voisine, Marguerite Bourdin, est alors appelée pour les « gouverner »³², rejointe par la grand-mère qui leur apporte soins et nourriture. Malheureusement, cette dernière « s'étoit tuée en tombant du plus haut étage de sa maison où elle montoit pour porter un bouillon pendant la nuit à sa petite fille qui y étoit couchée malade³³ ». La mère et la fille succombent et finalement, c'est une autre voisine, Louise Gras, qui fournit deux écus afin de faire lever les cadavres exposés à la rue. Ces attitudes, si elles ne sont pas relevées majoritairement par

28 La peste occasionnant une rupture des activités ordinaires du fait de la mortalité, c'est essentiellement la municipalité qui emploie ensuite les survivants pour désinfecter et nettoyer la ville.

29 AMM, GG427, Jugements rendus par la police pendant la peste de 1720, Affaire François Margaillon, Joseph Nègre, Jean Galerne et Claire Carbonnel.

30 AMM, GG426, Jugements rendus par la police pendant la peste de 1720, Affaires Charles Berne et André Jassemmin, Georges de Chypres et Antoine Vielh.

31 AMM, FF325, Procédures 1721, Affaire Jacob Ravaton.

32 AMM, FF325, Procédures 1721, Affaire Jacques Dagnotty.

33 AMM, FF325, Procédures 1721, Affaire Jacques Dagnotty.

les témoins de l'époque, ne sont pas rares et transparaissent dans les archives de police, touchant exclusivement les catégories populaires.

De même, une fois le paroxysme épidémique terminé, soit à l'automne-hiver 1720-1721, et sans nier l'ampleur de la crise qu'a connue Marseille, doit-on pour autant penser que la vie entière des habitants soit nécessairement concentrée autour de la peste ? Le fait de continuer à vivre malgré celle-ci, de *faire avec* la maladie et de *tenir* malgré tout un ordinaire, ne serait-il pas en ce sens l'une des plus fortes manifestations de résistance de la population en cette circonstance ? En dehors de la terreur et de l'horreur de l'épidémie, il ressort également de notre étude la capacité de réaction et d'action des Marseillais et Marseillaises malgré la peste. Ceux-ci sont bien loin de se comporter passivement face au mal qui les menace : ils ne sont pas totalement écrasés par l'événement. Les habitants font en effet preuve d'inventivité et de créativité, pour continuer à maintenir un lien social tout comme pour vivre au quotidien en dépit des restrictions de la mobilité et du contact décidées par les pouvoirs en place. L'étude approfondie de sources telles que les procédures judiciaires permet ainsi de nuancer fortement l'inertie ou la soumission de l'homme ou la femme ordinaire vis-à-vis du fléau, quand bien même il serait envoyé par Dieu, et de mettre l'accent sur les ajustements, les adaptations et les résistances au contexte épidémique dont il ou elle est capable.

Discours et pratiques des autorités face au corps social pendant la peste

Qu'en est-il, maintenant, du discours et des pratiques des autorités à l'égard des corps pendant la peste marseillaise ? Les élites municipales d'Ancien Régime ont souvent porté un regard dépréciatif sur ce qu'elles nommaient « le petit peuple » et dont elles avaient la charge. Cette image perdure pendant l'épidémie, au cours de laquelle elles adoptent une série d'interventions pour faire cesser la maladie, qui se fixent sur le principal protagoniste du temps : le pestiféré.

Le regard des autorités

Le regard porté par la municipalité marseillaise au début du XVIII^e siècle sur les habitants est, bien avant la déclaration effective de l'épidémie, imprégné de dédain et d'arrogance. Anne Bérroujon note que c'est au XVIII^e siècle que le peuple commence à mieux être décrit, puisque auparavant les « discours de domination et de mépris abordaient le peuple comme un bloc indifférencié », défini « en décalque des puissants, des riches et des gens éclairés³⁴ ». Si la peste de Marseille en 1720 prend une telle ampleur, c'est en partie parce que les échevins en sous-estiment l'importance lorsque les premiers morts apparaissent au début de l'été. Dans une lettre écrite à la monarchie fin juillet, le pouvoir urbain déclare suite aux visites des médecins que la ville est simplement « soupçonnée » de peste, ou de fièvres pestilentielles, « causée par la misère³⁵ », avant de relater la situation de la cité en ces termes début août, en minimisant les effets de l'épidémie :

Nous ne vous cacherons pas monseigneur que nous avons beaucoup de malades, et meme plusieurs morts, mais ce qui nous donne quelques esperance dans nos alarmes c'est de voir que ce ne sont presque que de pauvres gens qui s'estoient nourris de mauvais aliments, et surtout des femmes [...]³⁶.

Ce premier type de discours des autorités, tant social que politique, tend à désigner peu à peu les « responsables » de la propagation de l'épidémie : la pauvreté, mais également les femmes, considérées comme inférieures aux hommes et plus fragiles. Avec

34 Anne Bérroujon, *Peuple et pauvres des villes dans la France moderne. De la Renaissance à la Révolution* (Paris : Armand Colin, 2014), 12. Bien avant cet ouvrage, la thèse de Vincent Milliot s'employait à étudier, au travers des *Cris de Paris*, le mépris et la condescendance inspirés par le peuple d'Ancien Régime (voir la réédition de cet ouvrage et notamment l'avant-propos de l'auteur, « "C'est la canaille..." Est-ce que j'en suis ? », qui donne des clés historiographiques et réflexives sur la question : *Les Cris de Paris ou le peuple travesti. Les représentations des petits métiers parisiens (XVI^e-XVIII^e siècles)* [1995] [Paris : Publications de la Sorbonne, 2014]). Pour une étude enfin des discours face au « peuple » de l'Ancien Régime à aujourd'hui, voir Deborah Cohen, *La Nature du peuple. Les formes de l'imaginaire social (XVIII^e-XXI^e siècles)* (Seyssel : Champ Vallon, 2010).

35 AMM, BB268, Correspondance enregistrée. Lettres écrites à Paris (1719-1723), Lettre du 30 juillet 1720.

36 AMM, BB268, Correspondance enregistrée. Lettres écrites à Paris (1719-1723), Lettre du 15 août 1720.

la diffusion plus massive de la peste, ces discours s'accroissent chez les tenants du pouvoir politique : « [D]ans le mal qui nous menace, il est nécessaire de prendre toutes les précautions possibles pour le faire cesser ou diminuer, et [...] les gueux et les étrangers seroient capables d'entretenir et augmenter le mal³⁷. » En plus des mendiants, les étrangers posent dorénavant problème dans une ville portuaire pourtant habituée aux déplacements quotidiens.

Se superposent ensuite des discours de type moral, concernant essentiellement les femmes et filles dites de débauche ou de mauvaise vie, que l'on accuse également de propager l'épidémie. La municipalité précise en effet que « les depravations sont toujours intolérables, & que dans ce temps de Contagion [...] elles sont si pernicieuses, & d'une conséquence si dangereuses, qu'elles pourroient perpetuer le mal contagieux³⁸ ». C'est le vice qui est ici dénoncé, puisqu'en 1721, la municipalité déclare qu'il ne reste plus que quelques malades, dont l'état n'est dû :

qu'à la mauvaise conduite de ceux qui se sont trouver dans ce cas qui n'est arrivé qu'à des libertins et a des libertines qui (quoique guéris de la peste) ne laissent pas de la communiquer dans leur mauvais commerce, c'est ce qui fait aussi que l'on renferme autant que l'on peut les femmes de mauvaise vie³⁹.

Ainsi, nous faut-il maintenant examiner les pratiques, puisque sont promulguées peu à peu toute une série d'ordonnances de police visant à surveiller et enfermer ces groupes sociaux.

Surveillance et renfermement des « groupes à risque »

L'exclusion et le renfermement des mendiants et des prostituées sont des constantes des temps de peste et correspondent à une prophylaxie morale, en lien avec l'impureté physique – la probable contagion de leurs corps. Les mesures répressives de la municipalité se concentrent ainsi sur les catégories de la population considérées

37 AMM, FF292, Registre de peste, Ordonnance du 31 juillet 1720.

38 AMM, FF292, Registre de peste, Ordonnance du 31 mars 1721.

39 AMM, FF292, Registre de peste, Relation de santé du 28 mai 1721.

comme biologiquement et socialement dangereuses. Dès fin juillet 1720, les mendiants et vagabonds étrangers doivent sortir immédiatement de la ville et du terroir, et ceux qui sont originaires de Marseille sont enfermés à l'hôpital général de la Charité, avec défense de mendier au-devant des églises⁴⁰. 2 000 à 3 000 personnes sont en 1720 concernées par ces mesures et servent ensuite de corbeaux pour l'enterrement des cadavres ; très peu survivent à ce travail⁴¹. Ainsi, le pouvoir urbain n'hésite-t-il pas à utiliser les individus dont il souhaite se débarrasser et dont le décès est considéré comme négligeable. Cette main-d'œuvre gratuite, qui est par la suite remplacée par les forçats sortis de l'arsenal des galères, permet de plus de conserver la santé du personnel de police qui supervise ces tâches à distance. En ce qui concerne les prostituées, elles doivent tout d'abord faire l'objet d'un recensement, visant à faciliter leur emprisonnement dans l'institution du Refuge⁴². Ce lieu est le seul qui ne soit pas transformé en hôpital de peste ou en maison de convalescence pendant le temps de l'épidémie : couplé à la maison de l'Entrepôt (destiné à recevoir les femmes enceintes), il continue de fonctionner à l'ordinaire, bien que de façon ralentie. Attaqués en effet à la fin du mois d'août 1720 par la peste, les recteurs y recensent de très nombreuses victimes, dont la quasi-totalité des religieuses⁴³. Vingt femmes seulement y sont reçues entre le commencement de l'épidémie et le 23 novembre 1721, et un certain nombre – non spécifié – de résidentes sont envoyées à l'Hôtel-Dieu afin d'y servir les malades⁴⁴.

40 AMM, FF292, Registre de peste, Ordonnance du 31 juillet 1720. Concernant le Grand Renfermement des pauvres à l'époque moderne, voir les travaux de Jean-Pierre Gutton, notamment *La Société et les Pauvres : l'exemple de la généralité de Lyon. 1534-1789* (Paris : Les Belles Lettres, 1971).

41 Pichatty de Croissainte, *Journal abrégé de ce qui s'est passé en la ville de Marseille depuis qu'elle est affligée de la contagion*, 19, 32 et 47.

42 AMM, FF292, Registre de peste, Ordonnance du 31 mars 1721.

43 Archives départementales des Bouches-du-Rhône de Marseille (ADBdR), 8HDF3, Hôpital du Refuge et de l'Entrepôt, Population, Registre d'entrée et de sortie des filles du Refuge (1686-1735), f° 38.

44 ADBdR, 8HDE4, Hôpital du Refuge et de l'Entrepôt, Administration, Délibérations du bureau du Refuge (1706-1723), Bureau du 23 novembre 1721, f° 167 ; Bureau du 7 septembre 1721, f° 164.

Si l'origine divine des épidémies est peu à peu remise en question au XVIII^e siècle, notamment par les savants qui observent les catastrophes⁴⁵, et que la question de la déchristianisation a souvent été posée dans les recherches sur la peste marseillaise⁴⁶, les archives produites par l'institution policière contiennent tout de même des références explicites à la religion, références qui servent de justification aux procédures d'enfermement. Dans l'ordonnance rendue le 31 mars 1721 par la municipalité, déjà citée précédemment, visant à enfermer toutes les « femmes et filles de débauche », il est précisé entre parenthèses que les dépravations « ne peuvent qu'irriter la Colere de Dieu »⁴⁷, en plus de perpétuer la peste, puisqu'il est envisagé que la voie sexuelle soit l'une des façons dont la maladie se propage. Il s'agit donc là de se débarrasser de celles qui offensent particulièrement Dieu et provoquent le courroux du ciel par la dissolution de leurs mœurs : nous n'avons pas relevé de pareilles références aux croyances religieuses dans des sources issues du pouvoir urbain lorsqu'il s'agissait de groupes sociaux mixtes. Ces renfermements montrent que sont étroitement associés dans l'esprit des autorités les vices spirituels et la déchéance physique : les individus considérés comme immoraux sont particulièrement soupçonnés de contribuer à répandre la maladie et les mesures répressives se concentrent avant tout sur ceux-ci.

Les étrangers sont également surveillés de près : lors du paroxysme de l'épidémie, ils n'ont pas le droit d'entrer en ville, de « tres grandes precautions » doivent être prises pour garantir « qu'on reçoit aucun etranger », les gardes de police devant chasser « tous les gens qui ne savent ou aller et qui peuvent être atteint du mal contagieux »⁴⁸. Plus tard au cours de la période, ils n'ont pas à se trouver dans la

45 Voir sur ce point les controverses autour du tremblement de terre de Lisbonne en 1755 relevées par Jean-Paul Poirier (« Réactions à un cataclysme : le séisme de Lisbonne en 1755 », dans *L'homme face aux calamités naturelles dans l'Antiquité et au Moyen Âge*. Actes du 16^e colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 14 et 15 octobre 2005 [Paris : Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2006], 19-32).

46 Voir Gérard Fabre, « La peste en l'absence de Dieu. Images votives et représentations du mal lors de la peste provençale de 1720 », *Archives de sciences sociales des religions*, 73, n° 1 (1991) : 141-158.

47 AMM, FF292, Registre de peste, Ordonnance du 31 mars 1721.

48 AMM, FF292, Registre de peste, Ordonnance du 11 novembre 1720.

ville ou le terroir sans une permission de la municipalité⁴⁹, et leurs noms, surnoms, conditions, pays d'origine, causes d'arrivée dans la ville doivent être notés par leurs logeurs dans un registre spécial dont la police possède un double, de même que leur temps de séjour à Marseille. Un inventaire similaire est demandé à tous les hôteliers, cabaretiers et possesseurs de chambres garnies, afin que ceux-ci soient des « gens famés & connus »⁵⁰. Nous assistons là au contrôle et à l'identification des tenanciers d'établissements d'un côté de la chaîne, au contrôle et à l'identification des étrangers ou de toute personne venant à loger en dehors de chez elle pour un temps donné de l'autre côté, avec comme médiation la création d'un nouvel outil pour la police urbaine : le registre. Loin d'être uniquement cantonnée au temps de la peste, cette ordonnance se retrouve en plusieurs exemplaires dans d'autres cotes que celles ayant trait à l'épidémie⁵¹, et semble constituer la base sur laquelle se développe ensuite cette police des étrangers, ou police des garnis, active tout au long du XVIII^e siècle. Si l'on surveille déjà avant la peste les non-natifs de Marseille, les procédures de contrôle s'accroissent en 1722 et peuvent être constatées dans d'autres villes épargnées par la peste. Vincent Denis, qui a étudié les cas de Besançon, Bordeaux et Toulouse, note :

Une fois l'épidémie passée et la majeure partie des mesures levées [soit le contrôle systématique des passeports ou certificats de santé que tout arrivant doit impérativement présenter en ville], il n'y a pas de retour à la situation antérieure⁵².

Ainsi, « certaines mesures contre la peste ont été maintenues dans la police des étrangers au-delà de l'épidémie »⁵³, celle-ci entraînant « une inflexion décisive »⁵⁴ de cette branche de la police, qui vient

49 AMM, FF292, Registre de peste, Ordonnance du 28 mai 1722.

50 AMM, FF182, Originaux des documents de police et autres objets depuis 1717 jusqu'à 1725, Ordonnance du 26 janvier 1722.

51 Notamment en FF255, nommée « Hôtels, garnis et bureaux de placement, 1693, 1734-1787 ».

52 Vincent Denis, *Une histoire de l'identité. France, 1715-1815* (Seyssel : Champ Vallon, 2008), 269.

53 Denis, 269.

54 Denis, 269.

ensuite puiser dans ce « répertoire d'actions »⁵⁵ tout au long du siècle, et notamment dans les contextes de crise qui se succèdent selon les lieux.

Enfin, un dernier groupe se retrouve visé par deux ordonnances particulières : les habitants pratiquant un métier en lien avec les étoffes et les habits en général, et les fripiers et les fripières en particulier. L'inquiétude majeure des autorités à l'encontre de ces derniers est l'impossibilité de déterminer l'origine et la provenance des vêtements : beaucoup de fripiers sont ambulants sous l'Ancien Régime, il s'agit d'un métier précaire, dépendant pour une large part des maîtres tenant boutique. La peur de la contrebande et d'un possible retour de l'épidémie était très présente en 1721. Avignon, qui subit alors la peste de plein fouet, est particulièrement montrée du doigt par les autorités marseillaises, et tous les liens possiblement commerciaux avec la cité soigneusement contrôlés. Les mesures de désinfection dont les commissaires sont chargés insistent particulièrement sur la ventilation des tissus, voire la nécessité de brûler ceux qui paraissent irrécupérables et sources éventuelles de nouvelles infections. Tous les gens travaillant avec les tissus sont ainsi considérés comme exerçant un métier dangereux.

Pendant les premiers jours de la rechute en mai 1722, les mesures visant à restreindre la fuite de la population sont réactivées, et les seuls à avoir l'autorisation de fermer leurs boutiques – sans toutefois sortir de la ville – sont les marchands drapiers, merciers et fripiers⁵⁶. Quelques mois plus tard, lors de la désinfection, une longue ordonnance est rendue à destination des commissaires, qui porte spécifiquement sur les fripiers et qui, outre les mesures de purification, inclut une volonté de dénombrer et d'identifier ces derniers – alors qu'aucune ordonnance similaire ne concerne les autres métiers relatifs aux tissus. Le but est de trouver des étoffes suspectes et de les transférer en purge au lazaret. La première partie de l'ordonnance règle le trajet dans la ville des tissus suspects, ainsi que les différentes désinfections à effectuer. Soixante-sept commissaires

55 Denis, 269.

56 AMM, FF292, Registre de peste, Ordonnance du 19 mai 1722.

généraux, nommés spécialement pour cette tâche, sont prévus pour cette « descente secrète », puisque :

afin que lesd. fripiers & fripières ne sachent notre intention que dans le moment que les commissaires généraux iront chés eux, & qu'ils ne puissent rien détourner nous ne faisons point publier ny afficher la presante ordonnance & nous nous contentons d'en donner un exemplaire a chaque commissaire general⁵⁷.

Ils doivent aller inspecter tous les magasins de la ville avec deux soldats chacun et le nombre de corbeaux dont ils ont besoin. Afin de localiser au mieux cette population flottante⁵⁸, la maison et le quartier de chaque fripier ou fripière doivent être indiqués dans un rôle imprimé dont on remet un exemplaire aux commissaires. Un seul document de dénombrement, une liste imprimée, semble être le résultat de l'ensemble de cette grande opération policière : soixante-cinq individus ont été recensés, ce qui semble bien peu au vu du personnel mobilisé⁵⁹. Quant aux informations sur les identités répertoriées, les autorités n'obtiennent finalement que très peu de données sûres : plusieurs noms de famille sont évoqués pour un même individu, les prénoms ne sont que peu relevés et à l'inverse, certains surnoms apparaissent, notamment lorsqu'il s'agit d'étrangers (« La Grecque » par exemple). Certaines personnes ne sont évoquées que par leur association avec d'autres (« Anne la Tisserane & son associée »). On y trouve en définitive plus de renseignements sur la manière d'exercer ce métier mal défini (« en chambre », « chez tel ou tel tailleur » ou, de façon beaucoup plus précaire, « vendant sur un Banc du Cours »), qu'une réelle liste permettant ensuite de retrouver les personnes inscrites.

Ainsi, les domaines d'intervention des autorités envers les corps, et en particulier les populations qui subissent déjà en temps ordinaires des processus de mise à l'écart, sont définis par le sanitaire et non

57 AMM, FF292, Registre de peste, Ordonnance du 14 septembre 1722.

58 Voir Michel Vovelle, « Le prolétariat flottant à Marseille sous la Révolution française », *Annales de démographie historique*, n° 1 (1986) : 111-138, qui fait le point sur la question à la fin du XVIII^e siècle.

59 AMM, GG436, Forçats (1720-1723), Rolle des fripiers et fripières de la ville de Marseille. Le fait que cette liste ait par la suite été classée dans un dossier « forçats » par les archivistes de la ville renseigne directement sur la place octroyée aux revendeurs et revendeuses de tissus pendant l'épidémie.

le médical. L'impuissance à soigner la peste a pour conséquence la surveillance permanente de l'état de santé des plus fragiles et leur renfermement dans des lieux répartis dans l'espace urbain, organisés comme autant d'endroits dont le pouvoir local refuse de se préoccuper, sous couvert de protéger la population en son entier.

L'« exclusion inclusive » du pestiféré

Ainsi nous faut-il à présent faire émerger le principal « protagoniste » de ces années troublées à Marseille au début du XVIII^e siècle : le pestiféré. Les remarques développées par Foucault sur le traitement spatial des malades, différents selon le type de maladie, peuvent ici être reprises, tant elles semblent s'appliquer au cas de Marseille en 1720 :

Il me semble qu'en ce qui concerne le contrôle des individus, au fond, l'Occident n'a eu que deux grands modèles : l'un, c'est celui de l'exclusion du lépreux ; l'autre, c'est le modèle de l'inclusion du pestiféré⁶⁰.

Le philosophe revient sur les différentes modalités d'exclusion des lépreux à l'époque médiévale, les personnes atteintes de cette maladie étant rejetées « dans un monde extérieur, confus, au-delà des murs de la ville, au-delà des limites de la communauté »⁶¹, ce qui ne fut pas le cas à la période suivante pour les pestiférés. Pour ces derniers, il est possible en effet de parler d'inclusion dans l'espace urbain, qui devient un modèle de contrôle à l'intérieur d'une quarantaine mise en place à l'échelle de la cité. Ainsi, alors que le traitement spatial de la lèpre s'effectue par un partage binaire entre les individus atteints et les bien portants, dans le cas de la peste, point n'est besoin « de chasser, il s'agit au contraire d'établir, de fixer, de donner son lieu, d'assigner des places, de définir des présences, et des présences assignées. Non pas rejet, mais inclusion »⁶² : l'espace dans lequel existe le pestiféré est

60 Michel Foucault, *Les Anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975* (Paris : EHESS, Gallimard, Seuil, 1999), 41. Michel Foucault complexifia par la suite ce modèle en élargissant la période historique étudiée avec la prise en compte du traitement spatial réservé aux pratiques d'inoculation de la variole (voir *Sécurité, territoire, population. Cours au collège de France, 1977-1978* [Paris : EHESS, Gallimard, Seuil, 2004], 11-25).

61 Foucault, *Les Anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, 40.

62 Foucault, 43.

bien intrinsèque à la ville. Cependant, plutôt que de parler d'inclusion au sens strict, notion qui ne prend pas en compte tous les dispositifs mis en place par les pouvoirs urbains pour limiter la propagation et éviter que les malades ne côtoient là encore les personnes en bonne santé, peut-être serait-il plus juste de parler d'« exclusion inclusive », étant donné que les pestiférés sont bien confinés en des lieux isolés du reste de la population – dans les hôpitaux de peste, les maisons de convalescence, voire enfermés dans les maisons individuelles –, même si ces lieux sont répartis à l'intérieur de l'espace urbain. Les malades atteints de peste sont à la fois dedans et dehors, inscrits à l'intérieur des murailles, mais séparés de la population bien portante du fait de leur enfermement. Les deux modalités d'inclusion et d'exclusion sont donc bien imbriquées en ce qui les concerne.

Si l'épidémie tue et marque les corps souffrants, les attitudes des autorités à leur égard contribuent également à leur définition. Indissociable de la société du fait de la mise en quarantaine de Marseille, le pestiféré y est alors considéré comme un « ennemi intérieur ». Au désordre interne de son corps et au risque contagieux qu'il comporte répond la volonté normalisatrice de le circonscrire en des espaces précis. Cette normalisation contribue à définir la place dévolue aux malades et à ceux qui sont plus susceptibles que les autres de véhiculer le mal, dans la société atteinte de peste. Ainsi, le pestiféré est celui qui ne bénéficie pas d'une liberté de mouvement dans la ville, celui qui doit être recensé par la police de peste dès les premières manifestations de la maladie, celui enfin qui doit vivre à l'écart des bien portants en étant transféré puis enfermé dans les hôpitaux de peste et les maisons de convalescence, d'où il a peu de chances de ressortir.

En guise de conclusion : la fabrique plurielle d'une altérité pestiférée

Notre contribution a montré que le corps social pendant une épidémie massive de peste de l'époque moderne peut être étudié sous trois formes principales : la souffrance, voire la mort, l'enfermement et la question de la résilience, posée de façon plus individuelle que collective. Une lecture attentive des sources permet en effet de faire ressortir quelques trajectoires particulières dans la prise en compte

collective du corps social, caractéristique des temps modernes. La seconde partie du texte expose les catégories de la population les plus touchées par les discours et les mesures sanitaires du temps de peste, toutes en lien avec la contagion réelle ou supposée de leurs corps.

La ville en temps de peste implique le recours systématique à l'exclusion, celle-ci se déclinant sous différentes formes. Cette exclusion concerne en premier lieu les pestiférés, acteurs principaux de cette période troublée, avec une nuance cependant puisqu'ils restent souvent enfermés à l'intérieur de l'espace de la cité. Ainsi, la notion d'« exclusion inclusive » que nous avons définie ici semble être la plus appropriée pour décrire la place que pouvait prendre le corps pestiféré à Marseille au début du XVIII^e siècle. L'exclusion concerne également des groupes sociaux particuliers et plus généralement toutes celles et ceux qui sont plus soupçonnés que d'autres d'être porteurs de la maladie – mendiants, prostituées, étrangers, fripiers, etc. Pour faire appliquer cette exclusion, c'est bien la pratique de l'enfermement qui prédomine pendant la période.

Si, pour Michel Vovelle, l'âge classique a « fabriqué » le pauvre⁶³, de même pouvons-nous avancer que la municipalité au pouvoir pendant l'épidémie de 1720 a « fabriqué » le pestiféré, dans le sens où les structures qu'elle met en place et les règlements qu'elle instaure contribuent à le définir, en lui dictant ce qui lui est ou non permis de faire. De ce fait, elle contribue également à accentuer les dispositifs d'exclusion et de contrôle des plus fragiles, en réaffirmant des séparations qui avaient lieu de façon moins probante dans la société du XVII^e siècle. Ainsi, si les pestiférés « bénéficient » d'une « exclusion inclusive », les « pauvres » souffrent eux d'une « inclusion exclusive », et un *distinguo* est dès lors établi entre les « pauvres de la ville » (inclus dans l'espace urbain mais utilisés comme main-d'œuvre pour les tâches de gestion de la peste) et les « pauvres étrangers », que l'on force à quitter la ville dès les premiers morts. La peste matérialise donc bien une rupture dans les premières années du XVIII^e siècle à Marseille,

63 « "Le pauvre" n'est pas un donné objectif : c'est une création – non pas fantasmagique, les bases objectives du phénomène existaient bien avant – mais c'est le Grand Renfermement qui lui a donné sa consistance et quasiment même son statut » (Michel Vovelle, « Le Grand Renfermement en Provence », *Provence historique*, fasc. 129, t. 32 [1982] : 268).

citée qui est alors en plein essor commercial : il s'agit d'une période d'exception, de renforcement de la contrainte sociale à l'égard des plus démunis et d'un accroissement de la claustration à l'égard du corps social en général. En cela, l'attitude des autorités à l'égard du corps social perpétue la contrainte appliquée à celui-ci au siècle précédent. Par ailleurs, et c'est peut-être ici la principale innovation liée à une épidémie d'une telle ampleur au début des Lumières, si on étudie dans le détail les discours et pratiques des autorités à l'égard des personnes atteintes du mal, on s'aperçoit que l'accroissement des dispositifs policiers est une conséquence directe de l'épidémie de 1720-1722. En dehors de la police des étrangers, la création des inspecteurs de police à Marseille date de 1723, alors que la quarantaine n'a toujours pas été complètement levée⁶⁴. La protection de la population urbaine n'est pas encore la préoccupation du pouvoir urbain, qui se protège lui-même plus qu'il ne protège celles et ceux qui réellement souffrent et meurent de la peste.

Bibliographie

- Aicardi-Chevé, Dominique. 2003. « Les corps de la contagion. Étude anthropologique des représentations iconographiques de la peste (xvi^e-xx^e siècles en Europe) ». Thèse d'anthropologie, Université de la Méditerranée, Aix-Marseille 2.
- Académie française. 1798. « Peste ». Dans *Dictionnaire de l'Académie française, revu, corrigé et augmenté par l'Académie elle-même*. 5^e éd., t. II, 274. Paris : J. J. Smits et Cie.
- Beauvalet-Boutouyrie, Scarlett. 1999. *La Démographie de l'époque moderne*. Paris : Belin.
- Beauvieux, Fleur. 2012. « Épidémie, pouvoir municipal et transformation de l'espace urbain : la peste de 1720-1722 à Marseille ». *Rives méditerranéennes* (42) : 29-50.
- Beauvieux, Fleur. 2017. « Expériences ordinaires de la peste. La société marseillaise en temps d'épidémie (1720-1724) ». Thèse de doctorat d'histoire, École des hautes études en sciences sociales.
- Bérroujon, Anne. 2014. *Peuple et pauvres des villes dans la France moderne. De la Renaissance à la Révolution*. Paris : Armand Colin.
- Bertrand, Jean-Baptiste. 1721. *Relation historique de la peste de Marseille en 1720*. Cologne : Pierre Marteau.
- Carrière, Charles, Courdurié, Marcel et Rebuffat, Ferréol. 2008. *Marseille ville morte. La peste de 1720*. Gémenos : Autre Temps Éditions.
- Chevé, Dominique et Signoli, Michel. 2008. « Les corps de la contagion. Corps atteints, corps souffrants, corps inquiétants, corps exclus ? ». *Corps* (5) : 11-3.
- Cohen, Deborah. 2010. *La Nature du peuple. Les formes de l'imaginaire social (xviii^e-xx^e siècles)*. Seyssel : Champ Vallon.

64 AMM, FF182, Originaux des documents de police et autres objets depuis 1717 jusqu'à 1725, Ordonnance du 27 août 1723.

- Corbin, Alain, Courtine, Jean-Jacques et Vigarello, Georges. 2005. *Histoire du corps. 1. De la Renaissance aux Lumières*. Paris : Seuil.
- Dauphiné, André et Provitolo, Damienne. 2007. « La résilience : un concept pour la gestion des risques ». *Annales de géographie* (654) : 115-25.
- Denis, Vincent. 2008. *Une histoire de l'identité. France, 1715-1815*. Seyssel : Champ Vallon.
- Dinet-Lecomte, Marie-Claude. 2011. « Les faux-semblants et les avatars de l'enfermement à l'époque moderne ». Dans *Enfermements : le cloître et la prison (VI^e-XVIII^e siècle)*. Sous la direction d'Heullant-Donat, Isabelle, Claustre, Julie et Lusset, Élisabeth, 275-88. Paris : Publications de la Sorbonne.
- Fabre, Gérard. 1991. « La peste en l'absence de Dieu. Images votives et représentations du mal lors de la peste provençale de 1720 ». *Archives de sciences sociales des religions* 73 (1) : 141-58.
- Farge, Arlette. 2010. « Marginalités ». Dans *Historiographies, tome I. Concepts et débats*. Sous la direction de Delacroix, Christian, Dosse, Françoise, Garcia, Philippe et Offenstadt, Nicolas, 491-502. Paris : Gallimard.
- Foucault, Michel. 1999. *Les Anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*. Paris : EHESS, Gallimard, Seuil.
- Foucault, Michel. 2004. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Paris : EHESS, Gallimard, Seuil.
- Gutton, Jean-Pierre. 1971. *La Société et les Pauvres : l'exemple de la généralité de Lyon. 1534-1789*. Paris : Les Belles Lettres.
- Hildesheimer, Françoise. 1980. *Le Bureau de la santé de Marseille sous l'Ancien Régime. Le renfermement de la contagion*. Marseille : Fédération historique de Provence.
- Hildesheimer, Françoise. 1987. *La Terreur et la Pitié. L'Ancien Régime à l'épreuve de la peste*. Paris : Publisud.
- Milliot, Vincent. 2014. *Les Cris de Paris ou le Peuple travesti. Les représentations des petits métiers parisiens (XVI^e-XVIII^e siècles)*. Paris : Publications de la Sorbonne.
- Panzac, Daniel. 1986. *Quarantaines et lazarets. L'Europe et la peste d'Orient (XVI^e-XX^e siècles)*. Aix-en-Provence : Édisud.
- Pichatty de Croissainte, Nicolas. 1721. *Journal abrégé de ce qui s'est passé en la ville de Marseille depuis qu'elle est affligée de la contagion*. Paris : Henry Charpentier et Pierre Prault.
- Poirier, Jean-Paul. 2006. « Réactions à un cataclysme : le séisme de Lisbonne en 1755 ». Dans *L'Homme face aux calamités naturelles dans l'Antiquité et au Moyen Âge*. Actes du 16^e colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 14 et 15 octobre 2005, 19-32. Paris : Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.
- Reghezza-Zitt, Magali, Rufat, Samuel, Djament-Tran, Géraldine, Le Blanc, Antoine, Lhomme, Serge, 2012. « What Resilience Is Not : Uses and Abuses », *Cybergeog: European Journal of Geography* (621) : (pagination électronique).
- Revel, Jacques. 1989. « L'histoire au ras du sol ». Dans *Le Pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVI^e siècle*. Giovanni Levi, I-XXXIII. Paris : Gallimard.
- Vovelle, Michel. 1982. « Le Grand Renfermement en Provence ». *Provence historique* fasc. 129, t. 32 : 268.
- Vovelle, Michel. 1986. « Le prolétariat flottant à Marseille sous la Révolution française ». *Annales de démographie historique* (1) : 111-38.

Corps, liberté et dette.

Les débats sur la contrainte par corps (France, seconde moitié du XVIII^e siècle)

Simon Castanié

« Quelque impérieuse que soit la circonstance qui paraît rendre un emprunt nécessaire, est-elle jamais aussi urgente que le danger de perdre la liberté ? » Ce cri lancé en 1788 par Closel d'Arnery, avocat de petite noblesse auvergnat, intervient après plusieurs décennies de débats sur la contrainte par corps¹, un droit accordé à un créancier par un tribunal, celui de faire emprisonner pour dette son débiteur. Cette pratique judiciaire inscrite en droit au Moyen Âge reste en vigueur à la fin de l'Ancien Régime, sans que ses détracteurs n'arrivent à la remettre en cause². Comme ils l'expliquent, les prisonniers pour dette sont enfermés en raison de dettes impayées et tiennent donc prison sans avoir commis ni crime ni délit. Les premières attaques contre l'institution sont portées au milieu du XVIII^e siècle par Montesquieu³, mais il faut attendre les années 1760 avant que les débats ne prennent de l'ampleur, attisés par les défenseurs de ce type d'enfermement. Ces discussions se trouvent prolongées pendant la période révolutionnaire au sein des assemblées parlementaires.

Les débats prolongent ceux sur l'économie politique, particulièrement la question du degré d'intervention de l'État dans le marché du crédit, la relation entre le commerce et la liberté des

1 Claude Gaspard Du Closel d'Arnery, *Abus et danger de la contrainte par corps* (Paris : Royez, 1788), 9.

2 Julie Claustre, *Dans les geôles du roi : l'emprisonnement pour dette à Paris à la fin du Moyen Âge* (Paris : Publications de la Sorbonne, 2007).

3 Montesquieu, *De l'esprit des lois* (Genève : Barillot & Fils, 1748).

individus ou encore le lien entre le commerce et l'intérêt national, et à ce titre ont déjà été en partie étudiés⁴. La question précise du corps, qui est pourtant ce « gage » qu'on enferme, ce qui est touché par la « contrainte par corps », n'a pourtant guère retenu l'attention, alors même que l'emprisonnement pour dette choque de plus en plus la sensibilité, à une période où l'enfermement reste réservé aux criminels et aux bagnards⁵. S'il existe de nombreuses controverses autour de la peine et de la proportionnalité entre délits et peines, c'est avant tout Beccaria et ses commentateurs qu'on étudie en se penchant en premier lieu sur les crimes et leurs châtiments⁶, et non pas sur la justice civile ou commerciale. Pourtant, les auteurs qui se sont intéressés à ce sujet ont mis en avant l'importance du corps et de ses représentations tout au long de ce processus d'emprisonnement pour dette : en amont lors de l'emprunt via la nature de l'obligation qu'on contracte ; lors de la prise de corps par les auxiliaires de justice ; ou encore au cours de l'emprisonnement. Il nous semble dès lors important de nous pencher sur ces débats qui témoignent de la façon dont les discours construisent et reconstruisent la notion de liberté et celle d'enfermement, et par là remodelent les façons dont le corps est pensé. Il ne s'agit néanmoins pas d'envisager cet arc chronologique comme aboutissant à de meilleures conceptions de la dette, du corps ou de la liberté, mais plutôt de replacer ces débats dans leur contexte d'énonciation.

Il s'agit de tracer les lignes de force d'un débat qui débute au milieu du siècle et dépasse la césure révolutionnaire. En 1793, la Convention abolit la contrainte par corps avant que le Directoire ne vote son retour en 1797. Nous chercherons à comprendre en quoi

4 C'est ce que s'attache à faire Thomas Luckett dans un article de 1997 : « The Debate over Imprisonment for Debt in Eighteenth-century France », dans *Des personnes aux institutions. Réseaux et culture du crédit du xv^e au xx^e siècle en Europe*, dir. Laurence Fontaine (Louvain-la-Neuve : Bruylant-Academia, 1997). Luckett se penche aussi sur la responsabilité des négociants, montrant que la question de la moralité de ces derniers est centrale dans ces débats, puisque selon certains, seule leur absolue honnêteté autoriserait à se passer de l'emprisonnement pour dette.

5 Nicole Castan et André Zysberg, *Histoire des galères, bagnes et prisons en France de l'Ancien Régime* (Paris : Privat, 2002).

6 Cesare Beccaria, *Des délits et des peines* [1764], trad. André Morellet (Lausanne, 1766).

les débats sur la contrainte par corps mettent au jour de nouveaux discours sur la liberté et sur le corps, en liant ces deux objets par la question de l'emprisonnement pour dette.

Les débats sur la contrainte par corps dans la seconde moitié du XVIII^e siècle

La contrainte par corps résulte d'une décision de justice permettant au créancier de faire emprisonner son débiteur en matière civile ou commerciale en cas de dette impayée. Cette pratique qui, littéralement, « prend le corps » est réglée par les ordonnances de 1667, 1670 et 1673 (Code de commerce). La contrainte par corps est de plus en plus restreinte au cas de commerce et s'établit principalement devant les justices consulaires (ancêtres des tribunaux de commerce). Les prisonniers pour dette sont majoritairement des marchands, des négociants et des artisans enfermés pour des dettes importantes, de quelques centaines à quelques milliers de livres⁷.

Au XVIII^e siècle est publiée une large littérature sur la contrainte par corps du fait de la complexité des textes de loi la concernant, mais aussi en raison de la multitude des coutumes et des particularismes locaux. La majeure partie des écrits sur la contrainte par corps sont donc constitués de commentaires de textes de loi par des jurisconsultes⁸, de compilations d'édits et d'arrêts à ce propos, ou encore de dissertations commerciales faites par des négociants mêlant conseils aux marchands et réflexions juridiques sur certains points litigieux. C'est une littérature de *commentaires*, qui évoque très peu la question de l'enfermement et ce qu'il advient de ce corps contraint – réalités de toute façon mal connues des contemporains. C'est d'abord avec ces textes que les contemporains réfléchissent à la question de la contrainte par corps.

7 À Paris, les débiteurs sont enfermés pour des dettes valant 2 500 livres en moyenne au début des années 1770 ; Simon Castanié, « Le crédit et la contrainte. L'emprisonnement pour dette à Paris dans la seconde moitié du XVIII^e siècle » (Thèse de doctorat, Sorbonne université, 2023).

8 Le juriste Jean-François Fournel détaille à la fin du XVIII^e siècle de manière assez précise la multitude des textes de loi de l'Ancien Régime commentés par les jurisconsultes : Jean-François Fournel, *Traité de la contrainte par corps*, (Paris : Rondonneau, an VI [1798]).

À partir du milieu du XVIII^e siècle, certains auteurs s'emparent de cet objet afin d'en discuter les *fondements*. Ce mouvement s'inscrit dans celui plus général des Lumières et est aussi influencé par les renouvellements de l'économie politique. La contrainte par corps est pensée comme une partie d'un objet plus large, le commerce. Le premier à discuter de la contrainte par corps est Montesquieu dans *l'Esprit des lois*, où il propose de ne réserver cette contrainte qu'à la justice commerciale et non pas civile. De même, les premières querelles à propos de cet emprisonnement se retrouvent dans les journaux de commerce, où les auteurs cherchent à la fois à présenter la contrainte par corps, et à discuter ses principes, son bien-fondé et son utilité⁹. Ces réflexions passent peu à peu du commerce à l'enfermement, de la nécessité d'emprisonner à la défense de la liberté – suivant en cela l'intense production des Lumières sur ce thème. Les écrits se multiplient à partir des années 1770, débordant les journaux pour s'imprimer dans des pamphlets, dans des traités, qui dépassent parfois la simple question de la contrainte par corps¹⁰. Enfin le troisième moment est celui de la Révolution française, où les débats ont dorénavant lieu au sein des Assemblées législatives.

À défaut de connaître précisément la réception de ces textes, nous avons examiné tous ceux des participants de ces débats, publiés en français au cours de la seconde moitié du XVIII^e siècle (y compris les traductions, car celles-ci sont souvent lues et débattues¹¹). Débats au pluriel donc, car tous ne se répondent pas directement, mais les lignes d'arguments se retrouvent. Précisément, nous avons sélectionné les textes montrant une volonté de définir ou de redéfinir la contrainte par corps et dont l'objectif est de convaincre de la justesse de leur point de vue (y compris les dictionnaires et encyclopédies qui édictent une norme). Nous avons laissé de côté les textes proprement juridiques cherchant à éclairer des textes de loi, pour se concentrer sur les

9 Notamment dans le *Journal de commerce et d'agriculture*, publié à Bruxelles (1759-1762), mais aussi dans le *Journal de l'agriculture, du commerce, des arts et des finances*, par M. l'abbé Roubaud publié à Paris (1765-1783).

10 Ainsi la contrainte par corps est parfois utilisée comme exemple paradigmatique pour dénoncer l'esclavage.

11 Beccaria, *Des délits et des peines* et Cosimo Amidei, *Discours philosophique et politique sur l'emprisonnement pour dettes* [1770], trad. Anonyme (Paris, 1771).

discussions sur les principes politiques, moraux ou économiques. On peut enfin noter au sein de ces débats la prévalence des avis s'opposant à la contrainte par corps plutôt que la soutenant, ce qui n'est guère étonnant dès lors que celle-ci était déjà instituée.

Individus, commerce et corps social

Les débats qui s'installent au cours des années 1760 sont d'abord dominés par des questions économiques plutôt que par la question du corps à proprement parler. Il s'agit d'abord de trouver comment contraindre au remboursement de dettes en se passant de la contrainte par corps. L'argument principal contre la contrainte par corps consiste à pointer du doigt l'opposition entre les *objectifs* d'une telle mesure, le remboursement des dettes, et les *moyens* par lesquels on cherche à réaliser cela, à savoir l'emprisonnement. Au cœur de l'argument se trouve pointée l'absurdité de vouloir obtenir un remboursement d'un individu qu'on enferme, et qu'on empêche par là de travailler. Les opposants à la contrainte par corps détaillent de ce fait de nombreuses propositions afin de concilier objectifs et moyens. Certains proposent que les débiteurs continuent de travailler, mais que tout excédent soit versé à leurs créanciers¹², ou suggèrent de frapper d'infamie le débiteur jusqu'à ce qu'il ait remboursé ses dettes en apposant une note imprimée à la porte de sa maison¹³. On conseille aussi de fonder des sociétés de bienfaisance afin qu'elles rachètent les dettes, ou que le débiteur soit embauché par un atelier public retenant à la source une partie de son salaire « pour l'acquit de sa dette¹⁴ ». Du Closel d'Arnery estime pour sa part que l'emprisonnement ne pourra au mieux qu'entraîner d'autres dettes, ou bien pousser à l'exil de nombreux débiteurs fautifs, et le juge dès lors inutile¹⁵. Ces arguments s'attaquent au problème du remboursement, et offrent

12 Auteur anonyme, « Lettre à l'auteur de l'Apologie précédente [sur l'esclavage] », *Journal de l'agriculture, du commerce, des arts et des finances*, par M. l'abbé Roubaud (mai 1773) : 32 ; Amidei, *Discours philosophique et politique sur l'emprisonnement pour dettes*, 82-85.

13 Auteur anonyme, « Lettre à l'auteur de l'Apologie précédente [sur l'esclavage] », 32.

14 Auteur anonyme, 33.

15 Du Closel d'Arnery, *Abus et danger de la contrainte par corps*, 15.

certaines solutions, jugées irréalisables par les tenants de la contrainte par corps qui se bornent le plus souvent à rappeler l'impossibilité de trouver une meilleure solution que celle déjà existante.

Les deux bords se retrouvent néanmoins sur certains points. Le premier est la condamnation unanime du banqueroutier frauduleux – le débat portant sur le débiteur malheureux. Le second est le rappel que tout débiteur doit rembourser ses dettes (y compris chez certains auteurs les plus critiques¹⁶). Seul un auteur comme Simon-Nicolas Henri Linguet, avocat connu pour ses positions toujours controversées, dénonce la contrainte par corps sur des bases différentes, en attaquant les adoucissements apportés à cette pratique, car ils cachent pour lui une réalité sociale crue : tout débiteur est un esclave *de facto*, mais qui n'a même pas la capacité de connaître sa propre condition. Il n'en demeure pas moins que même lui ne s'attaque pas aux fondements partagés par tous, à savoir la propriété privée et la nécessité morale et économique de rembourser ses dettes¹⁷.

Au sein de ces argumentaires, l'individu est d'abord envisagé selon un lien vertical, en tant que membre d'un ensemble plus important, qu'il s'agisse du commerce ou du corps social. Le commerce au XVIII^e siècle n'est ainsi, selon Linguet, « qu'un grand corps dont tous les membres se touchent, & partagent réciproquement les accidents. La tête souffre, dès que le jeu du pied est interrompu¹⁸ ». Cette vision dynamique du commerce, inspirée des physiocrates, fait que toutes et tous contribuent à le faire vivre, c'est-à-dire à faire circuler des richesses via son activité¹⁹. Ôter un membre utile de ce

16 C'est le cas de Cosimo Amidei, dont les positions en défaveur de la contrainte par corps sont les plus radicales, mais qui déclare que ce serait un blasphème que d'affirmer « que les débiteurs ne doivent pas être contraints à satisfaire leurs créanciers » (Amidei, *Discours philosophique et politique sur l'emprisonnement pour dettes*, 72). La propriété en tant que droit naturel et fondement des sociétés n'est jamais remise en question.

17 Simon-Nicolas Henri Linguet, *Théorie des loix civiles, ou principes fondamentaux de la société* (Londres, 1767), livre cinquième « Du Développement des Loix relativement au pouvoir des Maîtres sur leurs esclaves ».

18 Linguet, 441.

19 Amidei, *Discours philosophique et politique sur l'emprisonnement pour dettes*, 39. « Lorsqu'on arrache un homme à l'une de ces trois classes pour le jeter en prison, son travail est suspendu pendant tout le tems qu'il plaît au créancier de l'y retenir ; l'État perd les avantages qu'il auroit tirés de l'activité de ce citoyen, si on l'eût laissé à ses affaires ».

grand corps en l'enfermant est préjudiciable au tout²⁰. Le lien entre l'individu et le corps social se fait lui au travers de la dette, envisagée comme un contrat au même titre que le contrat social. La dette lie l'individu à la société, et Linguet va jusqu'à dire que l'existence d'un débiteur ne pouvant rembourser « devient, pour ainsi dire, négative. Il ne tient plus à la société que par sa dette »²¹. Cette affirmation de l'instauration par la dette d'un lien négatif entre l'individu et la société peut paraître très forte, mais elle est aussi un moyen de rappeler tout ce que l'individu doit à la société, bien supérieure à lui. Le parallèle est parfois dressé entre le contrat social et le contrat d'obligation. C'est notamment le cas pour Cosimo Amidei, philosophe florentin traduit en français, déclarant :

Il faut considérer d'ailleurs que chaque citoyen, dans la formation des sociétés, a engagé sa personne à toute la nation, & non pas à aucun individu en particulier ; cette obligation, quoique d'une date très-ancienne, renaît continuellement au moment de la naissance de chacun de nous, par la nature même du contrat qui la stipule, & parce qu'il est nécessaire qu'elle se perpétue pour la conservation de la société & de l'ordre public. Or il suit de-là qu'un citoyen ne peut engager sa personne à un particulier, sans contrevenir au pacte social qui établit pour tous & pour chacun un lien réciproque²².

Ces perspectives sont les premières qui, en filigrane, engagent le corps du fait d'une réflexion sur ce qu'on peut devoir à un créancier sans contrevenir au contrat social et donc à ce qu'on doit au corps social et à la Nation. Cette reprise des thèses contractualistes permet de souligner ce que fait et construit une dette, c'est-à-dire engager l'individu et son corps tout entier.

Cette première rangée d'arguments envisage l'individu enserré dans des rapports verticaux tant avec le corps social qu'avec le commerce dans son ensemble. Pourtant cette vision s'articule aussi

20 Pour une discussion des évolutions du concept de commerce au XVIII^e siècle à partir des sources de la justice consulaire parisienne, on peut se référer à l'ouvrage de Amalia D. Kessler. *A revolution in Commerce: The Parisian Merchant Court and the Rise of Commercial Society in Eighteenth Century France* (New Haven : Yale University Press, 2007).

21 Linguet, *Théorie des lois civiles, ou principes fondamentaux de la société*, 368.

22 Amidei, *Discours philosophique et politique sur l'emprisonnement pour dettes*, 47.

avec une approche plus localisée et une attention portée aux relations entre le débiteur et son créancier, laissant plus de place à une réflexion sur le corps²³.

Valeur du corps et nature de la dette

Si le « véritable sens » de la dette signifie « ce que l'on doit à quelqu'un »²⁴, alors rien d'autre ne devrait entrer dans l'équation que le remboursement monétaire. Pourtant la contrainte par corps institue un rapport différent dans ce processus, puisque le débiteur est tenu d'offrir un certain gage pour assurer son remboursement à terme et rassurer le créancier. Le fait que ce gage soit constitué par le corps du débiteur choque à plus d'un titre.

Ce qui heurte en premier lieu est la valeur que l'on attribue au corps et l'équivalence qui va se créer peu à peu entre le corps et l'argent. Le prix que l'on attribue au corps heurte les sensibilités, et amène un auteur anonyme à rapprocher la contrainte par corps de l'esclavage en montrant que les mécanismes sont similaires. La « liberté du malheureux débiteur » est alors « évaluée en argent »²⁵. Linguet pour sa part va jusqu'à affirmer que l'esclavage vaut mieux que la contrainte par corps puisqu'au moins celui-ci ne cache pas ses intentions derrière le masque de la civilité²⁶. Plus loin il établit cette équivalence :

[Le débiteur emprisonné] n'a plus d'autres biens que ses bras, & vous lui en ôtez l'usage : vous n'avez d'autre gage, d'autre hypothèque pour la solidité de votre titre, que sa vie, & vous le plongez dans un air corrompu qui le tuera tôt ou tard²⁷.

23 De la sorte il ne faut pas envisager ces arguments comme deux étapes différentes des débats, mais plutôt comme deux moments différents de la réflexion, ces deux vues pouvant se trouver chez certains auteurs.

24 Antoine-Gaspard Boucher d'Argis, « Dette (jurisprudence) », dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Jean le Rond D'Alembert et Denis Diderot, t. 4 (Paris : Briasson, David l'ainé, Le Breton, Durand, 1751), 905.

25 Auteur anonyme, « Lettre à l'auteur de l'Apologie précédente [sur l'esclavage] », 32.

26 Linguet, *Théorie des lois civiles, ou principes fondamentaux de la société*, chapitres XXV à XXVIII.

27 Linguet, 409.

Le fait que le corps puisse servir de caution monétaire traverse toute la période et fait même partie du *topos* du débiteur malheureux. On le trouve aussi chez Restif de la Bretonne et ses *Nuits de Paris* détaillant l'anecdote du « Généreux créancier ». Ce dernier, pour soulager son débiteur, accepte de prendre sa place en prison, et lui déclare : « Je suis solvable ; je me donne pour gage à tes Créanciers le mien sera ton honneur²⁸... » Le corps joue comme gage, comme un bien devant assurer le créancier du remboursement. Si ce gage si particulier qu'est le corps vaut quelque chose, c'est qu'il est à la fois signe et objet pour désigner la liberté.

Celle-ci n'apparaît que dans un second temps de la réflexion, lorsque les auteurs font la constatation que le corps enfermé ne vaut rien en tant que tel. Au contraire, le corps coûte de l'argent au créancier, obligé de payer la nourriture du débiteur qu'il fait enfermer. De la sorte, il ne vaut que parce qu'on le tourmente, que parce qu'il est enfermé. Ce qui scandalise les auteurs n'est pas tant l'absence de liberté que les dangers que représente la prison pour les individus. L'enfermement agit comme un moyen d'inciter le débiteur à rembourser, s'il ne veut pas se retrouver à côtoyer des criminels et à vivre dans de sordides conditions. C'est en ce sens que l'enfermement est parfois rapproché d'une vengeance du créancier contre le débiteur²⁹. La question de l'enfermement en tant que privation de liberté apparaît seulement dans un second temps³⁰. Lorsque les auteurs parlent de gage, ils ne parlent pas seulement du corps en tant que tel, mais en tant qu'il exprime la liberté. Le fait qu'on parle par métonymie de « tenir le corps » pour dire « ôter la liberté » révèle cet état de fait. Du Closel d'Arnery dénonce une pratique barbare et l'estime ne devoir être retrouvée que chez les

28 Nicolas Edme Restif de la Bretonne, *Les Nuits de Paris, ou le Spectateur nocturne*, t. 2 (Londres, 1794), 275-276.

29 Linguet, *Théorie des loix civiles, ou principes fondamentaux de la société*, 407 et 409.

30 Émilien Petit, *Dissertation sur des parties intéressantes du droit public en Angleterre et en France d'après les loix des deux nations comparées entr'elles. Sur la liberté personnelle*, t. 1 (Genève : Knapen & Fils, 1778), 87 : « La contrainte par corps, quoi qu'elle ne soit qu'un moien imparfait, demeure donc le seul qui offre ressources au créanciers, par les efforts auxquels doit naturellement porter l'ennui de la prison, ou le désir de la liberté ; sauf à en adoucir les conséquences en faveur du débiteur de bonne foi, & de bonne volonté. »

nations les moins civilisées, puisque la contrainte par corps n'est en réalité « qu'une convention inhumaine par laquelle l'homme infortuné engage ce qui lui reste... sa liberté³¹ ». À l'inverse, Émilien Petit dressant une comparaison entre les systèmes anglais et français rappelle que :

Celui qui s'engage doit connaître les suites de son engagement, & que la privation de la liberté, dans ce cas, est une suite nécessaire du dépôt partiel qu'il en a fait entre les mains de l'autorité publique, pour la sureté de sa personne, & la conservation de sa propriété, contre les fraudes & les entreprises de la part d'autres, que, seul, il n'aurait pas le pouvoir de réprimer³².

La liberté est mise en balance dans un jeu d'équilibre qui n'est plus seulement entre un débiteur et un créancier, mais plus largement entre un débiteur et la Nation. Petit fait équivaloir la liberté avec la sûreté personnelle et la propriété, puisque le non-remboursement ne serait en réalité qu'un vol déguisé. La liberté agit comme un dépôt préalable qu'on confie au créancier en échange d'un prêt.

Cette équivalence interroge la nature de l'obligation créée par la dette autant que l'équivalence entre la liberté et la dette. Dès 1748, Montesquieu dénonce le pouvoir démesuré du créancier sur le débiteur. Selon le philosophe, rajouter à cette relation asymétrique une « servitude » née de la contrainte par corps impose une double peine³³. Le débiteur concède dès la contraction de la dette une partie de sa liberté, du fait de la reconnaissance *morale* autant qu'*économique* qu'il doit au créancier. Amidei va pour sa part plus loin lorsqu'il explique que la relation de dette n'établit pas seulement une contrainte sur la liberté du débiteur, mais va l'entraver. La dépendance créée par la dette est même « contraire à la nature » et elle est un motif qui pousse le débiteur à chercher à rembourser sa dette. Cette affirmation lui permet dès lors de critiquer la contrainte

31 Du Closel d'Arnery, *Abus et danger de la contrainte par corps*, 18.

32 Petit, *Dissertation sur des parties intéressantes du droit public en Angleterre et en France d'après les lois des deux nations comparées entr'elles. Sur la liberté personnelle*, 62.

33 Montesquieu, *De l'esprit des lois*, vol.1, 323. « Un citoyen s'est déjà donné une assez grande supériorité sur un citoyen, en lui prêtant un argent que celui-ci n'a emprunté que pour s'en défaire, et que par conséquent il n'a plus. Que sera-ce dans une république, si les lois augmentent cette servitude encore davantage ? »

par corps qui n'a plus lieu d'être puisque les motifs moraux sont si forts que le débiteur remboursera quoi qu'il arrive. L'obligation née de la dette est si puissante qu'elle obère la liberté de l'individu sans qu'il ait besoin d'être enfermé.

Les discours sur la contrainte par corps mettent de plus en plus en avant le fait que le corps soit gagé, donc engagé. Ces débats mettent au jour des problématiques importantes concernant la valeur de cette obligation et l'engagement qu'elle entraîne (à la fois légalement et moralement). Ce corps engagé porte en lui la question de la liberté et de l'enfermement – thématiques qui émergent à partir de la fin des années 1770. Cette attention portée au corps du débiteur enrichit les réflexions sur la liberté dans les discours sur la contrainte par corps.

Le corps à l'aune de l'enfermement

Les réflexions sur la contrainte par corps et l'enfermement des débiteurs amènent certains auteurs à porter une attention croissante à ce qui constitue concrètement la liberté, plaçant le corps au centre de la réflexion. Dans les premiers discours sur la contrainte par corps, du milieu du siècle jusqu'aux années 1770, l'enfermement est représenté comme une garantie pour la liberté de tous, la contrepartie pour assurer la sûreté collective. La prise en compte de circonstances particulières est laissée à « l'humanité » et à la « bonne police », comme l'explique Montesquieu dans le cas de la contrainte par corps :

Dans les affaires qui dérivent des contrats civils ordinaires, la loi ne doit point donner la contrainte par corps, parce qu'elle fait plus de cas de la liberté d'un citoyen que de l'aisance d'un autre. Mais, dans les conventions qui dérivent du commerce, la loi doit faire plus de cas de l'aisance publique que de la liberté d'un citoyen ; ce qui n'empêche pas les restrictions et les limitations que peuvent demander l'humanité et la bonne police³⁴.

La position de Montesquieu n'est guère étonnante. Son objectif est d'établir des normes juridiques universelles qui découleraient

34 Montesquieu, *De l'esprit des lois*, vol. 2, 15.

d'une structure objective que l'arbitraire ne saurait changer³⁵. La prise en compte de la réalité de l'enfermement est secondaire.

Les arguments sur la privation de liberté s'étoffent peu à peu parmi les écrits des opposants à la contrainte par corps. Ce sont tout d'abord les conditions d'enfermement qui animent les textes, en opposant l'innocence supposée des débiteurs enfermés à l'environnement hostile de la prison. Linguet détaille avec attention tous les dangers qu'elle constitue pour ce corps enfermé, qui évolue « parmi des scélérats que le remors déchire, & que l'attente du supplice effraye, et qui n'en sont que plus dangereux³⁶ ». L'enfermement constitue un péril certain, car les contrainte par corps sont enfermés avec les autres criminels³⁷. L'atmosphère même de la prison paraît néfaste, à la fois par les maladies qu'elle contient et par « l'air du crime » qu'elle colporte³⁸. Au total, les conditions d'enfermement sont vues par ces auteurs comme des attaques contre le corps. Une fois de plus, la liberté est pensée à rebours, à partir de ce que sa perte entraîne, ce qui effraie et met en danger l'individu au-delà de son passage en prison. C'est en cela qu'Émilien Petit dénonce la contrainte par corps comme étant « aussi funeste pour les débiteurs par les risques des maladies, par les peines de l'esprit, & par les dangers de la corruption du cœur suite de la contagion des mauvaises compagnies³⁹ ».

Ces auteurs dénoncent ensuite le fait que la perte de liberté ne touche pas que le seul débiteur, mais aussi sa famille. Nombreux sont les auteurs qui rappellent qu'emprisonner un débiteur c'est punir et toucher à la liberté de toute sa parentèle⁴⁰. L'enfermement

35 Ernst Cassirer, *La Philosophie des Lumières* [1932], trad. Pierre Quillet (Paris : Fayard, 1966), 246-247.

36 Linguet, *Théorie des loix civiles, ou principes fondamentaux de la société*, 399.

37 Dans les faits, à partir de 1783 et l'ouverture de la prison de la Force spécialement destinée aux contrainte par corps, ces derniers côtoient moins les prévenus et les criminels.

38 Du Closel d'Arnery évoque la « redoutable épidémie du crime », dans Du Closel d'Arnery, *Abus et danger de la contrainte par corps*, 4.

39 Petit, *Dissertation sur des parties intéressantes du droit public en Angleterre et en France d'après les loix des deux nations comparées entr'elles. Sur la liberté personnelle*, 83.

40 Auteur anonyme, « Lettre à l'auteur de l'Apologie précédente [sur l'esclavage] », 33 : « l'emprisonnement des chefs est la proscription & la destruction des enfants » ; Petit, *Dissertation sur des parties intéressantes du droit public en Angleterre et en France d'après les loix des deux nations comparées entr'elles. Sur la liberté personnelle*, 77 ; Du Closel d'Arnery, *Abus et danger de la contrainte par corps*, 16 et 22-23 ; Amidei, *Discours philosophique et politique sur l'emprisonnement pour dettes*, 9 et 53.

n'est jamais aussi simple qu'il est présenté dans les textes de loi ou par les tenants de la contrainte par corps. S'il entrave la liberté du débiteur, il touche et blesse aussi ceux autour de lui. Ces affirmations qui se développent au cours des années 1770 proviennent sans doute d'une nécessité d'élargir l'argumentation et, par le *pathos*, de toucher les lecteurs. Elles s'appuient aussi sur une réflexion plus générale sur ce que l'on affecte chez l'individu en l'emprisonnant. La première controverse sur la contrainte par corps qui date de 1760 porte notamment sur la question du *crédit* et de l'*honneur*, tous deux ruinés par un emprisonnement vécu comme tout à la fois infamant pour l'individu, et dévastateur pour son crédit commercial⁴¹. Cette prise en compte de tout ce que l'on perd en même temps que la liberté va amener, par un glissement sémantique et par l'assimilation des effets à la cause, à dénoncer la perte de liberté en même temps que tout ce qu'elle provoque.

L'expérience apprend assez [que les emprunts] ouvrent sous nos pieds de nouveaux abîmes où s'engloutissent chaque jour patrimoine, honneur & santé. Donc ils sont nuisibles au repos des familles, destructifs de fortune, & par conséquent contraires à la prospérité publique, qui n'est & ne peut être que le résultat des prospérités particulières⁴².

La liberté, via la dénonciation de sa perte, semble subsumer de plus en plus de caractéristiques différentes attachées au débiteur : celui-ci ne peut être libre que s'il peut travailler, que s'il soutient sa femme, que s'il fait vivre sa famille, ses parents, ses enfants, que s'il conserve son crédit, son honneur, etc.⁴³. C'est à partir du corps de l'individu qu'est pensée concrètement la liberté, en lui attribuant de

41 Débat dans le *Journal de commerce et d'agriculture*, numéros de septembre et décembre 1760.

42 Du Closel d'Arnery, *Abus et danger de la contrainte par corps*, 22.

43 En témoigne cet extrait de l'ouvrage de Cosimo Amidei : « Quelques exemples de créanciers payés en conséquence de l'emprisonnement du débiteur ne sont rien à la question ; j'y vois seulement une famille réduite à la mendicité par la dureté d'un créancier : une femme dont le mari est emprisonné se dépouille de sa dot, vend tout ce qu'elle possède & jusqu'à son lit pour le délivrer, & demeure ensuite périssant de misère avec le père & les enfants ; qu'on conduise un de ces créanciers inhumains à un pareil spectacle, & qu'il voie, s'il le peut, d'un œil sec une pauvre famille à la quelle il ôte le nécessaire pour avoir lui-même le superflu », dans Amidei, *Discours philosophique et politique sur l'emprisonnement pour dettes*, 54.

multiples rôles et en prenant en compte la diversité des dimensions (notamment économique et sociale) de ce corps⁴⁴.

Par conséquent, certains auteurs commencent à critiquer l'enfermement dans le cas de la contrainte par corps comme étant une peine trop forte, s'inscrivant dans une économie des peines disproportionnée. L'influence de Beccaria se fait sentir, puisque l'utilitarisme de ce dernier entraîne le primat de la prévention sur la sanction, et ôte à la peine « toute fonction expiatoire⁴⁵ ». Or, dans le cas de la contrainte par corps, l'utilité de la prévention est nulle dès lors que la principale cause invoquée demeure la malchance des affaires et l'incertitude du commerce. D'autant plus que la contrainte par corps va punir au-delà de l'objectif. L'enfermement est une attaque contre l'honneur et le crédit commercial qui réduit les possibilités et les capacités de l'individu une fois sorti de prison. Ce n'est donc pas l'enfermement *stricto sensu* qui constitue la peine, mais tout ce qu'il entraîne. Linguet estime que l'enfermement est « le plus horrible des supplices qu'a jamais inventé la barbarie humaine⁴⁶ ». Ce supplice est d'autant plus choquant dans le cas de la contrainte par corps qu'il est subi par des personnes qu'on estime être innocentes, et qui ressemblent socialement aux auteurs dénonçant cette contrainte par corps. C'est aussi la proportionnalité entre peine et délit qu'on dénonce, la peine semblant ici hors de mesure. D'Arnery parle de l'enfermement comme d'un « état de mort » à la fois « à ses affaires et à sa famille », et décrit l'individu comme étant « retranché » à la société⁴⁷. Il montre, par la négative, que c'est de ce corps qu'émane la liberté, et qu'une fois mis entre parenthèses du corps social, le débiteur n'a pas d'autre choix que d'essayer d'en sortir. L'efficacité prime sur la mesure dans cette économie des peines, et Émilien Petit peut écrire :

44 Daniel Arasse dans le chapitre de l'*Histoire du corps* consacré au contrôle du corps note le fait que la fin du xviii^e siècle constitue un moment clé dans « l'épaississement » des représentations du corps, celui-ci se doublant d'un imaginaire de plus en plus fourni (dans *Histoire du corps. De la Renaissance au Lumières*, dir. Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine et Georges Vigarello [Paris : Seuil, 2005]).

45 Catherine Larrère, « Droit de punir et qualification des crimes de Montesquieu à Beccaria », dans *Beccaria et la culture juridique des Lumières*, dir. Michel Porret (Paris : Droz, 1997), 98.

46 Linguet, *Théorie des lois civiles, ou principes fondamentaux de la société*, 418.

47 Du Closel d'Arnery, *Abus et danger de la contrainte par corps*, 22.

La prison entraînant une humiliation, pour tout débiteur, & devenant une peine par la privation de la liberté, ou une entrave dans les affaires qui en peuvent souffrir, le créancier doit compter que le désir de conserver, ou de recouvrer la liberté, portera puissamment le débiteur à user de toutes ses ressources pour se libérer⁴⁸.

Cette dénonciation de l'enfermement en tant que peine reste assez rare, mais il est intéressant de voir qu'elle émerge d'une situation qui paraît scandaleuse à ces auteurs, notamment du fait de leur proximité sociale avec les contraints par corps. Cette dénonciation est aussi liée aux liens de plus en plus fréquemment faits entre corps et liberté dans les discours sur la prison pour dette. En prenant en compte la diversité des atteintes au corps et à l'individu lors de la privation de la liberté, ces discours rendent aussi plus concrètes les conséquences de l'enfermement.

D'un débat à l'autre, ou la liberté prise entre deux feux durant la Révolution française

La période révolutionnaire comprend deux grands débats sur la contrainte par corps, à deux moments où les Assemblées législatives légifèrent sur celle-ci, au printemps 1793 et à l'hiver 1797. Les oppositions se concentrent sur quelques points, et particulièrement la question de la proportionnalité entre liberté et dette, question centrale dans un pays devenu république. Tandis que la Convention abolit la contrainte par corps à la suite du premier débat, le Directoire l'institue de nouveau, après des discussions s'étalant sur quelques semaines au Conseil des Cinq-Cents et surtout au Conseil des Anciens. S'il est toujours difficile de savoir dans quelle mesure les précédents débats sur la contrainte par corps ont été lus par les orateurs (sauf lorsqu'ils citent explicitement leurs références, et notamment Montesquieu), il est certain que les argumentaires s'inscrivent dans les réflexions menées au cours des trente années précédentes, reprenant en grande partie les lignes de force de positions déjà analysées.

48 Petit, *Dissertation sur des parties intéressantes du droit public en Angleterre et en France d'après les loix des deux nations comparées entr'elles. Sur la liberté personnelle*, 79.

Le premier débat du 9 mars 1793 au matin ne fait en réalité pas voir de réelle opposition à l'abolition de la contrainte par corps. Dans une situation d'urgence, et alors que la France révolutionnaire doit faire face à une coalition européenne contre elle, Danton fait appel à deux principes : celui de *défense nationale*, et celui des *droits de l'homme*. Libérer les prisonniers pour dette, c'est armer de nouveaux bras « pour la défense commune ». Mais c'est aussi réparer une injure faite aux droits naturels et à cette « classe d'hommes qu'aucun crime n'a souillé ». Il poursuit : « C'est une honte pour l'humanité, pour la philosophie, qu'un homme, en recevant de l'argent, puisse hypothéquer et sa personne et sa sûreté⁴⁹ ». Ses arguments sont repris par d'autres, et notamment par Robespierre qui appuie les « vrais principes de la liberté⁵⁰ ». Cette thématique n'est pas neuve, mais ce qui l'est c'est bien l'affirmation de l'incommensurabilité de fait du corps et de sa liberté face à une dette, associée au refus de voir des arguments économiques avoir la primauté face à la liberté et aux droits de l'homme. Ce qu'expriment Danton et Robespierre c'est que le corps est le lieu d'expression de la liberté, une liberté qui est absolue, qui transcende tout car elle est *inestimable*. La guerre que mène la France pour la liberté doit être à la fois extérieure aux frontières, mais aussi intérieure, dans ses pratiques judiciaires.

Le débat qui a lieu en ventôse an V (février-mars 1797) sur le retour de la contrainte par corps provoque, lui, plus de remous. Comme le pointent du doigt certains membres des deux Conseils, cette loi révolutionnaire réinstitue en effet une pratique d'Ancien Régime considérée par beaucoup comme un symbole des arbitraires particuliers. Les débats se concentrent sur quelques points, et particulièrement la question de la proportionnalité entre la liberté du corps et la dette monétaire. C'est Dupont de Nemours qui dénonce longuement ce point en répétant que dans la dette on gage ses biens et non pas son corps,

49 Collectif [Conseil des Anciens et Conseil des Cinq-Cents], *Archives parlementaires*, t. 60 (Paris : Paul Dupont, 1901), 13.

50 Collectif [Conseil des Anciens et Conseil des Cinq-Cents], 13.

qui est inestimable⁵¹. Face à lui, certains s'inquiètent au contraire des dangers économiques encourus par la France à cause de l'abolition de la contrainte par corps quatre ans auparavant. C'est le cas de Thiebault qui au cours de la séance du 22 ventôse affirme que cette abolition a entraîné une usure terrifiante « qui détruit toutes les fortunes, toutes les vertus et finirait par renverser la République elle-même⁵² ». S'opposent deux impératifs, tous deux moraux et légaux, mais fondés sur des visions différentes de la nécessité et de l'urgence. Redresser le commerce et la France au moyen de la contrainte par corps, et par là sauver la Révolution et donc la liberté (incarnée par la France révolutionnaire, rhétorique déjà classique en 1797⁵³) ; ou poursuivre les efforts de la Révolution pour la liberté et par conséquent refuser d'enfermer des citoyens pour des dettes.

Ce sont deux types de discours sur la liberté, et sur la façon de la défendre, qui s'affrontent, et pour ce faire reprennent des arguments défendus au cours de l'Ancien Régime. La première rangée d'arguments met en avant l'importance de la sûreté des personnes et des biens, ce qui justifie qu'on emprisonne pour assurer les remboursements. Un membre du Conseil des Anciens explique que la liberté n'est « gênée que momentanément par la contrainte par corps⁵⁴ ». Une autre attaque ceux qui refusent tout emprisonnement pour dette au nom de la liberté, et s'emporte :

Moi aussi je suis ami de la liberté ; mais jusqu'à quand abusera-t-on de ce mot ? Jusqu'à quand ne concevra-t-on la liberté politique et civile que sous une idée vague et confuse ? Qu'est-ce que la liberté politique et civile ? Elle consiste dans un droit égal à la protection des lois ; mais elle ne consiste pas dans le droit de n'être jamais incarcéré⁵⁵.

51 Collectif [Conseil des Anciens et Conseil des Cinq-Cents], 402, Dupont de Nemours lors de la séance du 24 ventôse au Conseil des Anciens : « Quoi ! C'est un citoyen qu'on veut rendre aliénable, transmissible de main en main comme un mulet ! »

52 Collectif [Conseil des Anciens et Conseil des Cinq-Cents], 360.

53 C'est la position tenue par le rapporteur Jean Debry ou encore par Portalis.

54 Collectif [Convention nationale], *Journal des débats et des décrets*, vol. 86 (Paris, 1795), 275, Desgrave lors de la séance du 18 ventôse an V au Conseil des Anciens.

55 Collectif [Convention nationale], 277, Tronchet lors de la séance du 18 ventôse an V au Conseil des Anciens.

La seconde rhétorique invoque quant à elle le fait que la liberté doit se penser à partir du corps et des capacités de ce dernier, reprenant des arguments qu'on trouve déjà chez certains auteurs dix ou vingt années auparavant⁵⁶. L'enfermement est dénoncé comme un supplice et comme une peine, et il ne touche pas seulement l'individu, mais aussi sa famille⁵⁷. Dans ces discours est critiqué le fait de pouvoir aliéner sa personne contre de l'argent, ce qui placerait « la liberté au-dessous de l'or », et par là mettrait en danger la citoyenneté⁵⁸. Cette seconde rhétorique met en avant la primauté des libertés individuelles, censées être inaliénables, tandis que la première estime que ces libertés individuelles ne peuvent s'épanouir qu'en les conditionnant au respect des lois de la Nation⁵⁹.

Pour mettre un terme à ce débat, certains estiment nécessaire un appel à la Nation : la guerre que mène la France n'est pas seulement le fait des soldats, mais aussi des marchands. Creuzé Latouche, membre du Conseil des Cinq-Cents, explique, après avoir exposé que la liberté civile et politique des soldats pouvait être réduite pour assurer l'efficacité de l'armée : « Le commerce aussi est une force publique. Ses agents sont une milice d'un autre ordre que la force armée ; mais elle n'est pas moins redoutable à l'ennemi⁶⁰ ». Après avoir discipliné les corps des soldats⁶¹, c'est au tour des marchands de servir la Nation, en pliant leurs corps aux contraintes

56 Collectif [Convention nationale], 346, Bar lors de la séance du 21 ventôse an V au Conseil des Anciens : « La loi permettrait un engagement par lequel un citoyen consentirait, si la fortune lui est défavorable, à être privé de l'usage des facultés les plus précieuses. »

57 Collectif [Convention nationale], 278, Dupont de Nemours, séance du 18 ventôse an V au Conseil des Anciens : « Il n'est permis à personne d'aliéner la faculté de travailler à la subsistance de sa famille. »

58 Collectif [Convention nationale], 346, Bar lors de la séance du 21 ventôse an V au Conseil des Anciens : « [L'emprisonnement pour dette] affaiblirait dans les cœurs le précieux sentiment de la liberté en mettant la liberté au-dessous de l'or ; et cependant celui qui préfère la fortune à la liberté cesse d'être citoyen ; et cependant encore c'est dans le maintien de la liberté que la propriété trouve sa garantie. »

59 Collectif [Convention nationale], 347, Creuzé-Latouche lors de la séance du 21 ventôse au Conseil des Anciens : « Tout homme qui veut fonder sur la liberté un système d'organisation sociale, s'aperçoit d'abord que les citoyens ne peuvent demeurer libres et indépendants qu'à la faveur d'engagements qui restreignent leur liberté et leur indépendance. Les notions les plus simples de civilisation comportent l'idée de juges, d'engagements, de coaction, de peine. »

60 Collectif [Convention nationale], 348. Séance du 21 ventôse au Conseil des Anciens.

61 Michel Foucault, *Surveiller et Punir* (Paris : Gallimard, 1975).

que le commerce impose. Pour les membres des Conseils appelant de leurs vœux le retour de la contrainte par corps, l'absence de cette dernière nuit au commerce français puisqu'aucune garantie n'assure le remboursement des dettes. De surcroît, la France est l'un des rares pays en Europe à ne pas avoir une telle mesure coercitive, ce qui selon eux dissuaderait les marchands étrangers de commercer avec leurs homologues français⁶². Comme à l'armée, le corps de ces marchands ne leur appartient plus, mais appartient à la Nation, et si la contrainte par corps peut relancer le commerce national elle devient nécessaire. Et Creuzé-Latouche d'ajouter :

Ce n'est pas seulement par les armes que les peuples se font la guerre, c'est aussi par leur richesse et par leurs industries. À quoi serviront à la République les victoires étonnantes de ses défenseurs, si elle se laisse vaincre par le commerce de ses ennemis ? [...] C'est ainsi que l'intérêt de la patrie réclame le rétablissement de cette mesure, et que la contrainte par corps contribuera aussi à sauver la liberté⁶³.

L'argument économique prend une nouvelle dimension dès lors que le commerce est un pilier nécessaire à la longévité de la Nation. Or, sans République française, point de liberté pour les citoyens français. Par cet appel à un deuxième ordre des libertés s'affirme la primauté et la supériorité de la liberté de la Nation sur la somme des libertés individuelles, et la supériorité du corps de la République sur les corps de ses citoyens. Se rejouent des thématiques contractualistes, et la question de l'engagement du citoyen vis-à-vis de la société⁶⁴. L'opposition nette dans les discours sur la liberté est

62 Collectif [Convention nationale], *Journal des débats et des décrets*, 132, Debry lors de la séance du 9 ventôse au Conseil des Cinq-Cents ; Collectif [Convention nationale], 136, Cambacérès lors de la séance du 9 ventôse au Conseil des Cinq-Cents ; Collectif [Convention nationale], 360, Thiebault lors de la séance du 22 ventôse au Conseil des Anciens ; Collectif [Convention nationale], 383, Régnier lors de la séance du 23 ventôse au Conseil des Anciens.

63 Collectif [Convention nationale], 348. Creuzé-Latouche lors de la séance du 21 ventôse au Conseil des Anciens.

64 Collectif [Convention nationale], 385. Portalis lors de la séance du 23 ventôse au Conseil des Anciens déclare : « Le citoyen met sa vie même en gage pour sûreté de ses engagements envers la société : comment ne pourrait-il pas donner une garantie sur sa personne pour assurer l'exactitude de ses obligations ? »

résolue par la hiérarchisation des libertés⁶⁵, et entérinée par le vote de la loi instituant de nouveau l'emprisonnement pour dette.

Si le débat sur la contrainte par corps de l'an V s'étend sur plusieurs semaines, c'est aussi qu'il engage l'ordre social et politique de la Révolution en son entier, en particulier car ce débat se concentre sur la question de la liberté et de la propriété⁶⁶. Les discussions remettent au jour des oppositions de fond déjà présentes sous l'Ancien Régime, que le vote final vient trancher par nécessités révolutionnaires. C'est notamment le cas de la question du déséquilibre du rapport entre l'emprunt pécuniaire d'un côté, et le corps comme gage de l'autre. C'est aussi le cas concernant l'enfermement du corps et tout ce qu'il entraîne pour l'individu et sa famille. À ces deux objections soulevées contre la contrainte par corps, on oppose l'état de guerre dans lequel se trouve la France, qui nécessite l'enfermement du corps du débiteur afin qu'il rembourse au plus tôt, et ce pour le bien du commerce national. C'est par le retour de l'emprisonnement pour dette que le corps et la liberté sont finalement liés.

Penser le corps à partir de son enfermement.

La construction d'une rhétorique punitive

Ce sont les mêmes lignes d'arguments qui traversent la seconde moitié du XVIII^e siècle, Révolution française comprise. Si les premières discussions sur la contrainte par corps s'en tiennent aux questions économiques, à partir des années 1770 les débats embrassent des arguments moraux et philosophiques, jusqu'à dénoncer l'incommensurabilité entre une dette économique et la privation de liberté que son non-paiement peut entraîner. Ces débats

65 On peut noter des échos avec le discours de Benjamin Constant de 1819 opposant la liberté des anciens à celle des modernes. Pourtant l'opposition dans ces discours ne recouvre pas celle de Constant, dès lors que les deux positions envisagent la question du bien commun et de la nation.

66 Collectif [Convention nationale], *Journal des débats et des décrets*, 130. Jean Debry, rapporteur de la question, déclare le 9 ventôse, au début des débats, que l'objet de la discussion « tient essentiellement aux premières bases de l'ordre social, à l'intérêt de tous et à la stabilité de la constitution républicaine. Il s'agit en effet de la liberté, de la propriété, et de ce qui formera toujours la vigueur et la durée d'un État, quel qu'il soit, je veux dire la juste proportion entre les différentes parties de son économie intérieure ».

polyphoniques aboutissent sous la Révolution lorsque les arguments se font face au sein des Assemblées législatives. S'il est toujours difficile d'estimer dans quelle mesure les premières réflexions ont inspiré les arguments postérieurs, il est assuré que certains outils (dictionnaires, encyclopédies), ou certains auteurs (notamment Montesquieu ou Beccaria) sont lus et partagés. Ce que change la Révolution est la possibilité offerte aux acteurs de ces débats d'agir sur la législation. Sur un demi-siècle on assiste néanmoins à des évolutions dans ces débats sur la contrainte par corps, la principale étant la prise en compte croissante du corps dans les discours sur la liberté et l'enfermement. Les débats participent aussi au développement des réflexions sur la question de l'enfermement. Alors qu'elle était souvent pensée *in abstracto*, la contrainte par corps, en tant qu'elle touche des personnes « de qualité », ouvre la voie à la dénonciation et à la discussion sur la manière dont l'enfermement contraint et met en danger les corps et les capacités de l'individu après sa sortie de prison. C'est par cette question des capacités individuelles, reliées aux corps des débiteurs, qu'est alors abordée la liberté par certains auteurs.

Il demeure néanmoins un paradoxe, celui d'un demi-siècle où l'on discute largement des questions de liberté et où l'enfermement est critiqué plus ouvertement que sur la période précédente, et qui accompagne pourtant un changement global du régime des peines qui aboutit à la généralisation de la peine d'emprisonnement avec le Code pénal de 1791⁶⁷. C'est que l'emprisonnement tout à la fois choque dans le cas de la contrainte par corps, mais paraît aussi être une forme de répression moins violente que les supplices, en ne touchant pas directement au corps⁶⁸. L'enfermement s'inscrit

67 Foucault, *Surveiller et Punir* ; Nicole Castan, *Justice et répression en Languedoc à l'époque moderne* (Paris : Flammarion, 1980) ; Hervé Piant, *Une justice ordinaire. Justice civile et criminelle dans la prévôté royale de Vaucouleurs sous l'Ancien Régime* (Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2006).

68 Michelle Perrot, dir., *L'Impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle* (Paris : Seuil, 1980) ; Jacques-Guy Petit, *Ces peines obscures. La prison pénale en France (1780-1875)* (Paris : Fayard, 1990) ; Castan et Zysberg, *Histoire des galères, bagnes et prisons en France de l'Ancien Régime*. L'emprisonnement comme peine existe déjà sous l'Ancien Régime, mais il est extrêmement rare, le bannissement ou l'amende lui étant généralement préféré. Les peines des galères et de bague ne sont quant à elles pas *stricto sensu* des peines d'emprisonnement.

dans une dialectique entre le corps, la liberté et la peine, au sein de laquelle les débats sur la contrainte par corps apportent un nouvel éclairage. C'est en mettant en avant ces liens, et notamment en faisant émerger la question de la liberté à partir du corps et de la personne, en disant que la pire chose qu'on puisse faire à un corps c'est bien de l'enfermer et donc de lui ôter son bien le plus précieux, la liberté, c'est en montrant que cette liberté émane du corps et qu'elle déborde l'individu, que finalement l'on offre aussi, en retour, un moyen terrible de contraindre, moyen intellectuel et conceptuel qui s'est transformé en moyen punitif : l'enfermement. L'ensemble des discours sur l'enfermement, et en particulier ceux sur la contrainte par corps, car elle peut toucher tout un chacun, participent de la construction d'une rhétorique punitive. Jean Debry, rapporteur au Conseil des Anciens et ouvrant la discussion sur la contrainte par corps en 1797, déclare ainsi : « Plus le citoyen attache de prix à sa liberté individuelle, plus le droit d'arrêter le débiteur qui manque à ses engagements doit produire [le remboursement et la circulation du commerce⁶⁹] ». L'amour de la liberté, fer de lance de la Révolution, devient un outil précieux, puisqu'il doit amener le débiteur à rembourser, de crainte de perdre cette liberté. Les discours sur la liberté et la contrainte par corps légitiment un rapport particulier au corps, en construisant l'idée qu'on puisse effectivement emprisonner le corps pour punir la personne, sans qu'il soit besoin de plus que son enfermement.

Ce faisant, ces débats participent aussi d'une attention nouvelle portée au corps. Si celle-ci part de considérations particulières envers le seul emprisonnement pour dette, elle déborde ce cadre en mettant en avant les liens entre la liberté et le corps. C'est en considérant le corps comme n'étant pas un simple objet, mais bien le ressort des capacités et des actions de l'individu qu'on peut comprendre pleinement le caractère punitif de son enfermement.

69 Collectif [Convention nationale], *Journal des débats et des décrets*, 132, séance du 9 ventôse.

Bibliographie

Sources primaires :

- Amidei, Cosimo. 1771. *Discours philosophique et politique sur l'emprisonnement pour dettes* [1770]. Traduit par anonyme. Paris.
- Beccaria, Cesare. 1766. *Des délits et des peines* [1764]. Traduit par André Morellet. Lausanne.
- Collectif [Conseil des Anciens et Conseil des Cinq-Cents]. 1901. *Archives parlementaires*. t. 60. Paris : Paul Dupont.
- Collectif [Convention nationale]. 1795. *Journal des débats et des décrets*. vol. 86. Paris.
- Claude Gaspard Du Closel d'Arnery. 1788. *Abus et dangers de la contrainte par corps*. Paris : Royez.
- D'Argis, Antoine-Gaspard Boucher. 1751. « Dette (jurisprudence) ». Dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. t. 4. Sous la direction de Jean le Rond D'Alembert et Denis Diderot. Paris : Briasson, David l'aîné, Le Breton, Durand.
- De la Bretonne, Nicolas Edme Restif. 1788. *Les Nuits de Paris, ou le Spectateur nocturne*. Londres.
- Fournel, Jean-François. 1798. *Traité de la contrainte par corps*. Paris : Rondonneau.
- Linguet, Simon-Nicolas Henri. 1767. *Théorie des loix civiles, ou principes fondamentaux de la société*. t. 5. Londres.
- Montesquieu. 1748. *De l'esprit des lois*. Genève : Barillot & Fils.
- Petit, Émilien. 1778. *Dissertation sur des parties intéressantes du droit public en Angleterre et en France d'après les loix des deux nations comparées entr'elles. Sur la liberté personnelle*. t. 1. Genève : Knapen & Fils.
- Journal de commerce et d'agriculture*. Bruxelles, 1759-1762.
- Journal de l'agriculture, du commerce, des arts et des finances, par M. l'abbé Roubaud*. Paris, 1765-1783.

Sources secondaires :

- Arasse, Daniel. 2005. « La chair, la grâce, le sublime ». Dans *Histoire du corps. De la Renaissance au Lumières*. Sous la direction de Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine et Georges Vigarello. Paris : Seuil.
- Castan, Nicole. 1980. *Justice et répression en Languedoc à l'époque moderne*. Paris : Flammarion.
- Castan, Nicole et André Zysberg. 2002. *Histoire des galères, bagnes et prisons en France de l'Ancien Régime*. Paris : Privat.
- Castanié, Simon. 2023. « Le crédit et la contrainte. L'emprisonnement pour dette à Paris dans la seconde moitié du XVIII^e siècle ». Thèse de doctorat, Sorbonne université.
- Cassirer, Ernst. 1966. *La Philosophie des Lumières* [1932]. Traduit par Pierre Quillet. Paris : Fayard.
- Claustre, Julie. 2007. *Dans les geôles du roi : l'emprisonnement pour dette à Paris à la fin du Moyen Âge*. Paris : Publications de la Sorbonne.
- Foucault, Michel. 1975. *Surveiller et Punir*. Paris : Gallimard.
- Garnot, Benoît. 2009. *Histoire de la justice : France, xv^e-xx^e siècles*. Paris : Folio.
- Kessler, Amalia D. 2007. *A Revolution in Commerce: The Parisian Merchant Court and the Rise of Commercial Society in Eighteenth Century France*. New Haven : Yale University Press.

- Larrère, Catherine. 1997. « Droit de punir et qualification des crimes de Montesquieu à Beccaria », Dans *Beccaria et la culture juridique des Lumières*. Sous la direction de Porret Michel. Paris : Droz.
- Luckett, Thomas. 1997. « The Debate over Imprisonment for Debt in Eighteenth-century France ». Dans *Des personnes aux institutions. Réseaux et culture du crédit du xvi^e au xx^e siècle en Europe*. Sous la direction de Fontaine Laurence. Louvain-la-Neuve : Académia Bruylan.
- Perrot, Michelle, dir. 1980. *L'Impossible Prison, Recherches sur le système pénitentiaire au xix^e siècle*. Paris : Seuil.
- Petit, Jacques-Guy. 1990. *Ces peines obscures. La prison pénale en France (1780-1875)*. Paris : Fayard.
- Piant, Hervé. 2006. *Une justice ordinaire. Justice civile et criminelle dans la prévôté royale de Vaucouleurs sous l'Ancien Régime*. Rennes : Presses universitaires de Rennes.

Le nu et la retenue, les sens et l'indécence dans les discours des accoucheurs

Bénédicte Prot

Accoucheurs vs sages-femmes : les termes du débat

« Mode¹ », « préférence² », « coutume indécente³ », « fatale nécessité⁴ » : ce sont là quelques expressions qui qualifient les offices de l'accoucheur et qui témoignent du vif débat qui oppose tout au long du XVIII^e siècle, en France mais aussi en Grande-Bretagne⁵, les défenseurs des chirurgiens accoucheurs aux partisans des matrones. D'aucuns reprochent à ces dernières de mettre en péril la vie des mères et de leurs enfants par leur ignorance et leur incompétence. Certains prônent l'instruction des sages-femmes et limitent l'intervention de l'accoucheur aux délivrances difficiles, qui nécessitent un « tour de force » ou encore un acte chirurgical. Les uns affirment catégoriquement que l'homme n'a aucunement sa place auprès de la parturiente, tandis que les autres valorisent de manière

1 Abbé Chayer, *Le Commentateur amusant, ou anecdotes très-curieuses, commentées par l'écrivain le plus célèbre de notre siècle* (Amsterdam : s.n., 1761), 19.

2 F. [Jean Henri Samuel Formey], « Honnêteté », dans *Code de l'humanité, ou la législation universelle, naturelle, civile et politique, avec l'histoire littéraire des plus grands hommes qui ont contribué à la perfection de ce code*, t. VII (Yverdon : Imprimerie de M. De Felice, 1778), 476.

3 François-Emmanuel Foderé, *Traité de médecine légale et d'hygiène publique, ou de police de santé, adapté aux codes de l'Empire français, et aux connaissances actuelles. À l'usage des gens de l'art, de ceux du barreau, des jurés et des administrateurs de la santé publique, civils, militaires et de marine*, t. II (Paris : Imprimerie de Mame, 1813), 442.

4 Jean-François Sacombe, *Le Médecin accoucheur, ouvrage utile aux mères de famille, et nécessaire aux personnes qui se destinent à la pratique de l'art des accouchements* (Paris : Croullebois, 1791), 218.

5 Sophie Vasset, « La querelle des accoucheurs et des sages-femmes en Grande-Bretagne : l'exemple d'Elizabeth Nihell », *Littératures Classiques*, n° 81 (2013) : 243-255.

absolue le savoir-faire du chirurgien accoucheur. Dans son ouvrage fondateur sur le sujet, Jacques Gélis a mis au jour l'existence d'une véritable campagne contre les matrones pour favoriser l'implantation de l'accoucheur dans un domaine traditionnellement réservé aux femmes⁶. Yvonne Knibiehler et Catherine Fouquet observent encore que ce que nous appelons aujourd'hui l'obstétrique⁷ est l'objet d'une véritable conquête de la part des hommes⁸. On assiste, ainsi que le rappelle Nahema Hanafi, à « une lutte de prérogatives – de savoirs et de pouvoirs sur les corps – visant à médicaliser l'enfantement et à faire des chirurgiens des experts en la matière ⁹ ». Anne Carol montre comment l'examen gynécologique pratiqué par un homme aux XVIII^e et XIX^e siècles a trait à l'évolution des pratiques hygiéniques et à celle de l'emploi des instruments comme le spéculum. Sont en jeu l'histoire de la formation des sages-femmes, celle de la constitution des champs médicaux de la gynécologie et de l'obstétrique ainsi que celle de la professionnalisation des médecins¹⁰.

La polémique présente des enjeux sur le plan social et politique. Les conséquences des accouchements difficiles ou fatals dont les matrones sont tenues pour responsables touchent à la famille et à

6 Jacques Gélis, *La Sage-femme ou le Médecin. Une nouvelle conception de la vie* (Paris : Fayard, 1988), voir notamment les p. 101-103. Sur le rôle et les représentations des sages-femmes, étudiés sous l'angle des études de genre, voir Laetitia Dion, Adeline Gargam, Nathalie Grande et Marie-Élisabeth Henneau, dir., *Enfanter dans la France d'Ancien Régime*, Études littéraires (Arras : Artois Presses Université, 2017).

7 L'adjectif « obstétrique » apparaît dans la langue française en 1803, le substantif en 1834, voir Paul Cesbron, Yvonne Knibiehler, *La Naissance en Occident*, La cause des bébés (Paris : Albin Michel, 2004), 100.

8 Plusieurs facteurs ont contribué à faire en sorte que l'obstétrique, longtemps le fait des accoucheuses, devient à partir du XVIII^e siècle dominé par la présence de l'accoucheur : la revendication de la part des chirurgiens de leur savoir-faire, la prise en charge de l'enseignement par les médecins et les accusations contre les sages-femmes ainsi que les restrictions à l'égard de l'exercice de leur fonction, voir Yvonne Knibiehler et Catherine Fouquet, *La Femme et les Médecins. Analyse historique* (Paris : Hachette, 1983), 176-184.

9 Nahema Hanafi, *Le Frisson et le Baume. Expériences féminines du corps au Siècle des Lumières*, Histoire (Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2017), 243.

10 Anne Carol, « L'examen gynécologique en France, XVIII^e-XIX^e siècles : techniques et usages », dans *Les Nouvelles pratiques de santé. Acteurs, objets, logiques sociales (XVIII^e-XX^e siècles)*, dir. Patrick Bourdelais, Olivier Faure (Paris : Belin, 2005), 51-66.

la morale¹¹. La dimension politique apparaît dans le dictionnaire juridique édité en 1778 sous le titre *Code de l'humanité* par l'Italien Fortunato Bartolomeo De Felice, en particulier dans l'article « Honnêteté » rédigé par un contributeur anonyme qui se révèle probablement être Jean Henri Samuel Formey¹². La question de l'honnêteté est illustrée par l'exemple de la nudité et permet de souligner le principe suivant, qui autorise la mise à nu dans un contexte médical : « Toutes les fois qu'on se retrouve dans l'état de nature et dans le cas de nécessité, tout ce que l'on fait en conséquence est honnête, et ne saurait être ni défendu, ni imputé¹³ ». La présence de l'accoucheur auprès des femmes demeure contraire à l'honnêteté, sauf si la vie de la mère ou celle de l'enfant est en péril. À cela s'ajoute une seconde exception, d'ordre explicitement politique cette fois : Formey affirme que l'accouchement par un homme n'a rien de deshonnête lorsque la survie des Grands et de leur dynastie est en jeu, en d'autres termes « quand il s'agit d'enfants appelés à posséder des États, à empêcher l'extinction de grandes maisons¹⁴ ».

L'article « Honnêteté » du *Code de l'humanité* suggère que la question de la dénudation du corps féminin est centrale dans une querelle qui s'inscrit bel et bien dans l'« histoire des mentalités et notamment ce qui touche aux usages du nu, à la décence¹⁵ ». Cette remarque d'Anne Carol peut être approfondie par une analyse des discours tenus par les médecins et en particulier par les chirurgiens accoucheurs eux-mêmes sur la nudité et le respect de la pudeur.

11 « Des filles horrifiées par le récit d'accouchements meurtriers refusent de se marier par crainte de la grossesse et des complications de couches. Des femmes refusent de se laisser approcher par leur mari après un accouchement long et douloureux dont elles sont sorties par miracle mais meurtries à jamais dans leur chair. Des hommes mariés deviennent infidèles ou pratiquent le coït interrompu pour éviter que leurs femmes ne restent infirmes à la suite de couches malheureuses. L'équilibre de la famille se trouve donc compromis et la morale est mise à mal. », Jacques Gélis, « Sages-femmes et accoucheurs : l'obstétrique populaire aux xvii^e et xviii^e siècles », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 32^e année, n° 5 (1977) : 931-932.

12 Sur l'identification des auteurs des articles du *Code de l'humanité*, voir Léonard Burnand et Alain Cernuschi, « Circulation de matériaux entre l'*Encyclopédie* d'Yverdon et quelques dictionnaires spécialisés », *Dix-huitième siècle*, n° 38 (2006) : 253-267.

13 Formey, « Honnêteté », 476.

14 Formey, « Honnêteté », 476.

15 Carol, « L'examen gynécologique en France, xviii^e-xix^e siècles : techniques et usages », 52.

Nous nous appuyerons sur quatre textes publiés tout au long du XVIII^e siècle, à commencer par celui du médecin Philippe Hecquet (1661-1737) *De l'indécence aux hommes d'accoucher les femmes*. À partir des réfutations de la dissertation d'Hecquet émanant des deux chirurgiens réputés que sont Guillaume Mauquest de La Motte (1655-1737) et Pierre Dionis (1643-1718), nous verrons comment la figure du chirurgien accoucheur se dessine en regard de la nudité de la parturiente. Publié à l'orée du XIX^e siècle, *Des qualités physiques et morales de l'accoucheur* de Jacques-Pierre Maygrier (1771-1835) apparaît comme un point d'orgue dans la construction du portrait de l'accoucheur : c'est encore par rapport à l'appréhension du corps féminin dénudé que se profile et se redéfinit la figure et le corps de l'accoucheur.

Ces textes abordent la question de la vision et du toucher des parties intimes et évoquent cette « dimension nouvelle [introduite par le recours à l'accoucheur] dans les rapports entre la femme et l'homme de l'art : celle de la morale sexuelle¹⁶ ». La mise à nu intégrale ou partielle du corps féminin implique une réflexion sur ce qui se joue dans l'examen clinique qui est « par essence une rencontre singulière, un ensemble de gestes qui mettent en jeu l'individu, le médecin autant que le patient¹⁷ ». Il convient de se pencher sur la façon dont les acteurs de cette controverse ont pensé et exprimé le rapport alors problématique qui se tisse entre l'accoucheur et le corps dénudé de la femme enceinte. Nous porterons notre attention sur les stratégies discursives et argumentatives déployées par les accoucheurs. Les analogies, les tournures employées mais également les mots évités relèvent d'une écriture de la nudité et d'un discours sur le corps et les sens mis en œuvre en faveur des accoucheurs. L'ensemble de ces procédés permet de mettre en évidence certains des enjeux sociaux et politiques attenants aux polémiques et aux discours suscités par l'usage du corps nu dans le cadre de la pratique du chirurgien accoucheur.

16 Gélis, *La Sage-femme ou le Médecin. Une nouvelle conception de la vie*, 306.

17 Bernard Hoerni, *Histoire de l'examen clinique d'Hippocrate à nos jours* (Paris : Imothep, Maloine, 1996), 101.

Voir, toucher, écrire la nudité ?

Ne serait-ce que par son titre sans équivoque, la brève dissertation *De l'indécence aux hommes d'accoucher les femmes* (1708) fait de la nudité de la parturiente un élément crucial de la querelle entre partisans des accoucheurs et ceux des sages-femmes. Son auteur, Philippe Hecquet, suit d'abord des études de théologie au début des années 1680 puis se tourne vers la médecine. Il exerce à Port-Royal des Champs puis à Paris où il est le médecin des Grands. Les premiers chapitres de *De l'indécence aux hommes d'accoucher les femmes* avancent des éléments « historiques » contre les accoucheurs, puis le chapitre IV examine la question selon la doctrine religieuse. Les chapitres V et VI critiquent l'intervention des accoucheurs auprès des femmes, tant du point de vue de la coutume que de la légitimité de la profession. Enfin, les deux derniers chapitres font la promotion des sages-femmes. Hecquet évoque la « liberté toujours dangereuse avec laquelle un Accoucheur voit et touche une femme¹⁸ », raconte comment une princesse de Bourgogne « craignit moins l'horreur de la mort, que les mains et les yeux d'un Chirurgien¹⁹ », assure qu'« une femme vertueuse doit toujours craindre de se laisser voir et toucher²⁰ » et s'indigne de voir « la plupart des jeunes femmes chrétiennes sous les yeux et entre les mains des Accoucheurs²¹ ». Hecquet suggère que la présence de l'accoucheur peut provoquer une réaction sensible partagée faisant de l'examen médical une pratique approchant la sexualité. Il écrit dans ce sens : « La fonction d'accoucher est constamment messéante à un homme ; embarrassante, pour ne rien dire de plus, pour une femme ; et dangereuse pour tous les deux²² ». Le corps est sans

18 Philippe Hecquet, *De l'indécence aux hommes d'accoucher les femmes, et de l'obligation aux femmes de nourrir leurs enfants. Pour montrer par des raisons de physique, de morale, et de médecine, que les mères n'exposeraient ni leurs vies ni celles de leurs enfants, en se passant ordinairement d'accoucheurs et de nourrices*, de l'Imprimerie de SAS, à Trévoux, et se vend à Paris, chez Jacques Étienne, 1708, 6.

19 Hecquet, 30.

20 Hecquet, 40.

21 Hecquet, 45.

22 Hecquet, 5.

cesse l'objet des deux sens associés que sont la vue et le toucher. Hecquet entend dénoncer par là l'exhibition de la nudité féminine et l'inutilité du toucher vaginal²³. La démonstration à l'œuvre dans cette dissertation est habile puisqu'elle consiste à impliquer le corps féminin au cœur d'une argumentation fonctionnant sur un mode binaire. La dénudation de la femme en couches est le point vers lequel convergent plusieurs éléments : le lien entre la vue *et* le toucher, les rapports sensuels entre l'homme *et* la femme, la relation entre le médecin *et* la patiente.

C'est une nudité qui ne dit pas vraiment son nom qui constitue ici le cœur de l'argumentaire contre les accoucheurs. Hecquet se garde bien de nommer les organes mis à nu lorsqu'il mobilise le cas exemplaire de Marie de Bourgogne qui refuse qu'un chirurgien soigne « ces parties que la pudeur empêche de nommer²⁴ ». La réserve langagière d'Hecquet vient à l'appui de son raisonnement. Le caractère indicible des organes apparaît comme une transposition dans le contexte verbal de leur impossibilité à être découverts : des parties du corps que l'on ne peut pas même nommer ne sauraient être montrées. Le corps dénudé n'est cerné qu'à travers les sens de l'accoucheur et apparaît de cette façon comme l'objet passif du regard et du toucher. C'est là encore une manière habile pour Hecquet de déplorer « cette indigne soumission²⁵ » dont les femmes feraient preuve lorsqu'elles font appel à un accoucheur.

Dans l'une de ses *Dissertations sur la génération*, le chirurgien Mauquest de La Motte réfute point par point les propos d'Hecquet. Il insiste sur les suites fâcheuses que peut provoquer l'intervention de sages-femmes inexpérimentées et met l'accent sur la probité des accoucheurs. Il dissocie la pratique de ces derniers de toute intention malhonnête et distingue le toucher vaginal « des attouchements

23 Carol, « L'examen gynécologique en France, xviii^e-xix^e siècles : techniques et usages », 53.

24 Hecquet, *De l'indécence aux hommes d'accoucher les femmes, et de l'obligation aux femmes de nourrir leurs enfants. Pour montrer par des raisons de physique, de morale, et de médecine, que les mères n'exposeraient ni leurs vies ni celles de leurs enfants, en se passant ordinairement d'accoucheurs et de nourrices*, 30.

25 Hecquet, 9.

prétendus illicites²⁶ ». L'appréhension du corps nu est ici toute différente de celle qui figure dans *De l'indécence aux hommes d'accoucher les femmes*. En déplorant les « vains scrupules d'une indécence imaginaire²⁷ », Mauquest de La Motte s'exprime avant tout du point de vue de celui qui pratique l'art chirurgical. Sans la nommer en tant que telle, il suggère l'existence d'une forme de dénudation particulière à l'exercice de la médecine. On parle aujourd'hui d'une « nudité médicale²⁸ », comprise dans une catégorie plus générale regroupant la dimension fonctionnelle des usages du corps nu. Pour Mauquest de La Motte, cette « nudité fonctionnelle²⁹ » est avant tout conditionnée par la notion de nécessité. Ainsi conclut-il « [q]ue la nécessité excuse l'indécence aux femmes de se faire accoucher par des hommes³⁰ » et « [q]ue le danger où sont la mère et l'enfant de périr bien plutôt entre les mains des femmes qu'entre celles des hommes, établit cette nécessité³¹ ». Par le terme *nécessité*, il faut entendre la survie des mères et la lutte contre la mortalité infantile. Cette dernière est envisagée surtout sous un angle politique :

[à] une époque où, faute de progrès technique, on estime que la puissance de l'État repose avant tout sur le nombre des hommes, [et où] on juge déplorable la déperdition de tant de futurs soldats et de tant de futurs producteurs³².

Le programme de lutte contre la mort précoce des enfants s'inscrit dans une « politique générale de développement économique et démographique³³ ». Une attention grandissante est portée à la

26 Guillaume Mauquest de La Motte, « Dissertation ou réponse au livre intitulé *De l'indécence aux hommes d'accoucher les femmes* », dans *Dissertations sur la génération, sur la superfétation ; et la réponse au livre intitulé De l'indécence aux hommes d'accoucher les femmes, et sur l'obligation aux mères de nourrir leurs enfants de leur propre lait* (Paris : Laurent d'Houry, 1718), 166.

27 De La Motte, « Dissertation ou réponse au livre intitulé *De l'indécence aux hommes d'accoucher les femmes* », 189.

28 Christophe Colera, *La Nudité. Pratiques et significations* (Paris : Éditions du Cygne, 2008).

29 Colera, *La Nudité. Pratiques et significations*.

30 De La Motte, « Dissertation ou réponse au livre intitulé *De l'indécence aux hommes d'accoucher les femmes* », 188.

31 De La Motte, 188.

32 Jacqueline Hecht, « Le Siècle des Lumières et la conservation des petits enfants », *Population*, 47^e année, n° 6 (1992) : 1593.

33 Hecht, 1594.

population, ce qui se manifeste notamment, ainsi que l'a montré Jacques Gélis, par le développement des calculs statistiques. Les réflexions de Mauquest de La Motte préfigurent cette « grande peur de la dépopulation³⁴ » qui apparaît à partir des années 1740. Le discours populationniste conçoit la population « comme un organisme vivant qui a ses phases de croissance et de décroissance, et qui obéit à des lois propres³⁵ ». La nudité, le corps de l'individu se trouvent alors impliqués dans cette préoccupation pour le maintien du corps de l'État.

Dans la dissertation de Mauquest de La Motte, la nécessaire intervention du chirurgien accoucheur s'accompagne de l'idée selon laquelle le regard du praticien a un caractère exceptionnel. Il possède en effet la particularité de neutraliser la dimension sexuelle ou érotique de la nudité. C'est dans ce sens que Mauquest de La Motte écrit :

Toutes les parties malades sont égales aux yeux et au tact du Chirurgien ; j'ai été appelé dans des Cloîtres, comme dans les Maisons des particuliers, pour des maladies que la nécessité fait traiter, et que la bienséance fait taire³⁶.

L'emploi de la périphrase indique ici que le chirurgien doit avoir une discrétion à toute épreuve face aux patients atteints de maladies vénériennes, au même titre que dans les cas des naissances illégitimes et des grossesses que certaines préfèrent dissimuler pour préserver leur honneur. L'allusion aux maladies vénériennes des religieuses rappelle que dans la littérature licencieuse, l'univers claustral ou conventuel est le théâtre de bien des pratiques voluptueuses ou franchement libertines³⁷. Songeons seulement aux dialogues publiés en 1683 par un certain abbé du Prat intitulés *Vénus dans le cloître*

34 Gélis, *La Sage-femme ou le Médecin. Une nouvelle conception de la vie*, 73.

35 Gélis, 69.

36 De La Motte, « Dissertation ou réponse au livre intitulé *De l'indécence aux hommes d'accoucher les femmes* », 168.

37 Couvents et cloîtres sont des espaces de roman pornographique au XVIII^e siècle, comme dans *Le Portier des Chartreux* (1741) de Gervaise de La Touche ou encore dans *Thérèse philosophe* (1748) de Boyer d'Argens.

ou la religieuse en chemise. L'expérience personnelle de Mauquest de La Motte prend ainsi l'allure d'une attaque directement adressée au pieux médecin Hecquet exerçant à Port-Royal. La réflexion du chirurgien va plus loin dans la mesure où elle instaure un rapport d'équivalence entre différentes parties du corps et met sur un même plan les « maisons des particuliers » et les cloîtres. Si ce dernier terme permet de comprendre aisément que les religieuses font partie de la clientèle du chirurgien, l'expression « maisons des particuliers » demeure en revanche plus vague. Elle témoigne de la diversité des conditions des femmes prises en charge par Mauquest de La Motte :

Comtesses et marquises, auxquelles l'accoucheur va prêter son secours dans leurs gentilhommières au fond du bocage, mais plus souvent femmes de laboureurs ou de voituriers, de menuisiers ou de tailleurs de pierre, de greffiers ou de procureurs, de marchands de volaille ou de boulangers, de manœuvres ou de batteurs en grange, de pêcheurs ou de bûcherons³⁸.

Ainsi, la spécificité du point de vue de l'accoucheur sur le corps nu consiste à ignorer la hiérarchie des parties du corps et la hiérarchie sociale. Les organes génitaux demeurent des organes comme les autres, de même que la nudité fonctionnelle parvient à gommer les disparités de rang entre les femmes de différents statuts ou conditions.

Stratégies autour du voile pudique

Aussi bien dans les *Dissertations sur la génération* que dans le *Traité général des accouchements* (1718) du chirurgien de Louis XIV Pierre Dionis, la réfutation du propos d'Hecquet passe par un rappel constant des conditions pratiques de l'art de l'accouchement. Mauquest de La Motte affirme dans ce sens que « dans un Accouchement il ne s'agit que d'un simple attouchement, sans que les yeux de l'Accoucheur y aient aucune part³⁹ ». Dionis ne dit pas autre chose :

38 Gélis, *La Sage-femme ou le Médecin. Une nouvelle conception de la vie*, 315.

39 De La Motte, « Dissertation ou réponse au livre intitulé *De l'indécence aux hommes d'accoucher les femmes* », 156.

Ceux qui déclament contre cet usage, et qui disent qu'une femme ne doit point s'exposer à la vue et à la main d'un Accoucheur, font voir qu'ils n'ont jamais été présents à aucun accouchement ; ils sauraient que la vue n'y a aucune part, que le tout se passe sous la couverture, et qu'il n'y a que la main du Chirurgien qui va recevoir l'enfant ; et nous avons pour exemple M. Desforges l'aîné, qui étant devenu aveugle, ne laissait pas d'accoucher aussi bien que quand il avait deux yeux⁴⁰.

Dionis effectue une dissociation des deux sens de la vue et du toucher qu'Hecquet unissait à tout prix. Le travail de l'accoucheur exclut la vision de la femme nue pour se restreindre à une manipulation de l'enfant en train de naître. Le corps féminin n'est plus livré à une « indécence » d'ordre visuel et tactile. La présence d'un voile matériel recouvrant le corps témoigne de conditions d'exercice soucieuses de la pudeur. Elle implique une oblitération du regard de l'accoucheur sur le corps nu et a pour conséquence une pratique des accouchements à l'aveugle. L'existence de tout contact entre l'œil de l'accoucheur et la nudité féminine ainsi démentie, l'accoucheur serait doté d'une forme de cécité qui le distingue des autres médecins et praticiens et qui ne correspond véritablement à aucune des définitions du terme « aveuglement » telles qu'on peut les lire dans le dictionnaire de Féraud. Il ne s'agit pas à proprement parler d'une « privation du sens de la vue⁴¹ », puisque l'accoucheur conserve la faculté de voir et que cette prétendue infirmité physique est toute fictive. La cécité de l'accoucheur est tout le contraire de l'aveuglement qui, entendu dans son sens figuré, se dit « de la raison prévenue et offusquée par les nuages des passions⁴² ». Les accoucheurs sont enfin bien loin de considérer qu'ils agissent « aveuglément », c'est-à-dire « [s]ans rien considérer, sans rien examiner⁴³ ». La cécité de l'accoucheur est présentée comme le produit des conditions pratiques et matérielles dans lesquelles se

40 Pierre Dionis, *Traité général des accouchements, qui instruit de tout ce qu'il faut faire pour être habile accoucheur*. (Paris : Charles-Maurice d'Houry, 1718), 437.

41 Jean-François Féraud, « Aveuglement », dans *Dictionnaire critique de la langue française* (1787-1788) <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/dicos/pubdico1look.pl?strippedhw=aveuglement>.

42 Féraud, « Aveuglement ».

43 Féraud, « Aveuglement ».

déroule l'accouchement. Cette occultation délibérée du regard sur la nudité vise à mettre au jour les qualités et les bonnes intentions de l'accoucheur. Paradoxalement, l'aveuglement apparaît comme un don qui atteste le savoir-faire, l'habileté de l'accoucheur et sa maîtrise du geste. La question de la mise à nu et de la pudeur de la parturiente implique donc une redéfinition du corps de l'accoucheur qui consacre, à travers sa prétendue cécité, ses vertus morales et ses compétences techniques.

De la querelle entre partisans des accoucheurs et ceux des sages-femmes émerge l'affirmation de ce qu'est un « bon accoucheur ». Le traité de Dionis insiste sur ses qualités, notamment sa jeunesse et ses bonnes mœurs, sa douceur et sa compassion, son habileté et son sérieux, son respect de la bienséance et de la discrétion. Plus que tout autre médecin, l'accoucheur doit être « un parfait honnête homme⁴⁴ ». Le tact dont il doit faire preuve est capital et renvoie à la fois à la décence vis-à-vis du corps et à la retenue dans les paroles mais également à cet acte médical spécifique qu'est le toucher⁴⁵. Dans *Des qualités physiques et morales de l'accoucheur* (1801), Jacques-Pierre Maygrier effectue l'éthopée et la prosopographie du « véritable Accoucheur⁴⁶ » avec un grand « A », qui doit être un exemple pour les étudiants. Ses vertus morales sont entre autres la douceur, la patience, la fermeté, la discrétion, la sagacité. Les caractéristiques physiques de l'accoucheur modèle, abordées dans la première partie de ce bref essai, indiquent que la physionomie agréable de l'accoucheur doit mettre en confiance la femme examinée. Maygrier insiste sur l'adresse et la dextérité du praticien et sur le soin qu'il doit apporter à la tenue et la sensibilité de sa main. L'accent est mis sur le tact qui s'articule avec une conduite respectueuse de la pudeur féminine. La pudeur fait ici partie des qualités physiques de

44 Dionis, *Traité général des accouchements, qui instruit de tout ce qu'il faut faire pour être habile accoucheur*, 416.

45 Le double sens de la notion de tact (technique du toucher et conduite du médecin vis-à-vis de la femme) est développé par Anne Carol notamment à travers l'histoire de l'utilisation du speculum, voir « L'examen gynécologique en France, XVIII^e-XIX^e siècles : techniques et usages », 51-66.

46 Jacques-Pierre Maygrier, *Des qualités physiques et morales de l'accoucheur ; suivies de quelques observations sur les professeurs actuels d'accouchements, et sur quelques-uns des plus célèbres accoucheurs de Paris* (Paris : chez l'Auteur et Gabon libraire près de l'école de médecine, an IX. – 1801), 7.

l'accoucheur parce qu'elle dépend de la maîtrise absolue du geste : l'accoucheur qui effectue un toucher vaginal techniquement parfait n'a nul besoin de dénuder la femme enceinte pour pratiquer son art. Comme l'observe Jean-Claude Bologne, « [p]our rassurer les maris ombrageux, on invente les accoucheurs qui ont des yeux au bout des doigts⁴⁷ ». En effet, l'accoucheur « doit agir comme s'il avait des yeux au bout des doigts⁴⁸ » et « doit tout sentir et ne rien voir⁴⁹ ». Et Maygrier d'insister sur cette pudeur médicale garante de la légitimité de toute une profession dont il se fait le représentant :

Je dis la pudeur, et c'est un point capital dans l'art des accouchements. Quiconque ne possède pas cette vertu doit renoncer à sa profession. Il faut l'avouer, il n'est point d'emploi, de rôle plus beau, plus sublime que celui de l'Accoucheur dans certaines circonstances orageuses. Mais peut-il se rendre plus digne de ce rang auguste, que par une chasteté céleste, qui lui fasse respecter le sanctuaire sacré de la pudeur.

Or la finesse du tact et sa sensibilité, dispenseront presque toujours l'Accoucheur de profaner, en quelque sorte, par ses regards, les lieux secrets que la vertu dérobe avec tant de soins à la lumière, et que la coquetterie même s'empresse de cacher dans un moment où la nature en désordre, flétrit, dépare et défigure, pour ainsi dire elle-même, son plus bel ouvrage⁵⁰.

Maygrier érige en principe l'idée selon laquelle l'accoucheur doit se dispenser de dénuder la parturiente. Cette précaution qui implique de ménager la pudeur en procédant à l'examen du corps vêtu ou couvert est une règle édictée tout au long du XIX^e siècle⁵¹. En n'étant plus l'objet d'un dévêtissement intégral ou partiel, le corps féminin n'est plus comme dans *De l'indécence aux hommes d'accoucher les femmes* un corps uniquement soumis aux sens de l'accoucheur ; il est ici représenté comme un objet de culte devant

47 Jean-Claude Bologne, *Histoire de la pudeur*, Pluriel (Paris : Olivier Orban, 1986), 108.

48 Maygrier, *Des qualités physiques et morales de l'accoucheur ; suivies de quelques observations sur les professeurs actuels d'accouchements, et sur quelques-uns des plus célèbres accoucheurs de Paris*, 15.

49 Maygrier, 15.

50 Maygrier, 14-15.

51 Sylvie Arnaud-Lesot, « Pratique médicale et pudeur féminine au XIX^e siècle », *Histoire des sciences médicales*, t. XXXVIII, n° 2 (2004) : 207-218.

susciter respect et vénération. Tandis que chez Hecquet elle visait à « disqualifier les accoucheurs⁵² », la pudeur est pour Maygrier une manière de les valoriser. L'auteur de *Des qualités physiques et morales de l'accoucheur* partage cependant avec Hecquet une forme de retenue langagière qui exclut la dénomination des organes génitaux féminins. Maygrier évoque toute une géographie et une architecture du corps nu en qualifiant non sans détour les parties intimes de « lieux secrets » ou encore en employant la tournure « le sanctuaire sacré de la pudeur ». Ces périphrases topiques apparaissent comme des manifestations textuelles du tact du chirurgien accoucheur et fonctionnent comme des indicateurs permettant de prendre la mesure de la pudeur dont il fait preuve. L'emploi de voiles discursifs pour évoquer le corps féminin se veut dès lors en parfaite adéquation avec les mesures prises pour œuvrer à l'aveugle et éviter tout dévêtissement, fût-il partiel ou fonctionnel.

Ce souci est tel que Maygrier ajoute que la pudeur est « la pierre de touche, et le véritable thermomètre de la confiance des femmes envers leur Accoucheur⁵³ ». Cette remarque placée en note prend tout son sens dans l'entreprise de légitimation engagée par l'auteur. L'analogie avec cet instrument de mesure scientifique qu'est le thermomètre invite à relire les réflexions de Maygrier sur la pudeur de l'accoucheur à l'aune de la notion de gradation. Dans les quelques lignes citées plus haut apparaît l'idée selon laquelle le chirurgien aspire à prendre une place de plus en plus importante auprès des familles et dans la société. La condition d'accoucheur est d'abord qualifiée d'« emploi », puis de « rôle » et enfin de « rang ». Le chirurgien accoucheur passe de ce qui est de l'ordre du princier, du royal (« rang auguste ») à ce qui a trait au divin (« chasteté céleste »). Ses offices relèvent d'abord du « beau » avant de toucher au « sublime ». L'idée de progression est donc présente sous la forme du procédé rhétorique de la gradation. Ainsi exprimées, l'insistance sur la pudeur et la redéfinition du corps de l'accoucheur

52 Carol, « L'examen gynécologique en France, XVIII^e-XIX^e siècles : techniques et usages », 60.

53 Maygrier, *Des qualités physiques et morales de l'accoucheur ; suivies de quelques observations sur les professeurs actuels d'accouchements, et sur quelques-uns des plus célèbres accoucheurs de Paris*, 14.

permettent à ce dernier de gagner ses lettres de noblesse et d'accroître la reconnaissance de sa profession et de sa fonction au sein de la société toute entière. Affiliée au thermomètre chez Maygrier, la pudeur permet d'évaluer le degré de confiance instauré dans cette « relation entre deux personnes⁵⁴ » qu'est l'examen clinique. L'évitement de la nudité et les ménagements vis-à-vis de la décence permettent de vaincre les réticences des femmes. Maygrier fait ainsi de la pudeur un des instruments caractéristiques de la profession d'accoucheur : en tous points opposée aux outils du chirurgien qui suscitent l'effroi de celle qui « préfère parfois se laisser mourir plutôt que d'être accouchée par l'homme, armé du forceps ou du levier⁵⁵ », la pudeur vise ici à instaurer un sentiment de confiance qui, comme l'amour⁵⁶, connaît des gradations et doit être gagnée pas à pas.

Une analogie similaire figure déjà dans *La Gamologie*, manuel de conduite destiné aux futures épouses publié en 1772. Pour son auteur le chevalier de Cerfvol, la pudeur est garante du bonheur conjugal car elle permet aux femmes d'accorder ou non leurs faveurs. Les théories médicales et physiologiques du XVIII^e siècle ont fait de la pudeur un « aiguillon⁵⁷ » et un « adjuvant⁵⁸ » du désir. Mais elle permet aussi selon de Cerfvol de limiter les excès des passions et d'atteindre une forme de sobriété dans les plaisirs. Ce juste équilibre instauré par la pudeur dans la relation matrimoniale est favorable à l'équilibre des rapports sociaux et a des conséquences à un niveau politique plus général⁵⁹. De Cerfvol peut affirmer dans ce sens que « les mœurs, austères ou corrompues [des femmes], règlent toujours

54 Hoerni, *Histoire de l'examen clinique d'Hippocrate à nos jours*, 13.

55 Gélis, « Sages-femmes et accoucheurs : l'obstétrique populaire aux XVII^e et XVIII^e siècles », 950.

56 Voir le poème de Jean-François de Bastide, *Les Gradations de l'amour* (1772).

57 Jean-Claude Bologne, *Pudeurs féminines. Voilées, dévoilées, révélées* (Paris : Seuil, 2010), 241.

58 Bologne, 243.

59 Nadine S. Berenguier montre que Cerfvol élabore une politique du mariage sur deux plans : « He is using two different and complementary meanings of the word *politique*: at the macro-political level, it refers to the repercussions of happy marriages on society at large; at the micro-political level, it refers to the wife's direct impact on the success of a conjugal relationship. » Nadine S. Berenguier, « Politics of happy matrimony: Cerfvol's *La Gamologie* ou l'Éducation des filles destinées au mariage », *Studies in Eighteenth-Century Culture* 29, n° 1 (2000) : 176.

celles [des hommes]⁶⁰ ». Dans cette science du mariage, la pudeur devient un instrument de régulation allant dans le sens d'une logique populationniste au sein de laquelle il revient aux femmes de produire une postérité saine et nombreuse⁶¹. De Cerfvol considère ainsi que « la durée de la vie humaine et la population ont pour thermomètre la pudeur des femmes⁶² ». À la lumière de cette réflexion tirée de *La Gamologie*, l'analogie employée par Maygrier n'est pas seulement une prescription qui concerne la relation particulière entre l'accoucheur et la parturiente. La pudeur apparaît à la fois comme une vertu individuelle et comme un outil de maîtrise à une échelle plus globale relative à toute une population. En outre, observons qu'à l'époque où Maygrier publie son texte, l'avantage peut encore aller du côté des sages-femmes : « Leur atout essentiel reste la pudeur féminine, que tous les hommes respectent, médecins compris, parce qu'ils y voient un pilier de l'ordre social⁶³ ». L'oblitération du regard sur la nudité et la survalorisation de la pudeur permettent dès lors d'asseoir davantage le rôle de l'accoucheur dans le maintien d'un ordre social vertueux.

Écriture et politique

La dissertation d'Hecquet et les réfutations auxquelles elle a donné lieu témoignent de la place centrale qu'occupe la question de la nudité dans les débats relatifs à la place de l'accoucheur auprès des femmes. Les chirurgiens accoucheurs se réclament d'une pratique qui passe par la neutralisation de la dimension érotique du corps dévêtu, qu'il s'agisse d'insister sur la dimension strictement fonctionnelle de la nudité ou qu'il soit préférable de renoncer à

60 De Cerfvol, *La Gamologie, ou de l'éducation des filles destinées au mariage ; ouvrage dans lequel on traite de l'excellence du mariage, de son utilité politique et de sa fin, et des causes qui le rendent heureux ou malheureux. Première partie* (Paris : Veuve Duchesne, 1772), 119.

61 Berenguiet, « Politics of happy matrimony: Cerfvol's *La Gamologie ou l'Éducation des filles destinées au mariage* », 178.

62 De Cerfvol, *La Gamologie, ou de l'éducation des filles destinées au mariage ; ouvrage dans lequel on traite de l'excellence du mariage, de son utilité politique et de sa fin, et des causes qui le rendent heureux ou malheureux. Première partie*, 119.

63 Knibiehler et Fouquet, *La Femme et les Médecins. Analyse historique*, 182.

toute forme de mise à nu. Ils dépeignent ainsi une figure modèle d'accoucheur et s'efforcent de faire preuve de retenue langagière. À travers la question des sens de la vue et du toucher ainsi que celle de la relation tissée entre le praticien et la parturiente, les chirurgiens accoucheurs développent des stratégies discursives au cœur desquelles la pudeur s'avère cruciale. Ces discours sur le corps, sur les usages de la nudité mais aussi son évitement participent d'une entreprise de persuasion et de légitimation d'une profession, et ils éclairent en cela le phénomène de « médicalisation et de [...] masculinisation de l'enfantement⁶⁴ ». Les considérations sur le rôle des accoucheurs sont aussi à replacer dans la « rhétorique nataliste⁶⁵ » observée par Elsa Dorlin dans les discours médicaux du XVIII^e siècle. On assiste alors à une « promotion de la “mère”⁶⁶ » qui rompt avec l'idée selon laquelle la grossesse s'apparente à une maladie : « La “mère” devient une norme de la santé féminine, car elle incarne un type physiologique à même de donner naissance aux enfants d'une Nation forte⁶⁷. » Relus à la lumière de l'impératif de maternité, l'écriture du corps ainsi que les discours sur la nudité et l'honnêteté (pour reprendre le terme de Formey) se situent au-delà de l'intersubjectivité entre le médecin et l'accouchée ; en se rapportant également au corps de la Nation, ils revêtent des enjeux ayant trait au politique et permettent d'interroger les liens alors établis entre corps individuels et corps social.

64 Hanafi, *Le Frisson et le Baume. Expériences féminines du corps au Siècle des lumières*, 247.

65 Elsa Dorlin, *La Matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*, Poche (Paris : La Découverte, 2009 [2006]), 128. Elsa Dorlin relève l'emploi d'une rhétorique féministe dans les discours des médecins natalistes, voir les p. 124-136.

66 Dorlin, 118.

67 Dorlin, 118.

Le corps des spectatrices : un élément du programme ornemental des salles de spectacle au XVIII^e siècle

Hadrien Volle

Au XVIII^e siècle, la salle de spectacle est le lieu de sociabilité privilégié pour la société européenne riche et lettrée. En France, à partir des années 1750, la nécessité conduit des dizaines de villes à l'échelle du territoire à se doter de nouveaux équipements pour accueillir les représentations théâtrales ou opératiques, mais aussi et surtout ceux qui y assistent. Les attentes des commanditaires envers les architectes ne sont donc pas seulement d'ordre scénique, visuel ou acoustique, mais relèvent aussi du domaine de la représentation de l'assemblée qui assiste au spectacle et dont les membres viennent au théâtre pour s'observer les uns et les autres. Ces paramètres, ajoutés à une évolution du style ornemental rocaille vers une interprétation de l'Antiquité portée par les architectes, aujourd'hui désignés comme « néoclassiques », conduisent à l'apparition de programmes ornementaux d'une relative simplicité dans les théâtres du territoire, en comparaison de l'abondance ornementale caractérisant le style rocaille. Une simplicité qui souligne la présence du corps dans l'espace comme élément décoratif central de ces nouveaux espaces de loisirs, en particulier le corps des femmes, comme en témoignent les sources d'époque. À quel degré la relation entre présence physique et architecture est importante, et que dit cette relation du regard que la société porte sur les femmes ?

Comme nous allons l'illustrer en premier lieu, ces corps sont parfois pris en compte par les architectes dès l'élaboration des projets comme une composante ornementale à part entière. Plus loin, nous analyserons comment la présence physique, vivante, des

spectatrices est intégrée à un ensemble figé : le décor pérenne des salles. Nous mettrons également en lumière que le terme, parfois générique, de « spectateurs » ne fait référence presque exclusivement qu'aux spectatrices. L'abondance des textes, qui fleurissent dans la littérature du temps pour expliquer un projet ou alimenter le débat théorique, atteste d'une réification des femmes élevée au rang d'évidence. Enfin, nous soulignerons ce que cet état de fait dit d'une partie de la société qui fréquente les théâtres à cette époque.

Dans les écrits des architectes

À la toute fin du XVIII^e siècle, Étienne-Louis Boullée, dans son manuscrit intitulé *Architecture : essai sur l'art*, compare le public qui se rassemble au théâtre « aux fêtes des Gnidiens si agréablement décrites par le célèbre Montesquieu¹ ». Les femmes y seraient la principale attraction : l'architecte décrit la salle de spectacle comme un espace où « le sexe le plus aimable » se rassemble pour « rivaliser d'attraits, charmer [les] cœurs, manifester son empire et y recevoir les hommages du génie² ». Le « temple du goût » est servi par cette présence manifeste. Boullée pointe que le rassemblement féminin permet « d'élever, de concert, un magnifique amphithéâtre où paraissent de brillantes rivales. Celles-ci me semblent élevées sur un trône superbe où elles jouissent de l'effet de leurs charmes et d'où elles répandent dans les âmes ce délicieux désordre³ ». Dans sa vision presque mystique, l'architecte désigne les femmes comme « les objets qui ornent l'intérieur du temple » et qui « présentent sous les formes les plus agréables tout ce qui peut séduire et plaire⁴ ». Enfin, Boullée généralise son idée à l'ensemble des spectateurs par ce propos qui revient souvent dans l'historiographie de la salle de spectacle au XVIII^e :

1 Étienne-Louis Boullée, *Architecture : essai sur l'art*, éd. Jean-Marie Pérouse De Montclos (Paris : Hermann, 1968), 97.

2 Boullée, 97.

3 Boullée, 97.

4 Boullée, 97.

Jaloux enfin d'offrir le tableau le plus agréable, j'ai cru y parvenir en disposant les spectateurs tellement que ce fussent eux qui décorassent ma salle et en formassent le principal ornement. C'est en effet par la réunion et l'assemblage du beau sexe, disposé de manière à tenir lieu de bas-reliefs à mon architecture, que je crois être assuré d'avoir donné à mon tableau l'empreinte et le caractère de la grâce⁵.

Comme Boullée, Pierre Patte n'a jamais élevé de salle de spectacle. Il a néanmoins rédigé un important essai théorique sur le sujet publié en 1782⁶. Dans celui-ci, il offre d'abord son point de vue sur la place des spectatrices dans l'Antiquité comme pour mieux faire ressortir son avis sur son époque :

[En ces temps-là] on n'allait point aux spectacles à dessin de s'y faire remarquer particulièrement ; les femmes n'étaient pas accoutumées à y donner le ton, et n'y occupaient pas les meilleures places. Chez les Romains, elles étaient toujours éloignées de la vue, [...], et chez les Grecs, elles n'assistaient même à aucun spectacle⁷.

Il reprend ainsi à son compte les propos de Jean-Jacques Rousseau, affirmant dans la *Lettre à D'Alembert* : « Chez tous les anciens peuples policés [les femmes] vivaient très renfermées ; elles se montraient rarement en public⁸ ». Ces propos, bien qu'historiquement nuancés⁹, sont le point de vue d'un homme se considérant comme un architecte à responsabilité – il a achevé et augmenté l'édition posthume du *Cours d'architecture* de Jacques-François Blondel en 1774 –, et ainsi garant d'une certaine morale à instaurer par le bâti. Dans le reste de son essai, Patte ne se montre guère en faveur du corps comme composante du programme ornemental, bien qu'il

5 Boullée, 107.

6 Pierre Patte, *Essai sur l'architecture théâtrale ou de l'ordonnance la plus avantageuse à une salle de spectacles, relativement aux principes de l'optique et de l'acoustique* (Paris : Moutard, 1782).

7 Patte, 50.

8 Cité dans Michele Sajous D'oria, « "Les bornes de la modestie" : les femmes doivent-elles se montrer au théâtre », dans *L'educazione dell'uomo e della donna nella cultura illuministica : memoria*, dir. Lionello Sozzi (Torino : Accademia delle Scienze, 2000), 219-229.

9 Ovide, *L'Art d'aimer* (Paris : Les Belles Lettres, 1960), 114-115 : Ovide conseille de « visite[r] les trois théâtres [de Rome], si favorables pour se montrer » car « une belle femme doit aussi se montrer en public ».

reconnaisse son importance en citant d'autres textes théoriques rédigés pendant la même période. De celui du maître de ballet Jean-George Noverre, Patte relève¹⁰ qu'il est partisan « que ce soient les femmes qui fassent le principal ornement [des loges], de même que les acteurs et les décorations celui du théâtre¹¹ ». À propos de l'essai de Charles de Chaumont¹², dans lequel l'auteur préconiserait la disposition des spectateurs sur un seul amphithéâtre, Pierre Patte réagit : « Est-il bien vrai que nos usages et nos mœurs pussent cadrer avec une semblable distribution ? », le théoricien apporte lui-même la réponse dans l'ironie d'une autre question : « Qu'on s'avisât de préférer, à la commodité que procurent les loges, des places isolées où chacun paraîtrait confondu et où les femmes seraient si peu remarquées¹³ » ? Se passer du corps des femmes dans la décoration ? Souhaitable, mais impossible selon Pierre Patte.

Plus tôt dans le siècle, Charles-Nicolas Cochin dresse un *Projet d'une salle de spectacle*¹⁴ dans lequel il constate « un défaut de nos théâtres et qui les rend très incommodes, c'est que le plus grand nombre de nos loges ne voient que de côté¹⁵ », invitant ainsi les spectateurs à s'observer les uns les autres. Cochin y voit là une explication au fait que les femmes sont priées d'occuper les premiers rangs desdites loges : « C'est ce qui était cause, dans le temps où l'on préférerait la politesse à sa commodité, et où le parterre jouissait de sa liberté, qu'il ne souffrait point que les femmes y restassent¹⁶ ». Plus loin dans son projet, le dessinateur insiste sur l'importance

10 Jean-Georges Noverre, *Observations sur la construction d'une nouvelle salle de l'Opéra* (Amsterdam : Changuion, 1781).

11 Patte, *Essai sur l'architecture théâtrale ou de l'ordonnance la plus avantageuse à une salle de spectacles, relativement aux principes de l'optique et de l'acoustique*, 152.

12 Charles de Chaumont, *Véritable construction d'un théâtre d'opéra à l'usage de France, suivant les principes des constructeurs italiens, avec toutes les mesures & proportions relatives à la voix, expliquée par des règles de géométrie, & des raisonnements physiques ; secret très-important, & qu'on découvre au public* (Paris : De Lormel, 1766).

13 Patte, *Essai sur l'architecture théâtrale ou de l'ordonnance la plus avantageuse à une salle de spectacles, relativement aux principes de l'optique et de l'acoustique*, 141.

14 Charles-Nicolas Cochin, *Projet d'une salle de spectacle pour un théâtre de comédie* (Paris : Charles-Antoine Jombert, 1765).

15 Cochin, 12.

16 Cochin, 12.

d'instaurer un évasement des niveaux de loges car « par ce moyen les rangs de devant, où doivent être les dames, seront mieux éclairés », permettant ainsi aux « dames [d'en tirer] cet avantage, qu'elles pourront voir et être vues de toutes les personnes qui seront sur les devants¹⁷ ». Il loue ainsi la décoration que cela procure pour les spectateurs – tous des hommes¹⁸ – installés au parterre : « Nous ne compterons pas non plus pour un médiocre avantage le coup d'œil magnifique que présenterait au spectateur placé vers le milieu du parterre le spectacle des dames rangées en amphithéâtre¹⁹ ». Encore une fois, le corps de la spectatrice est mis en évidence comme un élément clé du programme décoratif.

Plus généralement, Cochin est de ceux qui partagent la vision architecturale commune de plusieurs artistes de la seconde moitié du XVIII^e siècle : une recherche consistant à trouver un équilibre entre le bâti et le corps des spectateurs afin que la salle ne paraisse jamais vide. L'auteur s'explique en ces termes : « [Ce projet] ayant moins de loges, une moindre quantité de dames paraîtra orner suffisamment le spectacle²⁰ », avant de défendre un balcon sans séparation qui permettrait à « chacun [de] s'y mettre à l'aise, et un nombre médiocre de personnes le feront paraître assez rempli²¹ ». Dans un document manuscrit, Charles De Wailly, l'architecte de la salle du faubourg Saint-Germain – actuel théâtre de l'Odéon –, défend une ligne similaire à celle de Cochin. À savoir une salle dense mais peu étendue : « Celui qui aurait l'art de placer plus de spectateurs dans un moindre espace [...] aurait sûrement mieux rempli l'objet, puisqu'il donnerait au spectateur l'avantage de mieux entendre et de mieux voir le spectacle ainsi que les spectateurs qui en font l'ornement²² ». Il argumente encore en ce sens en assurant

17 Cochin, 34.

18 Il est très fréquent que les règlements et témoignages concernant les salles de spectacle précisent que le parterre est réservé aux hommes. Voir notamment Jeffrey S. Ravel, *The Contested Parterre: Public Theatre and French Political Culture, 1680-1791* (Ithaca : Cornell University Press, 1999).

19 Ravel, 30.

20 Ravel, 26-27.

21 Ravel, 26-27.

22 Muséum national d'histoire naturelle, Ms 2219 (8) : *Mars 1794 : Considérations sur les salles de spectacle*.

que « lorsque la salle aurait peu de monde, elle paraîtrait encore garnie²³ ». Rares sont les architectes, comme De Wailly, à parler des spectateurs sans distinction de genre mais comme un ensemble.

Par son projet pour le théâtre de Besançon, dans les années 1770, Claude-Nicolas Ledoux se range d'abord derrière ce principe simple : la nécessité de disposer la totalité du public de manière à ce que chacun puisse voir et entendre sans être « contrarié ou interrompu par des corps étrangers qui détruisent l'objet principal²⁴ ». Jacques Rittaud-Hutinet a déjà remarqué que l'architecte entretenait ainsi un but précis : « En supprimant toutes décorations étrangères aux personnes qui meublent la salle » [selon les dires de l'architecte], il substitue le spectateur aux décorations et met ainsi en valeur le public lui-même²⁵. L'humain doit être celui à qui bénéficie la salle de spectacle, mais il contribue à son gain en laissant son corps à l'architecte pour en composer l'harmonie intérieure. Ainsi, « chaque individu couvre de son corps les surfaces, cache les vides de la construction » afin que « les appuis des devant de loges disparaissent, ils sont tellement effacés que les accessoires deviennent inutiles²⁶ ». Enfin, Ledoux ne fait pas exception sur le genre de ses ornements : « Les femmes embellissent les premières lignes avec la grâce inhérente à leur sexe²⁷ ». Dans les documents qui attestent du processus de création de la salle de Besançon, l'architecte se fait néanmoins plus précis, sans pour autant atténuer son propos :

J'ai cherché d'ailleurs à contenter tous les états. Ceux qui occupent les premières places dans la Province auront des places particulières [...]. L'amphithéâtre sera meublé par les hommes qui paient le plus, le balcon par l'État-Major, les premières loges par les femmes les plus riches, les secondes par les particuliers qui composent le second ordre²⁸.

23 Muséum national d'histoire naturelle, Ms 2219 (8) : *Mars 1794 : Considérations sur les salles de spectacle*.

24 Jacques Rittaud-Hutinet, *Claude-Nicolas Ledoux. Les Trois temples* (Châtillon-sur-Chalaronne : La Taillanderie, 2005), 105.

25 Rittaud-Hutinet, 105.

26 Rittaud-Hutinet, 105.

27 Rittaud-Hutinet, 105.

28 Archives départementales du Doubs, C/40 : 24 août 1775 : *Lettre de Ledoux à La Coré, intendant de Franche-Comté*.

Dans son projet pour le théâtre de Marseille, Ledoux prévoit le même type d'assignement : aux troisièmes loges il réserve 200 sièges « pour les artisans et les femmes publiques qui ont un rang séparé²⁹ ». Nulle place pour un comportement erratique : l'architecte applique les normes de représentation sociale dans la codification de son programme ornemental. Il s'inscrit, consciemment ou non, dans la lignée théorique d'un modèle de théâtre important pour les architectes français, le Théâtre olympique de Vicence d'Andréa Palladio. Sebastiano Serlio, autre italien du xvi^e siècle, voulait placer dans un théâtre qu'il a imaginé sur un modèle similaire, les spectateurs selon un plan précis. Dans le commentaire qui lui est lié, il est écrit :

Le premier tiers, marqué G, est réservé aux femmes les plus nobles, les femmes de rang inférieur sont placées plus haut. Les niveaux supérieurs, marqués H et I sont les passages entre les divisions réservées pour les hommes. Les hommes d'un rang inférieur seront placés la zone au-dessus. Le grand espace marqué K est destiné au peuple³⁰.

La proximité entre le corps féminin et l'ornement correspond aux attentes des spectateurs. L'abbé de la Porte écrit, dans *L'Observateur littéraire*, à propos du théâtre de Metz élevé partiellement par Roland Le Virloys dans les années 1750 : «

On a appliqué des cartonnages dorés qui ont coûté fort cher. [...] [sans eux], les femmes y paraîtraient mieux et formeraient par leur figure, leurs parures et leurs habits, un coup d'œil plus brillant, plus agréable et plus varié³¹.

Le journal d'un « gentilhomme breton », témoignage d'un voyage dans la capitale en 1782, consigne en ces termes l'expérience de son auteur : « Nous nous sommes rendus à l'Opéra [...] le spectacle était charmant, les loges étaient remplies de jolies femmes³² ». Comme

29 Cité dans Daniel Rabreau, *Claude-Nicolas Ledoux, 1736-1806 : l'architecture et les fastes du temps* (Bordeaux : William Blake & Co et Arts, 2000), 152.

30 Cité dans Marvin Carlson, *Places of Performance. The Semiotics of Theatre Architecture* (Ithaca : Cornell University Press, 1989), 135.

31 Cité dans Gudrun Müller, « Le théâtre de Metz du xviii^e au xx^e siècle » (Mémoire de DEA sous la direction de Daniel Rabreau, Université Paris 4, 1986), 85.

32 De Rouaud, *Voyage de Paris en 1782. Journal d'un gentilhomme breton*, éd. Comte de Remacle L. (Vannes : Lafolye, 1900), 19.

pour attester de l'imaginaire du temps, en 1749 le Chevalier de La Morlière fait dire à l'un de ses personnages dans *Angola* pendant une soirée au spectacle : « On vient ici pour voir les femmes, pour en être vu ; on entend tout au plus deux ou trois morceaux consacrés par la mode³³ ». Plus loin, toujours à propos d'une représentation dramatique, le narrateur dépeint le théâtre : « On voyait dans les loges un mélange pompeux de femmes les plus charmantes, couvertes des habillements les plus somptueux³⁴ ». L'importance de laisser les femmes se placer au premier rang peut aller jusqu'à la réglementation, comme cet arrêté de la municipalité du Mans qui en 1802 décide que, dans le théâtre de la ville, « le devant des loges louées ne pourra sous aucun prétexte être occupé par d'autres individus que pour les femmes qui les auront retenues, ou leurs remplaçantes³⁵ ».

Il est important de souligner les raisons qui font que les architectes mettent tant l'apparence et la beauté des femmes en valeur dans leurs projets. Les dames sont, dans cet espace de loisir, considérées comme les « animatrices de la vie sociale³⁶ ». Autrement dit, ce sont elles qui attirent les hommes au théâtre par le désir qu'elles font naître. À quelques exceptions près, les auteurs qui considèrent que la femme doit être un ornement de la salle sont des hommes. Ces derniers pensent alors qu'elles ont un impact mesurable sur la fréquentation. En avril 1782, dans les *Mémoires secrets*, à propos de la nouvelle de la salle du faubourg Saint-Germain, il est écrit – par un homme :

Les femmes se plaignent que l'éclat du blanc qui règne généralement dans la salle affadit leurs traits et les éclipse [...] ; et comme ce sont elles qui attirent les hommes partout, il est essentiel d'empêcher qu'elles ne désertent, ce qui rendrait bientôt le spectacle vide³⁷.

33 Chevalier de La Morlière, *Angola* (Paris : Desjonquères, 1991 [1749]), 69.

34 La Morlière, 119.

35 Archives municipales du Mans, 1/D/1 : 16 *Pluviôse an X* : délibération municipale.

36 Michèle Sajous D'Oria, *Bleu et Or. La scène et la salle en France au temps des Lumières, 1748-1807* (Paris : CNRS Éditions, 2007), 8.

37 Louis Petit de Bachaumont, *Mémoires secrets pour servir à l'histoire de la République des lettres en France, depuis 1762 jusqu'à nos jours*, t. XX (Londres : John Adamson, 1782), 181-182.

Henri Lagrave a pointé la véracité de cette croyance en observant deux catégories de public aristocratique au début du XVIII^e siècle : les femmes et les officiers. L'absence de l'une, à cause des villégiatures estivales ou des campagnes militaires, entraîne alors celle de l'autre³⁸.

Après la Révolution, il est toujours ancré que les femmes fréquentent le spectacle, mais les raisons sont couvertes d'un verni moral, selon Bonnet de Treiches :

La présence des femmes [à l'Opéra] consacrerait la décence, le bon ton, la politesse, et cette habitude de déférence et d'égards qu'elles commandent, qui se naturalise difficilement dans les réunions d'hommes et qui cependant, fait le charme de la société et atteste les progrès de la civilisation³⁹.

Ainsi, au XVIII^e siècle, la théorie et la pratique concourent à mettre le corps des femmes au cœur d'un programme ornemental, sans que les sources qui en parlent soient écrites par les premières intéressées. Les salles de spectacle sont entièrement conçues par des hommes autour d'enjeux esthétiques et sociétaux. Pour mettre en valeur ces corps désirés, les architectes recourent à diverses solutions.

Le dialogue entre corps et architecture

L'emploi du corps est d'autant plus mis en valeur que les architectes décorent l'intérieur des bâtiments avec une certaine modestie. Encore une fois, les théoriciens vont dans ce sens, comme Noverre qui écrit :

Je voudrais beaucoup de simplicité dans les ornements des loges ; la richesse de celle-ci serait aussi préjudiciable aux femmes qui les occupent que celle de l'avant-scène le deviendrait aux acteurs et aux décorations⁴⁰.

Le machiniste Boullet fait dire à Peyre, coarchitecte de la nouvelle salle du faubourg Saint-Germain : « Une salle des spectacles ne doit être qu'un cadre, dont le tableau s'anime par les femmes. Aucun ornement, aucunes teintes ne doivent prendre un caractère qui nuise

38 Henri Lagrave, *Le Théâtre et le Public à Paris de 1715 à 1750* (Paris : Klincksieck, 1972), 221.

39 Bonnet de Treiches, *De l'opéra en l'an XII* (Paris : Ballard, an XII), 87.

40 Noverre, *Observations sur la construction d'une nouvelle salle de l'Opéra*, 32.

aux effets qu'elles veulent produire⁴¹ ». Certains documents de chantier abondent également dans ce sens, comme ce mémoire sur le projet d'un théâtre pour Versailles qui stipule que :

Le but est d'observer une décoration noble, simple, soutenue de proportion d'architecture, de faire briller le spectateur, d'en faire voir beaucoup et partout ce qu'on peut juger sur ces dessins⁴².

La transformation du théâtre des Italiens en 1797 est aussi argumentée en ce sens : « Sa décoration est simple et sa véritable parure sera les spectateurs eux-mêmes dont aucun ne peut échapper aux yeux des autres », est-il écrit dans le *Journal de Paris* de la même année⁴³. Parfois, certains auteurs changent de paradigme pour tourner la représentation de l'assemblée en dérision, comme Louis-Charles Fougeret de Monbron faisant dire au personnage de Margot la ravaudeuse :

Ma bienfaitrice, soupçonnant que la simplicité de mes habits pouvait être la cause de mon embarras, me promet qu'elle me ferait incessamment changer de décoration, et que je ne serais pas moins parée que ces demoiselles⁴⁴.

Le dépouillement ornemental souhaité par les théoriciens et les architectes passe aussi par la sélection des couleurs qui couvrent les murs de leurs édifices. Les sources d'archives montrent que les constructeurs des salles sont conscients du lien entre leurs choix et le corps de ceux qui vont venir orner les bâtiments : « Le bleu ciel un peu foncé est la couleur la plus avantageuse pour les femmes », peut-on lire dans le projet d'une salle de spectacles pour la ville de Rennes⁴⁵. Le choix du bleu qui l'emporte sur la majorité des chantiers semble pouvoir s'expliquer de plusieurs façons. Cette couleur est, au

41 Cité dans Sajous D'Oria, « "Les bornes de la modestie" : les femmes doivent-elles se montrer au théâtre », 224.

42 Archives nationales de France, O/1/1785, f° 345 : *Février 1774 : Mémoire sur le projet d'une salle de Comédie pour la ville de Versailles assujetti à trois terrains*.

43 Cité dans Sajous D'Oria, *Bleu et Or. La scène et la salle en France au temps des Lumières, 1748-1807*, 79-80.

44 Louis-Charles Fougeret de Monbron, *Margot la ravaudeuse* (Paris : Gallimard, 2015 [1748]), 19.

45 Cité dans Pierre Frantz et Michèle Sajous D'Oria, *Le Siècle des théâtres. Salles et scènes en France 1748-1807* (Paris : Paris Bibliothèque, 1999), 128.

xviii^e siècle, particulièrement visible dans les intérieurs, mais aussi dans les vêtements curiaux et urbains⁴⁶. Michele Sajous D'Oria avance l'hypothèse que le bleu serait un coloris conseillé aux peintres pour les portraits de femmes en s'appuyant pour cela sur le *Cours de peinture* de Roger de Piles où le théoricien indique que « le vert, le bleu et le gris » sont les couleurs qui conviendraient le mieux aux « blondes⁴⁷ ». Par ailleurs, lorsque les salles ne sont pas ornées de bleu, ce sont la plupart du temps les couleurs citées par de Piles qui le sont. Comme le théâtre des Italiens en 1783 où c'est la couleur vert-campan qui est choisie et est unanimement louée⁴⁸.

La couleur fonctionne en association avec la lumière. En écrivant à propos du Grand Théâtre de Bordeaux, Jean-Éléazar L'Hospital affirme :

Les trois couleurs qu'il avait choisies, le gris foncé, le bleu azur et l'or se fondaient aux lumières, en une seule nuance, celle du noir [...] des loges produisirent en effet une augmentation de lumières, mais de lumières fausses, qui jetaient sur le visage des femmes (le plus bel ornement d'un spectacle) des ombres très défavorables à la fraîcheur et à l'éclat de leur teint⁴⁹.

Victor Louis avait fait le choix de ne pas mettre de lustre central au plafond de son théâtre. La lumière venait des chandelles dans la corniche et des girandoles fixées aux colonnes qui structurent la salle. Du côté de l'Opéra de Paris, le *Censeur dramatique* en 1797 se souvient de la salle construite par Pierre-Louis Moreau en 1770 en ces termes : « On doit se rappeler que dans la salle de l'Opéra [...] on avait essayé un réverbère à l'ouverture du plafond [...]. Les femmes y étaient moins vues, j'en conviens ; et on y perdait, point de doute⁵⁰ ». La pénombre pouvait ironiquement convenir à certains : « Le spectacle et les bougies lui sont bien favorables, aussi ne paraît-elle jamais dans le monde que la nuit ou à l'Opéra, ou à la Comédie », écrit Charles de Fieux de Mouhy dans les *Mémoires d'Anne-Marie de Moras*⁵¹. En

46 Sajous D'Oria, *Bleu et Or. La scène et la salle en France au temps des Lumières, 1748-1807*, 87.

47 Sajous D'Oria, 93.

48 Sajous D'Oria, 119.

49 Sajous D'Oria, 88-89.

50 Cité dans Sajous D'Oria, 119.

51 Cité dans Lagrave, *Le Théâtre et le Public à Paris de 1715 à 1750*, 518.

1783, le théâtre des Italiens est loué pour sa lumière par le *Journal de Paris* : « Quand la salle fut éclairée [par la lumière de l'avant-scène et deux lustres], nous fûmes surpris de l'éclat qu'elle avait [...]. La clarté est vivement et également répandue partout⁵² ».

La presse fait régulièrement l'écho de l'effet produit par les choix ornementaux des architectes. À propos de la salle du faubourg Saint-Germain, le périodique *Les Nouvelles de la République des lettres et des arts* indique que dans l'intérieur, il règne « une noble simplicité », louant le fait qu'« ici, peu jaloux d'éclat & de richesse, [les architectes] ont pensé qu'en affectant un style grave, sévère, & dénué de tout ornement étranger, ils rendraient un hommage plus pur aux Génies sublimes qu'on révère⁵³ ». À propos de la même salle, le *Mercure de France* du 24 mai 1783 affirme que « les femmes s'en plaignent beaucoup [...], le fond qui est gris blanc ne leur est point favorable⁵⁴ ». Les *Nouvelles de la République des lettres et des arts* contestent les affirmations négatives en ces termes :

Cette prudente économie [d'ornements] passe, aux yeux de la censure, pour de la monotonie et de la pauvreté [...]. Si le jugement pouvait lui dessiller les yeux, elle verrait que le temps donnera à ce blanc qui la choque, un ton sourd & grisâtre, et que ce ton fera ressortir l'éclat qui doit résulter du concours d'un grand peuple, au lieu que la dorure⁵⁵.

Moins d'un an plus tard, les loges étaient redécorées de papier peint bleu en remplacement du bleu pâle ou du blanc d'origine afin de satisfaire au goût du public⁵⁶. Du côté de l'actuelle Comédie-Française, alors théâtre de la République, le périodique révolutionnaire *Melpomène et Thalie vengées* relève que depuis sa restauration en 1798, « la salle est moins avantageuse pour les femmes, et cela n'est pas étonnant : comme elle est couleur de sang

52 Cité dans Sajous D'Oria, *Bleu et Or. La scène et la salle en France au temps des Lumières, 1748-1807*, 119.

53 Mammès-Claude-Catherine Pahin de la Blancherie, *Nouvelles de la République des arts et des lettres*, n° XVIII (24 juillet 1782) : 217.

54 *Mercure de France*, n° 21 (mai 1783) : 176.

55 Pahin de la Blancherie, *Nouvelles de la République des arts et des lettres*, 217.

56 Archives nationales de France, O/1/847/3 : 12 avril 1783 : *Mémoire de marchandises fournies et mises en place au Théâtre Français pour le roi par Robert, papetier de sa majesté porte Montmartre*.

de bœuf, elle absorbe tout et rien n'y ressort. On ne connaît pas l'idée que l'architecture a eu [*sic*] d'employer cette couleur⁵⁷ ». Le rouge est atténué par des touches de bleu quelques mois après la parution de l'article pour palier le mécontentement du public⁵⁸.

Un public qui dans les théâtres de cour devait suivre une étiquette relativement stricte en matière d'habillement pour répondre aux couleurs et suivre les codes : les dames ne s'habillent pas de la même façon en fonction de leur appartenance ou non à la suite de la reine⁵⁹. Cette dernière pouvait être sollicitée, comme c'est le cas à l'hiver 1744, afin de guider les femmes sur leurs choix vestimentaires dans l'enceinte de la représentation⁶⁰. Malheureusement, aucun document aussi précis n'atteste que de telles exigences pouvaient avoir cours dans les théâtres publics.

L'analyse des images, même sur un temps court et sans remonter jusqu'au style rocaille porté par la dynastie des Bibiena ou bien les frères Slodtz, nous permet de relever cette simplification de l'ornement des salles de spectacle en vue de souligner l'importance du spectateur dans le programme. La représentation d'une loge de l'hôtel de Bourgogne par Pierre Alexandre Wille autour de 1766 (Fig. 1) montre une structure et une ornementation conçue en 1761 mais désormais en passe d'être démodée. La loge est un espace clos, ouvert seulement sur l'avant, laissant apparaître ses occupants comme les éléments de la composition d'un tableau au cadre prégnant : des feuilles d'acanthé remontent sur la devanture, un contour champêtre encadre la loge qui est flanquée de masques de lions. L'évolution portée dans la seconde moitié du siècle, comme l'illustre le dessin du théâtre de Lyon représenté ici en 1788 (Fig. 2), tend vers plus de discrétion. Les devantures des loges sont moins décorées – à l'exception du 4^e rang qui est un projet – et surtout, les piliers de séparation des loges ne sont plus à l'avant de celles-ci, mais reléguées contre le mur du fond.

57 Cité dans Daniels Barry et Jacqueline Razgonnikoff, *Patriotes en scène : le théâtre de la République 1790-1799* (Paris : Artlys, 2007), 36.

58 Barry et Razgonnikoff, 36.

59 Lagrave, *Le Théâtre et le Public à Paris de 1715 à 1750*, 145.

60 Lagrave, 145.

Ce choix devient la norme dans les salles élevées dans la seconde moitié du XVIII^e siècle. Ainsi, le corps n'est plus encadré, comme à l'hôtel de Bourgogne, mais il devient structurant dans l'architecture même de la salle lorsque celle-ci est pleine. Il est, au détriment du pilier, l'élément mis en avant dans la décoration.

Comme en écho avec le physique du public, le corps humain en général et féminin en particulier est également le principal modèle dans les sculptures qui structurent les espaces étudiés. L'Opéra royal de Versailles, dont le programme ornemental est l'œuvre d'Augustin Pajou, a recours à de très nombreuses reprises, dans un document de chantier, au corps féminin comme exemple. Le sculpteur évoque notamment les « têtes de femmes qui séparent les bas-reliefs des premières loges⁶¹ », des médaillons pour lesquels il a été impératif, pour l'artiste, de réaliser des études d'après nature afin de « varier agréablement toutes ces têtes⁶² ». À Bordeaux, on peut encore observer aujourd'hui les cariatides-muses qui accueillent le spectateur à l'entrée du parterre, en haut de la première volée du grand escalier⁶³. En 1782, la salle du faubourg Saint-Germain est dotée de quatre cariatides soutenant l'avant-scène⁶⁴. Louis-Emmanuel-Aimé Damesme intègre au Cirque-Olympique, en 1794, pas moins de quatorze cariatides pour soutenir les secondes loges⁶⁵. Il faut également souligner que la majorité de ces salles est ornée, à l'avant-scène, d'un groupe sculpté de deux muses représentant Melpomène et Thalie. Ainsi, l'ornement sculpté et le corps connaissent une proximité formelle particulièrement intense.

61 Archives nationales de France, O/1/1785, f° 215 : *Décembre 1770 : Monsieur le Marquis de Marigny directeur et ordonnateur général des bâtiments du roi voulant orner la nouvelle salle de spectacle du château de Versailles a chargé le Sr Pajou [...]*.

62 Archives nationales de France, O/1/1785, f° 215 : *Décembre 1770 : Monsieur le Marquis de Marigny directeur et ordonnateur général des bâtiments du roi voulant orner la nouvelle salle de spectacle du château de Versailles a chargé le Sr Pajou [...]*.

63 Guilhem Scherf, « Notes sur Victor Louis et la sculpture », dans *Victor Louis et son temps*, dir. Taillard Christian (Bordeaux : Cahiers du Centre François-Georges Pariset, 2004), 39-54.

64 Archives nationales de France, O/1/845/2 : 1782 : *Mémoire des déboursés faites pour la sculpture en carton, de l'avant-scène de la nouvelle salle de la Comédie-Française [...]*.

65 Sajous D'Oria, *Bleu et Or. La scène et la salle en France au temps des Lumières, 1748-1807*, 96.

L'analogie entre le corps humain et l'ornement n'est pas une invention du XVIII^e siècle, il s'agit presque d'un lieu commun depuis Vitruve pour qui étudie l'architecture. Les bâtisseurs du Siècle des Lumières intègrent néanmoins la leçon vitruvienne à leurs discours : Jacques-Germain Soufflot indique dans un mémoire lu devant l'académie des beaux-arts de Lyon qu'il :

S'est trouvé à peu près d'accord avec les proportions du corps d'un homme bien fait. Mais s'[il] veut faire un édifice plus léger [il] cherche [les proportions] d'une femme, [il] en forme l'ordre ionique et enfin [s']accordant avec celles d'une jeune fille de taille fine et déliée [il] en fais le corinthien⁶⁶.

Pierre Patte relève, à propos de *l'Essai sur l'opéra* du comte d'Algarotti, que « l'auteur recommande de faire en sorte que les spectateurs fassent partie du spectacle, et soient placés dans un point de vue favorable comme les livres dans les rayons d'une bibliothèque⁶⁷ ».

Certains écrits témoignent des désirs du public d'être considéré davantage par les constructeurs. Nicolas Goulet, en 1808, se fait l'écho péjoratif d'une volonté de certaines dames d'avoir plus de petites loges dans les théâtres, car « il est trop pénible de demeurer trois heures de suite exposées aux regards du public », avant de commenter que cela ne doit pas être pris en compte dans les projets à venir car ce serait admettre un élément « éphémère » dans les temples de Corneille et Molière⁶⁸. Notons que les seuls témoignages qui prêtent la parole aux femmes et non aux hommes en matière d'aménagement sont des plaintes concernant l'effet de l'architecture sur les femmes. Il n'existe aucune source, à notre connaissance, où une femme ferait l'éloge de sa condition dans une salle de spectacle. En 1791, la femme de l'architecte Charles De Wailly témoigne en ces termes de sa présence au théâtre lors de son exil à Bruxelles : « [Se rendre] au spectacle, c'est un besoin dans ce pays, ne croyez pas que

66 Académie des beaux-arts de Lyon, Recueil 194, f° 129 : *Mémoire pour servir de solution à cette question, savoir si dans l'art de l'architecture le goût est préférable à la science des règles ou la science des règles au goût par Soufflot.*

67 Patte, *Essai sur l'architecture théâtrale ou de l'ordonnance la plus avantageuse à une salle de spectacles, relativement aux principes de l'optique et de l'acoustique*, 125.

68 Nicolas Goulet, *Observations sur les embellissements de Paris et sur les monumens qui s'y construisent* (Paris : Chez l'auteur, 1808), 315.

ce soit pour voir ou entendre le spectacle qu'on y donne, non. C'est pour jaser et se faire des visites [...]»⁶⁹. Cette citation souligne qu'il n'est nullement question de choix pour celle qui affirme que c'est un besoin, et donc une obligation, d'aller au théâtre.

Dans les témoignages sociétaux, l'analogie spectatrice-ornement est relativement courante. À propos du Grand Théâtre de Bordeaux, le *Mercure de France* souligne, à propos de l'ornement des parties introductives de l'édifice, que le goût « a paru faire l'impression la plus vive à tous les ordres de spectateurs⁷⁰ ». Bien que les ordres désignent en premier lieu les strates de la société, il est tentant ici, à la vue du contexte, d'émettre l'hypothèse que l'auteur crée un double sens entre le public et les ordres d'architecture. L'un des premiers périodiques dédiés à la mode indique en légende d'une gravure que « c'est aux femmes qu'il est donné de faire le principal ornement⁷¹ ». Dans son roman les *Lettres de Thérèse*, Philippe Bridard de la Garde fait dire à son héroïne après une visite dans une salle de spectacle à propos des autres spectatrices : « Je cherche de jolies femmes, et je n'aperçois que de brillantes pierres, qui me forcent à quitter l'examen de la figure pour en considérer les ornements⁷² ». Les sources littéraires confortent ainsi cet imaginaire où le corps des femmes est tantôt splendide, tantôt oripeau.

La Révolution s'approprie ce langage, mais le transforme au profit d'une représentation, à première vue, à visée égalitaire : « Désormais le magistrat pourra, sans compromettre sa dignité, se placer près de l'honnête artisan. [...] la matrone sévère conduira publiquement sa jeune fille au théâtre⁷³ ». Dans les faits cela se traduit par une préférence pour les hommes qui viennent occuper désormais le premier plan. Michèle Sajous D'Oria rapporte dans *Bleu et Or* une proposition pour que les soldats remplacent les femmes à l'avant des

69 Muséum national d'histoire naturelle, Ms 2216 (2), 10 novembre 1791 : *Lettre de Madame de Wailly à sa mère*.

70 *Mercure de France* (mai 1780) : 183.

71 Paul Cornu, éd., *Galerie des modes et costumes français, dessinés d'après nature 1778-1787*, vol. 122 (Paris : Émile Lévy, s.d.) [15^e Suite d'habillemens à la mode en 1779].

72 Cité dans Lagrave, *Le Théâtre et le Public à Paris de 1715 à 1750*, 519.

73 « Des Théâtres anciens et modernes, et de l'Art dramatique », *La Décade* (20 messidor de l'an 2 [1794]).

loges lors des fêtes nationales⁷⁴. En 1794, la salle de spectacle du faubourg Saint-Germain est profondément remaniée pour constituer une superposition d'amphithéâtres sans loges ni distinctions pour le public qui, baignant dans les couleurs tricolores, constitue l'ornement principal de ce théâtre du Peuple⁷⁵. Dans cet espace unique par son aboutissement, au milieu du public, sont placés les bustes des martyres de la Révolution : Marat, Le Pelletier, Bara et des héros de l'Antiquité⁷⁶. Les corps actuels sont liés par la proximité physique aux corps illustres incarnés dans les bustes. À l'extérieur des salles de spectacle, pour la fête de la Fédération de 1790, on relève que la décoration de la fête est réduite au plus simple car « la plus belle parure, son luxe le plus pompeux, sera une foule immense d'hommes libres⁷⁷ ». Le pouvoir et la force étant associé au sexe masculin, ce besoin de représentation arrive aussi aux premières loges des théâtres.

Les salles de spectacles sont ainsi aménagées autour d'un dialogue réunissant le public, – d'abord féminin, puis masculin – dans ce qu'il a de physique et le programme décoratif qui le met en valeur. Plus qu'une simple démonstration esthétique, un langage propre aux groupes sociaux fréquentant les lieux de loisirs urbains semble alors naître de cet échange.

Le luxe ostentatoire

Je vis hier une chose assez singulière, quoiqu'elle se passe tous les jours à Paris. Tout le peuple s'assemble sur la fin de l'après-dînée et va jouer une espèce de scène que j'ai entendu appeler comédie [...]. Aux deux côtés, on voit, dans de petits réduits qu'on appelle loges, des hommes et des femmes qui jouent ensemble des scènes muettes [...]. Ici, c'est une amante affligée qui exprime sa langueur ; une autre, plus animée, dévore des yeux son amant, qui la regarde de même : toutes les passions sont peintes sur les visages et exprimées avec une éloquence qui, pour être muette, n'en est que plus vive [...].

74 Sajous D'Oria, *Bleu et Or. La scène et la salle en France au temps des Lumières, 1748-1807*, 198.

75 Antoine de Baecque, dir., *L'Odéon, un théâtre dans l'Histoire* (Paris : Gallimard, 2010), 66.

76 De Baecque, 66.

77 Annie Jourdan, *Les Monuments de la Révolution, 1770-1804. Une histoire de représentation* (Paris, Honoré Champion, 1997), 76.

Il y a en bas une troupe de gens debout, qui se moquent de ceux qui sont en haut sur le théâtre, et ces derniers rient à leur tour de ceux qui sont en bas⁷⁸.

Dans cet extrait des *Lettres persanes*, Montesquieu tourne en dérision les codes de la représentation publique dans les salles de spectacle du début du XVIII^e siècle, mais témoigne aussi de son importance. Deux décennies après Montesquieu, Claude Godard d'Aucourt de Saint-Just fait dire à l'un de ses personnages dans les *Mémoires turcs* :

[Paris] n'est peuplée que de comédiens, qui se donnent sans cesse en spectacle les uns aux autres. [...] Si l'ennui me conduit quelquefois [à la Comédie] pour voir jouer les précieuses ou les coquettes, ce n'est qu'en tournant le dos aux acteurs que je trouve dans les loges de quoi m'amuser⁷⁹.

Si l'espace qui accueille le spectateur évolue, l'intérêt de la représentation de ce dernier transcende le seul Siècle des Lumières.

Chacun occupe sa place selon son importance et rayonne ainsi par rapport aux autres. La distribution change alors en fonction du tissu social de chaque ville. À Clermont-Ferrand, autour de 1759, l'orchestre accueille les négociants, les procureurs et les secrétaires de l'intendance. L'amphithéâtre est le lieu de rendez-vous des avocats, membres de la Cour des aides et de jeunes officiers. Les dames sont aux premières loges en compagnie des officiers supérieurs. Les deuxième loges sont garnies de « personnes de moins bonnes conditions⁸⁰ ». À Aix-en-Provence, un règlement paraît en 1811 par lequel il est défendu aux employés de la direction du théâtre de se placer aux premières loges ou à l'amphithéâtre⁸¹. À la fin du XVIII^e siècle, le comédien Fleury détaille les différents lieux de la salle : « On va au parterre pour n'être ni chez soi, ni chez les autres ; une loge est un salon, dont la plus jolie femme qui s'y trouve est la maîtresse⁸² ». Dans un périodique parisien, une certaine Mme B.

78 Cité dans Lagrave, *Le Théâtre et le Public à Paris de 1715 à 1750*, 418.

79 Lagrave, 521.

80 André Bossuat, « Le théâtre à Clermont-Ferrand au XVII^e et XVIII^e siècles », *Revue d'histoire du théâtre*, n° 2 (1961) : 103-171, 142.

81 Bibliothèque Méjeanes, AFF. 1811-10-08 : 8 octobre 1811, *Ordonnance sur la police du théâtre*.

82 Jacques-Abraham Bernard, dit Fleury, *Mémoire de Fleury, de la Comédie Française*, t. I, éd. Jean-Baptiste-Pierre Lafitte (Paris : Dupont, 1838), 292.

évoque la place du spectateur en observant ce que chacun peut voir : « Toute la différence qu'il y a entre les Ministres et nous, c'est qu'ils voient l'orchestre, et nous des loges du fond⁸³ ». Ce trait d'esprit, en apparence anodin, souligne l'intérêt que chaque spectateur porte à son rayon visuel et les obstructions qui peuvent lui être faites.

Car, outre l'aspect ornemental, les corps se côtoient et s'assemblent avec les désagréments que cela entraîne. L'apparence que certains veulent se donner peut empiéter sur la volonté des autres qui y accordent moins d'importance. Un lecteur du *Journal de Paris*, en 1787, se plaint de la coiffure des dames de la loge voisine, « d'une énorme ampleur, ombragés par-dessus de larges plumes », avant d'ajouter que « si ces dames avaient eu moins de vingt-cinq aunes de gazes boursofflées autour de la tête, elles n'y auraient rien perdu pour le bon goût de leur coiffure et j'y aurais gagné quelque chose pour mon plaisir⁸⁴ ». Les officiers municipaux d'Amiens tentent, au moment de la construction de la salle de spectacle de la ville en 1778, de prévenir, dans un courrier à l'architecte, les désagréments à venir : « Les femmes auraient beau se tenir assises au parquet, la hauteur, l'ampleur de leurs coiffures et de leurs panaches déroberaient toujours au parterre la plus grande partie de la scène⁸⁵ ». Car, en effet, il est d'usage que les femmes arrivent « très parées⁸⁶ », comme en témoignent certaines correspondances de l'époque. Encore une fois, que les commentaires sur la tenue des femmes dans les salles de spectacle sont, la plupart du temps, une affaire d'auteurs masculins. Tout comme ceux qui écrivent sur la beauté et sur la façon de mettre les femmes en valeur à la même époque sont aussi des hommes, pour la plupart⁸⁷. Les dames doivent alors faire attention, « siffler nuit à l'harmonie du visage, applaudir peut déranger l'ensemble de

83 *Pot-Pourri* 4, s.l., s.n., n° 21 (1782) : 167.

84 *Journal de Paris*, (jeudi 13 décembre 1787).

85 Archives départementales de la Somme, C 779, p° 33, s.d. (c. 1778) : *Observations sur le projet d'une nouvelle salle [...]*.

86 Muséum national d'histoire naturelle, Ms 2216 (2) : 16 novembre 1791 : *Lettre de Madame De Wailly à sa mère*.

87 Georges Vigarello, *Histoire de la beauté : le corps et l'art d'embellir de la Renaissance à nos jours* (Paris : Seuil, 2014), 111-117.

la parure⁸⁸ ». Si le discours, comme souligné, est principalement masculin, les hommes ne sont évidemment pas les seuls à se préoccuper de l'apparence féminine. En effet, dans les *Lettre d'une voyageuse anglaise*⁸⁹, Albert Babeau relève qu'au théâtre de Lyon en 1797, ladite voyageuse est voisine d'une « jolie femme, habillée à la dernière mode, avec une robe à la Terpsichore⁹⁰ ». Plus loin, celle-ci ajoute que « l'assistance avait bonne apparence ; les hommes bien mis, les femmes vraiment élégantes, car la mode ne paraît pas avoir perdu de son influence pendant la Révolution⁹¹ ».

L'« assemblée » reste, dans le discours des architectes comme dans celui des critiques, ce qui « ajoute à la beauté du spectacle⁹² ». Dans l'article contenant les reproches publiés par le *Mercure de France* cité plus haut, on relève plus loin que le manque d'ornements empêche le visiteur de « jouir du tableau piquant qu'offre une assemblée nombreuse de spectateurs, et principalement cette réunion intéressante de femmes brillantes tant de leurs attraits naturels que des ressources du goût, de l'art et de la parure⁹³ ». Les corrections apportées aux défauts relevés par le public à la salle du faubourg Saint-Germain ont conduit à des modifications l'année suivante, que le *Mercure* salue comme « produi[sant] un bon effet, et [rendant] à l'assemblée des spectateurs l'âme et la vie dont elle semblait privée l'année dernière⁹⁴ ». Dans *La Paysanne parvenue*, Charles de Fieux de Mouhy décrit le soin de l'un de ses personnages à observer l'assemblée : « D'abord, nous dit-elle, je promenais mes yeux tantôt sur la magnificence de la salle et tantôt sur diverses personnes de l'un et de l'autre sexe, qui venaient prendre leurs places dans des lieux différents⁹⁵ ».

88 Bernard, dit Fleury, *Mémoire de Fleury, de la Comédie Française*, 292.

89 Albert Babeau, *La France et Paris sous le Directoire. Lettres d'une voyageuse anglaise* (Paris : Firmin-Didot, 1888).

90 Cité dans Dominique Waquet, « Costumes et vêtements sous le Directoire : signes politiques ou effets de mode ? », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, n° 129 (2015) : 19-54, 52.

91 Waquet, « Costumes et vêtements sous le Directoire : signes politiques ou effets de mode ? », 19-54, 52.

92 Pahin de la Blancherie, *Nouvelles de la République des arts et des lettres*, 217.

93 *Mercure de France*, n° 21 (mai 1783) : 176.

94 *Mercure de France*, 176.

95 Cité dans Lagrave, *Le Théâtre et le Public à Paris de 1715 à 1750*, 520.

Les spectatrices se livrent à ce que l'on pourrait comparer à une sorte de revue sociale orchestrée par la société et par les hommes ; comme le disait plus haut la voyageuse anglaise traduite par Albert Babeau, les femmes, elles, s'intéressent néanmoins à la mode visible en ces lieux. Dans un registre autre, les sources romanesques viennent appuyer cette idée, tout en restant un point de vue masculin supplémentaire sur une pratique féminine, celle de la parure, à l'image d'Antoine Bret qui fait dire à sa *Belle allemande* :

Je résolus de me faire voir au spectacle, où je n'avais pas encore paru. Je débutai par l'Opéra, où j'étais dans une première loge mes charmes, relevés de tout le piquant que leur pouvait donner mon habillement d'étrangère. Dès que je fus placée, je devins le but de tous les lorgneurs de profession⁹⁶.

L'exposition débute dès l'extérieur des salles, dans *Jeanette seconde* de Bridard de la Garde, l'héroïne est bloquée sur la place du Palais-Royal à l'heure de l'opéra. Elle observe la foule des « femmes superbement parées » et des jeunes gens « aussi magnifiquement parés que des femmes, nonchalamment assis⁹⁷ ».

La principale distinction entre les différentes spectatrices se fait, non pas par le choix des robes, mais par le port des bijoux, parmi lesquels le pend-à-col occupe une bonne place sur le cou des dames⁹⁸. L'éventail, dont l'utilisation était codifiée, est l'autre accessoire indispensable des salles de spectacles au XVIII^e, notamment dans la seconde moitié du siècle où ils commencent à être pourvus de lorgnettes, objet spécifiquement masculin jusque-là⁹⁹. Pendant la Révolution, la cocarde tricolore est parfois nécessaire pour entrer à certains spectacles, ce qui est très mal reçu par les personnes de goût¹⁰⁰.

Les rassemblements qui donnent lieu à ces démonstrations de luxe ostentatoire sont néanmoins condamnés. Avant l'ouverture de

96 Lagrave, 517.

97 Cité dans Lagrave, 520.

98 Muriel Barbier, Christine Duvauchelle et Sophie Vassogne, *Être et Paraître : la vie aristocratique au XVIII^e siècle : trésors cachés du musée national de la Renaissance*, exposition, Château de La Roche-Guyon, 13 avril-29 novembre 2015 (Paris : Artlys, 2015), 39.

99 Barbier, Duvauchelle et Vassogne, 40.

100 Henri Welschinger, *Le Théâtre de la Révolution 1789-1799* (Paris : Charavay frères, 1880), 172.

la nouvelle Comédie-Française, un auteur du *Mercure de France* s'en inquiète car « plus la jeunesse est saine, et plus elle est facilement affectée des exhalations que produisent les corps échauffés¹⁰¹ ». Jean-Jacques Rousseau s'élève contre ce qu'il qualifie d'« exposition des dames et demoiselles parées tout de leur mieux et mises en étalage dans les loges », il compare cet ornement « au devant d'une boutique en attendant les acheteurs¹⁰² ».

De tous les éléments analysés, au fil de ce texte, naît un premier état de fait : le corps des femmes est réifié par les architectes dans le but de les intégrer à leur programme ornemental. Cela apparaît en premier lieu par le fait que la totalité de la littérature théorique ou technique soulignant l'importance décorative du physique féminin est l'œuvre d'hommes : Pierre Patte, Charles-Nicolas Cochin, Claude-Nicolas Ledoux et Étienne-Louis Boullée en sont les noms les plus célèbres. Pour convenir à cette attente, les constructions nouvelles semblent volontairement dépouillées d'éléments ornementaux trop abondants afin de mettre en valeur les corps qui les habitent. Des éléments architecturés parfois eux-mêmes anthropomorphes, aux couleurs en passant par l'intensité de la lumière, tout concorde dans la même visée spectaculaire.

Jusqu'à la période révolutionnaire, seules les femmes sont désignées spécifiquement, de par leur genre, comme des éléments clés des programmes décoratifs. Avant les années 1790, lorsque les sources d'époques évoquent « les spectateurs », en général, ils se réfèrent à « la spectatrice » en particulier. La Révolution et la nécessité de créer de nouveaux rapports de force dans la société marquent un tournant dans l'emploi du corps humain comme élément ornemental des salles de spectacle : désormais, le corps des hommes apparaît spécifiquement dans le discours comme un élément de décoration évoquant le pouvoir et la force¹⁰³.

Avant cela, la place que chacun doit occuper dans la salle est dictée par les règles d'une sorte de jeu mondain, comme en témoignent

101 *Mercure de France* (mars 1782) : 183.

102 Cité dans Sajous D'Oria, *Bleu et Or. La scène et la salle en France au temps des Lumières, 1748-1807*, 20.

103 David M. Turner, « The Body Beautiful » dans *A Cultural History of the Human Body in the Enlightenment*, éd. Carole Reeves (Oxford : Berg, 2010), 113-131, 116.

quelques règlements et comme certains romans et textes philosophiques se plaisent à tourner en dérision. En profondeur, la femme réifiée correspond à certaines attentes sociales formulées dans la pensée des Lumières ; Joseph-François-Edouard de Corsembleu de Desmahis, dans le volume six de l'*Encyclopédie*, écrit à propos de la femme qu'elle est « moitié du genre humain, comparée physiquement à l'autre, lui est supérieure en agréments, inférieure en force. La rondeur des formes, la finesse des traits, l'éclat du teint, voilà ses attributs distinctifs¹⁰⁴ ». Desmahis reproche à la coquetterie de sembler « être dans les femmes un caractère primitif, [...] né de leur condition naturellement subordonnée¹⁰⁵ », plus loin encore, il fait une analogie avec le rôle que les femmes doivent tenir en les figurant sous les traits de Chloé :

Elle sourit à l'un, parle à l'oreille à l'autre, soutient son bras sur un troisième, fait signe à deux autres de la suivre : l'un d'eux lui parle-t-il de son amour ? c'est Armide, elle le quitte en ce moment, elle le rejoint un moment après, & puis le quitte encore : sont-ils jaloux les uns des autres ? c'est la Célimène du Misanthrope¹⁰⁶.

Jean-Jacques Rousseau, dans le livre V de l'*Émile*, écrit : « Les petites filles presque en naissant aiment la parure : non contentes d'être jolies elles veulent qu'on les trouve telles [...] »¹⁰⁷.

Si, au XVIII^e siècle, la construction des salles de spectacle intègre les corps dans sa structure et plus encore dans son programme décoratif, cette volonté de dépouillement ne dépassera pas le Premier Empire, durant lequel les salles sont à nouveau baignées dans une abondance décorative. À travers cette étude, nous espérons avoir souligné que le bâtiment qui symbolise le mieux le Siècle des Lumières a besoin de réifier le corps des femmes, comme l'un des principaux fondements de son éclat.

104 Denis Diderot et Jean Le Rond D'Alembert, dir., « Femme », dans *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers : Esp-Fer* (Neuchâtel : Sociétés typographiques, 1779).

105 Diderot et D'Alembert, dir., « Femme ».

106 Diderot et D'Alembert, dir., « Femme ».

107 Jean-Jacques Rousseau, « Émile ou De l'éducation, Livre V », dans *Œuvre complètes*, t. IV, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Bibliothèque de la Pléiade (Paris : Gallimard, 1969), 703.

Du tumulte au jugement : les corps des spectateurs du parterre à Paris dans les années 1730

Charline Granger

Les textes classiques qui s'intéressent à la réception effective des pièces, au-delà de leur seule réception poétique, perçoivent le spectateur avant tout comme un corps, un corps bruyant et remuant, qui vient souvent déranger la représentation¹. Ces textes traitent du spectateur... ou, plus exactement, du spectateur du parterre, qui se tient debout dans l'espace qui lui est dévolu en contrebas de la scène et qui constitue la majorité du public de théâtre au XVIII^e siècle (70 % en moyenne, à la Comédie-Française²). Au parterre, il fait chaud, l'air circule mal et les individus qui l'occupent, uniquement des hommes, sont souvent serrés³. Ces textes de réception esquissent une éthologie du spectateur dont la débordante activité est décrite comme un tumulte. Celui-ci prend différentes formes et comporte différents degrés. Si les actes violents, dans la salle ou entre la salle et

1 En réalité, des théoriciens comme La Mesnardière ou d'Aubignac envisagent la réception depuis le texte et non depuis la représentation, précisément à cause de la disparité chaotique d'avis et de comportements difficiles à maîtriser qui y serait à l'œuvre. Les textes qui postulent un spectateur du parterre tapageur ne sont donc pas seulement des textes qui passent outre l'approche poétique.

2 Il faut noter à ce sujet que le choix du terme de « parterre » ou de « public » est rarement anodin d'un point de vue axiologique, comme nous le verrons. Mais ces deux termes renvoient la plupart du temps à la même tranche de spectateurs, c'est-à-dire aux spectateurs du parterre, qui sont les plus remarquables par leur nombre et par leurs manifestations. Le « public » est donc souvent la synecdoque de « parterre ».

3 Comme le rappelle Jeffrey S. Ravel, les spectateurs du parterre demandent régulièrement, surtout les jours de grande affluence, que les portes des loges soient ouvertes afin de créer un courant d'air qui les rafraîchisse : « Ouvrez les loges », clament-ils auprès des ouvriers et ouvrières (Jeffrey S. Ravel, *The Contested Parterre. Public Theater and French Political Culture, 1680-1791* [Ithaca/Londres : Cornell University Press, 1999], 41).

la scène, restent exceptionnels⁴, le chahut est récurrent. Il s'exprime à travers des bruits variés et constitue la manifestation d'une critique fomentée par les spectateurs à l'égard de la représentation. C'est à ce tumulte critique, d'approbation ou de désapprobation, que nous nous intéresserons : il pose en effet la question de la légitimité du parterre en matière de jugements esthétiques. Car la validité de l'opinion de cette partie du public ne va pas toujours de soi, pour les critiques, journalistes et dramaturges.

Le *tumulte* renvoie à la fois au phénomène et à sa cause : il constitue une agitation manifestant un ébranlement désordonné des passions ; il s'expliquerait par la complexion physique du sujet. Cette attitude tapageuse prêtée habituellement au parterre se trouve ainsi étroitement corrélée à la physiologie qu'on lui suppose. Quoique le parterre ne soit pas sociologiquement unifié⁵, l'éthologie dont il est l'objet, au moins dans la première partie du siècle, le constitue en groupe homogène. Selon les discours, le parterre est envisagé, parfois alternativement et parfois simultanément, comme l'addition des corps biologiques qui le composent et comme une entité à part entière, un corps social – c'est pourquoi l'on parle *du* parterre. Dans quelle mesure cet ensemble hétérogène de corps biologiques tumultueux est-il considéré comme un tout unifié ? Quelle place et quelle fonction sont accordées à ce dernier dans l'élaboration d'un jugement critique ? Enfin, à quelles conditions est-il reconnu comme une communauté cohérente, dotée du pouvoir de produire des valeurs esthétiques autorisées en matière de critique théâtrale ?

Les textes qui portent sur la réception pragmatique des pièces sont travaillés par une tension profonde, que nous nous proposons de montrer : ils constatent une hétérogénéité chaotique des corps

4 Sur ce point, voir Jeffrey S. Ravel qui donne de nombreux exemples de la violence des spectateurs du parterre tout au long de son ouvrage susmentionné.

5 Sur ce point, voir Jeffrey S. Ravel : « The parterre prosopography afforded by police records confirms hypotheses about the diversity of the audiences that came together to pass judgment on theater, and implicitly on the political issues of the day. It also suggests that the responses of parterre spectators to each other, to other spectators, and to the performance onstage cannot be analysed solely in terms of socioeconomic standing » (Ravel, *The Contested Parterre. Public Theater and French Political Culture, 1680-1791*, 18. Voir aussi son article « Le théâtre et ses publics : pratiques et représentations du parterre à Paris au XVIII^e siècle », *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 3, n° 49-3 [2002] : 89-118).

tapageurs des spectateurs et posent en même temps la question d'une potentielle légitimité critique *du* public, comme si un avis unifié pouvait émaner de cette collection de spectateurs. Nous nous concentrerons sur trois études de cas. Deux postures distinctes, quant à la légitimité du tumulte critique du parterre, se dégagent. D'une part, un discours qui se défie du corps des spectateurs, comme de la représentation, et qui perçoit le tumulte critique comme stérile, issu d'organismes perturbés et perturbateurs : c'est la position que défend Desfontaines dans un extrait du périodique *Le Nouvelliste du Parnasse* de 1731. D'autre part, des discours qui valorisent ce tumulte et qui y voient un ferment propice et nécessaire à l'exercice de la souveraineté, légitime, du parterre : nous nous intéresserons, dans cette perspective, à un extrait du prologue *Les Désespérés* de Lesage (1732), qui relève du théâtre métathéâtral de la foire, ainsi qu'à un passage de la lettre à Madame Riccoboni, écrite par Diderot le 18 novembre 1758, qui s'attache à caractériser l'attitude des spectateurs du parterre à la fin des années 1730. Notre corpus porte donc sur la décennie 1730, quoique les trois textes n'entretiennent pas la même proximité temporelle avec le phénomène qui nous occupe. Le texte de Diderot offre un regard rétrospectif sur une époque où les corps étaient moins surveillés, moins contraints et donc potentiellement plus chahuteurs qu'ils ne le sont au moment où il écrit à Madame Riccoboni : les années 1730 se caractérisent en effet par une relative liberté du parterre, alors qu'à partir de 1751, des soldats en armes occupent les théâtres de la capitale et surveillent les spectateurs⁶. Mais surtout, le texte de Diderot nous permettra d'ouvrir une perspective cavalière sur la seconde partie du siècle, quand l'attitude tapageuse du parterre des années 1730 se trouve réévaluée *a posteriori* par des penseurs favorables à la liberté de ces spectateurs et à la reconnaissance de leur jugement esthétique. Et si le tumulte des corps était la preuve et la garantie du rôle politique que le parterre a à jouer, à travers la production et la diffusion de jugements de goût justes au sein de la salle de théâtre et, plus largement, au sein de l'opinion publique ?

6 Voir Ravel, 161-170.

À défaut de renvoyer au lecteur de cet article une image exhaustive de la manière dont le tumulte critique du parterre a été appréhendé au XVIII^e siècle, ces trois textes se veulent représentatifs d'une diversité de stratégies énonciatives et argumentatives déployées par les professionnels du spectacle vivant. Ces différents discours montrent à quel point le corps du spectateur du parterre est un objet polémique que praticiens, journalistes, théoriciens, quel que soit le point de vue qu'ils adoptent, inventent, instrumentalisent et, surtout, cherchent inlassablement à domestiquer⁷.

L'abbé Desfontaines : le parterre en fureur

Le développement du journalisme, amorcé à la fin du XVII^e siècle et amplifié dans la première moitié du XVIII^e siècle, va de pair avec celui de la critique dramatique, que les rédacteurs n'envisagent plus uniquement du point de vue du texte, mais également du point de vue de la représentation et de ses conditions matérielles. Et il s'avère difficile, dans une telle perspective, de ne pas prendre en compte, d'une manière ou d'une autre, le « tumulte » de l'assemblée. Ce dernier constitue pour certains journalistes, comme pour l'abbé Desfontaines, auteur du *Nouvelliste du Parnasse*, un argument contre la représentation. Selon lui, la critique dramatique doit, pour être valable, reposer sur la lecture des textes et non sur leur mise en spectacle :

[N]otre Parterre moderne sent et ne pense point : il préfère toujours la première impression à la réflexion. Dès qu'une pièce lui plaît, il s' imagine qu'elle a droit de lui plaire, et qu'elle tient cet avantage, non de son ignorance et de son mauvais goût mais du mérite qu'elle a, parce qu'il se suppose infallible. On peut dire que l'*Amasis*⁸, qu'on suit avec tant de fureur, est

7 Le présent article ayant été rédigé en 2017, je me permets de renvoyer à l'ouvrage issu de ma thèse paru depuis (Charline Granger, *L'Ennui du spectateur, thermique du théâtre (1715-1789)* [Paris : Classiques Garnier, 2021]) pour de plus amples développements sur les enjeux esthétiques, sociaux, physiologiques et politiques soulevés par le tumulte du parterre.

8 Il s'agit d'une tragédie de La Grange-Chancel. La pièce est créée le 13 décembre 1701 à la Comédie-Française et jouée onze fois dans sa nouveauté. Elle fait l'objet d'une première reprise lors de trois soirées en novembre et décembre 1702, mais cesse d'être jouée après la troisième représentation. Elle est remise sur le théâtre du 29 janvier 1731 au 7 mars, période pendant laquelle elle est donnée quinze fois. Cette seconde reprise constitue donc un succès considérable par rapport aux représentations de 1702, mais aussi par rapport à la création, dont le succès fut très mitigé.

dans le fond une assez mauvaise Tragédie. [...] C'est par rapport à cette pièce, plus qu'à l'égard d'aucune autre, que le public distrait et inattentif fait usage d'une maxime pernicieuse, à laquelle tous les mauvais Auteurs s'efforcent de donner cours ; qui est que le langage pur et élégant, le stile noble et correct, et la beauté de la versification sont inutiles sur le Théâtre. *L'Amasis* est écrit avec toute la négligence, la rudesse, et la barbarie possibles, si l'on en excepte un ou deux endroits passablement écrits. N'importe, on n'en est point rebuté ; parce que, quoique chaque personnage dise fort mal ce qu'il doit dire, on l'entend, ou l'on croit l'entendre et on s'en contente. Quelle indulgence⁹ !

Il conclut :

[N]ous devrions avoir honte de voir avec plaisir la representation d'une pièce, que nous avoüons être insupportable à la lecture, puisque c'est avouer que nous n'avons point d'oreille, ou que nous n'en avons que pour nous laisser séduire par les tons d'un Acteur qui a l'art de profiter de notre legereté et de notre inattention¹⁰.

« Sensation », « distraction », « inattention », « séduction » : ces termes, qui qualifient la réception de la représentation par le spectateur, définissent en creux deux modes de connaissance qui s'opposent, celui de la raison et celui des sens. Mais le second est trompeur ; il dissimule des imperfections qui ne sauraient échapper à la réflexion. Ainsi, la représentation détourne et divertit la raison (« séduction », « distraction », « inattention »). Le dispositif spectaculaire favorise les attraits sensibles de la représentation, qui tiennent notamment à l'art de l'acteur, apte à faire oublier la négligence stylistique de la pièce, qui, elle, requiert un examen raisonnable pour être décelée. Ce lieu commun, selon lequel la représentation, sollicitant les sens, trompe l'esprit, n'est pas nouveau. On trouvait déjà cette idée, près d'un siècle plus tôt, sous la plume de La Mesnardière¹¹, qui estime « avec

9 Pierre-François Guyot Desfontaines, *Le Nouvelliste du Parnasse ou réflexions sur les ouvrages nouveaux*, t. I, 7^e lettre (Paris : Chaubert, 1731), 138-140.

10 Desfontaines, 142-143.

11 « Les approbations ignorantes dont [ce "monstre à plusieurs têtes" qu'est le parterre] flattent ordinairement les plus imparfaites pensées, témoignent qu'il n'a de l'estime que pour les choses ridicules, et les clameurs tumultueuses dont il étourdit les acteurs au milieu des beaux mouvements font voir que pour dégoûter il suffit d'être habile homme et d'écrire parfaitement. [...] [E]t pour ressentir les effets de la science théâtrale, il faut être fort élevé au-dessus de la populace », dans *La Poétique* [1640], éd. Jean-Marc Civardi (Paris : Honoré Champion, 2015), 117.

Aristote¹² qu'un ouvrage est imparfait lorsque par la seule lecture faite dans un cabinet il n'excite pas les passions dans l'esprit de ses auditeurs¹³ » : une pièce doit passer au tamis de la lecture, seul crible qui vaille. Le théoricien sous-entend que l'excitation des passions pendant la représentation n'est pas un critère de jugement, dans la mesure où l'ébranlement passionnel est inhérent à la forme spectaculaire et indépendant des qualités intrinsèques de la pièce. Aussi adopte-t-il le point de vue d'un spectateur idéal et préconise-t-il un jugement éclairé, qui soit individuel et fondé sur le texte. Une quinzaine d'années après la parution du *Nouvelliste*, Fréron père continue de penser qu'« on juge plus sûrement dans le cabinet, que dans le tumulte de l'assemblée¹⁴ ». Car le savoir-faire de l'acteur et les charmes sensibles de la représentation ne sont pas les seuls obstacles à l'élaboration d'un jugement critique fiable. Le comportement collectif des spectateurs lui-même est en cause.

Si le parterre constitue, selon Desfontaines, la première victime de la séduction que produit le spectacle, c'est parce qu'il est perçu comme étant physiologiquement soumis à ses passions. Le tumulte marquant l'approbation du parterre à l'égard d'*Amasis* est envisagé par Desfontaines comme une « fureur », terme qui ne nous apprend rien *a priori* de la nature et des formes que revêtent les manifestations des spectateurs mais qui en dit long, en revanche, sur le regard que le journaliste porte sur l'attitude du public. La « fureur » désigne ici une agitation des sens, une « Passion démesurée¹⁵ ». Elle constituerait le symptôme d'une mise en défaut de la raison. L'assemblée céderait ainsi à un plaisir immédiat et se fierait à sa « première impression », au détriment de sa « réflexion ». La manière dont Desfontaines envisage le jugement par rapport à l'activité turbulente du corps s'inscrit dans la lignée de la conception classique des passions, largement héritière de la médecine galénique et dont Marin Cureau de la Chambre offre

12 Aristote, *Poétique*, chap. VI, § XXII, et *Rhétorique*, III, chap. I.

13 Hippolyte Jules Pilet de La Mesnardière, *La Poétique*, 168.

14 Élie-Catherine Fréron, *Lettres de Madame la Comtesse de *** sur quelques écrits modernes*, lettre XIII, (Genève : Frères Philibert, 1746), 192.

15 *Dictionnaire de l'Académie*, 1694, art. « fureur », 502.

un tableau académique¹⁶ : les passions constitueraient une agitation, assortie d'une chaleur organique. Or, toutes les deux nuisent à l'exercice de l'âme rationnelle¹⁷ :

[I]l est certain qu'il n'y a point de qualité si ennemie de la raison que la chaleur & l'agitation violente, toutes les fonctions des sens & principalement celles du Jugement ne se pouvant faire que dans une grande tranquillité de l'Âme, comme dirait Aristote. D'où vient mesme que la Nature a voulu esloigner le cerveau du principe de la chaleur, afin que cette quietude ne fust point troublée par le voisinage de cette qualité active & turbulente¹⁸.

Le cerveau, siège de l'âme rationnelle, serait naturellement froid, plus froid, en tout cas, que les autres organes¹⁹. Agité et échauffé, il deviendrait incapable de juger correctement. Les sujets qui se caractérisent par une forte propension à l'échauffement et à l'agitation de l'âme sont donc naturellement éloignés du principe de la raison et, partant, du jugement. La filiation entre Cureau de la Chambre et Desfontaines est indirecte. Mais, indéniablement, tous deux s'inscrivent dans la même tradition morale, qui veut que le mouvement soit semence de trouble, quand la stabilité et le calme sont au contraire conditions de la sagesse. Cette hypothèse, selon laquelle le public serait déterminé par une complexion particulière, est renforcée par le fait que le journaliste essentialise

16 Florence Dumora affirme que Cureau de la Chambre « n'est un témoin historique que par son insertion institutionnelle dans le siècle : académicien et médecin ordinaire du roi, traducteur de Platon, il unit médecine et philosophie morale dans un traité [...] qui n'a guère eu de postérité intellectuelle, relégué par la légende du cartésianisme en marge des grands récits de la naissance du sujet entre l'âge classique et la modernité » (« Topologie des émotions. Les caractères des passions de Marin Cureau de la Chambre », *Littératures classiques*, n° 68 [2009], 165-166).

17 Galien [*Que les mœurs de l'âme suivent le tempérament du corps*, chap. III] emprunte à Platon [*La République*, livre IV] la distinction des trois âmes : l'âme rationnelle, qui se situe dans le cerveau, l'âme concupiscible et l'âme irascible. Il s'appuie sur Aristote [*De anima*, livre II] pour conférer à ces trois âmes un siège tout physique : l'âme serait forme du corps – ou plus exactement, forme des corps homéomères, c'est-à-dire des corps simples et homogènes. Ainsi, l'âme rationnelle est déterminée par la structure et la composition du cerveau, l'âme concupiscible par celle du foie (des viscères abdominaux, chez Galien) et l'âme irascible par celle du cœur. Les deux dernières constituent l'âme irrationnelle.

18 Martin Cureau de la Chambre, *Caracteres des passions*, t. II (Amsterdam : Antoine Michel, 1658), 472-473.

19 Voir aussi à ce sujet Galien, *Art médical*, t. II, éd. Véronique Boudon (Paris : Les Belles Lettres, 2002), 290-291 et Nicolas Abraham La Framboisière, *Estat des parties du corps humain* (Paris : Denis Langlois, 1609), 5.

l'entité « public ». Desfontaines et Fréron parlent *du* parterre et de *l'*assemblée, comme si cette « fureur » ou ce « tumulte » s'emparaient simultanément et collectivement de l'ensemble des spectateurs. En affirmant que « notre parterre moderne sent et ne pense point », Desfontaines lui prête un caractère propre, une psychologie²⁰. Le parterre devient ainsi un *sujet* à part entière, au sens où il est objet d'un discours psychologique et éthologique qui lui confère quasiment le statut de personne²¹. Cette essentialisation du parterre relève d'une tentative paradoxale de rationalisation de son comportement – paradoxale, car cette entreprise vise précisément à établir et expliquer son caractère irrationnel, afin de disqualifier la valeur de son sens esthétique. Le parterre serait une sorte d'individu collectif – tout oxymorique que soit l'expression – identifiable par l'empire qu'exercent sur lui les passions, sur lequel le journaliste porte un regard analytique, qui le conduit à discréditer le jugement de ce public dont il semble apparemment s'exclure.

Mais la stigmatisation de l'entité « parterre » est précaire. La désignation du public évolue au cours de l'article : après avoir été mis à distance par un « notre parterre moderne », excluant d'emblée le locuteur et renvoyant le lecteur du journal à l'expérience quotidienne qu'il peut faire du parterre dans les théâtres de la capitale, il est désigné comme « public », puis identifié au « on » qui floute la frontière entre l'objet du discours et l'énonciateur, pour enfin se muer en un « nous » à valeur englobante, comme si le journaliste finissait par admettre que personne, pas même lui, ne pouvait se soustraire complètement au charme qu'offre la représentation. On assiste à un élargissement progressif du parterre, comme si les réactions que Desfontaines lui attribue dans un premier temps s'avéraient n'être justement pas l'apanage de ce groupe restreint, quoique majoritaire, dont il se désolidarise : l'entreprise d'essentialisation

20 Nous entendons ici le terme dans le sens où il apparaît dans la seconde moitié du siècle : « partie de la philosophie, qui traite de l'âme humaine, qui en définit l'essence, et qui rend raison de ses opérations » (Diderot et D'Alembert, *Encyclopédie*, t. XIII, art. PSYCHOLOGIE [1765], 543).

21 Nous nous appuyons sur un des sens recensés par le *Dictionnaire de l'Académie* de 1694, p. 512 : « *Sujet*, se dit encore, d'une personne considérée, comme capable de quelque charge, emploi, dignité », et plus encore sur cette définition donnée par l'édition de 1762, p. 773 : « *Sujet* se dit d'une personne, par rapport à sa capacité et à ses talents ».

du parterre apparaît comme étant finalement toute relative. Le mouvement du texte suggère que Desfontaines comprend, au cours de son analyse, que l'exercice de la réflexion de manière continue pendant la représentation est, sinon impossible, du moins difficile pour tout le monde – et pas seulement pour le parterre – et que les émotions qui traversent les corps, les passions qui s'en emparent sont absolument irréductibles. Tous les spectateurs peuvent être sujets, dans un contexte de représentation théâtrale, à une forme de passion irrationnelle. On remarque, sous la plume du journaliste, une grande conscience du pouvoir que peuvent avoir les corps biologiques, lorsqu'ils sont réunis en un hypercorps sous l'effet de la contagion de la passion (« *la fureur* »), qui circule parmi les spectateurs²².

Bref, pour Desfontaines, le corps du spectateur est trop présent pour ne pas interférer : il parasite nécessairement le jugement. Ces corps tumultueux et agités sont impressionnables, et partant, potentiellement subjugués par les grâces de la représentation, rendant ainsi illusoire la réflexion, que le journaliste considère comme indispensable à l'élaboration d'un jugement esthétique valide. C'est que sa critique vise surtout à évaluer le travail des auteurs dramatiques et sa qualité littéraire dans l'absolu, en faisant abstraction de l'assemblée. Pour lui, les aléas qui secouent inévitablement toute séance théâtrale particulière sont à l'origine de fluctuations de l'opinion, qui n'ont rien à voir avec le jugement esthétique.

Lesage, du corps fictif du public aux corps réels des spectateurs

Intéressons-nous à présent à un tout autre point de vue, contemporain de celui de Desfontaines, qui, s'il se situe bien aussi du côté des auteurs, ne promeut pas une approche littéraire mais pragmatique des pièces. Le prologue *Les Désespérés*²³ de Lesage

22 À propos de la contagion des passions dans la salle de théâtre, nous renvoyons à l'article de Sylvaine Guyot et Clotilde Thouret, « Des émotions en chaîne : représentation théâtrale et circulation publique des affects au *xvii^e* siècle », *Littératures classiques*, n° 68 [2009], 225-241.

23 Lesage et d'Orneval, *Le Théâtre de la foire ou l'Opéra-Comique. Contenant les meilleures pièces qui ont été représentées aux foires de Saint-Germain et de Saint-Laurent*, t. IX (Paris : Pierre Gandouin, 1737), 117-152.

est représenté à la foire Saint-Laurent le 7 juillet 1732. Cette forme scénique relève du théâtre allégorique de la foire, qui assigne au spectateur un rôle critique de tout premier ordre : il aime à le représenter en train de s'exprimer à propos des pièces et des comédiens qu'on soumet à sa sagacité. Le prologue dramatique, de manière générale, est une courte fiction métathéâtrale²⁴. Il fonctionne comme un seuil et a pour rôle de préparer, voire de programmer la réception de la pièce qu'il introduit. *Les Désespérés* met en scène successivement un Comédien-Italien, une basse-taille de l'Opéra, un Comédien-Français et un acteur de l'Opéra-Comique. Accablés par la crise que traverse respectivement leur théâtre, ils se désolent auprès de M. Frontignan, aubergiste, de ce que les spectateurs leur échappent ou risquent de leur échapper. Le tenancier leur dispense en retour un excellent vin pour les consoler. Voici un extrait de la scène V, qui voit le Comédien-Français se plaindre de la sévérité du public :

LE COMÉDIEN

À tout morceau vieux admirable
L'on fait four ;
Il faudroit du neuf agréable
Chaque jour.
Si vous donnez du pitoyable,
On bâillera,
On toussera,
On crachera,
On sifflera :
C'est le diable.

M. FRONTIGNAN

Malepeste ! le Public est donc bien difficile à contenter ?

24 Voir les travaux de Jeanne-Marie Hostiou : « Le prologue a [...] un rôle de médiatisation au sens où il *met en spectacle* les réalités de la vie dramatique et les redouble dans de petites fictions évoquant des enjeux d'ordre institutionnel (querelles des théâtres), qui relèvent de la réception (attitude du parterre, des foyers ou des loges) ou encore de la création d'une pièce (répétitions, conflits au sein de la troupe, craintes et questionnements des auteurs) » (« La vogue du prologue dramatique, un genre médian (1680-1760) », dans *La Médiatisation du littéraire dans l'Europe des xvii^e et xviii^e siècles*, dir. Florence Boulerie [Tübingen : NarrVerlag, 2013], 64).

LE COMÉDIEN

Non. [Air. Ton himeur est Cathereine²⁵] Donnez-lui du raisonnable,
 D'abord il applaudira.
 Il est toujours équitable ;
 Mais il en demeure là.
 Quoiqu'il estime une Pièce,
 Dès qu'usée elle sera,
 Il n'y mettra plus la presse :
 Il est fait comme cela²⁶.

Une telle peinture du spectateur n'est pas tant un indice historique fiable de ce qu'était la réalité de la réception dans les années 1730 qu'une rhétorique publicitaire, vouée à saper la concurrence au profit du théâtre forain. En effet, ce prologue, comme le théâtre allégorique de la foire en général, ne saurait se comprendre indépendamment du contexte de la querelle des théâtres²⁷. Il y est fait mention de l'actualité théâtrale²⁸, agitée par le *Procès de sens* de Fuzelier, pièce créée le 16 juin qui offre la parodie critique du *Ballet des sens*, de Roy et Mouret, créé à l'Opéra le 5 juin²⁹. Le *Procès de sens* venait d'obtenir un franc succès à la Comédie-Française : cela ne laisse pas d'inquiéter les autres théâtres de la capitale, d'autant que cette pièce relève du répertoire parodique, qui est *a priori* l'apanage de la Comédie-Italienne et du théâtre de

25 *Ton himeur est Cathereine* ou *Ton humeur est*, *Catherine* est une chanson populaire recensée par Conrad Laforte, *Le Catalogue de la chanson folklorique française*, (Québec : Presses de l'université de Laval, 1983), t. VI, 297.

26 Lesage et d'Orneval, *Le Théâtre de la foire ou l'Opéra-Comique. Contenant les meilleures pièces qui ont été représentées aux foires de Saint-Germain et de Saint-Laurent*, 140.

27 Sur la chronologie et les enjeux de cette querelle, voir notamment : comme sources primaires, Claude et François Parfaict, *Histoire du théâtre français depuis son origine jusqu'à présent*, 15 vol., (Paris : Le Mercier et Saillant, 1745-1749) et *Mémoires pour servir à l'histoire des spectacles de Foire*, 2 vol., (Paris : Briasson, 1743) ; comme sources secondaires, Judith le Blanc, « "La querelle des théâtres" mise en abyme sur les scènes foraines entre 1715 et 1745 », dans *Les Querelles dramatiques à l'âge classique (xvi^e-xviii^e siècles)*, éd. Emmanuelle Hénin (Louvain/Paris/Walpole : Peeters, 2010), 169-204, et Isabelle Martin, « Une mise au point sur la guerre des théâtres à Paris : origines et péripéties. Le théâtre de la Foire, la Comédie-Française, les Confrères de la Passion : intérêts, droits, contradictions et privilèges », *Revue d'Histoire du théâtre*, n° 4 (1997) : 345-355.

28 Pour les allusions faites dans *Les Désespérés* aux pièces du *Procès des sens* et du *Ballet des sens*, voir Lesage, *Les Désespérés*, dans *Le Théâtre de la foire ou l'Opéra-Comique*, op. cit., 125, 131-132.

29 Nous tirons ces informations de Judith le Blanc, *Parodies d'opéras sur la scène des théâtres parisiens (1672-1745)* (IReMus, 2015), 89, 113, 203, 204.

la foire. Or, dans la scène V des *Désespérés*, le Comédien-Français apparaît « habillé à la Romaine, ayant des guêtres et un havre-sac³⁰ ». Il présente son illustre établissement comme le temple des « morceau[x] vieux admirable[s] » : ce tableau fait de la Comédie-Française ne correspond donc absolument pas à l'actualité de sa programmation, qu'on ne peut alors pas accuser d'être désuète. Ce décalage se comprend dans la perspective d'un discrédit topique jeté sur ce théâtre, dont les forains aiment à fustiger le répertoire, prétendument archaïque et répétitif³¹. Le tableau des réactions de désapprobation des spectateurs constitue, à cet égard, une arme capitale : il vise à programmer leurs déplaisirs et leurs déceptions esthétiques.

Le public est ici aussi représenté comme un corps social à part entière. Comme chez Desfontaines, les spectateurs sont envisagés comme un tout cohérent, comme « le Public ». Le singulier collectif indique que le public fait chœur dans ses protestations. Il est un corps bruyant qui exploiterait ses multiples capacités sonores³² à émettre des sons distincts, faciles à reconnaître, à produire et à répéter, dans le but de protester contre une représentation qui lui disconvient. Quoique d'origine biologique et de nature physiologique, ces bruits que sont le bâillement, la toux, le crachat et le sifflet fonctionnent comme des codes sociaux qui servent à encadrer et à diriger la réception. Le « sifflet » constitue la plus employée des marques de protestation et la plus réprimée. Selon les *Anecdotes dramatiques*, cette pratique aurait succédé à celle des bâillements au cours des années 1680³³. Car le bâillement, ici, n'est pas l'expression involontaire d'un ennui ; il est une arme critique, utilisée à

30 Lesage, *Les Désespérés*, 135.

31 La Comédie-Française, son répertoire et ses acteurs sont très souvent parodiés par les pièces métathéâtrales de la foire.

32 Les claquements de mains sont aussi utilisés pour marquer une désapprobation.

33 Les anecdotes construisent au fil des pages une mythologie de la naissance du bâillement et du sifflet : « Boyer apprit au Parterre à bâiller ; / Quant à Pradon, si j'ai bonne mémoire, / Pommes sur lui volèrent largement ; / Mais quand sifflets prirent commencement / C'est, (j'y jouais, j'en suis témoin fidèle,) / C'est à l'Aspar du Sieur Fontenelle [jouée en 1680] » (Joseph de la Porte et Jean-Marie Clément, *Anecdotes dramatiques*, t. I [Paris : Veuve Duchesne, 1775], 116). S'il semble établi que les bâillements sont antérieurs aux sifflets, la date précise de leur naissance demeure incertaine car on trouve à l'article « Baron des Fondrières », joué en 1686 : « Le parterre ennuyé, s'étoit contenté de bâiller aux mauvaises Pièces : le Baron des Fondrières fit naître l'idée du sifflet, et en fut accueilli. Telle est l'époque du sifflet » (Joseph de la Porte et Jean-Marie Clément, 40).

dessein, comme le sifflet, pour exprimer un jugement sur la pièce et les acteurs : il est en effet très peu probable que le spectateur du parterre, lorsqu'il s'ennuyait, fût pris d'une envie de dormir et encore moins qu'il dormît réellement, ne serait-ce que parce qu'il se trouve dans une position physiquement inconfortable, debout au sein d'une assemblée en perpétuel mouvement, sur un plancher incliné en pente douce vers la scène. Quant à la pratique de la toux et du crachat, Jeffrey S. Ravel l'attribue à une méthode ingénieuse inventée par les spectateurs afin de contourner la prohibition policière du sifflet³⁴. Toutes ces éructations s'inscrivent pleinement dans le rituel de la séance théâtrale : chacune d'entre elles constitue un signe identifiable destiné à publier et à codifier une opinion critique, qui, sans ces manifestations, resterait privée et tue. Ils sont le fait d'un groupe, et reconnaissables en tant que tels.

Ce prologue nous présente un public unanime. Non seulement le tumulte est un signe de reconnaissance sociale mais il est aussi généralement partagé. Tout se passe en effet comme si les spectateurs possédaient les mêmes goûts et, plus encore, comme si l'on pouvait établir un théorème de la réception. On trouve, dans l'extrait cité, deux occurrences de phrases construites sur le schéma condition/résultat : « Si vous donnez du pitoyable, on bâillera [...] on sifflera » et « Donnez-lui du raisonnable, d'abord il applaudira ». Cette tournure instaure un lien de cause à effet entre la nature des pièces représentées et les réactions du public, qui, systématiquement, n'aimerait ni les pièces anciennes qu'on lui ressert, ni le pitoyable, auxquels il répondrait à tous coups par les réactions susmentionnées ; mais il goûterait en revanche le « raisonnable ». L'invention de ce pseudo-genre, placé sur le même niveau que le « neuf agréable » et que le « pitoyable », élève le parterre en instance juste et pleine de bon sens. Même un Comédien-Français ne saurait le nier. On entend, en effet, dans son discours, la superposition de deux instances énonciatives qui offrent, partant, deux niveaux de lecture. D'une part, le personnage de Comédien-Français est las du spectateur toujours insatisfait – insatisfait à juste titre, selon la perspective

34 Voir Ravel, *The Contested Parterre The Contested Parterre. Public Theater and French Political Culture, 1680-1791*, 44.

adoptée ici par Lesage, parce qu'il lui présenterait perpétuellement du déjà-vu. D'autre part, le comédien de la foire propose un portrait très flatteur de son auditoire et l'érige en juge souverain – situation topique dans le théâtre métathéâtral de la foire. Le spectateur du prologue entend donc à la fois le dépit du Comédien-Français et la vénération du comédien de la foire pour le public. Car, loin d'être gratuits, les bruits physiologiques du spectateur apparaissent comme l'expression d'un sens critique aussi juste qu'implacable.

Juste, le public, vraiment ? Sauf quand il s'en prend aux pièces foraines qu'on lui présente. Car le prologue ne programme pas seulement la réception des pièces adverses, il programme aussi sa propre réception et celle de la pièce qu'il introduit. En attestent les derniers mots du prologue, prononcés par M. Frontignan « au Public », qui cherchent à capter la bienveillance de l'assistance :

Messieurs, nous implorons votre protection contre les Mal-intentionnés.
(Air O Reguingué). Si quelqu'un de ces Pestes-là (bis.) / Vient siffler notre
Opéra / [...] Et causer ici du scandale / Messieurs, criez : *Paix la cabale* !³⁵

Le dispositif énonciatif se complexifie en passant d'un discours *sur* le public à un discours *au* public. Nous avons précédemment dit que la réception du spectateur est orientée par un dispositif méta-théâtral semblant établir, comme une loi générale, que le public est friand de nouveautés et que la Comédie-Française n'aurait que de vieilles pièces à proposer. Par déduction, le théâtre de la foire, qui a fait son fonds de commerce des nouveautés théâtrales, dont il se targue d'ailleurs de régaler le spectateur, ne devrait que plaire au public. Si ce dernier proteste, c'est donc qu'il est de mauvaise foi. L'adresse frontale de M. Frontignan, qui sort alors de la fiction pour s'adresser directement aux spectateurs, définit ainsi deux publics distincts : le mauvais public de la cabale, forcément déloyal, dont les réactions sont dictées par des raisons indépendantes de la qualité de la production théâtrale, et le bon public, légitime, juste et vénéré. La stratégie consiste, pour les forains, à prévenir toute entreprise de protestation des spectateurs en lui dérobant *a priori* sa légitimité critique : le terme de « cabale » ravale le tumulte au rang d'une vulgaire coterie.

35 Lesage, *Les Désespérés*, 152.

Mais qui sont exactement ces « Messieurs » dont M. Frontignan implore la protection ? On peut faire l'hypothèse que cette expression désigne les membres du parterre, dans la mesure où cet espace est le seul à être exclusivement occupé par des hommes. Mais les destinataires ne sont pas identifiés précisément. Et qui sont les « Mal-intentionnés », ces « Pestes-là » ? Sont-ce potentiellement des membres du parterre ? Sont-ils déjà présents dans l'assemblée ? On ne saurait répondre avec certitude à ces questions mais on peut en revanche noter que la cabale est présentée comme étant forcément le fait d'individus dont on souligne l'altérité et que l'on exclut de l'interlocution : l'usage de la troisième personne du pluriel, et non de la deuxième, met explicitement à distance les acteurs de la cabale. Ce prologue construit ainsi plusieurs publics. D'une part, il construit un public fictif, élaboré à travers le discours du personnage du Comédien-Français qui en présente une vision holistique. Les corps des spectateurs y apparaissent comme fondus dans un collectif harmonieux quoique tapageur, *le public*, qui apparaît comme un vaste organisme produisant des bruits divers, bâillements, sifflets, crachats, mais toujours avec la même cohésion et la même pertinence. *Le corps tapageur du public*, qui escamote habilement les réactions erratiques et chaotiques *des corps des spectateurs*, est un instrument dont se servent ici les forains pour construire de toutes pièces une certaine réception. D'autre part, ce prologue s'adresse également à un public réel, les spectateurs tels qu'ils sont présents *hic et nunc*. Ce public réel fait aussi l'objet d'une construction discursive mais il oppose deux publics : le public de la cabale, auquel on ne s'adresse pas directement, et le public bienveillant – sans doute le parterre ou une partie du parterre, les « Messieurs » – que l'on tente de gagner. Dès que l'on ne parle plus *du* mais *au* public, celui-ci apparaît comme étant non unifié – les « Messieurs », « ces pestes-là » – et très peu incarné, très peu corporalisé puisqu'on peut à peine l'identifier. Les spectateurs réels n'ont pas de corps quand le corps du public, cet individu collectif fictif, est largement investi par les forains pour légitimer leur propre production théâtrale, afin de persuader, dans une logique autoréalisatrice, que le théâtre qu'ils proposent correspond profondément aux goûts du public. Mais voilà, le

tumulte critique n'est valorisé que lorsqu'il sert à nuire aux théâtres concurrents. Sa mention est alors un moyen de courtiser l'assemblée, de l'instituer en juge tout-puissant. L'argument de l'unanimité du jugement apparaît comme une construction *a priori* et illusoire. Lesage forge ainsi un parterre rêvé, dénigrant les mauvaises pièces et applaudissant aux bonnes, où le tumulte serait toujours justifié et où les spectateurs auraient toujours raison.

Diderot, ou comment le tumulte garantit la licence

Après avoir vu deux positions quasiment contemporaines qui envisageaient le tumulte critique du parterre de manière très différente, nous aimerions à présent nous intéresser à un point de vue postérieur de près de vingt ans aux deux textes analysés préalablement. Mais ce point de vue qui émane de Diderot, dramaturge et théoricien du théâtre, porte sur un état du théâtre antérieur³⁶, offrant ainsi un regard distancié, quoique fortement de parti pris, sur le public de l'époque. Lorsqu'il écrit à Madame Riccoboni en novembre 1758, les spectateurs ont moins le loisir de se manifester qu'auparavant à cause de la présence d'une « police très ridicule³⁷ », établie dans les théâtres parisiens.

Il y a quinze ans que nos théâtres étaient des lieux de tumulte, les têtes les plus froides s'échauffaient en y entrant, et les hommes sensés y partageaient plus ou moins le transport des fous. On entendait d'un côté *Place aux Dames*, d'un autre côté *haut les bras, Monsieur l'abbé*³⁸ ; ailleurs, à bas le chapeau, de tous côtés, *paix là, paix la cabale*. On s'agitait on se remuait [*sic*], on se poussait. L'âme était mise hors d'elle-même. Or je ne connais pas de disposition plus favorable au poète. La pièce commençait avec peine,

36 En 1737, Diderot a terminé ses études de théologie effectuées à la Sorbonne et fréquente beaucoup les théâtres parisiens. On peut donc raisonnablement penser que ses souvenirs remontent à cette période.

37 Denis Diderot, *Œuvres complètes*, « Lettre à Madame Riccoboni » [18 novembre 1758], éd. H. Dieckmann, J. Proust et J. Varloot, t. X, « Le drame bourgeois » (Paris : Hermann, 1975), 441.

38 Les abbés étaient traditionnellement soupçonnés de profiter de la proximité physique que permettait l'espace du parterre pour laisser promener leurs mains sur les corps environnants, et notamment sur ceux des femmes. On trouve exactement la même expression, « haut les bras, monsieur l'abbé », dans Jean-Baptiste Nougaret (*Les Historiettes du jour, ou Paris tel qu'il est*, t. I, [Londres : T. Hookham, 1787], 60).

était souvent interrompue ; mais survenait-il un bel endroit ? c'était un fracas incroyable. Les bis se redemandaient sans fin[,] on s'enthousiasmait de l'auteur, de l'acteur et de l'actrice. L'enjouement passait du parterre à l'amphithéâtre, et de l'amphithéâtre aux loges. On était arrivé avec chaleur on s'en retournait dans l'ivresse. Les uns allaient chez des filles, les autres se répandaient dans le monde, c'était comme un orage qui allait se dissiper au loin, et dont le murmure durait encore longtemps après qu'il s'était écarté. Voilà le plaisir. Aujourd'hui on arrive froids, on écoute froids, on sort froids, et je ne sais plus où l'on va. Ces fusiliers insolents préposés à droite et à gauche pour tempérer les transports de mon admiration, de ma sensibilité et de ma joie, et qui font de nos théâtres des lieux plus tranquilles et plus décents que nos temples me choquent singulièrement³⁹.

Diderot nous présente une description vivante qui a pour but de (re)plonger son lecteur dans l'atmosphère des théâtres qu'il a connus quelques décennies plus tôt. Il évite toute mise à distance et objectivation du public en recourant au pronom « on », volontairement neutre et à valeur englobante. Quoique l'« enjouement » vienne du parterre, il n'y est pas confiné puisqu'il « passait [...] à l'amphithéâtre, et de l'amphithéâtre aux loges ». Personne, semble-t-il, n'est épargné par cette ferveur passionnée, de même que personne n'est placé ni ne peut se placer, selon Diderot, en position de surplomb : mêmes les « hommes sensés », qui pourraient renvoyer à des figures de doctes, de critiques professionnels, sont gagnés par ce « transport ». Ceci explique pourquoi, contrairement à Lesage et à Desfontaines, Diderot ne parle pas *du* parterre ni *du* public. L'absence d'essentialisation est ici symptomatique d'une volonté de ne pas rationaliser ni de mettre en ordre le chaos des corps constaté. Le philosophe se plaît en effet à décrire une diversité de comportements. Néanmoins, tous se rejoignent dans une « chaleur » communicative et collective. Si le public n'est pas *un* corps, qui serait objectivé par le discours, il *fait corps*. Nous avons, sous nos yeux, le tableau d'une contagion généralisée de l'émotion. Le « tumulte », terme qu'emploie Diderot dans un sens positif, est mis sur le compte d'une énergie qui circule et met en relation les différentes parties de la salle, sans les hiérarchiser.

39 Diderot, *Œuvres complètes*, « Lettre à Madame Riccoboni », 441-442.

Si Diderot ne cherche pas à normaliser cette diversité d'attitudes constitutive du parterre, c'est parce que ce désordre est selon lui propice au bon déroulement de la représentation. Le philosophe ne se représente ici qu'un tumulte enthousiaste. Il n'évoque pas la possibilité que ce tumulte soit un tumulte de désapprobation, un tumulte qui rende compte d'un mécontentement, voire d'une protestation de la part du public à l'égard de la pièce ou du jeu des comédiens. Ou, plus exactement, le dramaturge évoque la possibilité d'un tumulte de désapprobation, mais c'est pour le conjurer aussitôt : « *paix là, paix la cabale* ». On retrouve à l'identique l'appel de M. Frontignan à la bienveillance et à la protection du public contre une potentielle coterie.

Diderot idéalise indéniablement le parterre. Mais cette mythification nostalgique du tumulte demeure ambiguë. On sait en effet par ailleurs que Diderot est un zéléateur de la séparation entre la scène et la salle. La même année que celle où il écrit cette lettre à Madame Riccoboni, il affirme, dans son essai *De la poésie dramatique*, à un interlocuteur fictif : « Imaginez sur le bord du théâtre un grand mur qui vous sépare du parterre ; jouez comme si la toile ne se levait pas⁴⁰ ». Dès lors, comment concilier une telle promotion du tumulte du parterre, qui risque à tout moment de briser la fiction – Diderot le sait et le dit – et la volonté d'isoler la scène de l'espace des spectateurs, afin de supprimer toute communication directe entre scène et salle ? D'où parle exactement Diderot quand il exalte la chaleur du parterre ? Il s'exprime ici, semble-t-il, en spectateur, dans la mesure où il paraît évoquer des souvenirs personnels, qui remontent sans doute à l'époque où il fréquentait assidûment les théâtres parisiens. Mais il parle aussi, et peut-être même surtout, en tant qu'auteur dramatique. À l'instar de Lesage, il postule que ce tumulte enthousiaste est juste et à propos : « survenait-il un bel endroit ? c'était un fracas incroyable », comme si les spectateurs étaient doués d'un sens esthétique indiscutable et qu'ils identifiaient spontanément comme beaux les passages effectivement beaux de la pièce. Ce tumulte chaotique des corps n'enchantait Diderot que pour autant qu'il se l'imaginer comme un

40 Diderot, *De la poésie dramatique* [1758], éd. Jean Goldzink (Paris : Flammarion, 2005), 210-211.

moyen de créer une connivence quasi-extatique entre les spectateurs et l'auteur : « je ne connais pas de disposition plus favorable au poète » et plus loin, « [l]es bis se redemandaient sans fin[,] on s'enthousiasmait de l'auteur, de l'acteur et de l'actrice ». Le regard du dramaturge est biaisé. Comme Lesage, il dépeint le parterre depuis son point de vue d'auteur et le plie, dans son discours, à ses propres fantasmes. Certes, il accorde une place et une reconnaissance réelles au corps biologique du spectateur, dont il ne tente pas de rationaliser l'attitude. Mais en même temps, il lui suppose une bienveillance à l'égard des comédiens, et surtout de l'auteur, qui ne reflète que de manière très partielle ce qu'était réellement à l'époque le tumulte critique du parterre, et dont le prologue de Lesage cité précédemment nous donne un aperçu. La vision de Diderot s'oppose à celle de Desfontaines, qui dénie au parterre toute légitimité critique au nom même de ce que Diderot prône, à savoir un enthousiasme assumé.

Certes, le point de vue de Diderot est probablement aiguillonné, au moins en partie, par le besoin qu'il a, en tant qu'auteur dramatique, d'être reconnu et apprécié par les spectateurs. Mais il n'en reste pas moins que son regard rétrospectif sur la licence du public de théâtre, et notamment du parterre, dans les années 1730 est précieux. Il nous permet de mettre en regard la perception contemporaine du phénomène et sa relecture *a posteriori*. Le dramaturge décèle, dans ce temps idyllique où le public aurait été plus libre, le ferment de ce que Marmontel nommera la « démocratie du parterre », lorsqu'il rédigera en 1777 l'article « Parterre » pour le *Supplément à l'Encyclopédie* :

[...] je suis persuadé que si le *parterre*, tel qu'il est, ne captivoit pas l'opinion publique, & ne la réduisoit pas à l'unité en la ramenant à la sienne, il y auroit le plus souvent autant de jugemens divers qu'il y a de loges au spectacle, & que de long-tems le succès d'une piece ne seroit unanimement ni absolument décidé.

Il est vrai du moins que cette espece de république qui compose nos spectacles changeroit de nature, & que la démocratie du *parterre* dégénéreroit en aristocratie : moins de licence & de tumulte, mais aussi moins de liberté, d'ingénuité, de chaleur, de franchise & d'intégrité⁴¹.

41 Marmontel, *Nouveau Dictionnaire pour servir de supplément aux dictionnaires des sciences, des arts et des métiers*, t. IV (Paris/Amsterdam : M. Rey, 1777), 242a.

Le tumulte est ici perçu non comme un vecteur de trouble et de confusion, mais comme un agent apte à fédérer des opinions diverses. En effet, si un jugement esthétique pourvu de quelque valeur parvient à se dégager de l'assemblée tumultueuse, c'est précisément parce que les spectateurs sont influencés par

cette partie habituée du public que l'on appelle *les piliers du parterre* : c'est elle qui donne le ton ; et c'est son indulgence ou sa sévérité, sa bonne ou sa mauvaise humeur, son naturel inculte ou sa délicatesse, son goût plus ou moins difficile, plus ou moins raffiné, qui, par contagion, se communique aux loges et fait comme l'esprit du lieu et du moment⁴².

Marmontel parvient à concilier légitimité du jugement esthétique du parterre et cohésion de celui-ci en déterminant, au sein du parterre, un sous-groupe d'habitues du spectacle. Ces « piliers du parterre » constituent un noyau stable, qui se distingue de la multitude parce que son goût s'est formé par l'usage. Ainsi, « dans le *parterre* tout n'est pas ce qu'on appelle peuple, & [...] parmi cette foule d'hommes sans culture, il y en a de très-éclairés⁴³ ». Ceux-ci constituent un corps social à part entière, formé des hommes habitués du spectacle et au goût sûr. Il est très significatif que Marmontel, qui ne récuse pas l'existence d'*un* parterre, ne l'essentialise pourtant pas : il y discerne plusieurs groupes d'influence, sociologiquement caractérisés et distincts les uns des autres. Depuis ceux qui ont le plus de pouvoir et de légitimité en matière de jugement esthétique à ceux qui en ont le moins, on trouve les piliers du parterre, puis le reste du parterre et, enfin, les loges. C'est l'activité physique et physiologique des deux premières catégories, qui constituent *le* parterre, qui permet au bon jugement de se publier, au sens littéral du terme. Sans son « tumulte », sa « chaleur » et sa « franchise », nulle « opinion publique » mais seulement des « jugements divers ». C'est dire la valeur que Marmontel accorde au parterre.

Lorsqu'il écrit ce texte, un débat agite alors la vie théâtrale pour savoir s'il faut, ou non, installer, à la Comédie-Française, des

42 Marmontel, 241b et 242a.

43 Marmontel, 241b.

sièges dans l'espace situé en contrebas de la scène et faire asseoir les spectateurs du parterre – ce que les Comédiens-Français finiront par faire en 1782. Dans ce débat, Marmontel s'oppose notamment à La Harpe, et voit dans la position assise du parterre un obstacle à sa liberté. Son activité et sa réactivité seraient garanties par la position debout, que Marmontel définit comme « une situation plus pénible & moins indolente⁴⁴ ». Il est intéressant de noter que Marmontel écrit une défense du parterre quand la libre expression de celui-ci semble menacée, de même que Diderot rédige la *Lettre à Madame Riccoboni* alors que la police tente de le museler. Ce dernier, pour affermir son point de vue, se réfère à une époque antérieure pour établir comme légitime la liberté d'expression du parterre, parce qu'elle serait le vecteur d'un jugement esthétique fiable. On voit ainsi se dégager une filiation entre Diderot et Marmontel, qui établit la singularité sociale, comportementale et esthétique du parterre. Ce corps social possède, pour les deux philosophes, une véritable légitimité en matière de jugement esthétique précisément parce que les corps biologiques de ces individus tumultueux peuvent s'exprimer en toute liberté et, surtout, parce que ces corps biologiques sont au service d'un jugement de goût aussi juste que légitime.

Les trois textes que nous avons parcourus dénotent, dans les premières décennies du XVIII^e siècle, une nette conscience de ce phénomène problématique que sont les réactions tumultueuses du parterre pendant les représentations. Un critique comme Desfontaines, parce qu'il se présente comme journaliste et non comme docte, ne peut se permettre de les mettre au ban comme le fit, en son temps, La Mesnardière, mais ce désordre l'embarrasse parce qu'il pose nécessairement la question de sa légitimité. Lesage, quant à lui, exploite la veine métathéâtrale du théâtre de la foire qui se démarque du répertoire des théâtres officiels en questionnant la place des spectateurs. Cette prise en considération du parterre s'accompagne d'une forme d'instrumentalisation. Le parterre est essentialisé par un singulier problématique. Car le parterre désigne avant tout l'espace qui se situe en contrebas de la scène ; ce n'est que par extension

44 Marmontel, 241a.

qu'il désigne l'ensemble des individus qui l'occupent provisoirement. Mais une étape supplémentaire est franchie dans l'essentialisation quand le parterre devient sujet de verbes d'action : sous la plume de Desfontaines et Lesage, il agit comme un seul corps. Or cela ne correspond pas, ne peut pas correspondre à la réalité, non seulement parce que les spectateurs ne sauraient réagir tous d'une seule et même voix, mais aussi parce qu'il n'y a de « parterre » que très provisoire, à peine propre à une représentation, quand on sait que les individus pouvaient le rejoindre ou le quitter librement pendant le spectacle. Le parterre dont parlent ces deux auteurs n'existe pas. Il est une construction théorique, passablement artificielle.

Pourquoi inventer un tel corps collectif théorique ? Les raisons varient selon la fonction qu'on lui assigne. Cette vision holistique du parterre entend rationaliser une série d'attitudes qui sont parfois perçues comme irrationnelles, par Desfontaines par exemple, ou comme potentiellement nuisibles au bon déroulement de la représentation, ce que craint beaucoup un praticien du théâtre comme Lesage. D'un point de vue pragmatique, *le* parterre du journaliste comme du dramaturge leur permet de légitimer leur propre discours. Repoussoir pour Desfontaines, qui en pointe les irrationalités pour légitimer son point de vue de critique éclairé, il sert de modèle à Lesage qui l'utilise comme un miroir pour le spectateur et oriente ainsi la réception à des fins d'autopromotion.

Quant à Diderot, son point de vue se distingue notablement des deux précédents. D'abord, parce qu'il n'essentialise pas le parterre mais insiste sur la diversité des individus qui l'occupent. Ensuite et surtout, parce qu'il valorise le tumulte de ces corps. Si on met en relation ce qu'affirme Diderot en 1758 avec ce qu'écrira Marmontel vingt ans plus tard, on comprend que le philosophe assure la transition vers une nouvelle conception du parterre, plus progressiste. À la différence de Desfontaines et de Lesage, les deux Encyclopédistes perçoivent dans le parterre non seulement un corps social mais, plus encore, un corps politique, c'est-à-dire un groupe constitué en capacité d'être reconnu comme tel par les autres et d'exercer un pouvoir d'influence dans la microcité que constitue la salle de théâtre. Et ce rôle est de tout premier ordre : fer de lance

de l'opinion publique, le parterre produit et diffuse les jugements de goût. Il se trouve ainsi être le dépositaire des valeurs esthétiques autorisées en matière de critique théâtrale. Mais un tel renversement, par rapport à la manière dont le parterre était effectivement perçu dans la décennie 1730, n'aura sans doute été possible que parce que cette période a été mythifiée après coup et est devenue l'époque modèle où le parterre aurait été libre. Comme si résidait en ces corps biologiques tumultueux le ferment d'une société où le jugement du *peuple*, ce corps social et politique, pourrait être légitime et souverain.

Diderot et le corps discret du philosophe : de la sensation intime au sens social

Guilhem Armand

L'importance du corps dans la pensée du XVIII^e siècle – et pas seulement la pensée matérialiste – est primordiale, à tel point que le corps, la machine humaine, constitue le premier élément de la fameuse définition de Dumarsais reprise dans *L'Encyclopédie* :

Le philosophe est une machine humaine comme un autre homme ; mais c'est une machine qui, par sa constitution mécanique, réfléchit sur ses mouvements. Les autres hommes sont déterminés à agir sans sentir ni connaître les causes qui les font mouvoir, sans même songer qu'il y en ait.

Le philosophe, au contraire, démêle les causes autant qu'il est en lui, et souvent même les prévient, et se livre à elles avec connaissance : c'est une horloge qui se monte, pour ainsi dire, quelquefois elle-même. Ainsi il évite les objets qui peuvent lui causer des sentiments qui ne conviennent ni au bien-être, ni à l'être raisonnable, et cherche ceux qui peuvent exciter en lui des affections convenables à l'état où il se trouve¹.

Dans l'œuvre de Denis Diderot, cette importance est encore accrue par le rôle de la physiologie dans sa philosophie matérialiste. Le rôle du corps et des sensations dans l'ensemble de ses textes les plus divers a déjà fait l'objet de nombreuses études qui en ont souligné l'importance. Ainsi Colas Duflo résume que pour Diderot, « ce corps, cet essaim, cette toile, cette machine, c'est nous. Il n'y a pas autre chose que le corps, puisque l'âme est un vain mot. [...] Il n'y a d'autre pensée que du corps : c'est le corps

1 Dumarsais, « Philosophe », dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, dir. Denis Diderot et Jean Le Rond D'Alembert, vol. XII (Neuchâtel : Samuel Faulche et compagnie, 1762), 509-511. L'article non signé est bien le texte de Dumarsais, quelque peu modifié depuis son édition de 1730 (voir l'article de Colas Duflo dans l'édition collaborative ENCCRE : <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/article/v12-1254-0/>).

qui pense, et toute pensée l'exprime² ». On sait aussi la prégnance de la mise en scène du corps, de la pantomime dans les drames et les dialogues du philosophe³. Et la critique s'est aussi penchée sur la mise en scène des personnages étonnants de ces dialogues, selon des principes conformes à ceux de sa théorie théâtrale, l'art de la pantomime étant particulièrement illustré par le *Neveu de Rameau*.

Par ailleurs, il est aussi désormais admis que les personnages des dialogues diderotiens constituent, peu ou prou, sinon des facettes de l'auteur, du moins des éléments de sa pensée dialectique⁴. En revanche, ce phénomène se manifeste au lecteur d'une façon sans cesse renouvelée, tant et si bien que la tentation – certes légitime – d'identifier dans les interlocuteurs telle ou telle part d'un Diderot référentiel, se heurte systématiquement à l'obstacle de la variation : il demeure impossible de plaquer nettement un même schéma des personnages et de leurs fonctions. Même une fois tel porte-parole identifié, par exemple un vieillard ou un truchement tahitien, le déplacement qu'opère la fiction entraîne un décalage qui interdit une identité complète. Mais force est de constater, en particulier dans les dialogues mettant en scène un *Moi* philosophe aux prises avec un ou plusieurs interlocuteurs, que c'est généralement l'autre qui « incarne » davantage la pensée, au sens de celui qui joue le

2 Colas Duflo, *Diderot philosophe*, Travaux de philosophie (Paris : Honoré Champion, 2003), 258. Il insiste plus loin : « Il n'y a rien d'autre que le corps et rien de ce qui est humain ne lui est étranger » (p. 492). Anthony Wall a centré son approche sur *Ce corps qui parle. Pour une lecture dialogique de Denis Diderot*, Théorie et Littérature (Montréal : XYZ éditeur, 2005), où il suggère de « lire Diderot comme un ventriloque philosophique et littéraire ». La notion de ventriloquie, inspirée en grande partie des bijoux engastrimythes du premier roman de l'auteur, revient fréquemment chez les critiques. Citons aussi : Pierre Hartmann, *Diderot. La Figuration du philosophe*, Les Essais (Paris : José Corti, 2003) ; dans cet ouvrage, il s'intéresse à la « présence charnelle » (p. 22) du philosophe, à cette figure qui est « non plus pur esprit, mais corps exposé, souffrant et désirant, non plus effigie mais énergie » (p. 27). Ou encore : Caroline Jacot Grapa, *Dans le vif du sujet. Diderot, corps et âme*, L'Europe des Lumières (Paris : Éditions Classiques Garnier, 2009).

3 Sur ce point encore, la bibliographie est abondante. Mentionnons entre autres : Béatrice Didier, *Diderot dramaturge du vivant*, Écriture (Paris : Presses universitaires de France, 2001) ; Alain Ménil, *Diderot et le drame. Théâtre et politique*, Philosophies (Paris : Presses universitaires de France, 1995) ; Hisashi Ida, « La "pantomime" selon Diderot. Le geste et la démonstration morale », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n° 27 (1999), <https://rde.revues.org/871> ; <https://doi.org/10.4000/rde.871>.

4 Voir notamment : Duflo, *Diderot philosophe* et Hartmann, *Diderot. La Figuration du philosophe*.

plus de son corps, que l'on songe à Dorval dramaturge et acteur, ou au Neveu, homme-orchestre extravagant, ou encore à D'Alembert endormi dont le corps est en proie aux délires de son cerveau, poursuivant le raisonnement insufflé par Diderot-personnage. Mais « incarner », au sens propre, n'est pas résumer. Et l'on n'ignore pas que la pensée de l'auteur déborde largement l'expressivité du corps des interlocuteurs, souvent ambigus, et qu'elle naît de la confrontation. Les dialogues sont régulièrement reliés à cette constante diderotienne de se poser en philosophe, d'en donner à voir le personnage, la figure mise en scène, dans une double filiation tant platonicienne que lucianique. Cette qualification que Diderot « s'entête » à assumer – pour reprendre l'expression de Franck Salaün – « dans sa vie sociale et dans les écrits de toute nature⁵ ». Ce constat est d'ailleurs au point de départ de l'étude de Pierre Hartmann selon qui « le philosophe figuré, c'est aussi la présence charnelle du concept raisonnant depuis la profondeur native du corps et résonnant dans l'espace érotisé de l'échange verbal⁶ ». Cependant, c'est Dorval qui a écrit *Le Fils Naturel*, qui le joue et en parle avec passion, c'est D'Alembert, dont le corps pense malgré lui, qui interroge, c'est le marginal Neveu qui dérange, tandis que le personnage nommé *Moi* – souvent moins étudié que ses flamboyants interlocuteurs – adopte une posture plus sobre, mais qui, dans sa discrétion, est censée incarner le philosophe ou le sage. « Incarner », le verbe semble presque excessif, par moments, tant ce personnage de *Moi* paraît se

5 Franck Salaün, « Le beau rôle ? Autoportraits de Diderot en philosophe », dans *La Figure du philosophe dans les lettres anglaises et françaises*, dir. Alexis Tadié, Littérature et poésie comparées (Nanterre : Presses universitaires de Paris Nanterre, 2010), 137.

6 Hartmann, *Diderot. La Figuration du philosophe*, 22. Dans son approche, Pierre Hartmann, à l'instar d'autres critiques diderotiens, s'intéresse « à cette étonnante correspondance par le biais de laquelle Diderot ne cesse de se portraiturer en philosophe intime, d'esquisser et de brouiller ses contours, de conforter et de saper sa propre image, de convoquer en les moquant les représentations les plus convenues pour faire miroiter aux yeux du lecteur ébahi l'insaisissable portrait du philosophe moderne, en cela qu'il ne se veut plus figure exemplaire mais trace agissante » (p. 26-27). Ainsi il établit des liens intéressants entre les personnages phares des dialogues et le *Je* des *Salons*, en les reliant au *Moi* intime qui se laisse découvrir dans sa correspondance. Ce faisant, il laisse, lui aussi, quelque peu de côté ce personnage de *Moi*, dont on verra qu'il est plus complexe que cette image convenue où l'on a tendance à le reléguer.

réduire à sa parole⁷, du fait du contraste avec des interlocuteurs aux corps si expressifs. Et cette discrétion physique du philosophe dans les dialogues ne risque-t-elle pas d'entrer en contradiction avec sa propre philosophie qui fonde la pensée sur – voire dans – le corps ?

C'est sur ce personnage si discret des dialogues que portera notre enquête⁸. Il s'agira de voir que cette sobriété apparente n'interdit pas l'expressivité, même si celle-ci est plus subtile que celle de l'interlocuteur. Il s'agira donc d'étudier non pas comment Diderot se donne à voir en philosophe – car sa pensée et donc ses formes d'expressivité se disséminent de façon hétérogène parmi les différentes instances du dialogue – mais de comprendre comment ce personnage de *Moi* relève d'une image centrale du philosophe dans ces œuvres, que sa sobriété s'inscrit bien dans une conception du corps à un double niveau : elle ne l'exclut pas, au contraire, elle le pose aussi en « honnête homme » (idée si importante dans la définition de Dumarsais). Cet chapitre propose donc de s'intéresser à ces *Moi* qui constituent déjà une mise en scène, et ainsi une inscription du corps du philosophe, de sa « machine humaine » parmi les autres, qui permet – au-delà de la confrontation des interlocuteurs – de passer de la sensation intime au sens social, autrement dit de la pensée du philosophe issue à la fois de ses sensations personnelles et de l'exercice de sa raison, à une inscription de cette pensée dans la société conçue comme corps⁹ sur le modèle biologique de la contiguïté et de la continuité.

7 Dans les *Salons*, où ce n'est d'ailleurs plus un *Moi*, mais un *Je*, le corps est davantage présent, notamment dans les mises en scènes imaginées à partir des tableaux dans lesquelles « pénétre » en quelque sorte le critique d'art.

8 Aussi cette étude ne s'intéressera-t-elle pas aux personnages non clairement identifiés comme pouvant être des doubles de l'auteur-philosophe, sinon à la marge, pour se concentrer sur les incarnations plus directes (« Diderot » ou « Moi »). Par exemple, si le « premier interlocuteur » du *Paradoxe sur le comédien* évoque fortement Diderot, par les soucis qu'il a connus, et par la référence au *Père de famille*, il constitue, tout comme le Vieillard tahitien ou Orou une figuration indirecte.

9 Et en ce point, le dessin de cette figure rejoint bien la définition de Dumarsais qui met l'accent sur le rôle et la place du philosophe dans la société.

Un *Moi* paradoxalement si discret

Si la critique a largement établi les liens qui unissent les différents personnages, même les plus marginaux avec la pensée ou la vie de Diderot, le premier réflexe du lecteur serait plutôt de chercher cette ressemblance avec le personnage nommé *Moi* dans ses dialogues. Mais cette tentation est vite déçue tant celui-ci se *montre* peu en action. Il semble parfois n'être que discours face aux mouvements de l'autre. C'est un peu comme si l'autoportrait s'éclipsait derrière la notoriété. Ainsi, le « roman du *Fils Naturel*¹⁰ » s'ouvre sur une allusion autobiographique (« Le sixième volume de l'*Encyclopédie* venait de paraître ; et j'étais allé chercher à la campagne du repos et de la santé¹¹ ») et se poursuit par la présentation de Dorval. L'identité entre *Moi* et l'auteur se trouve donc à la fois posée et déjà biaisée par la fiction romanesque en train de se constituer, qui distingue un *Moi* philosophe d'un personnage dramaturge que le texte nous dépeint selon un contraste total avec ce que laisse transparaître le narrateur. Ce dernier, dans les *Entretiens sur le fils naturel*, a une gestuelle limitée, tout au plus celle d'un analyste qui « cherch[e] les coups de crayons [...] donnés à la marge de son manuscrit » (IV, 1135), qui feuillette (IV, 1138), tandis que Dorval s'enflamme, s'éloigne, joue du Racine pour en faire un opéra (IV, 1186-1187).

C'est bien en philosophe que *Moi* reparaît constamment à travers ses dialogues, qu'il rende visite à la Maréchale, qu'il discute avec le Neveu, avec D'Alembert, avec Mlle Dornet¹², ou avec son propre père. La mise en scène du personnage est systématiquement minimaliste. Dans la dernière partie de *Mystification*, comme dans

10 Dans son discours *De la poésie dramatique*, Diderot nomme « le tout » composé de la pièce et des *Entretiens sur le fils naturel*, « une espèce de roman ». Pour une analyse de ce « roman du *Fils naturel* », je me permets de renvoyer à : Guilhem Armand, *Le Père, le fils et Diderot. Enquête sur la question de la paternité et de la filiation dans l'œuvre littéraire et philosophique de Denis Diderot, Les Dix-huitièmes siècles* (Paris : Honoré Champion, 2023), 128-154.

11 Denis Diderot, *Le Fils Naturel ou les Épreuves de la vertu*, dans *Œuvres*, t. IV, éd. Laurent Versini, Bouquins (Paris : Robert Laffont, 1996), 1081. Désormais les références à cette édition seront indiquées par la mention du tome et de la page.

12 Notons que dans ces deux textes, *La Suite d'un entretien entre M. D'Alembert et M. Diderot* (premier volet du *Rêve de D'Alembert*) ainsi que *Mystification*, le personnage est clairement désigné comme étant « Diderot » et les textes font ainsi allusion au rôle public de philosophe que l'auteur affichait.

L'Entretien avec la Maréchale, aucun mouvement, aucune allusion au corps du philosophe. Même lorsqu'il évoque sa propre agonie, il conserve sa sage sérénité. Dans *Le Rêve de D'Alembert*, c'est encore l'immobilité qui le caractérise et s'il brise la statue de Falconet, c'est en imagination, ce qui inquiète néanmoins son interlocuteur¹³. Et il en est de même de cette figure qui lui ressemble un peu, le traducteur du rêve, le docteur Bordeu qui, dans la *Suite de l'entretien précédent*, se contente de prendre un verre de malaga, de regarder sa montre, puis de prendre un café¹⁴. Dans *l'Entretien d'un père avec ses enfants*, *Moi* participe à une mise en scène familiale assez stéréotypée où il n'exécute explicitement que deux mouvements : au tout début, il « ferme les pans de [la] robe de chambre¹⁵ » de son père à sa demande, à la fin il l'embrasse pour aller se coucher. Enfin, dans *Le Neveu de Rameau*, le personnage s'inscrit dans un autre rituel, celui de la promenade du soir dans un jardin : une déambulation, un banc pour l'observateur des mouvements des joueurs d'échec... et cette économie des mouvements du corps de « Monsieur le philosophe¹⁶ », qui se trouve renforcée par le contraste et est frappante à au moins deux titres : d'abord pour le hiatus qu'elle semble *a priori* établir avec la conception diderotienne de la pensée – nous y reviendrons – et ensuite par rapport aux portraits de Diderot.

Ce serait davantage Dorval ou le Neveu qu'évoquerait la peinture que fait La Harpe de Diderot lors de leur première rencontre en 1756 :

J'attaquai tout de suite le philosophe sur sa poétique, avec toute l'étourderie de mon âge et de mon caractère. Diderot qui ne demandait qu'à catéchiser la jeunesse ne s'offensa point de mes objections et se répandit en preuves.

13 « Doucement, s'il vous plaît. C'est le chef-d'œuvre de Falconet », Denis Diderot, « Le Rêve de D'Alembert », dans *Le Neveu de Rameau et autres dialogues philosophiques*, éd. Jean Varloot, folio classique (Paris : Gallimard, 1972), 163. Les dialogues mentionnés ici sont cités à partir de cette édition.

14 Diderot, 239-240.

15 Diderot, *Entretien d'un père avec ses enfants ou du danger de se mettre au-dessus des lois*, dans : *Le Neveu de Rameau et autres dialogues philosophiques*, éd. cit. 252.

16 Ainsi qu'on l'appelle dans *Le Neveu de Rameau* (p. 34), dans *l'Entretien d'un père avec ses enfants* (p. 257), dans *Le Rêve* (p. 181). Nous ne reviendrons pas ici sur les différentes acceptions positives et négatives de ce terme à l'époque : sur ce point, voir Salaün, « Le beau rôle ? Autoportraits de Diderot en philosophe ».

Frappé bientôt de son jeu d'énergumène, je m'occupais plus de lui que de la chose, et ne lui répondais guères que ce qu'il fallait pour continuer la dispute... La séance fut d'environ quatre heures ; il fut presque toujours debout, en mouvement ou en marche, et si par hasard il s'asseyait, c'était encore une partie de sa pantomime. Pour moi je profitais souvent de ses accès d'enthousiasme pour m'asseoir tranquillement et le regarder à mon aise. Son action la plus familière était de fermer les yeux comme pour appeler l'inspiration : il restait alors la tête droite et élevée, les bras pendants ; et les paroles tombant de sa bouche, me rappelaient la comparaison des *flocons de neige* appliquée si naïvement au bon Nestor par le bon Homère. Il sortait de ce parler extatique et de cette attitude de prophète par quelque mouvement brusque : *Qu'y a-t-il à répondre à cela ?*... et il lançait son bonnet de nuit au bout de la chambre ; puis il allait gravement le ramasser (car je ne voulais pas gâter sa pantomime), et le remettant sur sa tête, il s'écriait d'un ton d'oracle : *rien*. J'avoue que toute cette scène me parut fort ridicule¹⁷.

Rédigé longtemps *a posteriori*, ce portrait est aussi celui d'un auteur qui n'a eu de cesse de critiquer Diderot dans son *Lycée*, sur son théâtre et ses théories, sur sa philosophie et sur sa personne. Mais il est assez dissemblable de celui qu'en fait Palissot dans *Les Philosophes* qui n'évoque qu'une « grimace » un ton hypocrite et « un froid enthousiasme imposant pour les sots¹⁸ ».

Cet écart, on constate à peu près le même dans les réactions de Diderot au sujet de son portrait peint par Van Loo. Si le critique des *Salons* reconnaît à Michel Van Loo le talent d'avoir su reproduire sur la toile ce qu'il avait devant les yeux, ce sont en fait les circonstances le donnant à voir ainsi, c'est-à-dire en « position

17 Cité par Gabriel Peignot, *Recherches historiques, littéraires et bibliographiques sur la vie et les ouvrages de M. de la Harpe* (Dijon : Frantin, 1820), 15-16.

18 Palissot de Montenois, *Les Philosophes, comédie, en trois actes, en vers* (Paris : Duchesne, 1760). Le portrait de Dortidius par Damis se trouve à l'acte II, scène 5 (p. 51) :

Je l'ai connu, vous dis-je ; excusez ma franchise :
Apparemment qu'alors il cachait bien son jeu ;
Mais ce n'était qu'un sot, presque de son aveu.
Quelqu'un me le fit voir, et malgré sa grimace,
Et les plats compliments qu'il vous adresse en face,
Et le sucre apprêté de ses propos mielleux,
Ma foi, je n'y vis rien de si miraculeux.
Malgré son ton capable, et son air hypocrite,
Je ne fus point tenté de croire à son mérite,
Et je ne lui trouvai pour le peindre en deux mots,
Qu'un froid enthousiasme imposant pour les sots.

d'un secrétaire d'État, non d'un philosophe¹⁹ », qu'il blâme. Et aussitôt d'imaginer de meilleures conditions qui auraient permis de paraître en « philosophe sensible » ou rêveur, ou encore en « ancien orateur ». C'est d'une de ces manières-là qu'il aurait voulu être figé pour ses « petits enfants » et pour la postérité. Et l'auteur souligne en même temps qu'il est pratiquement impossible à figer :

J'avais en une journée cent physionomies diverses, selon la chose dont j'étais affecté. J'étais serein, triste, rêveur, tendre, violent, passionné, enthousiaste. [...] J'ai un masque qui trompe l'artiste, soit qu'il y ait trop de choses fondues ensemble, soit que les impressions de mon âme se succédant trop rapidement et se peignant toutes sur mon visage, l'œil du peintre ne me retrouvant pas le même d'un instant à l'autre, sa tâche devienne beaucoup plus difficile qu'il ne le croyait²⁰.

Ce « masque » qu'évoque Diderot à son sujet n'est pas celui de l'hypocrite acteur, mais il faut l'entendre comme une réalité de l'être humain, tel que le théoricien le considère dans *De la poésie dramatique* : « Dans un même homme, tout est dans une vicissitude perpétuelle, soit qu'on le considère au physique, soit qu'on le considère au moral » (IV, 1347²¹). Analysant ce passage et l'intertextualité que cet autoportrait entretient avec les *Essais* de Montaigne, Kate E. Tunstall souligne que ce divers qui caractérise les deux hommes empêche de les figer sur la toile qui ne peut saisir « qu'un seul instant²² » et implique donc que l'autoportrait s'opère à travers les mots qui seuls peuvent traduire cette « vicissitude ». Cependant, dans les dialogues, il y a davantage qu'un « instant » et le Neveu varie, il ne fait que cela, c'est même ce qui le caractérise (« je suis toujours le même²³ ») : il est, pour reprendre le

19 Denis Diderot, *Salon de 1767*, t. II (Paris : J. L. J. Brière, 1821), 531-533.

20 Diderot, 531-533.

21 Déjà, dans les *Entretiens sur le fils naturel*, Dorval rappelait que son père lui avait réclamé l'écriture de la pièce parce que les « portraits de famille [...] ne montrent de nous qu'un moment de notre visage » (Diderot, *Œuvres*, 1082).

22 Kate E. Tunstall, « Paradoxe sur le portrait : autoportrait de Diderot en Montaigne », dans : *La Figure du philosophe dans les lettres anglaises et françaises*, dir. Alexis Tadié, Littérature et poétique comparées (Nanterre : Presses universitaires de Paris Nanterre, 2010), 162 : « Contrairement à Montaigne et à Diderot, qui se décrivent en accumulant les mots, le peintre "n'a qu'un instant". Or, là où Montaigne et Diderot "peignent le passage", Van Loo a peint Diderot, pour ainsi dire "en un mot". »

23 Denis Diderot, *Le Neveu de Rameau et autres dialogues philosophiques*, éd. Jean Varloot, Folio Classique (Paris : Gallimard, 1972), 131.

terme de Kate E. Tunstall, l'antipéristase faite personnage, ce qui serait censé caractériser l'auteur, mais guère le personnage de *Moi*.

Ces réflexions de Diderot sur son image sont aussi à mettre en relation avec ce qu'il dit de sa tenue vestimentaire, ce à travers quoi – à l'exception du portrait en nu de Mme Therbouche²⁴ – son corps se manifeste aux autres, dans la société. Et c'est bien une question d'image qui le préoccupe d'abord, mais surtout en raison de ce qu'elle pourrait révéler ou sceller de ce qu'il est ou de ce qu'il est devenu. À ce regret, d'une « indigne perruque, dont Mme Geoffrin [l']avait fait affubler » (IV, 533) sur le buste que Falconet avait fait de lui, font écho les *Regrets sur ma vieille robe de chambre* (1769) où Diderot se plaint des changements opérés dans son intérieur par les cadeaux de cette amie, mais aussi au niveau de sa tenue qui le fait désormais avoir « l'air d'un riche fainéant » (IV, 820). Ce reproche, le Neveu lui en fait un équivalent, en le rencontrant « parmi ce tas de fainéants » (34) et surtout en lui rappelant son ancien costume d'indigent philosophe « en redingote de peluche grise [...] éreintée par un des côtés ; avec la manchette déchirée, et les bas de laine noire et recousus par derrière avec du fil blanc » (54) qui se promenait au Luxembourg entre deux cours donnés à des écoliers, sur des notions qu'il avoue ne guère maîtriser : une image assez voisine de celle du Neveu aujourd'hui²⁵. Devenu « Gros monsieur », libéré des contingences matérielles²⁶ et

24 Diderot évoque plaisamment, au chapitre consacré à Mme Therbouche, au sujet d'*Un Homme, le verre à la main, éclairé d'une bougie*, la séance durant laquelle il posa pour l'artiste, se mettant nu, et laissa, malgré lui, la nature s'exprimer (IV, 726).

25 Colas Duflo analyse ainsi ce passage : « Il peut donner des leçons de morale, mais c'est en oubliant qu'il a été à la place du neveu et qu'il a dû, lui aussi, enseigner les mathématiques qu'il ne connaissait pas : Lui, c'est un peu le jeune Diderot qui parle au vieux » (Duflo, *Diderot philosophe*, 485).

26 Dumarsais offre cependant des arguments bien déculpabilisants sur ce point : « À la vérité, nous n'estimons pas moins un philosophe pour être pauvre ; mais nous le bannissons de notre société, s'il ne travaille à se délivrer de sa misère. Ce n'est pas que nous craignons qu'il nous soit à charge : nous l'aiderons dans ses besoins ; mais nous ne croyons pas que l'indolence soit une vertu.

La plupart des hommes, qui se font une fausse idée du philosophe, s'imaginent que le plus exact nécessaire lui suffit : ce sont les faux philosophes qui ont fait naître ce préjugé par leur indolence, et par des maximes éblouissantes. C'est toujours le merveilleux qui corrompt le raisonnable : il y a des sentiments bas qui ravalent l'homme au-dessous même de la pure animalité ; il y en a d'autres qui semblent l'élever au-dessus de lui-même. Nous condamnons également les uns et les autres, parce qu'ils ne conviennent point à l'homme. C'est corrompre la perfection d'un être, que de le tirer hors de ce qu'il est, sous prétexte même de l'élever. » (Dumarsais, « Philosophe »).

donc de la faim, des besoins les plus organiques qui font se mouvoir le personnage éponyme, la gêne de *Moi* n'est alors pas sans rappeler le remords de Diderot d'être devenu un faux disciple de Diogène « sous le fastueux manteau d'Aristippe », exprimé dans les *Regrets* (821). Ce texte montre un Diderot se posant avec inquiétude à lui-même la question finale du Neveu : « N'est-il pas vrai que je suis toujours le même ? » (131). C'est notamment pour cela que Pierre Hartmann en déduit que « *Moi* incarne une *image convenue du philosophe* à laquelle Diderot craint d'avoir sacrifié, mais dont il entend se démarquer à la faveur des effets de distanciation autorisés par le régime dialogique²⁷ ».

Mais alors de quelle « convention » s'agit-il ? Diogène ou Aristippe ? L'indigent philosophe ou le philosophe en bas de soie ? Socrate, dont l'effigie lui sert à cacheter ses lettres²⁸, ou Sénèque, le précepteur de Néron²⁹ ? L'« ancien orateur » qu'aurait dû peindre Van Loo ou le philosophe nu de Mme Therbouche (que nul ne verra) ?

La statue et ses fissures : les risques de la posture

Ces hésitations sont aussi à rapprocher des deux voix narratives successives de *La Promenade du sceptique* (1747), Ariste, qui veut diffuser la philosophie dans le monde, et Cléobule qui préfère l'entretenir dans son jardin. Mais le cadre comme les personnages relèvent davantage de l'allégorie, ressource stylistique que Diderot abandonne vite par la suite : « La ressource d'une pauvre tête stérile ; on fait de l'allégorie tant qu'on veut, rien n'est si facile à imaginer³⁰ ». Et le personnage de *Moi*, bien que stylisé, relevant d'une épure qui ferait presque oublier les besoins du corps et ses apparences les plus évidentes – qui sont néanmoins rappelés en creux, on l'a vu,

27 Hartmann, *Diderot. La Figuration du philosophe*, 320.

28 Voir : Odile Richard-Pauchet, « L'art du portrait dans *Jacques le Fataliste* : vers un modèle scientifique ? », dans *Les Discours du corps au xviii^e siècle : littérature-philosophie-Histoire-Science*, dir. Hélène Cussac, Anne Deneys-Tunney et Catriona Seth (Québec : Presses universitaires de Laval, 2009), 339-348.

29 Sur ces deux figures tutélaires de Diderot, relativement à son idéal du sage, voir : Duflo, *Diderot philosophe*, 490.

30 Diderot, *Salon de 1767*, 764-765.

dans la parole de l'autre – n'en est pas pour autant une allégorie du philosophe. S'il n'a pas faim, comme le Neveu, ou comme Jacques – lui aussi qualifié de « philosophe », mais que la faim motive à sortir ses pistolets – il n'en est pas moins humain et inscrit dans la société.

La discrétion de *Moi* quant à ses propres « vicissitudes » corporelles peut aussi s'inscrire dans une figuration du philosophe en honnête homme, que la définition de Dumarsais appelle de ses vœux : « C'est un honnête homme qui veut plaire et se rendre utile » ; « Le philosophe est donc un honnête homme qui agit en tout par raison, et qui joint à un esprit de réflexion et de justesse, les mœurs et les qualités sociables. »

Or, cette image n'est guère éloignée de celle de Socrate dans les écrits de Diderot, à propos de laquelle Colas Duflo explique que « dès la traduction de Stanyan, Socrate est dépeint d'une façon telle qu'on peut avoir l'impression que Diderot n'a cessé de travailler à conformer sa propre statue à cette description³¹ ». Il y a, chez Diderot, un travail de conformité entre sa nature profonde et l'image qu'il désire renvoyer :

En ce sens le statut de philosophe conduit à adopter un point de vue et à consolider en soi ce qui nous rapproche du modèle. Le philosophe doit en quelque sorte s'exercer à la sculpture de soi³².

De ce travail de statuaire, il ne faut sans doute pas exempter trop vite le personnage de *Moi* qui, dans les dialogues, ressemble assez fortement à la description de Socrate dans l'*Histoire de la Grèce* :

Il insinuait ses maximes avec candeur et modestie, avec aisance et affabilité, tempérant la sécheresse de ses préceptes par le sel de la plaisanterie ; car il n'ignorait pas que le plus sûr moyen de persuader, c'est de plaire³³.

Ainsi, *Moi* s'inscrit bien dans la société tout en marquant son conflit³⁴ – au sens dialectique – avec elle, mais sur le ton courtois que permet la distance philosophique ; d'où cette présence en recul du

31 Duflo, *Diderot philosophe*, 21-22.

32 Salaün, « Le beau rôle ? Autoportraits de Diderot en philosophe », 155.

33 DPV, I, 123, cité par Duflo, *Diderot philosophe*, 21-22.

34 Sur ce point, voir : Duflo, 23 et sq.

corps. En revanche, cette discrétion n'est pas fixité totale. Et l'on sait combien la statue au XVIII^e siècle, de Condillac à Boureau-Deslandes³⁵, est sujette à l'animation, et peut-être davantage encore chez Diderot pour qui « on fait du marbre avec de la chair, et de la chair avec du marbre³⁶ ». Aussi, lorsque Pierre Hartmann démontre que « c'est l'écriture littéraire qui corrode la statue du philosophe en majesté³⁷ », souligne-t-il indirectement un paradoxe diderotien puisque c'est principalement par l'écriture littéraire que se construit cette statue qui parle et qui se prête au jeu de la contradiction et donc au danger de la déstabilisation du fragile piédestal. De même que c'est par ce jeu de sculpture, qu'il inscrit son personnage de *Moi* dans le corps social.

Or, le corps de *Moi* n'est pas tout à fait absent. Les besoins et désirs font leur apparition, du moins sur le ton de la concession, quand dans *Le Neveu de Rameau*, le philosophe se sent obligé de rappeler :

Je ne méprise pas les plaisirs des sens. J'ai un palais *aussi*, et il est flatté d'un mets délicat, ou d'un vin délicieux. J'ai un cœur et des yeux ; et j'aime à voir une jolie femme. J'aime à sentir sous ma main la fermeté et la rondeur de sa gorge ; à presser ses lèvres des miennes ; à puiser la volupté dans ses regards, et à en expirer entre ses bras. Quelquefois avec mes amis, une partie de débauche, même un peu tumultueuse, ne me déplaît pas. Mais je ne vous dissimulerai pas, il m'est infiniment plus doux encore d'avoir secouru le malheureux, d'avoir terminé une affaire épineuse, donné un conseil salutaire, fait une lecture agréable [...]. Je connais telle action que je voudrais avoir faite pour tout ce que je possède. C'est un sublime ouvrage que *Mahomet* ; j'aimerais mieux avoir réhabilité la mémoire des Calas³⁸.

La première énumération, qui crée une identité organique entre *Moi*, le Neveu et les autres hommes, sous le signe du plaisir, est aussitôt contrebalancée par une autre accumulation qui déplace la question de la satisfaction sur d'autres plans : la morale et la raison.

35 Sur cette question importante qui traverse la littérature et la philosophie de la seconde moitié du XVII^e et XVIII^e siècles, voir : Aurélie Gaillard, *Le Corps des statues. Le vivant et son simulacre à l'âge classique (de Descartes à Diderot)*, Les Dix-huitièmes siècles (Paris : Honoré Champion, 2003).

36 Diderot, « Le Rêve de D'Alembert », 161.

37 Hartmann, *Diderot. La Figuration du philosophe*, 353.

38 Diderot, *Le Neveu de Rameau et autres dialogues philosophiques*, 67-68. Nous soulignons.

Même la reprise finale de l'exemple de *Mahomet*, qu'avait mentionné auparavant le Neveu, permet d'établir une autre hiérarchie, qui pose bien le personnage de *Moi* en philosophe, « corps et âme », qui se veut utile au bien de ses concitoyens. Au « moi haïssable » qu'exhibe le Neveu, s'oppose un *Moi* qui s'assume et se maîtrise (en dépit des attaques), et qui rejoint ainsi, une fois de plus, la définition de Dumarsais :

De cette idée, il est aisé de conclure combien le sage insensible des stoïciens est éloigné de la perfection de notre philosophe. Nous voulons un homme, et leur sage n'était qu'un fantôme : ils rougissaient de l'humanité, et nous nous en faisons gloire ; nous voulons mettre les passions à profit ; nous voulons en faire un usage raisonnable, et par conséquent possible, et ils voulaient follement anéantir les passions, et nous abaisser au-dessous de notre nature par une insensibilité chimérique. Les passions lient les hommes entre eux, et c'est pour nous un doux plaisir que cette liaison. Nous ne voulons ni détruire nos passions, ni en être tyrannisés, mais nous voulons nous en servir et les régler³⁹.

Une statue de chair et non de marbre donc. Elle ne vacille pas tant du fait qu'elle est attaquée, mais en raison de sa nature profonde qui en fait une sculpture perpétuellement en cours d'élaboration, un travail sur soi qui rappelle celui de l'acteur tel que Diderot le théorise dans le *Paradoxe sur le comédien*, comme le résume Jean Varloot :

Le comédien a ceci de commun avec l'auteur-acteur des dialogues, c'est d'être à la fois sur la scène et à l'orchestre, il partage avec le philosophe cette supériorité sur l'homme du commun de « dominer ses passions ». Mais c'est chez lui affaire de métier, résultat provisoire. Il n'est donc qu'une image incomplète du philosophe, celle du sage guindé dont la philosophie n'est que « l'opium des passions »⁴⁰.

Le grand comédien, dit aussi le *Paradoxe*, est d'abord un observateur curieux. Et c'est ainsi que se dépeint le narrateur

39 Diderot et d'Alembert (dir.), *Encyclopédie*, t. XII, 1765, p. 510, art. « Philosophe ».

40 Varloot dans Diderot, 18. Et en effet, explique Diderot dans le *Paradoxe* : « Le comédien qui jouera de réflexion, d'étude de la nature humaine, d'imitation constante d'après quelque modèle idéal, d'imagination, de mémoire, sera un, le même à toutes les représentations, toujours également parfait : tout a été mesuré, combiné, appris, combiné dans sa tête » (IV, 1380-1381).

du *Neveu de Rameau*, au seuil du texte⁴¹ – caractéristique dont on s'aperçoit plus loin qu'il l'a en partage avec son sagace interlocuteur qui illustre justement que ces qualités (observation et maîtrise provisoire de ses passions) sont insuffisantes à faire le philosophe, lequel, selon Bordeu est le résultat d'un travail avant tout physiologique et de tous les instants⁴² :

Le grand homme, s'il a malheureusement reçu cette disposition naturelle [la sensibilité], travaillera sans relâche à l'affaiblir, à la dominer, à se rendre maître de ses mouvements, et à conserver à l'origine du faisceau tout son empire. Alors il se possédera au milieu des plus grands dangers ; il jugera froidement, mais sainement. Rien de ce qui peut servir à ses vues, concourir à son but ne lui échappera. On l'étonnera difficilement. Il aura quarante-cinq ans. Il sera grand roi, grand ministre, grand politique, grand artiste, surtout grand comédien, grand philosophe, grand poète, grand musicien, grand médecin. Il régnera sur lui-même et sur tout ce qui l'environne. Il ne craindra pas la mort, peur, comme a dit sublimement le stoïcien, qui est une anse que saisit le robuste pour mener le faible partout où il veut. Il aura cassé l'anse et se sera en même temps affranchi de toutes les tyrannies du monde. Les êtres sensibles ou les fous sont en scène. Il est au parterre. C'est lui qui est le sage⁴³.

Si l'on retrouve quelques caractéristiques de *Moi* dans cet enthousiaste portrait du grand homme, comme la maîtrise de soi et le fait de ne pas avoir peur de la mort⁴⁴, ou lorsque le personnage du philosophe ne s'étonne pas des confidences de la Maréchale, ou de la plupart des déclarations du Neveu ; en revanche, il n'est pas toujours celui qui « règne [...] sur tout ce qui l'environne », loin de là, du moins dans le cadre spatio-temporel qui est celui du dialogue rapporté. La Maréchale ne délaisse pas sa religion, le Neveu ne change pas, le père embrasse son fils en lui reconnaissant son caractère unique ; seul D'Alembert va poursuivre le dialogue

41 Diderot, *Le Neveu de Rameau et autres dialogues philosophiques*, 31-34. Voir aussi l'analyse de Jean Starobinski : « L'incipit du *Neveu de Rameau* » (initialement NRF [347], 1981), repris dans *Diderot, un diable de ramage*, Bibliothèque des idées (Paris : Gallimard, 2012), 117-137.

42 Colas Duflo rappelle par ailleurs que pour Diderot, « l'unité du caractère est construite, c'est une fiction, une forgerie », Duflo, *Diderot philosophe*, 262.

43 Diderot, « Le Rêve de D'Alembert », 227-228.

44 Ce point étonne la Maréchale à plusieurs reprises, voir notamment l'*Entretien d'un philosophe avec la Maréchale* de ***, dans : *Le Neveu de Rameau et autres dialogues philosophiques*, éd. cit., 350-352.

malgré lui. Mais l'explication du médecin se fait au futur, ce qui évoque l'idée d'une construction, d'un effort (« travaillera sans relâche »), mais qui prend des accents prophétiques. *Moi* n'est pas (encore ?) ce philosophe qui mériterait une véritable statue.

C'est parce qu'elle est de chair que la statue vacille sous les coups de l'autre, c'est parce que la pensée part d'un corps nécessairement en mouvement – au moins à l'intérieur – qu'elle peut être soumise aux remises en question.

À propos de l'incipit du *Neveu de Rameau*, Jean Starobinski insiste aussi sur l'importance des habitudes de *Moi* qui incarne alors la constance, un cycle (à l'opposé du Neveu caractérisé par l'inconstance). Cette coutume du personnage, c'est la promenade à heure fixe. Mais loin de totalement le figer, cet usage traduit bien un mouvement. Le motif de la promenade est récurrent dans les écrits de Diderot, de *La Promenade du sceptique* aux promenades dans l'œuvre de Vernet, il évoque régulièrement la déambulation platonicienne, le rituel de la marche socratique. Mais il fait aussi du personnage un être de passage. À l'instar de Bordeu qui vient à la demande de Julie de L'Espinasse entre deux consultations et qui demande l'heure, *Moi* vient voir le Maréchal de *** et c'est en l'attendant qu'il discute avec Madame : « Mais, Madame, il faut absolument que je parle à M. le Maréchal », insiste-t-il, montrant bien que cet entretien qu'il retranscrit n'est qu'une digression au regard d'une affaire plus importante dont nous ignorerons tout. Dans *l'Entretien d'un père avec ses enfants*, il est en visite à Langres, le séjour est bref, comme toujours. Dans *Le Rêve de D'Alembert*, la discussion qui débute *in medias res* a lieu lors d'une visite à son ami peu de temps avant que celui-ci ne le congédie pour pouvoir se coucher.

Finalement, comme dans le portrait de Van Loo, la présence du *Moi* philosophe s'inscrit systématiquement dans un instant, et donc sur une autre échelle de temps que celle de son interlocuteur. Son inscription dans la société se joue sur un autre régime. C'est donc bien qu'il traduit un autre rapport au corps et au monde, qui n'est pas non plus celui du stoïcien auquel il est si souvent fait référence⁴⁵.

45 Conformément, une fois de plus, à la définition de Dumarsais mentionnée *supra*.

Du corps intérieur au corps social

Stoïque, *Moi* ne l'est pas toujours face à ses interlocuteurs. Les mouvements de sa voix témoignent de sentiments qu'il ne peut réprimer. Et sans revenir nécessairement à cette conception qu'il développe dans les *Éléments de physiologie*, selon laquelle il y aurait une « correspondance de la voix et des organes de la génération⁴⁶ », il demeure que ses émotions – au sens étymologique – se traduisent aussi par le corps. Dans *Le Rêve de D'Alembert* et *l'Entretien avec la Maréchale*, le personnage du philosophe conserve un ton assez régulier, marque de son assurance et de sa maîtrise de la discussion. On remarque néanmoins, dans le second texte, dominé par la légèreté de la conversation mondaine, de légères variations entre les réponses brèves du début, légèrement ironiques⁴⁷, et les répliques plus longues dans lesquelles *Moi* s'attaque aux crimes des religions avec une certaine véhémence :

Mais croyez-vous que les terribles ravages qu'elle a causés dans les temps passés, et qu'elle causera dans les temps à venir, soient suffisamment compensés par ces guenilleux avantages-là ? Songez qu'elle a créé et qu'elle perpétue la plus violente antipathie entre les nations. Il n'y a pas un musulman qui n'imaginât faire une action agréable à Dieu, et à son Prophète, en exterminant tous les chrétiens, qui, de leur côté, ne sont guère plus tolérants⁴⁸.

La phrase s'étire, les expressions deviennent hyperboliques, le philosophe s'emporte. Dans *l'Entretien d'un père avec ses enfants*, où le personnage de *Moi* se trouvant en famille auprès de gens le connaissant intimement, où les cas de conscience se succèdent et animent les passions, ces transports du philosophe sont plus fréquents et plus marqués. L'ouvrage s'ouvre sur un rapide portrait du père qui souligne le respect qu'avaient pour lui ses concitoyens, mais aussi son fils, dont la nostalgie et les remords se couvrent ici

46 Diderot, *Éléments de physiologie*, cité par Wall, *Ce corps qui parle. Pour une lecture dialogique de Denis Diderot*, 46.

47 « LA MARÉCHALE : Quoi ! vous ne volez point, vous ne tuez point, vous ne pillez point ? – DIDEROT : Très rarement. », Diderot, *Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de ****, 340.

48 Diderot, 344.

d'une pudeur touchante, en dépit d'une pointe d'ironie sur la piété paternelle ou sur son sens de l'humour⁴⁹. La discussion familiale est, peu après le début, interrompue par l'arrivée du docteur Bissei. Celui-ci, donnant des nouvelles de ses patients évoque alors un second cas de conscience qui se transforme entre lui et *Moi* en une polémique : le médecin doit-il ou non soigner un criminel ? Le philosophe s'empporte assez rapidement lorsqu'il se met à la place du bon docteur (fidèle, lui, à son serment d'Hippocrate) et se transforme en justicier à la lancette, dans une réplique qui devient quasiment une saynète et dont on peut imaginer la pantomime :

Docteur, écoutez-moi. *Je suis plus intrépide que vous* ; je ne me laisse point brider par de vains raisonnements. Je suis médecin. Je regarde mon malade ; en le regardant, je reconnais un scélérat, et voici le discours que je lui tiens : « Malheureux, dépêche-toi de mourir ; c'est tout ce qui peut t'arriver de mieux pour les autres et pour toi. Je sais bien ce qu'il y aurait à faire pour dissiper ce point de côté qui t'opprime, mais je n'ai garde de l'ordonner ; je ne hais pas assez mes concitoyens, pour te renvoyer de nouveau au milieu d'eux, et me préparer à moi-même une douleur éternelle par les nouveaux forfaits que tu commettrais. Je ne serai point ton complice. On punirait celui qui te recèle dans sa maison, et je croirais innocent celui qui t'aurait sauvé ! Cela ne se peut. Si j'ai un regret, c'est qu'en te livrant à la mort, je t'arrache au dernier supplice. Je ne m'occuperai point de rendre à la vie celui dont il m'est enjoint par l'équité naturelle, le bien de la société, le salut de mes semblables, d'être le dénonciateur. *Meurs*, et qu'il ne soit pas dit que par mon art et mes soins il existe un monstre de plus »⁵⁰.

Et le docteur de changer brutalement de sujet, tant ce ton grandiloquent, marqué notamment par le rythme ternaire de l'avant-dernière phrase et l'emploi d'expressions hyperboliques ou

49 C'est la toute première phrase du texte (« Mon père, homme d'un excellent jugement, mais homme pieux », p. 251) qui joue sur un « mais » ambigu qui peut aussi bien signaler un défaut (que l'on peut comprendre au regard de la biographie de Diderot et qui, ici, peut s'interpréter comme la cause du cas de conscience que pose le père à ses enfants) ou comme un paradoxe (car pour le philosophe matérialiste, la piété peut gâter le jugement) tout à l'honneur du père. Plus loin, il feint de ne pas juger la « plaisanterie, bonne ou mauvaise, du vieux forgeron ». Sur l'émotion de Diderot et ses sentiments entre la mort de son père et la rédaction de cet entretien, voir : Pierre Chartier, « La loi du père : étude de l'*Entretien d'un père avec ses enfants* (1^{re} partie) », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie (RDE)*, n° 23 (1997), 9-62, ainsi que, du même, « La loi du père : étude de l'*Entretien d'un père avec ses enfants* (dernière partie) », *RDE*, n° 24 (1998), 39-100.

50 256-257, nous soulignons.

emphatiques, cet enthousiasme à prononcer l'arrêt de quelqu'un ne souffrent pas de débat. La diatribe s'ouvre sur un refus des ratiocinations (« je ne me laisse point brider par de vains sentiments⁵¹ ») qui étonne, et le philosophe est ici celui qui manifeste un jugement aussi spontané (ce qui est rendu par la parataxe de propositions brèves au présent de narration) que péremptoire. Plus tard, c'est toute une assemblée composée d'un gros prieur, d'un homme de justice, d'un mathématicien et d'un chapelier, qui vient interrompre la conversation familiale. C'est le cas de ce dernier (qui ne veut pas rendre la dot de son épouse décédée aux ayants droit en raison de ce que lui ont coûté ses soins) qu'il s'agit alors de régler. Il revient alors à l'assemblée des notables, des hommes sages, comme le fait remarquer Pierre Chartier⁵², de légiférer, et *Moi* « lui aussi fait partie des notables juges de droit⁵³ ». Or, chacun y va de son avis, à l'exception de Monsieur le philosophe qui demeure en retrait par rapport à la discussion. Il s'en explique ensuite, à la demande de son père lorsque les invités sont partis : « Parce qu'il n'y a point de bon conseil pour un sot⁵⁴. » Mais il se justifie dans un premier temps assez étrangement : « C'est que vous m'en avez empêché. » En fait durant toute la conversation restituée au style direct, *Moi* intervient deux fois. La première, avec spontanéité, pour interrompre le magistrat et contester la légitimité des lois : « Il y a des lois ! Quelles lois ? » (266). Le père embraye immédiatement en

51 Il indique d'ailleurs une fin de non-recevoir à d'éventuels contre-arguments. Ce n'est pas à proprement parler un refus de la raison ou des Lumières, même si le propos est volontairement excessif. Mais il peut aussi s'intégrer à une critique des règles de la société civile fussent-elles éclairées, par rapport à celles de la nature. On peut par exemple rapprocher cette phrase de la critique du vieillard tahitien qui refuse les « inutiles Lumières » (Denis Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville, Le Neveu de Rameau et autres dialogues philosophiques*, éd. cit., 293).

52 « Avec plus d'éclat que dans les autres cas, mais selon la même logique, qui faisait déjà, par exemple, du père l'arbitre choisi par ses concitoyens, la société se trouve divisée en deux groupes inégaux : la masse du peuple, représentée ici par un seul homme, paradigme suffisant, explicite, et ceux qu'elle élit librement, sans hésitation ni réticence, pour ses représentants ou mieux pour ses supérieurs agréés, ceux que leur probité et leur sagesse (non leur argent) désignent sans conteste comme juges naturels : ce sont les notables. Les notables, voilà l'élite du cœur et de l'esprit, les détenteurs du savoir et de la morale, le tribunal de droit décidant en toute impartialité ! », Chartier, « La loi du père : étude de *L'Entretien d'un père avec ses enfants* (I^{re} partie) », 59.

53 Chartier, 60.

54 Diderot, *Entretien d'un père avec ses enfants ou du danger de se mettre au-dessus des lois*, 268.

demandant son avis au mathématicien. Mais ensuite quand son père lui demande son avis, il botte en touche :

MON PÈRE, à moi – Et qu'en dit la philosophie ?

MOI – La philosophie se tait où la loi n'a pas le sens commun...

Mon père sentit qu'il ne fallait pas me presser ; et portant tout de suite la parole au chapelier⁵⁵.

Moi, le philosophe se met-il en retrait (cette fois-ci) d'une discussion où il sait que ses arguments n'auront guère de portée ? Ou bien Denis, le fils de Didier, bouderait-il son père qui distribue chez lui la parole comme il l'entend ? La conversation retombant ensuite sur le cas de conscience initial du père, *Moi* attend l'autorisation du patriarche de pouvoir manifester « sans ménagement » (269) son profond désaccord, et s'exprime alors « avec chaleur », un transport que le père est toutefois obligé de tempérer (« dis-nous tes raisons sans injurier personne » 270).

Mais c'est face aux délires immoraux du Neveu, qu'il ne peut rester de marbre et que ses émotions sont les plus lisibles. Les passages narratifs valent pour des didascalies à la fois dans leurs descriptions des pantomimes du Neveu que dans les réactions de *Moi*, perdu entre deux sentiments contradictoires, entre « l'envie de rire » et le « transport d'indignation⁵⁶ ». Si bien que son interlocuteur perçoit systématiquement son trouble, comme après la pantomime du proxénète :

Il s'aperçut du conflit qui se passait en moi. Qu'avez-vous ? me dit-il.

MOI – Rien.

LUI – Vous me paraissez troublé.

MOI – Je le suis aussi⁵⁷.

La scène se reproduit plus loin, après l'anecdote du renégat d'Avignon⁵⁸. Pour Diderot, si les émotions se traduisent via le corps – *a fortiori* si elles sont difficiles à contenir – c'est qu'elles

55 266-267.

56 Diderot, *Le Neveu de Rameau et autres dialogues philosophiques*, 50.

57 51.

58 Diderot, 100 : « Je devins sombre, malgré moi. Il s'en aperçut et me dit : LUI – Qu'avez-vous ? est-ce que vous vous trouvez mal ? »

viennent du corps : « Il ne faut pas chercher l'origine des passions ailleurs que dans l'organisation le sang, les fibres, les esprits, les humeurs, etc.⁵⁹ ». La réflexion est toujours organique chez lui⁶⁰. Et le sentiment de la vérité, du juste et du bien social est quelque chose que *Moi* puise systématiquement au fond de lui-même – dans ses tripes, pourrait-on dire⁶¹. Et c'est ainsi que le corps du philosophe, celui qui se connaît bien, selon l'adage socratique, rejoint le corps social, uni à lui par les principes immanents de la nature humaine. En s'interrogeant, c'est l'homme qu'il questionne, revenant au code de la nature qui devrait fonder, selon lui, le Code civil. Ainsi la sensation intime est le *medium* qui permet d'accéder au sens social :

Est-ce que *l'homme n'est pas antérieur à l'homme de loi* ? Est-ce que *la raison de l'espèce humaine* n'est pas tout autrement sacrée que celle d'un législateur ? Nous nous appelons civilisés, et nous sommes pires que des sauvages. Il semble qu'il nous faille encore tournoyer pendant des siècles, d'extravagances en extravagances et d'erreurs en erreurs, pour arriver où *la première étincelle* de jugement, *l'instinct seul*, nous eût menés tout droit⁶².

Le paradoxe implicite qui fonde ce propos indigné est que c'est l'erreur qui est devenue universelle et que la vérité de ce qui est juste, ce qui devrait permettre aux hommes de faire corps, semble incommunicable. Mais cette justice, ainsi que le lui fait remarquer son père, est toute relative car fondée sur la subjectivité. La statue rêvée par Bordeu est-elle seulement possible ? Car le stoïcisme de Diderot est davantage un moyen (la compréhension et la maîtrise du corps), qu'une fin, parce que l'annihilation totale de la sensibilité empêcherait justement de *sentir* cette vérité. La dernière réplique du

59 Denis Diderot et Jean Le Rond D'Alembert, dir., « Hobbisme », dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. VIII (Paris : Briasson, David l'aîné, Le Breton, Durand, 1765), 236.

60 Sur ce point, voir Duflo, *Diderot philosophe*, 491-493.

61 Diderot, *Entretien d'un père avec ses enfants ou du danger de se mettre au-dessus des lois*, 268-269 : « La nature a fait les lois bonnes de toute éternité ; c'est une force légitime qui en assure l'exécution ; et cette force, qui peut tout contre le méchant, ne peut rien contre l'homme de bien. Je suis cet homme de bien ; et dans ces circonstances [...] je la cite au tribunal de mon cœur, de ma raison, de ma conscience, au tribunal de l'équité naturelle ; je l'interroge, je m'y soumetts ou je l'annule » (nous soulignons).

62 Diderot, 273 (nous soulignons).

père souligne bien toute l'ambivalence d'une justice ou d'une morale dites « naturelles », mais dont l'application ne peut être que relative et non universelle : « Je ne serais pas trop fâché [...] qu'il y eût dans la ville un ou deux citoyens comme toi ; mais je n'y habiterais pas, s'ils pensaient tous de même » (279). Par ce compliment en demi-teinte, le texte se clôt sur la solitude du philosophe, isolé dans sa singularité et son incapacité à réellement partager cette conception si *particulière* de l'universel aux autres, comme il échoue avec le Neveu, resté « le même » malgré la discussion.

Ce souci est rendu encore plus flagrant par le contraste avec le Neveu, lorsque celui-ci commence sa tonitruante pantomime et attire la foule qui s'assemble autour des deux hommes ; mais dès qu'il développe sa théorie musicale du cri animal – qui est celle de Diderot –, alors :

La foule qui nous environnait, ou n'entendant rien ou prenant peu d'intérêt à ce qu'il disait, parce qu'en général l'enfant comme l'homme et *l'homme comme l'enfant* aime mieux s'amuser que s'instruire, s'était retirée ; *chacun était à son jeu* ; et nous étions restés *seuls* dans notre coin⁶³.

Le monde est vieux, dit-on... et la solitude est le lot de qui veut tenir un propos philosophique. Si la philosophie diderotienne repose sur ce passage de la sensation intime au sens social, les dialogues soulignent combien ces théories ont du mal à faire corps dans la société. Et les dialogues, dès lors qu'ils mettent en scène ce personnage de *Moi* philosophe, posent ce problème que *Le Neveu* explore véritablement dans ses plus extrêmes limites, comme le signale Colas Duflo :

Écrire le *Neveu de Rameau*, c'est écrire Lui et Moi, se déchiffrer soi-même comme partie d'un jeu social, mais partie spécifique, bizarre, capable de se réfléchir comme telle et, en un sens, comme un bon spinoziste moderne, gagner par là une liberté qui s'identifie avec la lucidité⁶⁴.

63 110, nous soulignons.

64 Duflo, *Diderot philosophe*, 489.

Le rêve littéraire comme solution : le corps du texte

« La société, son unique Dieu l'abandonne », dit Dumarsais du philosophe coupé de ses semblables, comme l'abeille détachée de sa grappe, dans la célèbre métaphore du *Rêve de D'Alembert*. Or, l'ambition de la philosophie n'est pas simplement la contiguïté mais bien, pour être efficiente, la continuité : que l'idée philosophique – née du sujet qui se maîtrise et se connaît – germe et fleurisse dans le corps social. Et ce rêve, le dialogue entre Diderot et D'Alembert le réalise en partie.

D'abord, *Moi*, si discret à propos de son propre corps, met souvent en scène, dans ses répliques – à l'instar de Diderot – le corps de l'autre : de même que Bordeu fait parler Julie de ses sensations corporelles, *Diderot* revient à la naissance de son interlocuteur, dans les gonades de son père, lui fait manger de la poudre de marbre préalablement digérée par d'autres étapes, etc. Par ce jeu fictionnel, il réunit tous les êtres dans une même généralité organique, conformément à sa conception même du genre humain, comme le résume Pierre Chartier :

Car Diderot (contrairement à Rousseau, auteur pour sa part de l'article économie politique, à la même date) assimile l'« homme raisonnable » au « genre humain », notion pour lui concrète et comme charnelle. Il y voit une sorte d'organisme collectif et non, ainsi que le pense pour sa part Rousseau, un être moral, une collectivité « artificielle », politique, née du libre consentement d'individus rassemblés. C'est ainsi que pour Diderot l'espèce préexiste à l'individu, la société civile se constitue en raison dès qu'apparaît l'homme social, bref il existe selon lui une sociabilité naturelle indissociable de la raison et de la nature humaines⁶⁵.

Manipulant en quelque sorte le corps de l'autre, par la pensée, il fertilise son esprit qui va le faire agir ensuite à son corps défendant. C'est ainsi que *Le Rêve* met en scène la réalisation *a priori* de la prophétie de Bordeu, en ce sens que le rêve que fait D'Alembert est bien l'accomplissement de la prédiction de *Diderot* dans l'entretien préliminaire (« vous rêverez... ») : fiction d'une parole performative qui dit un autre rêve, un fantasme, celui de Diderot cette fois, dont

65 Chartier, « La loi du père : étude de l'*Entretien d'un père avec ses enfants* (I^{re} partie) », p. 42.

le double littéraire s'est fait araignée, tirant les fils du corps de son ami. Le rêve socratique de faire émerger la pensée chez l'autre se concrétise dans le volet central de l'œuvre, où Bordeu aide cet accouchement du songe – embryon bien embrouillé pour Julie – en théorie qui prend corps dans cette petite société.

Si, dans *Le Rêve de D'Alembert*, on est bien passé, au niveau diégétique comme au niveau métapoétique, d'une transformation du marbre broyé à la matière sentante ou rêvante puis pensante, cela reste une expérimentation littéraire, dont l'exceptionnalité montre bien que c'est par le seul corps du texte qu'elle peut aboutir. D'où certainement cette philosophie diderotienne qui ne peut se passer de littérature.

Agriculture et médecine du corps social : Rousseau et la nation corse

Capucine Lebreton

Le *Projet de constitution pour la Corse* est un lieu privilégié pour étudier la manière dont Rousseau prend en compte la question du corps dans sa réflexion politique. C'est en effet un texte extraordinairement concret dans son écriture, s'intéressant davantage à la démographie, au terrain, à l'agriculture qu'à l'énonciation de principes politiques qui ont déjà été écrits ailleurs. Mais c'est également un texte qui aborde de façon frontale la question du corps politique, c'est-à-dire de la manière dont une nation *fait corps*, se constitue en corps et devient ainsi politique, et ceci en raison du contexte corse qui, selon Rousseau, impose de traiter cette question préalablement à toute autre.

Sous domination génoise depuis le Moyen Âge, la Corse subit un pouvoir arbitraire et une administration rapace qui provoquent en 1729 une première révolte armée¹. La situation politique demeure instable jusque dans les années 1750. La Consulte, assemblée des représentants du peuple, essaye plusieurs formes de gouvernement. Gênes fait appel à la France pour rétablir l'ordre en Corse. En 1751 a lieu le soulèvement de Pascal Paoli, qui gouverne l'île jusqu'en 1769 dans l'esprit du despotisme éclairé.

Chef militaire et homme d'État, Paoli travaille sur les institutions corses en cherchant à les fonder sur l'autorité de la loi et non celle de sa personne. On le dit frappé par la référence à la Corse dans le *Contrat social* :

¹ Les informations sur le contexte proviennent essentiellement de la très riche introduction de Sven Stelling-Michaud au *Projet de constitution pour la Corse* dans : Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes* t. III, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond (Paris : Gallimard, 1964), CXCIX-CCXIII. Par la suite, les références aux œuvres de Rousseau dans cette édition seront indiquées OC suivi du tome.

Il est encore en Europe un pays capable de législation ; c'est l'Isle de Corse. La valeur et la constance avec laquelle ce brave peuple a su recouvrer et défendre sa liberté, mériterait bien que quelque homme sage lui apprit à la conserver. J'ai quelque pressentiment qu'un jour cette petite Isle étonnera l'Europe².

Ce n'est cependant pas Pascal Paoli qui fait appel à Rousseau pour le conseiller sur les institutions corse, mais le comte Buttafoco, un aristocrate corse qui sert d'intermédiaire dans les relations entre Choiseul et Paoli, et contacte Rousseau en 1764. Paradoxalement, Buttafoco semble avoir voulu l'appui de Rousseau en tant qu'autorité théorique pour justifier un renforcement du poids de l'aristocratie dans les institutions. Tout en fournissant à Rousseau une documentation abondante, il décourage sa venue en Corse, et leurs échanges tournent rapidement court en raison de leur désaccord sur le rôle de la noblesse.

Le *Projet de constitution pour la Corse* a vraisemblablement été rédigé en 1765. Le but de Rousseau est d'appliquer sur le vif les principes développés dans *Du contrat social*. Bien que le projet soit resté à l'état d'ébauche, il nous intéresse ici pour l'urgence avec laquelle il aborde la question du corps politique. Les enjeux liés au contexte de rédaction du *Projet de constitution pour la Corse* sont en effet d'une part de reformer la nation corse après des siècles de domination génoise et, d'autre part, de créer une nation corse qui selon Rousseau ne préexiste pas aux institutions politiques. Avec ce texte, Rousseau nous plonge donc *in media res* dans le processus d'un corps politique en train de se constituer³.

L'institution du corps

Le questionnement qui traverse le *Projet de constitution pour la Corse* à propos du corps politique concerne la manière dont se forme une unité politique à partir d'un ensemble d'individus.

2 Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, II, X, OC III (Paris : Gallimard, 1964), 391.

3 Voir à ce sujet l'introduction de Christophe Litwin dans Jean-Jacques Rousseau, *Affaires de Corse*, éd. Christophe Litwin et James Swenson (Paris : J. Vrin, 2018), 9-39.

Comme l'écrit Bronisław Baczko : « il y va précisément des principes de l'existence de la communauté, et non pas d'une réforme de telles ou telles institutions administratives existantes, ou encore d'un perfectionnement du fonctionnement du pouvoir⁴ ». Contrairement à Hobbes, pour qui l'unité du corps politique est opérée par le monarque qui occupe vis-à-vis de celui-ci une position transcendante, Rousseau théorise avec le contrat social les fondements d'une unité immanente, émanant des éléments du corps politique eux-mêmes et non d'un pouvoir surplombant. Le corps politique émerge ainsi selon Rousseau à partir de l'union contractuelle des individus.

La nation corse, selon Rousseau, ne préexiste pas à la formation d'une entité politique, c'est même la raison pour laquelle il propose de reproduire en Corse le serment fondateur d'un contrat social⁵ : le contrat social fait exister en même temps la nation et le corps politique de façon indissociable, l'existence de celle-là ne précède pas celui-ci. Or en raison de siècles de domination génoise, la Corse selon Rousseau ne forme pas une entité politique ; c'est à la constitution de la Corse en corps politique, et en corps politique sain, que tout l'effort constitutionnel de Rousseau va être consacré.

Selon Rousseau, si le corps qui gouverne est distinct de celui qui est gouverné, le système politique est voué à dégénérer : il n'y a pas réellement de formation d'un corps politique en ce cas.

[La dégénérescence des gouvernements] vient de ce qu'on sépare trop deux choses inséparables, savoir le corps qui gouverne et le corps qui est gouverné. Ces deux corps n'en font qu'un par l'institution primitive, ils ne se séparent que par l'abus de l'institution⁶.

C'est dans l'institution du contrat social que peut seule se former ce corps politique qui sera à la fois gouverné et gouvernant. Le contrat social ne suffit cependant pas à créer comme magiquement, un corps politique : il y a un travail concret à effectuer sur ce corps,

4 Bronisław Baczko, *Rousseau : solitude et communauté*, trad. Claire Brendhel-Lamhout (Paris : La Haye, Mouton, 1974), 299.

5 Rousseau, *Fragments séparés du Projet de constitution pour la Corse*, OC III (Paris : Gallimard, 1964), 943.

6 Rousseau, 901.

qui équivaut chez Rousseau à en faire une « nation ». Dans ce passage, Rousseau joue sur les différents sens du mot « corps », un sens large équivalent à « entité » et un sens plus précis, désignant une unité matérielle organique. Il s'agit donc ici à la fois de faire de la nation un corps et de travailler le corps de la nation. C'est sur ce travail concret du corps politique que se penchent plus particulièrement les écrits constitutionnels de Rousseau :

Les plus sages en pareil cas observant des rapports de convenance forment le gouvernement pour la nation. Il y a pourtant beaucoup mieux à faire, c'est de former la nation pour le gouvernement⁷.

C'est notamment à la démarche de Montesquieu dans *De l'esprit des lois* que s'oppose Rousseau lorsqu'il propose de « former la nation pour le gouvernement ». Montesquieu en effet envisage un travail sur le plan purement législatif, adaptant la forme du gouvernement aux conditions dans lesquelles il s'exerce : s'il y a un effet sur les dispositions des peuples, c'est uniquement grâce aux vertus des bonnes lois, c'est-à-dire des lois qui s'opposent aux vices nés du climat⁸. Que veut alors dire Rousseau par « former la nation pour le gouvernement » ?

Le donné corse

La nation ne surgit néanmoins pas du néant. Pour former en Corse un corps politique, Rousseau commence par travailler à partir des informations qu'il collecte sur la Corse et ses habitants : « Quand il s'agit de former un corps de peuple, il faut commencer par connoître les hommes et les prendre tels qu'ils sont⁹. » De l'importante documentation fournie par Buttafoco et de ses lectures personnelles, ce que déduit Rousseau, c'est que les données matérielles des Corses les rapprochent des Suisses :

⁷ Rousseau, 901.

⁸ Charles-Louis Secondat de Montesquieu, *De l'esprit des lois* XIV. V (Paris : Garnier frères, 1973), 250.

⁹ Rousseau, Lettre à Usteri du 14 décembre 1764, Correspondance complète t. XXII, p. 229, citée dans OC III p. CCV.

Des montagnes, des bois, des rivières, des paturages. Ne croirait-on pas lire la description de la Suisse ? Aussi retrouvoit-on jadis dans les Suisses le même caractère que Diodore donne aux Corses : l'équité, l'humanité, la bonne foi. Toute la différence étoit qu'habitant un climat plus rude ils étoient plus laborieux. Ensevelis durant six mois sous les neiges ils étoient forcés de faire des provisions pour l'hiver, épars sur leurs rochers ils les cultivoient avec une fatigue qui les rendoit robustes ; les communications étoient toujours pénibles, quand les neiges et les glaces achevoient de les fermer, chacun dans sa cabanne étoit forcé de se suffire à lui-même et à sa famille : de là l'heureuse et grossière industrie [...] C'est ainsi qu'au milieu de leurs précipices et de leurs valons chacun vivant sur son sol parvint à en tirer tout son nécessaire, à s'y trouver au large, à ne desirer rien au delà¹⁰.

Cette description insiste sur la manière dont les conditions de vie partagées forment un caractère collectif. L'unité de ce caractère n'est pas liée à une « nature » du peuple corse ou suisse, mais générée par les caractéristiques concrètes des milieux dans lesquels ils évoluent. Rien d'inné ou, dirait-on aujourd'hui, de génétique, mais une unité de caractère de fait, produite par l'influence de conditions de vie partagées. Or ce sont d'abord ces conditions, et non le caractère qu'elles engendrent, qui selon Rousseau rendent certains systèmes politiques plus ou moins appropriés :

Quoique la forme de Gouvernement que se donne un peuple soit plus souvent l'ouvrage du hazard et de la fortune que d'un vrai choix, il y a pourtant dans la nature et le sol de chaque pays des qualités qui lui rendent un Gouvernement plus propre qu'un autre, et chaque forme de Gouvernement a une force particulière qui porte les peuples vers telle ou telle occupation¹¹.

Sur ce point, Rousseau va même plus loin que Montesquieu, puisqu'il considère que les conditions peuvent générer un système politique. L'idée d'un rapport entre les conditions géographiques et le caractère des nations chez Rousseau n'est pas sans filiation avec les idées développées par Montesquieu au livre XVIII de *De l'esprit des lois* : « Des lois dans le rapport qu'elles ont avec la nature du terrain », dont les idées de Rousseau portent la trace. Ainsi Montesquieu suggère-t-il un rapport entre la rudesse des conditions

10 Rousseau, *Projet de constitution pour la Corse*, 914.

11 Rousseau, 906.

de vie et l'esprit de liberté (XVIII, 2), et entre la stérilité des terres et le caractère industriel, courageux et discipliné des habitants, ce qui en ferait de bons soldats (XVIII, 4). Cependant, alors que Montesquieu tire de cette analyse une nécessité d'écrire des lois appropriées au terrain (XVIII, 8¹²), les conclusions de Rousseau sont sensiblement différentes : selon lui, les conditions du terrain doivent d'abord être analysées en termes de conditions de possibilité des gouvernements, analyse qu'il produit pour la Corse par analogie avec ce qu'il connaît, c'est-à-dire la Suisse :

La Suisse en général est un pays pauvre et stérile. Son gouvernement est par tout Républicain. Mais dans les cantons plus fertiles que les autres tels que ceux de Berne, de Soleure et de Fribourg le Gouvernement est Aristocratique. Dans les plus pauvres, dans ceux où la culture est plus ingrate et demande un plus grand travail le Gouvernement est Démocratique. L'État n'a que ce qu'il faut pour subsister sous la plus simple administration. Il s'épuiserait et périroit sous toute autre¹³.

Sur un territoire stérile, le gouvernement démocratique n'est pas seulement le plus approprié mais le seul possible, puisque, n'utilisant ni pouvoirs intermédiaires ni représentants, il est le gouvernement le moins exigeant dans ses besoins humains et financiers.

L'hostilité et l'infertilité du territoire engendrent selon Rousseau des vertus chez les habitants : peu de passions, un caractère industriel et indépendant. Il ne s'agit pas ici d'attribuer une valeur en soi à l'hostilité des conditions de vie, mais de réfléchir aux qualités indispensables pour y survivre, et qui sont ainsi nécessairement générées par le territoire. Un habitant rude produit en outre entre ses habitants une égalité de fait, comme le montre l'exemple des « montagnons » du Jura que Rousseau a vus près de Neuchâtel, et dont il parle dans la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* :

Une montagne entière couverte d'habitations dont chacune fait le centre des terres qui en dépendent ; en sorte que ces maisons, à distances aussi égales

12 Montesquieu, *De l'esprit des lois*, 303 à 307.

13 Rousseau, *Projet de constitution pour la Corse*, 906.

que les fortunes des propriétaires offrent à la fois aux nombreux habitants de cette montagne le recueillement de la retraite et les douceurs de la société¹⁴.

Cette égalité n'est pas sans lien avec la culture du terrain montagnard : si le territoire est difficile, alors il sera mieux mis en valeur par un habitat dispersé, et les richesses seront plus difficiles à accumuler. La pauvreté (relative) générale des habitants des montagnes, l'équivalence de leurs conditions, est ce qui entraîne l'égalité des fortunes, les « montagnons » devenant un modèle à la fois éthique, politique et esthétique. Ainsi en va-t-il du peuple corse, dont Rousseau lit les bonnes dispositions politiques et morales dans l'inhospitalité de leur territoire. À partir de la ressemblance de leurs conditions de vie avec celle des Suisses, Rousseau attribue en effet aux Corses des dispositions propices à la démocratie.

Cette démarche correspond à une forme de matérialisme des vertus :

Ce peuple pauvre mais sans besoins dans la plus parfaite indépendance multiplioit ainsi dans une union que rien ne pouvoit altérer ; il n'avoit pas des vertus puisque, n'ayant point de vices à vaincre, bien faire ne lui coutoit rien, et il étoit bon et juste sans savoir même ce que c'étoit que justice et que vertu¹⁵.

Ici, les qualités morales ne sont pas développées par un exercice moral, mais générées par des dispositions qui sont elles-mêmes le fruit des conditions matérielles de vie. La position de Rousseau est forte et originale, puisqu'elle consiste à affirmer que la bonté et la justice ne sont pas nécessairement le fruit d'une réflexion éthique, mais adviennent spontanément entre les hommes lorsque certaines conditions matérielles et institutionnelles sont réunies – lorsque les institutions qui les lient sont saines et ne les dépravent pas. Cette idée est cohérente avec l'idée d'une bonté naturelle de l'être humain : une bonté qui n'est pas morale, puisqu'elle n'est pas le produit d'une réflexion morale, d'où le refus de Rousseau de donner le nom de « vertus » à ces dispositions à la bonté et à la justice, mais qui n'en

14 Rousseau, *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, OC V, p. 55.

15 Rousseau, *Projet de constitution pour la Corse*, 914-915.

est pas moins réelle. Ce que recrée un système social sain, ce sont les conditions dans lesquelles, de même que dans l'état de nature, les êtres humains n'ont pas de motifs de se nuire les uns aux autres, laissant ainsi s'exprimer des dispositions naturelles à la bonté qui émergent naturellement dans les interactions entre êtres humains lorsque celles-ci ne sont pas biaisées par un système injuste. Le moins que l'on puisse attendre d'un système politique est alors qu'il ne donne pas davantage de motifs de se nuire mutuellement aux êtres humains que l'état de nature ; pour Rousseau, le crime doit toujours être analysé en relation avec le système social et non simplement à l'échelle de la responsabilité individuelle¹⁶.

Ces vertus qui ne sont pas réellement morales ne sont donc pas uniquement générées par les caractéristiques géographiques du terrain. Les conditions de vie qui les font naître impliquent le caractère physique des institutions, qui est ce qui forme une nation en corps.

Agriculture du corps social

Les vertus attribuées aux Suisses dans le *Projet de constitution pour la Corse* et aux « montagnons » de la *Lettre à d'Alembert* ne sont pas seulement liées aux conditions physiques de leur existence, mais au rôle des institutions et des structures sociales. Preuve en est la dégénérescence des mœurs suisses liée, selon Rousseau, à la pratique du mercenariat¹⁷, et l'expérience de pensée menée dans la *Lettre à d'Alembert* où Rousseau imagine comment la seule implantation d'un théâtre chez les « montagnons » mènerait à l'effondrement intégral de leur système social¹⁸. L'interaction avec l'étranger dans le premier cas, l'introduction du luxe et des spectacles dans le second suffiraient à mener à la ruine un édifice social fondé sur la rudesse des conditions de vie.

16 Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, livre III, OC IV, p. 46 : « S'il est quelque misérable État au monde, où chacun ne puisse pas vivre sans mal faire, et où les citoyens soient fripons par nécessité, ce n'est pas le malfaiteur qu'il faut pendre, c'est celui qui le force à le devenir. »

17 Rousseau, *Projet de constitution pour la Corse*, 915.

18 Rousseau, *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, 57-59.

Il est donc nécessaire de mettre en place des institutions favorisant certaines structures sociales, qui à leur tour favoriseraient les bonnes dispositions déjà présentes dans le peuple corse.

Les principes que propose Rousseau pour la constitution corse (s'enrichir en hommes plutôt qu'en argent ; pour multiplier les hommes, parier sur l'agriculture ; ne pas s'occuper des puissances étrangères) concourent à une fin commune, l'autonomie, voire l'autarcie, garante de la liberté. Ils impliquent également une position forte sur la question de l'argent, sur laquelle on reviendra plus loin ; et enfin initient une réflexion fondamentale sur la fonction de l'agriculture, qui n'est pas seulement de nourrir la nation.

C'est en effet par la question de l'agriculture que se met en place la réflexion sur la place du corps dans le *Projet de constitution pour la Corse*.

Le goût de l'agriculture n'est pas seulement avantageux à la population en multipliant la subsistance des hommes mais en donnant au corps de la nation un tempérament et des mœurs qui les font naître en plus grand nombre. Par tout pays les habitans des campagnes peuplent plus que ceux des villes soit par la simplicité de la vie rustique qui forme des corps mieux constitués, soit par l'assiduité au travail qui prévient le desordre et les vices, car toute chose égale les femmes les plus chastes, celles dont les sens sont moins enflammés par l'usage des plaisirs font plus d'enfans que les autres, et il n'est pas moins sur que des hommes enervés par la débauche, fruit certain de l'oisiveté, sont moins propres à la génération que ceux qu'un état laborieux rend plus tempérans.

[...]

La culture de la terre forme des h[ommes] patiens et robustes tels qu'il les faut pour devenir bons soldats. Ceux qu'on tire des villes sont mutins et mous, ils ne peuvent supporter les fatigues de la guerre [...] la véritable éducation du soldat est d'être laboureur¹⁹.

Le but, en favorisant l'activité agricole, est de travailler le corps de la nation à travers le corps des citoyens. Former une nation corse, sur le plan physique, c'est favoriser l'émergence, chez tous les Corses, d'un tempérament qui encourage l'unité du corps politique. L'enjeu est donc double : unifier le tempérament des Corses pour unifier la

19 Rousseau, *Projet de constitution pour la Corse*, 904-905.

Corse, c'est-à-dire jouer sur l'existant et le renforcer ; et chercher à favoriser un tempérament qui soit lui-même facteur d'unité, puisqu'il ne suffit pas qu'un tempérament soit partagé pour qu'il favorise les liens entre les êtres : la généralisation d'un tempérament hostile et renfermé par exemple ne serait pas un facteur de lien social.

Or le moyen de généraliser un tempérament social, justement, c'est l'agriculture. L'activité agricole selon Rousseau favorise la santé et des corps bien constitués, au contraire des villes corruptrices. Le travail prévient les vices : l'énergie consacrée au travail est autant de perdue pour les passions. La santé et la tempérance favorisent la natalité. En outre, les paysans font selon Rousseau de bons soldats, là encore par opposition aux citadins.

Mais pourquoi l'agriculture, et non une autre activité productrice comme l'industrie ou le commerce ?

Là où l'agriculture consolide l'autonomie, le commerce ou l'industrie d'export engendrent des liens de dépendance mutuelle avec les autres nations. Or la circulation liée au commerce n'est pas un but en soi pour Rousseau. Au contraire, elle dissout les spécificités d'un mode de vie local, c'est-à-dire l'unité du corps social, elle importe des modes et des coutumes inappropriées, et introduit enfin le luxe, c'est-à-dire les besoins nouveaux et la dépendance liée à ceux-ci. Le commerce avec l'étranger est un solvant du corps social²⁰.

Par opposition à cela, l'agriculture est la seule activité productrice qui ne soit pas tournée par essence vers le commerce et l'exportation, mais vers l'intérieur et les besoins de subsistance. Elle est le principal moyen de l'autonomie d'une nation, c'est-à-dire de sa liberté et de son existence même : un corps politique ne peut exister dans la sujétion à une autre nation, c'est d'ailleurs la raison pour laquelle Rousseau considère que la nation corse n'existait pas sous domination génoise.

La position de Rousseau à l'égard des échanges entre nations est profondément liée à sa position sur l'argent. Selon lui, l'argent n'est

20 Selon Catherine Larrère, c'est précisément la réflexion sur les raisons de la dépendance qui fait que Rousseau s'oppose à une vision économique des choses : Catherine Larrère, « Pourquoi faudrait-il faire de Rousseau un économiste ? », *Cahiers d'économie Politique/Papers in Political Economy*, n° 53 (2007) : 126.

utile que comme signe d'inégalités²¹ ; il ne favorise pas l'équilibre des échanges, mais permet au contraire l'accaparement des ressources. L'argent, au contraire du discours de certains économistes, ne permet pas l'abondance, mais s'oppose à l'abondance réelle, qui repose sur l'autonomie et l'égalité. L'argent participe de la symbolique de la représentation qui, dans le domaine des biens matériels comme dans celui de l'art ou du pouvoir politique, est toujours chez Rousseau synonyme de dévoiement et de corruption.

Rousseau conseille donc aux Corses d'organiser leur économie pour qu'elle soit non monétaire autant que possible. Il faut pour cela la tourner vers le développement de ressources utiles aux hommes et non à la spéculation. Un autre moyen important est également de faire en sorte que les contributions publiques soient payées en nature autant que possible, sous forme de corvée ou de denrées : celles-ci en effet ne peuvent être discrètement détournées ou accaparées, au contraire de l'argent qui, servant à tout, peut aisément être détourné ou dissimulé²².

Mais l'autre raison pour laquelle Rousseau insiste autant sur l'importance de l'agriculture est la question de la répartition de la population. Un corps politique sain se caractérise par un critère très concret selon Rousseau, celui d'une population répartie de façon homogène sur le territoire²³. La répartition des corps physiques est corrélative de l'équilibre du corps politique ; la santé du corps social est indissociable de l'entretien du territoire qui lui est associé.

[U]n gouvernement purement démocratique convient à une petite Ville plutôt qu'à une nation. On ne sauroit assembler tout le peuple d'un pays comme celui d'une cité et quand l'autorité suprême est confiée à des députés le gouvernement change et devient Aristocratique. Celui qui convient à la Corse est un Gouvernement mixte où le peuple ne s'assemble que par parties et où les dépositaires de son pouvoir sont souvent changés.

21 Rousseau, *Projet de constitution pour la Corse*, 921.

22 Rousseau, 932-933.

23 C'est cette question de la gestion des populations qui amène Michel Foucault à lier les écrits politiques de Rousseau à la question du biopouvoir au XVIII^e siècle. Voir Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population : cours au Collège de France (1977-1978)*, éd. Michel Senellart (Paris : Gallimard, Seuil, 2004), 110-111.

De cette forme bien établie il résultera deux grands avantages. L'un, de ne confier l'administration qu'au petit nombre, ce qui permet le choix des gens éclairés. L'autre, de faire concourir tous les membres de l'État à l'autorité suprême, ce qui mettant tout le peuple dans un niveau parfait, lui permet de s'épandre sur toute la surface de l'Isle et de la peupler partout également. C'est ici la maxime fondamentale de nôtre institution. Rendons-la telle qu'elle maintienne la population partout en équilibre et par cela seul nous l'aurons rendue aussi parfaite qu'elle puisse être. Si cette maxime est bonne, nos règles deviennent claires et nôtre ouvrage se simplifie à un point étonnant²⁴.

L'homogénéité de répartition de la population sur le territoire est le signe de l'égalité des propriétés, donc des statuts sociaux, comme le montre l'exemple des « montagnons » de la *Lettre à d'Alembert*. Elle produit également l'égalité en permettant l'indépendance des citoyens les uns par rapport aux autres. Mais elle est surtout indissociable de la forme démocratique : le gouvernement démocratique favorise l'égle répartition de la population sur le territoire, et réciproquement, un peuplement dispersé rend la forme démocratique seule possible.

C'est ce qui permet à Rousseau de faire de ce détail démographique la « maxime fondamentale de notre institution » : la répartition du peuplement est à la fois une disposition très concrète et littéralement la clé de voûte du système de gouvernement qu'il propose, ce qui assure la convenance entre la forme des institutions et le corps politique.

Or l'agriculture est la seule activité qui favorise la répartition de la population, au contraire de l'industrie, qui favorise la concentration en certains points, et du commerce, qui concentre encore plus en transformant les villes en mégapoles, comme le soulignait déjà Rousseau dans la *Lettre sur la providence à M. De Voltaire*²⁵. Rousseau propose néanmoins d'implanter des industries dans les endroits désertiques, afin de faire servir à l'homogénéité du peuplement un facteur qui, mal employé, créerait au contraire des disparités.

24 Rousseau, *Projet de constitution pour la Corse*, 907-908.

25 Rousseau, *Lettre à Voltaire*, OC IV, p. 1061.

La question de l'homogénéité du peuplement rejoint celle de l'argent :

L'administration la moins couteuse est celle qui passe par le moins de degrés et demande le moins de différens ordres, tel est en général l'état républicain et en particulier le démocratique.

L'administration la plus favorable à l'agriculture est celle dont la force n'étant point reunie en quelque point n'emporte pas l'inegale distribution du peuple mais le laisse egalelement dispersé sur le territoire, telle est la démocratie²⁶.

Le gouvernement démocratique est celui qui a le moins besoin d'argent. En rendant l'argent rare, une économie agricole tournée vers la subsistance se montre là encore la plus adéquate avec le gouvernement démocratique, qui devient le seul possible. Il y a là un cercle vertueux : le fait de rendre l'économie non monétaire, par un système d'impôts en nature qui réduit le besoin d'argent des citoyens, favorise l'activité agricole au détriment des autres, ce qui entretient une économie non monétaire. Ces deux facteurs – rareté de l'argent et activité agricole – sont tous deux favorables au gouvernement démocratique.

Le but premier de la génération d'un corps politique corse selon Rousseau est donc avant tout dans la quantité et la répartition homogène de la population. Le moyen en est l'encouragement d'une économie agricole et non monétaire, qui permet à la fois l'accroissement de la population et sa répartition sur tout le territoire. Cette situation est adéquate au gouvernement démocratique, et le rend même seul possible. À son tour, le gouvernement démocratique favorise la répartition homogène de la population. Les différents éléments – démographique, économique, constitutionnels – jouent donc de concert pour former le corps de la nation corse.

La constitution que propose Rousseau ne prend donc pas la forme d'un système complexe de prescriptions, mais de principes et de dispositions concrètes qui produisent des effets de solidarité du corps politique. Il s'agit ici de produire, par des moyens physiques, des vertus citoyennes. Ce qui était pour le peuple suisse un constat formulé au passé devient pour le peuple corse un projet :

26 Rousseau, *Projet de constitution pour la Corse*, 906.

Je ne leur prêcherai pas la morale, je ne leur ordonnerai pas d'avoir des vertus mais je les mettrai dans une position telle qu'ils auront des vertus sans en connoître le mot ; et qu'ils seront bons et justes sans trop savoir ce que c'est que justice et bonté²⁷.

Le but du législateur ici est de réfléchir aux conditions concrètes qui peuvent générer des effets politiques. L'équilibre d'une constitution est le résultat d'une réflexion adéquate sur les dynamiques du corps politique en tant que corps physique : c'est pourquoi on peut proposer l'idée qu'ici, Rousseau réfléchit en médecin.

L'analogie entre le corps politique et l'organisme est éculée, évidente depuis l'antiquité. L'image de l'organisme n'est cependant pas, dans le *Projet de constitution pour la Corse*, une « simple comparaison dont [Rousseau] souligne lui-même l'inexactitude²⁸ ». En examinant le traitement par Rousseau de la question du corps politique, on y trouve des éléments permettant de le rapprocher des discours médicaux de l'époque. Autrement dit, Rousseau ne se contente pas de filer une métaphore, mais applique au corps politique des schémas d'interprétation issus de la physiologie de son temps.

Diététique du corps politique

L'application au corps politique corse d'un discours de type médical peut se lire dans différents aspects, et d'abord dans le traitement de la métaphore alimentaire :

Je regarde les finances comme la graisse du corps politique qui s'engorgeant dans certains reseaux musculaires surcharge le corps d'un embonpoint inutile et le rend plustot lourd que fort. Je veux nourrir l'état d'un aliment plus salubre qui s'unisse soi-même avec sa substance, qui se change en fibres, en muscles, sans engorger les vaisseaux, qui donne de la vigueur et non de la grosseur aux membres et qui renforce le corps sans l'appesantir²⁹.

27 Rousseau, Fragments séparés du *Projet de constitution pour la Corse*, 948.

28 Robert Derathé, préface à Jean-Jacques Rousseau, *Projet de constitution pour la Corse*, LXXIV.

29 Rousseau, 930-931.

L'analogie entre les finances et la graisse, la population et les muscles n'est pas seulement ici une image puisque la santé du corps politique est pour Rousseau quelque chose qui repose sur des paramètres très concrets, comme on l'a vu plus haut au sujet de l'agriculture. Or la manière dont Rousseau décrit l'« aliment » optimal du corps politique peut être rapprochée de la manière dont certains médecins du XVIII^e siècle traitent de l'alimentation du corps, en particulier les médecins iatromécaniciens. En effet, là où les médecins vitalistes pensent l'alimentation en termes de dynamiques sensibles autour du processus de la digestion³⁰, les iatromécaniciens, dans le fil de la tradition galénique, interrogent l'homogénéité ou l'hétérogénéité entre la composition des aliments et celle des matériaux du corps.

Antoine Le Camus, dans sa *Médecine de l'esprit*, détaille au chapitre « De la qualité des aliments » le rapport entre la nature de chaque aliment et celle des matériaux constituant le corps, jugeant ainsi de l'aptitude de chaque aliment à entretenir un corps sain. Ainsi le pain blanc et bien levé est-il recommandé de préférence à tous les autres, qui fournissent « un chile plus grossier ; par conséquent sont moins propres à fournir cette matiere déliée qui se filtre dans le cerveau & que les nerfs sucent pour donner la vie, la force, la vivacité à l'animal³¹ ». La chair de porc est « trop nourrissante [...] les fibres deviennent trop grossieres & moins mobiles³² ». La chair de veau a une « finesse propre à entretenir les fibrilles dans leur délicatesse³³ ». De façon plus générale, il conclut que « les alimens grossiers engendrent des humeurs épaisses & des esprits peu déliés, & [...] les nourritures plus délicates fournissent au contraire des suc plus raffinés³⁴ ». Claude-Nicolas Le Cat, dans son *Traité des sensations et des passions*, rapporte les observations d'un ami écrivain : « la

30 Voir Roselyne Rey, *Naissance et développement du vitalisme en France de la deuxième moitié du XVIII^e siècle à la fin du Premier Empire* (Oxford : Voltaire Foundation, 2000), 164-169 et 183.

31 Antoine Le Camus, *Médecine de l'esprit*, Où l'on cherche 1°. Le mécanisme du corps qui influe sur les fonctions de l'âme. 2°. Les causes physiques qui rendent ce mécanisme ou défectueux, ou plus parfait. 3°. Les moyens qui peuvent l'entretenir dans son état libre, et le rectifier lorsqu'il est gêné. 2^e éd., revue, corrigée, & augmentée (Paris : Ganeau, 1769), 166.

32 Le Camus, 167.

33 Le Camus, 168.

34 Le Camus, 169.

bonne chère, les nourritures grasses & abondantes lui appésantissent l'esprit & le rendent en même-temps plus tranquille³⁵ ». Ce sur quoi ils se concentrent, c'est d'abord sur la facilité ou difficulté des aliments à être transformés en chyle par la digestion. D'après eux, plus les aliments sont homogènes à la substance de l'organisme, plus leur transformation en chyle est facile et peu coûteuse en effort digestif, moins elle produit d'excrément, c'est-à-dire de matière inutilisable pour l'organisme. Cela conditionne également leur aptitude à se transformer en fibres et en fluides animaux, dont la texture et la qualité sont les principaux critères d'évaluation de la santé du corps.

On retrouve dans l'écriture de Rousseau à propos du corps politique corse de nombreux aspects du raisonnement de ces médecins : il demande l'homogénéité entre l'aliment et la substance du corps ; il considère certains éléments de l'organisme (muscles, fibres) comme plus importants et devant faire l'objet prioritaire de l'alimentation ; il valorise le fluide et le mobile ; il stigmatise l'excès, l'engorgement, tout ce qui peut être une charge inutile aux fonctions vitales. Dans ce cadre de pensée, ce qui est reproché aux finances, c'est d'être un aliment difficile à digérer, un aliment qui produit beaucoup de déchet tout en alimentant l'organisme de façon inefficace, n'apportant pas la substance là où elle est la plus utile, provoquant au contraire de dysharmonieuses accumulations. Si l'agriculture au contraire est bonne pour le corps politique, comme tout ce qui peut former une circulation non monétaire des biens nécessaires à la vie, c'est qu'elle nourrit directement ce qui forme sa véritable substance, c'est-à-dire la population.

Harmonie des parties

Dans l'attention portée à l'équilibre des parties dans la question du corps politique, la réflexion de Rousseau rejoint au contraire plutôt celle des médecins vitalistes qui, tels La Caze ou Bordeu, envisagent le corps comme une république d'organes entre lesquels l'art du médecin consiste à maintenir l'harmonie. Cette question de l'équilibre des parties concerne la répartition de la population sur le territoire,

35 Claude-Nicolas Le Cat, *Traité des sensations et des passions*, t. 1 (Paris : Vallat-La-Chapelle, 1767), 217.

mais également la réflexion sur le rôle des villes et notamment de la capitale, dont Rousseau souhaite limiter l'importance afin qu'elle ne draine pas les ressources et la population de toute l'île³⁶.

Le projet de favoriser l'égle répartition de la population sur l'île ne s'entend pas uniquement en termes de quantité, mais également en termes de pouvoir, de poids politique ou de capacité d'action. Ainsi le but est-il « que toutes les parties de l'État gardent entr'elles autant qu'il est possible le même niveau que nous tâchons d'établir entre les individus³⁷ », c'est-à-dire une relative égalité. À cette fin, Rousseau propose de revoir la division de l'île afin d'obtenir douze juridictions à peu près égales en population³⁸, compensant ainsi les inégalités de densité. Cette disposition va avec la forme gouvernementale proposée, où les citoyens s'assembleraient, non tous ensemble, mais par juridictions : ainsi la division du territoire en entités politiques intermédiaires permet-elle « de faire concourir tous les membres de l'État à l'autorité suprême³⁹ » et assure-t-elle la possibilité pour la population de se répartir sur le territoire tout en conservant le même accès à l'action politique. L'égalité de répartition de la population est ainsi à la fois une question matérielle et une question politique.

De ce point de vue, la tendance des villes, et notamment d'une capitale à concentrer à la fois les habitants et le pouvoir politique est une tendance à combattre : « Les environs des capitales ont un air de vie, mais plus on s'éloigne plus tout est désert. De la capitale s'exhale une peste continuelle qui mine et détruit enfin la nation⁴⁰ ». Rousseau réinterprète ainsi le *topos* de la ville corruptrice en l'intégrant à ses principes politiques. Il lui faut repenser la place de la capitale de façon qu'elle devienne un outil de répartition des biens, des hommes et des pouvoirs et non le lieu de leur accaparement : « il faut que cette capitale forme la correspondance de toutes les juridictions sans en attirer les peuples ; que tout y communique et que chaque

36 Rousseau, *Projet de constitution pour la Corse*, 912.

37 Rousseau, 910.

38 Rousseau, 910.

39 Rousseau, 907.

40 Rousseau, 912.

chose reste à sa place⁴¹ ». Une solution pour éviter l'hypertrophie de la capitale est de diviser un pays en États fédérés. La Corse est cependant selon Rousseau trop petite pour que cette solution soit adéquate. Il propose alors de choisir pour capitale une ville dont la situation contrebalance la tendance à l'accaparement : Corte, dont la situation centrale, l'éloignement des rivages et l'environnement peu fertile limiteront spontanément la croissance en même temps qu'ils favoriseront la communication entre les différentes juridictions⁴².

Le souci de Rousseau d'équilibrer les dynamiques territoriales rejoint la manière dont Théophile de Bordeu traite de l'harmonie entre les organes, c'est-à-dire sa définition de la santé du corps :

[L]es organes du corps sont liés les uns avec les autres ; ils ont chacun leur district & leur action ; les rapports de ces actions, l'harmonie qui en résulte, font la santé ; si cette harmonie se déränge, soit qu'une partie se relâche, soit qu'une autre l'emporte sur celle qui lui sert d'antagoniste ; si les actions sont renversées, si elles ne suivent pas l'ordre naturel ; ces changements constitueront des maladies plus ou moins graves⁴³.

Dans cette conception de l'organisme comme dans la réflexion politique de Rousseau, ce n'est pas tant la vigueur (ou la prospérité) de l'ensemble qui importe que les rapports harmonieux entre les parties ; de même que Bordeu, Rousseau est attentif à ce que les dynamiques s'équilibrent ; enfin le but poursuivi est qu'aucune des parties ne prédomine, ce qui constitue la définition de la maladie chez Bordeu, et de la corruption du corps social chez Rousseau.

La vie du corps est de même définie chez Louis de La Caze comme :

L'ensemble de plusieurs mouvements qui sont liés d'une mutuelle dépendance, & qui ne s'exécutent & ne se perpétuent qu'en se contrebalançant réciproquement, au moyen des efforts continuels que toutes les parties font les unes sur les autres⁴⁴.

41 Rousseau, 912.

42 Rousseau, 912.

43 Théophile de Bordeu, *Recherches anatomiques sur la position des glandes et sur leur action* (Paris : G. F. Quillau, 1751), 453.

44 Louis de La Caze, *Idée de l'homme physique et moral, pour servir d'introduction à un traité de médecine* (Paris : chez H. L. Guérin et L. F. Delatour, 1755), 74.

Pour La Caze, il existe dans le corps deux principaux antagonismes : celui entre l'action du diaphragme et celle des viscères du bas-ventre, et celui qui oppose l'action de ce premier système, appelé « centre des forces phréniques », à celle de la tête. Si ces mouvements sont les principaux, ils n'en font pas moins partie d'une économie générale de l'organisme qui est « le résultat de beaucoup de mouvements qui dépendent les uns des autres⁴⁵ ». Le désordre, la rupture de l'harmonie, intervient lorsque « [c]eux qui agissent trop [...] attire[nt] un surplus de force, dont ceux qui n'agissent point assez se trouvent par-là privés⁴⁶ ». De même, pour Rousseau, c'est avant tout l'excès d'activité de certaines parties qui crée la dysharmonie du corps politique ; l'enjeu est avant tout d'éviter la mise en place de dynamiques délétères qui conduiraient à l'accumulation des ressources dans certaines parties de ce corps.

Ce modèle vitaliste du corps politique est, on le voit, avant tout un modèle non hiérarchique et même antihierarchique du corps. Ce qui est mis en avant, c'est l'harmonie des actions des différentes parties et la fluidité des circulations ; le but des institutions voulues par Rousseau, comme de l'action des médecins, est d'empêcher l'émergence d'une action prédominante qui viendrait accaparer les ressources de l'organisme⁴⁷.

La langueur de la nation

Enfin, il n'est pas indifférent que Rousseau désigne par le terme de langueur le mal le plus inquiétant qui puisse atteindre le corps politique :

Supposés que dans un État ainsi constitué les honneurs et l'autorité d'un côté soient héréditaires, et que de l'autre les moyens d'acquérir les richesses ne soient à la portée que d'un petit nombre et dépendent du crédit, de la faveur,

45 La Caze, 418.

46 La Caze, 418.

47 Le souhait de Rousseau pour les institutions corses semble ici rejoindre l'analyse de Pierre Clastres sur les sociétés sans État : non des sociétés « privées » d'État, mais des sociétés dont les structures visent à empêcher l'émergence et la concentration d'un pouvoir centralisé autonome : « interdisant l'émergence d'un pouvoir politique individuel, central et séparé. » (Pierre Clastres, *La Société contre l'État* [Paris : Éditions de Minuit, (1974) 2011], 180.) Les sociétés sans État selon Clastres se caractérisent entre autres par un « refus de l'économie » (Clastres, 170), c'est-à-dire un refus d'une économie fonctionnant indépendamment de la production, ce qui rejoint là encore les conseils de Rousseau.

des amis. Il est impossible alors que tandis que quelques aventuriers iront à la fortune et de là par degrés aux emplois, un découragement universel ne gagne pas le gros de la nation et ne la jette pas dans la langueur⁴⁸.

Le mal le plus menaçant pour le corps politique est le même que celui qui, selon les médecins du XVIII^e siècle, constitue l'un des plus grands périls pour l'organisme : la langueur, c'est-à-dire le ralentissement des fonctions vitales, péril d'autant plus grand qu'il est difficile de ranimer ce qui a perdu sa vigueur.

La manière dont Rousseau évoque cette langueur du corps politique le rapproche là encore davantage du discours des médecins vitalistes que mécanistes. Pour le iatromécanicien Le Camus en effet, la langueur en tant que maladie du corps provient d'une abstinence trop rigide⁴⁹ ; pour Maubec, médecin cartésien matérialiste, elle est le fond de la vie même des êtres humains, et ne devient perceptible que par défaut d'occupation⁵⁰. Pour le vitaliste La Caze en revanche, la langueur est la conséquence d'une dysharmonie dans les rapports entre les organes, en conséquence de laquelle certaines parties du corps ne reçoivent pas l'action qui leur est nécessaire⁵¹. Ce modèle est à rapprocher de celui utilisé par Rousseau où, en raison de mauvaises institutions, l'accroissement des inégalités sociales est la cause de la langueur de la plus grande partie du corps politique.

Ce rapprochement est d'autant plus intéressant que La Caze, outre son œuvre médicale, a également écrit un *Discours sur la nature et les fondements du pouvoir politique, et sur l'intérêt que chacun a d'y demeurer soumis*, paru l'année de sa mort en 1761. Il y développe en médecin philosophe une comparaison entre « le corps animal et le corps politique » et met en garde contre la langueur qui ne manquerait pas de saisir ce dernier en cas de déséquilibre dans son fonctionnement, quelle que soit la source ou la nature de celui-ci⁵².

48 Rousseau, *Projet de constitution pour la Corse*, 939.

49 Le Camus, *Médecine de l'esprit*, 162.

50 Antoine Maubec, *Principes physiques de la raison et des passions des hommes* (Paris : Chez Barthélémy Girin, 1709), 173-174.

51 La Caze, *Idée de l'homme physique et moral*, 429-431.

52 La Caze, *Discours sur la nature et les fondements du pouvoir politique, et sur l'intérêt que chacun a d'y demeurer soumis*, 349-353.

Méthodes médicales

Ainsi la manière dont Rousseau décrit le corps politique se rapproche de celle des médecins de son temps, aussi bien dans la définition de ses maladies que des stratégies propres à assurer sa santé. On peut aller plus loin en examinant en quoi Rousseau partage également leurs méthodes.

En effet dans le *Projet de constitution pour la Corse* Rousseau travaille, non par énonciation de principes, mais par mise en place de dispositions concrètes dont on peut attendre des effets politiques. Cette méthode s'apparente à celle des « régimes de santé », genre médical d'inspiration galénique, en vogue au Moyen Âge et à la Renaissance, et qui influence encore beaucoup les médecins des Lumières : « Ordinairement rédigés par des médecins à l'adresse de non spécialistes de la médecine, ces traités proposent, sous forme de recommandations de divers ordres, une hygiène de vie, gage d'existence saine, à l'abri de la maladie⁵³ ». Reposant sur une analyse des « choses non naturelles », c'est-à-dire des différentes catégories d'éléments matériels extérieurs au corps, et de leurs effets, les régimes de santé travaillent, non pas dans les moments de crise et par des moyens exceptionnels, mais à travers les choses banales de la vie quotidienne et l'installation d'habitudes saines censées prévenir l'apparition des maladies en entretenant ou générant un bon équilibre du corps.

Rousseau propose ici des dispositions constitutionnelles extrêmement pratiques dont émergeront des effets politiques sains, et qui montrera donc son adéquation avec la situation par la santé qu'il donnera au corps politique⁵⁴. Le principe du régime de vie est celui du cercle vertueux : une fois de bonnes habitudes de vie prises, elles génèrent des effets positifs sur le plan de la santé qui rendent ces habitudes plus faciles à pratiquer. Ici, de la même manière, les dispositions concrètes que propose Rousseau s'entretiendront

53 Geneviève Xhayet, « Le corps dans la médecine des moines au Moyen Âge : autour de quelques Régimes de santé monastiques », dans *Corps et encyclopédies* (Actes du colloque de Cerisy, 10-14 septembre 2008), dir. Denis Hùe, Jérôme De Gramont, Bernard Baillaud (Rennes : Presses universitaires de Rennes [coll. « Interférences – Cahier Diderot »], 2013), 267-278.

54 Rousseau, *Projet de constitution pour la Corse*, 924.

d'elles-mêmes en même temps qu'elles généreront en continu de bons effets pour le corps politique, sans qu'il soit nécessaire d'intervenir en permanence. Un bon système est celui qui s'entretient de lui-même – non pas un mouvement perpétuel, mais un système qui génère la santé dans les limites de la vie de l'organisme qu'est le corps politique⁵⁵.

Complexion du corps politique

La méthode adoptée par Rousseau pour la constitution corse peut ainsi être reliée à la manière dont les régimes de santé traitent la notion de complexion. La complexion est l'équilibre particulier des humeurs du corps ou de tout autre principe auquel est assigné le rôle d'assurer la vie de l'organisme – c'est pourquoi cette notion issue de la médecine humorale est également utilisée par des vitalistes. C'est une répartition des forces et des ressources dans l'organisme qui est particulière à chaque individu, mais également susceptible de varier en fonction de l'âge, du mode de vie et de moment en moment selon un grand nombre de facteurs. La complexion correspond à la fois à un état de santé et/ou de maladie et à un état psychologique : les émotions sont interprétées dans ce cadre comme correspondant à un état du corps, le générant ou en émanant tour à tour. Toute complexion se manifeste donc à la fois par ses conséquences en termes de santé et en termes psychologiques et moraux ; c'est en cela que l'on peut vouloir changer de complexion. Les régimes de santé ont précisément pour objet d'entretenir une complexion saine ou de rééquilibrer une complexion malsaine, qui peut être liée à l'âge, au mode de vie, ou à l'idiosyncrasie.

Dans l'analyse qu'il produit à propos de l'agriculture et de la répartition de la population sur le territoire, l'aspect matériel du dispositif et son aspect législatif sont deux faces indissociables d'une même réalité, de même que l'équilibre physiologique du corps et son caractère moral dans la notion de complexion. Or cette dialectique

55 La santé de tout organisme est en effet toujours à situer par rapport à l'horizon de sa mortalité : « Le corps politique, aussi bien que le corps de l'homme, commence à mourir dès sa naissance et porte en lui-même les causes de sa destruction. » Rousseau, *Du contrat social*, III, IX, 424.

entre l'aspect physique et l'aspect psychologique de l'état du corps est précisément ce sur quoi Rousseau propose de jouer en ce qui concerne le corps politique :

Le peuple corse conserve un grand nombre de ses vertus primitives qui faciliteront beaucoup notre constitution. Il a aussi contracté dans la servitude beaucoup de vices auxquels [il] doit remédier ; de ces vices quelques uns disparaîtront d'eux-mêmes avec la cause qui les fit naître, d'autres ont besoin qu'une cause deracine la passion qui les produit⁵⁶.

Conformément au « matérialisme des vertus » évoqué plus haut, Rousseau parle ici de la manière dont des dispositions politiques concrètes génèrent vices et vertus à une échelle collective, et dont les mêmes moyens peuvent être utilisés pour corriger ces dispositions morales. Il s'agit donc ici de soigner par des dispositifs physiques les vices nés d'une mauvaise habitude politique, et de faire émerger ainsi des vertus dont, on l'a vu, ceux qui les pratiquent n'auront même pas besoin de connaître le nom. Changer l'équilibre politique du corps de la nation par les moyens concrets évoqués plus haut – sortir de l'économie monétaire, encourager l'agriculture vivrière, favoriser l'accroissement et la dispersion de la population – permettrait ainsi d'en changer les passions.

D'où chez Rousseau un travail qui se joue à un niveau bien plus profond qu'un simple énoncé de principes politiques. Des idées abstraites ne peuvent être efficaces. De même que les auteurs de régimes de santé, Rousseau propose ici de changer le corps de la nation corse par des dispositions pratiques qui, en entretenant une dynamique vertueuse dans ce corps, permettront à leur tour l'installation d'un régime politique sain.

La santé du corps politique, c'est ici l'absence de grandes inégalités institutionnelles et matérielles entre ses citoyens. Or ce que propose Rousseau dans le *Projet de constitution pour la Corse*, ce n'est pas de déclarer l'égalité dans des textes de lois, mais d'être attentif aux dispositifs matériels qui génèrent les inégalités, ou à ceux qui, au contraire, favorisent l'égalité entre les citoyens. Il

56 Rousseau, *Projet de constitution pour la Corse*, 917.

semble en cela suivre la méthode des régimes de santé, où l'objectif est, en cas de maladie, de travailler sur les causes globales plutôt que sur la maladie elle-même ; mais où surtout il ne s'agit pas tant de soigner les maladies du corps que d'en éviter l'émergence.

Le corps politique, médecin de soi-même

Autre point sur lequel la méthode adoptée par Rousseau se rapproche de celle des régimes de santé : la perspective d'autonomie dans laquelle il souhaite placer les Corses au regard de leurs propres institutions politiques. Il ne s'agit pas de forcer le peuple corse à un système décidé de l'extérieur pour lui. Rousseau vise à une efficacité bien plus grande que celle-ci, soumettant au peuple corse des principes pour lui permettre de devenir médecin de soi-même :

On voit aisément comment le système auquel nous avons donné la préférence conduit à ces avantages mais cela ne suffit pas. Il s'agit de faire adopter au peuple la pratique de ce système, de lui faire aimer l'occupation que nous voulons lui donner, d'y fixer ses plaisirs, ses désirs, ses goûts, d'en faire généralement le bonheur de la vie, et d'y borner les projets de l'ambition⁵⁷.

Que vient faire ici la notion de « bonheur » ? C'est précisément sur ce point que le cadre théorique des régimes de santé permet une interprétation intéressante. Le problème principal des régimes de vie est de convaincre leurs lecteurs d'un changement dans les habitudes de vie, ce qui ne se fait pas facilement. Si cela signifiait avoir à se contraindre pour le restant de ses jours, personne ne persisterait dans ce changement à moins d'y être forcé. Or l'idée est que si le médecin prescrit un régime de santé qui convient au patient, passé l'obstacle initial du changement d'habitudes, celui-ci non seulement produira de bons effets, mais se révélera agréable à suivre, à cause de la qualité de vie qu'il procurera et également parce qu'il révélera en cela son adéquation avec le tempérament du patient. Un régime de santé est d'abord adopté par nécessité, mais prouve sa pertinence en devenant source de plaisir. Il s'agit donc de trouver pour chaque

57 Rousseau, *Projet de constitution pour la Corse*, 918.

complexion individuelle le mode de vie qui lui convient, c'est-à-dire celui qui lui apportera à la fois santé et bonheur.

Le travail de Rousseau dans le *Projet de constitution pour la Corse* est remarquablement similaire à cette démarche. Il prend en compte le donné auquel il a affaire ; il respecte les équilibres en présence et à partir de ceux-ci, en suggère d'autres qui les compléteront de façon adéquate ; il propose la mise en place d'un système physique et pratique équilibré dont on peut attendre des vertus politiques ; il vise enfin le bonheur, c'est-à-dire l'équivalent politique du plaisir pris à l'état de bonne santé résultant d'un mode de vie adéquat.

Le terme de « corps politique » n'est plus ici une métaphore, mais souligne la nécessité de la prise en compte du fonctionnement des corps et du corps de la nation en tant que corps concret dans la démarche politique.

Rousseau traite le corps politique corse de la même manière que les médecins de son temps abordent la santé des corps physiques : en proposant les conditions matérielles de la vertu, et non en cherchant à le forcer vers celle-ci.

Mais ce qui est surtout intéressant dans l'utilisation par Rousseau des principes et méthodes de la médecine de son temps pour l'application de ses idées politiques, c'est qu'il fait du corps une démocratie. Au contraire de Hobbes, ou de conceptions médicales qui placent un organe (tête, cœur) au sommet du corps, Rousseau insiste sur l'équilibre des parties du corps politique et leur égale importance. Or en adoptant cette conception du corps comme un tout circulatoire où chaque partie, bien que distincte, est importante, Rousseau articule la tradition galénique de la médecine des tempéraments à l'une des évolutions majeures de la médecine au XVIII^e siècle, la conception du corps comme un organisme⁵⁸, préalable à la notion de vivant.

58 Sur la naissance de la catégorie d'organisme et son sens en philosophie de la biologie, voir Charles Wolfe, « La catégorie d'"organisme" dans la philosophie de la biologie », *Multitudes* 16, n° 2 (2004) : 27-40.

Faire corps dans un monde commun : besoin et politique dans le *Tableau de Paris* de Louis Sébastien Mercier

Laurence Mall

L'homme, dans nos gouvernements modernes, en recevant son corps de la nature, n'obtient point des lois civiles une place en propre pour y respirer¹.

Parmi les topoï qui structurent le motif traditionnel de l'arrivée à Paris, l'agression initiale des sens est l'un des plus attendus. Pour stéréotypée qu'elle soit, cette représentation renvoie à des réalités de l'expérience parisienne de plus en plus difficiles à vivre. Dans le dernier tiers du XVIII^e siècle, les seuils de tolérance s'élèvent face aux divers types de pollution de l'environnement urbain. Comme l'ont montré de nombreux historiens², scientifiques et administrateurs dressent des états des lieux et proposent des solutions aux problèmes de santé et d'hygiène publiques, révélant une anxiété particulière concernant les *circumfusa* : air, eau, sol. Louis Sébastien Mercier accorde à ces questions une place importante dans son *Tableau de Paris* (1781-1788³), parallèlement à sa riche analyse de la sociabilité et de la vie culturelle de son temps. Il est bien informé sur les

1 Louis Sébastien Mercier, *Tableau de Paris*, éd. Jean-Claude Bonnet (Paris : Mercure de France, 1994), tome II, 253. Toutes les références de pages des citations de Mercier seront tirées de cette édition en deux volumes, le numéro du volume précédant la page.

2 Voir en particulier Alain Corbin, *Le Miasme et la Jonquille. L'odorat et l'imaginaire social, xviii^e-xix^e siècles* (Paris : Flammarion, 1982) ; Sabine Barles, *La ville délétère. Médecins et ingénieurs dans l'espace urbain xviii^e-xix^e siècles* (Seyssel : Champ Vallon, 1999) ; Jean-Baptiste Fressoz, « Circonvenir les circumfusa. La chimie, l'hygiénisme et la libéralisation des "choses environnantes" : France, 1750-1850 », *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 56, n° 4 (2009) : 39-76 ; Thomas Le Roux, *Le Laboratoire des pollutions industrielles. Paris, 1770-1830* (Paris : Albin Michel, 2011).

3 Les quatre premiers tomes paraissent au début de 1782, les quatre suivants à la fin de 1783 et les quatre derniers en 1788.

développements de la réflexion scientifique sur la ville pathogène, sur les diverses propositions de réforme, et sur les règlements et procédures de la police⁴. De fait, il consacre une partie considérable des douze volumes du *Tableau* à un très large éventail de domaines matériels ayant trait aux processus, fonctions et besoins essentiels du corps humain tels qu'ils sont vécus et gérés en milieu urbain : reproduction, naissance, maladie, vieillesse et mort ; sommeil, abri, vêtement ; *ingesta* et *excreta*. Son angle est résolument social, et les extrêmes de l'indigence et du luxe encadrent fréquemment ses vues sur le quotidien citadin⁵. J'aimerais ici explorer son traitement d'une évidence : alors qu'une source indubitable de l'expérience commune de l'humanité est sa condition corporelle, c'est en cette même condition que se vivent les plus brutales manifestations des inégalités sociales⁶. Si Mercier emprunte à de nombreux auteurs ses idées sur l'amélioration du cadre de vie des Parisiens, il mène simultanément une réflexion intéressante sur l'entrelacement des besoins biologiques humains et de la vie organique, des structures économiques, sociales et politiques qui y subviennent et qui la maintiennent, et du sentiment de la chose publique. C'est chez lui au plan du corps, de ses fonctions vitales et de ses sensations, que les privilèges et l'indignité se manifestent avec le plus de violence, mais aussi que peut s'imposer, avec la force de la simplicité, le sentiment politique d'une appartenance au corps social, dans le partage heureux du monde naturel ou l'indignation face à l'injustice déployée aux yeux de tous. Chez cet écrivain issu de la petite bourgeoisie, la représentation du « quatrième état » (les travailleurs)

4 Sur la police parisienne de l'époque, voir les travaux essentiels de Vincent Milliot, et notamment sa magnifique étude et édition de Lenoir, *Un policier des Lumières, suivi de mémoires de J.-C.-P. Lenoir (1732-1807), ancien lieutenant général de police de Paris, écrits en pays étrangers dans les années 1790 et suivantes* (Seyssel : Champ Vallon, 2011), ainsi que l'étude plus récente de Nicolas Vidoni, *La Police des Lumières. xvii^e-xviii^e siècle* (Paris : Perrin, 2018).

5 Depuis la rédaction de ce chapitre est parue la précieuse étude de Michael J. Mulryan, *Louis Sébastien Mercier, Revolution and Reform in Eighteenth-Century Paris* (Lewisburg, PA : Bucknell University Press, 2023). Je renvoie au chapitre 2 sur le traitement par Mercier des maux de l'espace urbain et des difficiles réformes qui s'imposent.

6 « Quoi de plus important que la santé des citoyens ? La force des générations futures et conséquemment celle de l'État, ne sont-elles pas dépendantes de ces soins municipaux ? », *Tableau de Paris*, I, p. 118.

et plus encore du « cinquième état » (les indigents, la populace) obéit à des tropes et des présupposés repérables de longue date⁷, et tous les observateurs du peuple, comme les appelle D. Roche, nous en apprennent autant sur leur manière de voir que sur la réalité populaire⁸. C'est précisément cette manière de voir qui sera considérée ici : l'acuité sociologique de Mercier et son engagement politique informent sa manière de voir et de concevoir la réalité matérielle du peuple parisien, non pas au-delà de la représentation des conditions de vie mais par ce geste même de représentation. Je pose que dans l'inscription insistante, multiforme, des corps dans la ville dans leur matérialité commune, dans cet environnement partagé qu'est la capitale, le texte élargit le sens de « peuple », en y intégrant pour l'y dissoudre le sens de plèbe, en faisant des Parisiens un « on », un « nous » soumis à des besoins semblables, partageant une expérience sensible, concernés par les mêmes problèmes ou devant l'être. « La prodigieuse consommation de huit cent mille hommes entassés et vivant sur le même point [...] conduit au premier raisonnement politique⁹. » À la question : qu'est-ce que le peuple parisien *en corps*, le *Tableau* offre une réponse fragmentée, hétérogène et passionnée, mais aussi très concrète.

De l'indignité à l'indignation

La première nécessité

À Paris, le peuple est « au pressoir¹⁰ », « écras[é] du fardeau journalier de l'indigence¹¹ ». Ce qu'une vue anachronique pourrait interpréter comme misérabilisme est un effort remarquable pour rendre compte des dommages physiques qu'entraînent la misère et la

7 Sur les représentations du peuple, voir Deborah Cohen, *La Nature du peuple. Les formes de l'imaginaire social (xviii^e-xx^e siècles)* (Seyssel : Champ Vallon, 2010).

8 Daniel Roche, *Le Peuple de Paris. Essai sur la culture populaire au xviii^e siècle*, 2^e éd. (Paris : Fayard, 1998), chapitre II, « Connaître le peuple ».

9 Mercier, 27.

10 Mercier, 655.

11 Mercier, 692.

privation. Mercier est extrêmement attentif à la spirale descendante de la pauvreté, à la règle selon laquelle « Plus on est indigent, plus l'indigence vous mine et vous ronge¹² ». C'est bien cela qu'il faut rendre sensible, par l'éveil de l'intuition d'une solidarité enracinée dans un instinct vital. Toutes les théories de la sympathie ont une fondation sensorielle¹³. Le tableau des corps souffrants des pauvres – affamés et décharnés – est un élément essentiel de la mise en œuvre du spectacle de la pitié, visant à soulever une « colère sentimentaliste¹⁴ ». Mais si, au lieu des larmes, c'était d'abord le dégoût qu'il fallait provoquer : une émotion primaire aux sources et manifestations physiologiques, liée à l'instinct de conservation animale ? Considérons le traitement de la nourriture des indigents dans le chapitre « Mets hideux¹⁵ ». Au détour d'une rue, dans une échoppe le « je » aperçoit sur des « assiettes mutilées » des « restes où la moisissure a déjà déposé sa première empreinte », « restes dégoûtants sur lesquels la valetaille a bavé », « plats froids et livides », « graillons, dont la vue offense notre délicatesse¹⁶ ». Quant à ce que distribuent les moines aux « gueux », « ce n'est pas manger son pain avec les pauvres, que de leur jeter dans des sébiles de bois de vieilles croûtes détrempées dans la lavure des assiettes du couvent¹⁷ ». À l'estomac du lecteur – consommateur d'un instant en imagination – de se soulever en solidarité avec celui du mangeur : l'ekphrasis *hideuse* est destinée à produire une répugnance instinctive, pour se déplacer rationnellement vers ceux qui en portent la responsabilité. Le dégoût se moralise, et plus que

12 Mercier, 668.

13 Voir les riches analyses du collectif *Le Discours de la sympathie. Enquête sur une notion de l'âge classique à la modernité*, dir. Thierry Belleguic, Eric van der Schueren et Sabrina Vervacke (Paris : Hermann, 2014).

14 L'expression est de Cohen, *La Nature du peuple. Les formes de l'imaginaire social (xviii^e-xx^e siècles)*, 112. Elle montre comment à partir des années 1760 « voir et savoir d'expérience sont devenus une nouvelle exigence morale et politique » (p. 114). Il faut aller sur place observer les « douleurs obscures » de la pauvreté.

15 Le chapitre 7 de Jean-Claude Bonnet, *La Gourmandise et la faim. Histoire et symbolique de l'aliment (1730-1830)* (Paris : Le Livre de Poche, 2015) procure une excellente vue d'ensemble sur la nourriture et la cuisine dans le *Tableau*.

16 Mercier, *Tableau de Paris*, I, 1183-1184.

17 Mercier, 1168.

la pitié, c'est l'indignation que doit produire la page. « À coup sûr, ces acheteurs sont dans le besoin, et dans un besoin réel¹⁸ ». Le geste descriptif défait la naturalité de l'association entre bas peuple et quasi-animalité précisément en faisant ressentir la perversion de cette association forcée. À devoir manger ce que refuseraient les animaux (domestiques), les indigents semblent brutalement exclus du « commun des hommes », mais un écœurement partagé fait mesurer, dans le corps de chacun, le manquement grossier à l'humanité.

Il n'y a pas de pays « où la nourriture soit plus mauvaise pour le petit peuple¹⁹ » ; « Plus les classes sont indigentes, plus il leur en coûte pour se nourrir²⁰ ». La critique est lancinante d'une administration qui non seulement ne pourvoit pas aux besoins élémentaires de sa population mais institue des mécanismes spécifiquement conçus pour rendre encore plus difficile la simple subsistance. Elle porte d'abord et surtout sur un système fiscal hostile au vivant, littéralement mortifère. On a mis en place « des droits innombrables sur les aliments nécessaires à la vie²¹ » ; des « barrières de sapin [...] arrêtent les denrées les plus nécessaires à la vie, et leur imposent une taxe que le pauvre supporte seul ; car dispensé de tous les plaisirs, il ne l'est pas du besoin de manger²² ». Scandaleusement, on ne taxe pas les produits de luxe, mais « on aime mieux créer des impôts sur la boisson du peuple et sur les comestibles de première nécessité ; c'est-à-dire, qu'on aime mieux diminuer le nombre des moyens de subsistance²³ ». Les taxes pénalisent le petit peuple au cœur de sa vie ordinaire : « le vin qui déchire le gosier du tailleur est taxé au même taux » que le meilleur des vins de grand luxe²⁴. La marée, trop chère, ne lui est pas accessible²⁵. Aux Halles, les

18 Mercier, 1184.

19 Mercier, *Tableau de Paris*, II, 1146.

20 Mercier, *Tableau de Paris*, I, 180.

21 Mercier, 1081.

22 Mercier, 32.

23 Mercier, *Tableau de Paris*, II, 758.

24 Mercier, 404.

25 Mercier, 1105-1107.

maîtres d'hôtel ont enlevé toutes les denrées de qualité²⁶ ; « il n'y a plus rien pour le commun des hommes, pour les petits ménages [...] ». Il en coûte peu aux riches d'affamer ainsi la multitude ; c'est un accaparement journalier²⁷ ». Derrière l'efficacité du système fiscal et le raffinement des tables, la première nécessité est toujours dernière.

Nécessité des nécessiteux

Car ce sont les besogneux que le besoin tarade. « Le quart de Paris ne sait pas bien sûrement la veille si ses travaux lui fourniront de quoi subsister le lendemain²⁸ ». « Mais pourquoi ce qu'on livre au peuple affamé, venant acheter le rebut des riches, parce qu'il faut qu'il soupe pour pouvoir travailler le lendemain, ne serait-il pas soumis à une inspection sévère²⁹ » ? Hormis les encyclopédistes, peu d'auteurs du dix-huitième siècle ont autant que Mercier porté leur attention sur le travail et les travailleurs, leur état physique, leurs conditions de vie³⁰. Artisans, marchands, servantes, regrattiers, limonadiers, porteurs d'eau et de bois, chiffonniers, etc. – la liste est considérable des Parisiens voués au *labeur*. Exercés dans les domaines de l'approvisionnement, de l'hygiène, du logement, du chauffage, les travaux visiblement les plus durs, sales, épuisants, ou les services apparemment les plus triviaux sont tous destinés à soutenir les processus vitaux. Certaines représentations magnifient la force, la vigueur, l'énergie, l'habileté de ces travailleurs, comme dans le chapitre sur les portefaix³¹. Ailleurs est soulignée l'extrême difficulté, voire l'horreur du travail, comme celui des vidangeurs aux visages livides obligés de descendre « journellement » dans les fosses d'aisance et de « livrer tous leurs sens aux vapeurs fétides

26 Mercier, *Tableau de Paris*, I, 179.

27 Mercier, *Tableau de Paris*, II, 1145. L'idée que les pauvres paient leur nourriture – très inférieure – beaucoup plus cher que « le prince du sang » et les riches est récurrente dans le *Tableau*.

28 Mercier, *Tableau de Paris*, I, 686.

29 Mercier, 506.

30 Voir les divers travaux d'Arlette Farge, par exemple *Effusion et tourment. Le récit des corps. Histoire du peuple au XVIII^e siècle* (Paris : Odile Jacob, 2007) ; les pages 44-53 traitent du *Tableau* de Mercier.

31 Mercier, *Tableau de Paris*, I, 788-791.

et empoisonnées qui les minent, les rongent, les dessèchent³² », ou encore ces travailleurs du bois flotté qui chauffera tout Paris, « tritons bourbeux, vivant dans l'eau jusqu'à mi-corps, et tous dégouttants d'une eau sale³³ ». Des hommes paient dans leur chair le soin de la chair des autres. La dureté physique de leur quotidien peut surgir d'un détail. Ainsi de ces maçons qui doivent payer trois sols pour faire immerger dans le « chaudron banal » (« Quel chaudron ! Quelle soupe ») leur morceau de pain enduit de plâtre comme eux. « Rassurez-vous, délicats sybarites, je ne vous dirai plus rien. Il importera sans doute à d'autres de savoir comment le peuple qui travaille le plus vit et se nourrit³⁴ » : aux lecteurs d'occuper leur place dans le groupe des *autres* aux côtés du peuple travailleur. Le paradoxe s'impose : ce sont les nécessiteux qui fournissent le nécessaire, et jusqu'à celui des inutiles. Le passage suivant nous expose presque explicitement la besogne et le besoin au double sens du terme :

Mais le Parisien, pauvre, courbé sous le poids éternel des fatigues et des travaux, élevant, bâtissant, forgeant, plongé dans les carrières, perché sur les toits, voiturant des fardeaux énormes, abandonné à la merci de tous les hommes puissants, et écrasé comme un insecte dès qu'il veut élever la voix, ne gagne qu'avec peine et à la sueur de son front une chétive subsistance qui ne fait que prolonger ses jours, sans lui assurer un sort paisible pour sa vieillesse³⁵.

L'administration roule carrosse

Mercier vise simultanément à atténuer le sens bas du terme de « peuple » et à l'accentuer pour dénoncer ce qui précisément le rend tel. Deux volets d'une stratégie, donc : exposer les différences de traitement des corps selon les conditions ; intégrer le petit peuple dans le monde commun par l'affirmation, appuyée et répétée, de nos besoins communs de protection et de santé corporelles. C'est

32 Mercier, 119.

33 Mercier, *Tableau de Paris*, II, 115.

34 Mercier, *Tableau de Paris*, I, 1186.

35 Mercier, 674.

elle qui rend plus probantes, plus décisives les dénonciations des souffrances et indignités particulières subies par les membres des classes les plus pauvres, et parfois infligées par d'autres membres du petit peuple, forcé par le besoin de se scinder en oppresseurs et opprimés. L'insertion du petit peuple dans des groupes plus larges dont il ne se distingue pas s'opère aisément, silencieusement, lorsque sont en jeu les besoins ordinaires de tous. Les termes soulignés ici en italiques composent le peuple parisien au sens le plus inclusif :

On devrait donc éclairer de plus près toutes les opérations des meuniers, boulangers, marchands de vin, épiciers, regrattiers, etc., parce qu'il s'y mêle perpétuellement des fraudes, qui, pour la plupart, nuisent à la santé des *citoyens*³⁶.

Tout homme qui mange est un homme inquiet, ou qui devrait l'être. « Les ustensiles de terre et de métaux peuvent [...] receler un poison secret dans la coction de *nos* aliments journaliers³⁷ ». Ainsi, « Il serait temps que le gouvernement [...] proscrivît entièrement » l'étamage des Auvergnats qui sans le savoir « empoisonnent leurs *concitoyens* » par le plomb³⁸. Le peuple parisien est concerné en masse, et chacun individuellement dans son corps, sans distinction particulière.

De même, les nuisances dans la cité – air pollué, eau malsaine, circulation dangereuse, effluves nauséabonds, etc. – sont de l'ordre de la vie commune. Elles concernent l'ensemble des habitants pensés alors comme groupe homogène sous cet angle : homogénéisé par un même droit à la santé et à la sécurité, voire au bien-être et à la dignité. Ce droit appartient à ceux que Mercier nomme diversement « le public », « les citoyens », « on » et « nous », « le Parisien » ou « les Parisiens » lorsqu'il désigne les individus affectés ensemble dans leur corps par tel problème ou telle situation. L'appellation est clé. Les fonderies de suif « multipliées et renfermées dans l'enceinte de la ville » dont émane une « odeur désagréable » ? « abus inconcevable », « très nuisible à la santé des *citoyens* », qui « devrait

36 Mercier, 670.

37 Mercier, 504.

38 Mercier, 1009.

exciter la vigilance du ministère public, en ce qu'il [...] change en poison l'élément nécessaire à la vie de l'homme³⁹ ». Kant estime que l'odorat est « contraire à la liberté » puisque nul n'a le choix de ne pas respirer⁴⁰. Mais c'est justement cette nature contrainte qui rend les sensations de l'odorat socialement intéressantes, car si l'on peut détourner la vue de spectacles désagréables, ou éviter les endroits où l'on sait devoir les rencontrer, l'habitant de la ville ne peut guère échapper à toutes les odeurs ; le long de la Seine, « les excréments du peuple [...] sont incessamment sous les yeux des duchesses⁴¹ » et sous leur nez, présume-t-on. L'air est communautaire⁴². « Les besoins de la nature » méritent donc aux latrines publiques leur propre chapitre.

Elles manquent à la ville. *On* est fort embarrassé dans ces rues populeuses, quand le besoin *vous* presse ; il faut aller chercher un privé au hasard dans une maison inconnue. *Vous* tâtez aux portes et avez l'air d'un filou⁴³.

L'auteur du *Tableau de Paris* prend courageusement le risque de provoquer le dédain des lecteurs en attirant l'attention sur ces inexistantes latrines publiques. Sous le ton humoristique, il faut comprendre que l'indignité des uns porte atteinte à la dignité de tous. L'animalité du corps humain à laquelle nul n'échappe doit d'abord être reconnue – et non oubliée, négligée, bafouée – pour pouvoir être remise à sa place appropriée dans le contexte de la vie sociale.

39 Mercier, 111.

40 Immanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique* VII, 158, dans *Œuvres philosophiques*, éd. Ferdinand Alquié (Paris : Gallimard, 1986), vol. III, 976. « Il est plus d'objets de dégoût (surtout dans les endroits populeux) que de ceux d'agréments qu'il [l'odorat] puisse procurer », Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique* VII, 159, p. 977.

41 Mercier, *Tableau de Paris*, II, 176.

42 « Dans la France pré-révolutionnaire, les atmosphères n'étaient pas seulement dangereuses pour la santé ; elles étaient aussi ce qui unissait les hommes en société, ce qui déterminait leurs qualités physiques et morales, et ce qui les liait à l'économie de la nature. La cohésion de la société elle-même était en jeu dans l'amélioration [de la qualité] de l'air » – (« In prerevolutionary France atmospheres were not merely hazardous to health, they were also what bound members together in a society, determined their physical and moral qualities, and tied them to the economy of nature. The cohesion of society itself was at stake in the improvement of the air »), E. C. Spary, *Utopia's Garden. French Natural History from Old Regime to the Revolution* (Chicago et Londres : The University of Chicago Press, 2000), 146.

43 Mercier, *Tableau de Paris*, II, 173-174 ; mes italiques.

« Qui n'a pas reçu du bout du fouet d'un charretier, au risque de perdre l'œil⁴⁴ » ? « Qui n'est pas exposé à être blessé dans ces rues tumultueuses⁴⁵ » ? Ceux qui blessent autrui, répond Mercier. Le *Tableau* fait éclater, dans un registre tantôt pathétique, tantôt satirique, le ressentiment des usagers de la rue dépossédés, agressés, violentés, que désigne un « nous » solidaire. Ainsi de ce fouet du charretier : « si le cheval fait aussi parmi *nous* un écart⁴⁶ ». La rue fait l'objet d'une préoccupation significative, lieu par excellence du monde commun, empruntée par tous à tout moment. Le scandale des agressions de classe qui s'y déploient est d'autant plus vif. Les roues menaçantes qui portent « le riche » créent des victimes « qui expirent dans d'effrayantes tortures », mais rien n'est fait, puisque « tous ceux qui participent à l'administration roulent carrosse, et dédaignent conséquemment les plaintes de l'infanterie⁴⁷ ». C'est la jouissance légitime de l'espace public tel qu'il est physiquement, concrètement vécu qu'exige Mercier au nom de cette armée de fantassins en marche dans les rues. S'en dégage une notion de public différente, mais complémentaire, de celle du théâtre que Mercier a tant contribué à élaborer ; dans les « plaintes de l'infanterie », la voie publique et la voix publique se déroulent de concert.

Verdure républicaine

En contrepartie de ces nuisances, la culture urbaine offre une riche palette de sensations agréables et/ou stimulantes (vues, spectacles, sons), finement répertoriées dans le *Tableau* où dès le premier chapitre il est posé qu'à Paris, toujours en mouvement, en activité, « tous les sens sont interrogés à chaque instant⁴⁸ ». Mais il est un autre type de sensations vivifiées par l'existence citadine, celles que procure le règne végétal qui en rendant sa liberté au corps prend aussi une subtile coloration politique – règne alternatif où naissent les germes de rapports sociaux autres.

44 Mercier, *Tableau de Paris*, I, 1012.

45 Mercier, *Tableau de Paris*, II, 455.

46 Mercier, *Tableau de Paris*, I, 1012.

47 Mercier, 108.

48 Mercier, 25.

Rus in urbe

Dans un texte tout entier consacré à Paris, on ne trouvera guère d'évocations minutieuses, lyriques ou touchantes de la campagne ou des jardins, on s'en doutera. Cette chronique urbaine est cependant loin d'être indifférente à la nature. Si au plan textuel Paris apparaît parfois comme un espace plein, suffisant – encadré par le titre du livre –, Mercier est très conscient de la fragilité de la capitale radicalement dépendante de l'agriculture et de l'élevage pour son approvisionnement. Disettes et agiotage font que « l'existence de cette superbe ville paraît absolument précaire⁴⁹ ». Ici, on s'interrogera plutôt sur la fonction critique qu'occupe la représentation de la nature – entendue comme la nature végétale, fruits, fleurs et légumes, arbres, jardins et vergers – dans la réflexion menée dans le *Tableau* sur l'existence corporelle du citoyen. Comment jouissance sensuelle et réjouissance de l'âme vécues dans la verdure facilitent-elles la vision d'une communauté plus humaine ?

Au lieu de reprendre l'opposition stéréotypée ville/campagne, Mercier relève et cherche à rendre le sentiment euphorique du vivant que procurent des échappées hors d'un monde de pierre et de boue. Aux alentours de Paris, « l'œil fatigué des fanges noires et fétides de la capitale se repose avec délices sur ces jardins, où le règne végétal brille dans toute sa pompe » ; potagers et vergers calment l'esprit et réjouissent les sens, tels « ces espaliers qui enchantent le regard et séduisent l'odorat⁵⁰ ». Dans le bref chapitre consacré aux célèbres pêcheurs de Montreuil⁵¹, le plaisir total du fruit frais – parfumé, coloré, juteux, savoureux – est gage de notre appartenance à l'ordre de la nature : n'est-ce pas un « instinct de la nature » qui nous dit de préférer les fruits aux viandes⁵² ? Ailleurs, le bien-être procuré par les salades cultivées autour de la capitale commence par les

49 Mercier, 73. Marcel Dorigny montre que dans différents textes, Mercier témoigne d'une excellente connaissance des théories économiques de son temps, celle des physiocrates en particulier, et qu'il s'intéresse de très près à la question des blés, « Louis-Sébastien Mercier, lecteur et propagateur de l'économie politique », *Dix-huitième siècle* 26 (1994) : 163-175.

50 Mercier, *Tableau de Paris*, I, 478.

51 Mercier, *Tableau de Paris*, II, 493-494.

52 Mercier, 493.

yeux : encore en terre, « elles rafraîchissent le sang par l'organe de la vue ». Il n'est pas jusqu'au jet de l'arrosoir du maraîcher, « gerbe cristallisée » si « agréable à l'œil », qui ne suscite un éclat de lyrisme. Installée dans la ville même, cette fraîche verdure encore couverte de rosée fait des Halles le plus beau jardin du monde, dit-on⁵³. Face à ce que Rousseau appelle des « objets champêtres⁵⁴ », les Parisiens aux corps fatigués ou agressés retrouvent un plaisir d'être à la fois corporel et psychique. Certes, rien dans l'espace urbain n'approche du « spectacle de la nature » qu'a pu contempler Mercier en Suisse, où il s'est réfugié à deux reprises. L'élévation géographique nourrit les grandes vues et la force morale ; c'est alors que l'homme perd « toutes ces petites pensées rampantes et uniformes comme le terrain sur lequel il marchait⁵⁵ ». La nature dans la ville est circonscrite, contrôlée, fragmentée, réduite. Le sublime n'y trouve guère son terreau. Mais par le jardinage, elle préserve d'autres vertus : son *uberté*, sa précieuse innocence (le jardinage est un « art innocent et utile⁵⁶ »). Face aux « tableaux innocents⁵⁷ » qu'offrent d'abondants vergers, la joie des sens est réjouissance de l'âme. C'est dire si le végétal est nourrissant à plusieurs titres.

« L'amour de la campagne et de l'agriculture, commun à tous les hommes, se manifeste encore dans l'immense tas de pierres qu'habite le Parisien⁵⁸ ». Dans la capitale même, il partage l'espace avec d'autres espèces vivantes, animales⁵⁹ et végétales, dans des conditions contraintes, parcimonieuses. Le « citadin casanier » cultive obstinément, passionnément son « nain arbuste » fruitier ou ses pots de fleurs à la fenêtre, et « six pouces de verdure » le consolent de la perte des prairies fleuries et des bois profonds. Telle femme enfermée « sourit

53 Mercier, 792.

54 Jean-Jacques Rousseau, *Les Confessions*, dans *Œuvres complètes*, dir. B. Gagnebin et M. Raymond (Paris : Gallimard, 1959), volume I, 403.

55 Mercier, *Tableau de Paris*, II, 501. Voir un développement de cette idée dans le chapitre 675, « Vue des Alpes ».

56 Mercier, *Tableau de Paris*, I, 477.

57 Mercier, 478.

58 Mercier, 1367.

59 Je me permets de renvoyer à mon article « L'animal et la vérité de l'homme social chez Mercier, » *Dix-huitième siècle*, 42 (2010) : 217-231.

de joie quand le calice d'une fleur isolée vient à s'ouvrir à l'astre du jour. Elle appelle sa voisine pour contempler avec elle ce phénomène⁶⁰ ». Dans la ville, l'appréciation du monde naturel constitue une forme modeste, discrète de communion avec les autres hommes, dans le commun d'un besoin de vert. La page se termine, significativement, sur le tableau d'un rapprochement affectif, d'un voisinage heureux.

« And in this Republic of odours and hues⁶¹ »

Les végétaux qui naissent dans le même climat que nous, qui respirent le même air, et vivent des mêmes influences, sont à quelques égards nos concitoyens et nos compatriotes ; la Nature les a placés près de nous comme le remède le plus simple et le plus puissant à nos maux.

Voilà ce qu'on peut lire dans une brochure de 1769⁶². Alors que l'imaginaire de la nature primitive fait surgir le rêve d'un monde où les fruits de la terre appartiennent à tous, les fragments de nature cultivée intégrés dans le tissu urbain ou périurbain ne prennent sens que dans leur environnement social. C'est là qu'ils peuvent donner à ressentir – physiquement – et à penser – dans le repos de l'esprit – les images fugitives d'une citoyenneté autre. Les petites propriétés du pré Saint-Gervais, par exemple, dans leur infinie variété, se font paradis autarciques en miniature, avec leurs « Fruits, racines, légumes, herbes, graines de toutes espèces qu'on recueille toute l'année et en toutes saisons, œillets, petits pois » ; « Il faut l'assiduité locale et patiente des familles libres pour attirer ainsi les fruits de la terre⁶³ ». Autre exemple, fort différent : Chantilly. D'une beauté

60 Mercier, *Tableau de Paris*, I, 1368-1369.

61 Vers supprimé de « The sensitive plant » de Shelley, cité dans Rowan Boyson, « Shelley's Republic of Odours: Aesthetic and Political Dimensions of Scent in "The Sensitive-Plant" », *The Keats-Shelley Review* 27, n° 2 (2013) : 105-120.

62 Brochure proposant une souscription à *La botanique mise à la portée de tout le monde, ou, Collection de planches représentant les plantes usuelles d'après nature, avec le port, la forme et les couleurs qui leur sont propres : gravées d'une manière nouvelle par M. Regnault, de l'Académie de peinture et sculpture, et accompagnées de détails essentiels sur la botanique*. [Paris] : De l'imprimerie de Didot, rue Pavée, quai des Augustins, [1769]. p. 3. www.biodiversitylibrary.org/bibliography:134829

63 Mercier, *Tableau de Paris*, II, 689-690.

incomparable, visité déjà une trentaine de fois, confie Mercier, c'est un domaine luxueux. Mais jardin partagé est à moitié pardonné : le « je » y évolue à son gré, et jubile de « jouir du luxe des princes », aux frais de ces derniers, en philosophe et en homme ordinaire⁶⁴. Ailleurs, la clémence est formellement accordée : « On pardonne au traitant son extrême opulence, quand il l'emploie à féconder la terre [...] » ; Il « est absous *pour le moment*, en faveur de cette abondance [...]. On ne peut plus le maudire que dans l'hôtel doré qu'il occupe dans la capitale⁶⁵ ». Réconciliation sociale passagère dans l'abondance potagère, en vertu de cet espace pacifique du jardin fécond, où les richesses deviennent légitimes par l'emploi qui en est fait : richesse de plein air, richesse partagée, qui profite au corps d'autrui de multiples façons (et que Mercier oppose évidemment au luxe stérile et privé des appartements richement décorés du même traitant). Dernier exemple : les marais, qui contrairement à ce que leur nom suggère (« eau croupissante » et « terre limoneuse ») « sont des jardins bien cultivés et remplis de plantes potagères » ; « c'est une verdure éternelle⁶⁶ », explique Mercier.

On sort, quand on veut, de ces marais [...] pour se promener aux Champs-Élysées ; lesquels se marient aux hauteurs de Passy, au bois de Boulogne : c'est une continuité de jardins publics, et vous retrouvez les mêmes jouissances du côté de Vincennes. Meudon, avec sa situation pittoresque, vous appelle ; Saint-Cloud vous invite. Vous suivez les détours de la Seine et partout des endroits enchantés [...]. Toutes ces vastes et riantes promenades sont ouvertes incessamment à tous les promeneurs, soit à pied, soit à cheval ; et elles sont solitaires les jours ouvrables⁶⁷.

Les autres jours, les « jolies filles de la capitale, les paysannes sveltes des hameaux [...] se regardent étonnées de se trouver ensemble » et « dansent sur le même plateau⁶⁸ ». Les jardins continus

64 Mercier, 794.

65 Mercier, *Tableau de Paris*, I, 477-478 ; mes italiques.

66 Mercier, *Tableau de Paris*, II, 791-792.

67 Mercier, 793.

68 Mercier, 793.

formant ainsi une *res publica* végétale, où promeneurs et plantes se lient de jardins en jardins, nourrissant une sociabilité fluide et joyeuse ou l'enchantement privé, grâce à la liberté des corps en mouvement, *invités* à la découverte.

Mais le chapitre se conclut sur une observation sombre : certains de « mes chers marais » ont été convertis en jardins anglais et demeures de luxe, « édifices scandaleux de l'orgueil et du libertinage⁶⁹ ». Le privilège ne scandalise pas tant par ce qu'il a que par ce qu'il ôte. Témoin le foin (qui donne son titre au chapitre 783), chargé sur des charrettes en longues files et qui attendent les acheteurs à la porte d'Enfer. D'abord, un plaisir sensuel individuel, privé, mais qu'il appartient à quiconque d'éprouver. « Je régale mon odorat en passant à travers ces charrettes, car je ne connais rien de plus agréable que l'odeur du foin coupé⁷⁰ ». Très vite, on apprend que ces foins sont principalement destinés aux « maisons à équipage ». De là, tout pour les chevaux « mangeant le foin et l'avoine qui dessèchent et dépeuplent les terres⁷¹ », aux dépens d'autrui. Pire, les exigences de qualité pour la fourniture en foin de ces grandes maisons obligent à sacrifier de vastes pans de forêt pour faire place aux prairies⁷². Mercier remarque alors que c'est le gouvernement, lors de la crise fourragère de 1785, qui a donné des instructions sur des substituts adéquats, et que c'est l'administration des Eaux et Forêts qui a empêché les destructions⁷³. Un chapitre qui avait commencé comme l'évocation personnelle d'un agréable plaisir rustique au milieu de la ville, la respiration d'une odeur flottante en un lieu ouvert – plaisir démocratique, donc – glisse vers une dénonciation acérée de l'accaparement de ressources naturelles par un groupe minuscule, pour se clore sur l'approbation de la monarchie qui exceptionnellement s'est montrée

69 Mercier, 795.

70 Mercier, 824.

71 Mercier, 828.

72 Mercier, 827-828.

73 Mercier, 825-828.

capable d'« idées grandes et républicaines, c'est-à-dire, favorables à la multitude⁷⁴ ».

Dans la préface du *Tableau*, l'idée productrice de progrès est comparée au germe de la plante : « Toute idée patriotique (je me plais à le croire) a un germe invisible, qu'on peut comparer au germe physique des plantes, qui, longtemps foulées aux pieds, croissent avec le temps, se développent et s'élèvent⁷⁵ ». De même, dans la verdure, les corps heureux et les esprits sereins sont conduits à apprécier un ordre naturel où agrément, générosité et utilité suggèrent – lentement, certes, et comme obscurément, à la façon d'un germe – un ordre social plus harmonieux. Plus directement, alors que tant de lieux de culture et jusqu'aux églises désignent, assignent à chacun sa place dans la hiérarchie sociale, dans les espaces naturels ouverts « incessamment à tous », les Parisiens font dans leur corps, par le parcours libre de la vue et l'appropriation des lieux dans la marche, l'apprentissage de la chose publique.

Faire corps

« Le peuple semble un corps séparé des autres ordres de l'État⁷⁶ »

Antoine de Baecque, qui a exploré les métaphores du corps dans le discours politique du dernier tiers du XVIII^e siècle, retient d'abord la polysémie du terme de « corps », dont le sens social et politique est d'usage courant : « La langue de la fin du XVIII^e siècle semble tendue entre les différentes acceptions de ce mot [corps] qui peut, à lui seul, décrire chaque *individu* du royaume, physiquement, médicalement, de la tête aux pieds », et encore les multiples *communautés* auxquelles « il est permis, par lettres patentes dûment enregistrées, de s'assembler et de "former corps" », ou, enfin, « le *système* français dans son entier, modèle politique, religieux, monarchique d'organisation

74 Mercier, 826-7 ; mes italiques.

75 Mercier, *Tableau de Paris*, I, 19.

76 Mercier, 62.

de l'État et de la société⁷⁷ ». Importe moins, dans le *Tableau*, la métaphore de l'État ou de la société comme organisme à l'image du corps humain, que l'effort de figurer les rapports concrets entre corps individuel, corps social et corps politique. Dans les années où écrit Mercier, plusieurs tendances convergentes, malgré des fondements idéologiques différents, admettent l'importance cruciale d'une prise en compte du corps pour penser la nature des liens et des devoirs sociaux. Le *Tableau* se situe dans plusieurs de ces mouvances. « Elle viendra au jour destiné, cette dernière maladie », promet Bossuet au mauvais riche. Sans doute la religion chrétienne mise-t-elle sur la condition incarnée et mortelle de l'homme pour proclamer la fraternité des enfants de Dieu sur terre et justifier l'exigence de charité. Ainsi de cette brochure de 1789 qui situe « les droits de l'homme sur toute la terre » dans une perspective chrétienne : ils sont donnés depuis la création à tous les hommes « comme citoyens du même monde, de la même terre, & comme assujettis aux mêmes besoins, & d'égale nature, puisque naître, vivre & mourir sont leur sort commun⁷⁸ ». Les théories de la sympathie, la valorisation du sentiment de la pitié et de l'émotion compatissante face aux maux visibles de l'indigence, le principe-valeur de « l'humanité » relaient la doctrine chrétienne et soutiennent la vogue de la bienfaisance « qui combat les maux de la nature⁷⁹ », les vulnérabilités des membres les plus fragiles de la société. Catherine Duprat a montré que dans le développement puissant de la philanthropie à la fin du XVIII^e siècle, le bien public est véritablement compris comme l'affaire de tous, et non plus seulement celle de l'Église et de l'État, et s'accompagne d'une volonté d'action citoyenne⁸⁰. La prolifération des mémoires et traités sur des questions de santé publique montre en effet que beaucoup estiment de leur devoir de proposer au gouvernement des solutions

77 Antoine de Baecque, *Le Corps de l'histoire. Métaphores et politique (1770-1800)* (Paris : Calmann-Lévy, 1993), 14 ; en italiques dans le texte.

78 M.J. Chevreton, « Épître à l'humanité et à la patrie en particulier, sur le bon ordre et l'idée de la véritable liberté » (Paris : N. H. : Nyon, 1789), 21.

79 Mercier, *Tableau de Paris*, II, 903.

80 Catherine Duprat, *Pour l'amour de l'humanité ». Le Temps des philanthropes. La philanthropie parisienne des Lumières à la Monarchie de Juillet* (Paris : Éditions du CTHS, 1993), tome I, p. 3-4.

collectives de grande envergure pour faire face à la perception – et à la réalité – d’une myriade de dangers. Les sujets académiques traitent des questions sociales comme le soin des pauvres avec une fréquence plus élevée, la presse publie et exalte des « traits d’humanité », et toutes sortes d’écrits, en nombre considérable dans les années 1770 et 1780, diffusent une « morale sociale » où la bienfaisance est la valeur première⁸¹.

Ce mouvement humanitaire est aidé par la science – chimie et médecine au premier chef – mise au service des progrès de la sécurité et de la santé de la population. Penseurs et administrateurs de tous ordres multiplient les recherches et propositions pour diffuser les découvertes scientifiques et leur trouver des applications. La santé de la population dans son ensemble devient l’un des objectifs centraux du pouvoir, qui se fait noso-politique⁸². À Paris, c’est la police, au sens extensif du XVIII^e siècle, qui est chargée de mettre en œuvre les mesures gouvernementales propres à assurer une meilleure gestion du quotidien des habitants. M. Foucault écrit :

La police, [...] c’est toute une gestion du « corps » social. Ce terme de « corps », il ne faut pas l’entendre de façon simplement métaphorique : car il s’agit d’une matérialité complexe et multiple qui comporte, outre les « corps » des individus, l’ensemble des éléments matériels qui assurent leur vie [...]. La police, comme ensemble institutionnel et comme modalité calculée d’intervention, a en charge l’élément « physique » du corps social⁸³.

Mercier saisit ce tournant, attentif aux actions concrètes du gouvernement. Il approuve : « on vient d’établir dans tous les corps de garde des *civières* ou *brancards* garnis d’un matelas ; de sorte que le transport dans les hôpitaux ou dans les maisons sera moins

81 Daniel Mornet donne de nombreux exemples de titres tels que *Esprit du Citoyen, Morale de l’homme social*, etc., et souligne la diversité des œuvres célébrant une morale humanitaire : traités, dissertations, discours, articles de presse mais aussi drame (dont celui de Mercier), poésie, « contes moraux », etc. Voir la section « Morale sociale et patriotique » dans *Les Origines intellectuelles de la Révolution Française (1715-1787)*, 2^e éd. (Paris : Librairie Armand Colin, 1934) : 258-266.

82 Michel Foucault, « La politique de la santé au XVIII^e siècle » (1976), dans *Dits et écrits II, 1976-1988* (Paris : Gallimard, 2001), 13-27, et « La politique de la santé au XVIII^e siècle » (1979) dans le même volume, p. 725-742.

83 Foucault, « La politique de la santé » (1979), 730.

douloureux », et chez le commissaire de quartier on trouve compresses et charpie pour les bras et jambes cassés⁸⁴. Bien que palliative, « cette prévoyance moderne est très sage », commente Mercier. Si dans le tome 1 en 1781, dans un chapitre sur l'« air vicié », il déplore malgré tout qu'« aucun soin paternel ne veille à dédommager le citoyen de ses fatigues journalières, et de l'argent qu'il donne⁸⁵ », dans le tome 8 en 1788, il relève dûment la bonne volonté des administrateurs qui tous « s'occupent d'objets relatifs au bien public, et auxquels on ne songeait pas il y a quarante années. On a créé un *inspecteur des objets de salubrité*⁸⁶ ». Dans ces années où avec Lenoir puis Cadet de Vaux « la police et la science font corps pour le bien de la salubrité publique⁸⁷ », comme l'écrit T. Le Roux, l'écrivain célèbre les bénéfices de la science, celle des chimistes en particulier (« qui ont fait de ces belles et neuves découvertes⁸⁸ ») parce qu'elle permet de mieux prendre soin des corps : leur science « paraît venir enfin au-devant de l'humanité souffrante⁸⁹ ». Mais il demeure bien des pouvoirs abusifs, des ingérences inacceptables, des négligences criminelles. Mercier comme beaucoup à son époque est ambivalent sur la « police des corps⁹⁰ ». « Dès qu'on est sur le pavé de Paris, on voit bien que le peuple n'y fait pas les lois. Aucune commodité pour les gens de pied [...]. Le peuple semble un corps séparé des autres ordres de l'État⁹¹ ».

84 Mercier, *Tableau de Paris*, I, 301 ; en italiques dans le texte.

85 Mercier, 115.

86 Mercier, *Tableau de Paris*, II, 479 ; en italiques dans le texte. Il s'agit de Cadet de Vaux.

87 Thomas Le Roux, « De Delamare à Mercier : visions plurielles, appréhension et régulation des boues, crues et embarras de Paris au XVIII^e siècle », dans *Les Histoires de Paris (XVI^e-XVIII^e siècles)*, dir. Thierry Belleguic et Laurent Turcot (Paris : Hermann, 2013), tome II, 427.

88 Mercier, *Tableau de Paris*, I, 505.

89 Mercier, 118.

90 Sur cette ambivalence marquée dans les années 1780, voir David Garrioch, *The Making of Revolutionary Paris* (Berkeley and Los Angeles : University of California Press, 2002), 226-236. La dernière étude de Vincent Milliot, « *L'Admirable police* », *Tenir Paris au Siècle des lumières* (Seyssel : Champ Vallon, 2016), dont une partie de l'introduction est consacrée à Mercier (p. 13-20), est également utile.

91 Mercier, *Tableau de Paris*, I, 62.

Les défauts du corps politique

Ce peuple sur le pavé, ce n'est plus (seulement) le menu peuple besogneux ou indigent (*plebs*) des « cris de Paris », mais un peuple (*populus*) en corps⁹², distinct, uni par cette séparation imposée par « les autres ordres », par les brimades et blessures très réelles menant à l'idée d'une malformation de l'État. Il faut partir des besoins physiologiques les plus essentiels pour forcer à ressaisir les liens élémentaires de l'humanité et les devoirs d'une société bien ordonnée. Parce que Paris, « ville immense⁹³ » est « un monde⁹⁴ », elle s'offre de manière commode pour penser cet environnement commun où se meuvent nos corps, et mesurer les divisions. Nous sommes tous soumis à la « première loi » qui « est de subsister⁹⁵ ». Mercier constate que le petit peuple est confiné dans l'obéissance à cette première loi, et demeure soumis par cela même. Par les taxes sur les produits de première consommation, on « diminue, à la lettre, la force physique et morale des individus⁹⁶ ». À la lettre, en effet : Mercier noue littéralement faiblesse physique, faiblesse morale et faiblesse politique, à plusieurs reprises. Le peuple est « mou, pâle, petit, rabougri. On voit bien au premier coup d'œil que ce ne sont pas là des républicains⁹⁷ » ; « Car si le peuple n'est pas nourri avec une certaine abondance, comment pourra-t-on compter sur la force, sur la santé, sur l'attachement des citoyens ?⁹⁸ ». Que la santé ou la corruption d'un gouvernement se déchiffrent grossièrement mais efficacement sur les corps des gouvernés est un topos dont Mercier use mais ne se contente pas. Il suggère plutôt, *a contrario*, la possibilité d'une force politique neuve dans une société où les biens essentiels seraient mieux distribués. Or comment faire advenir cette société plus égalitaire, sinon en insistant sur

92 Mercier par ailleurs peut séparer nettement « le peuple » ou « la multitude » de « la populace », comme dans le chapitre « Population de la capitale », *Tableau de Paris*, I, 68.

93 Mercier, 68.

94 Mercier, 760.

95 Mercier, 33.

96 Mercier, *Tableau de Paris*, II, 758.

97 Mercier, *Tableau de Paris*, I, 62.

98 Mercier, 656.

l'unité du peuple ? Le *Tableau* dessine ce mouvement. Tantôt le texte souligne ce qui marque les corps des plus pauvres et appelle à ce qu'on nommerait aujourd'hui solidarité. Tantôt il fusionne l'ensemble des Parisiens du Tiers État unis par l'expérience des mêmes problèmes (environnementaux, alimentaires, etc.). Tantôt il les figure harmonieusement disposés dans les espaces naturels où s'adoucissent les lignes de division sociale.

Bref, le *Tableau de Paris* travaille sans relâche à faire que le mot peuple « nomme la condition ordinaire des hommes⁹⁹ ». Pour ce faire, il construit le corps social comme force dont émane la valeur du partage, et que l'attention au corps et à ses besoins permet de penser concrètement. Au début du tome 5 en 1783, Mercier explicite ainsi sa visée :

Posons un fanal sur chaque abus [...] ; multiplions les clartés ; que les défauts du corps politique qui s'opposent à la félicité nationale, soient représentés dans l'esquisse que nous traçons. [...] quand je n'aurais accoutumé les yeux de mes compatriotes qu'à se fixer sur les principaux abus qui les environnent, des détails qui paraissent minutieux, sont ceux néanmoins qui peuvent amener les avantages réels de la société¹⁰⁰.

C'est le corps politique qui est *défectueux*, en ce qu'il s'oppose au corps social. En témoigne l'ensemble des abus, négligences, injustices infligées au jour le jour aux corps individuels du peuple. Son administration est mortifère, machine hostile au vivant, destructrice des faibles :

La foule des nécessiteux augmente chaque jour. Le jeu de ces vastes et dangereuses machines qu'on appelle opérations du ministère, leur rouage dans leur épouvantable frottement, écrase toujours et sans pitié la partie la plus faible¹⁰¹.

99 Chez Rousseau, explique Gérard Bras, « En reconnaissant par identification, donc affectivement, que "peuple" nomme la condition ordinaire des hommes, l'axiome d'égalité [...] prend une consistance subjective », *Les Voies du peuple. Éléments d'une histoire conceptuelle* (Paris : Éditions Amsterdam, 2018), 36.

100 Mercier, *Tableau de Paris*, I, 1001-1002.

101 Mercier, *Tableau de Paris*, II, 254.

Indignation face aux indignités, ressentiment contre les insensibles¹⁰².

Mais un placard aujourd'hui ne signifierait rien pour le peuple, occupé de ses besoins pressants et de sa subsistance journalière ; il est étranger à tout ce qui se fait ; il a perdu depuis longtemps le fil des événements publics ; il ne sait plus qui mène les affaires¹⁰³.

Le petit peuple, enfermé dans le besoin, peut bien s'indigner, il ne se perçoit pas comme force, comme partie du « grand corps des citoyens¹⁰⁴ ». Cette rupture entre besoins pressants de la vie animale et participation à la vie publique, rupture ancienne, antique, hante l'ensemble du *Tableau*.

La tête et les jambes

Pour décrire les composantes de la monarchie, une brochure de février 1789 indique, après d'autres éléments : « le peuple est les bras, les cuisses, les jambes, et les pieds. Voilà le corps de l'État¹⁰⁵ ». Dans une concrétisation superbe et dérisoire de cette vision, à Paris on dédommage les piétons victimes des accidents de voiture à l'aide d'un « tarif pour les bras, les jambes, les cuisses ; et c'est un prix fait d'avance¹⁰⁶ ». Voilà qui donne une résonance politique à la boutade sérieuse de Mercier, souvent citée, où il déclare avoir écrit le *Tableau*

102 Diderot avait jugé que « le dépôt » de la volonté générale peut se trouver jusque « dans l'indignation et le ressentiment, ces deux passions que la nature semble avoir placées jusque dans les animaux pour suppléer au défaut des lois sociales et de la vengeance publique » dans l'article « Droit naturel » de l'*Encyclopédie*.

103 Mercier, *Tableau de Paris*, I, 1319.

104 L'expression est de Sieyès, dans une variante dans l'*Essai sur les privilèges* de 1788 (« Les administrateurs ordinaires, après avoir ruiné, avili le grand corps des citoyens, s'accoutument aisément à le négliger »), dans *Qu'est-ce que le Tiers État ? précédé de L'Essai sur les privilèges*, éd. E. Champion (Paris : Société d'Histoire de la Révolution Française, 1888), 6.

105 Cité dans Baecque, *Le Corps de l'histoire. Métaphores et politique (1770-1800)*, 112. La brochure s'intitule *Le plus fort des Pamphlets*, sl, 26 février 1789, BN : Lb 39 1235. Publié sous le nom de Noillac, ce pamphlet est de Rétif de la Bretonne, ce que Baecque ne précise pas. Voir Roland Desné et Jérôme Vercruysse, « Notes de lecture », *Dix-huitième siècle* 2 (1970) : 343.

106 Mercier, *Tableau de Paris*, I, 109.

« avec [s]es jambes¹⁰⁷ ». Le « je » se définit comme un homme du commun par son propre usage de la ville, partagé avec autrui. La ville, il y respire, il y dort, il y mange, il y marche ; il s'y indigne et s'y réjouit, philosophe *in situ*, assumant sa subjectivité. « Ce n'est pas que j'aie voulu m'ériger en réformateur de ce siècle, non ; mais je me suis promis de dire ce que j'avais vu, d'exprimer ce que j'avais senti¹⁰⁸ ». Certes, en cela différent de la masse des Parisiens, le philosophe « am[i] du corps social¹⁰⁹ » observe, analyse, juge ce qu'il voit. Mais l'implication constante et constamment concrète du « je » dans la ville l'éloigne de la figure du philosophe privilégié évoluant dans un cercle restreint, loin de la vie ordinaire. Lorsque Mercier écrit : « Les Parisiens aiment mieux acheter du pain pour vivre, que le plus beau discours où l'on prouverait qu'ils ont droit à une vie aisée¹¹⁰ », il critique l'indifférence du peuple à l'égard des « défenseurs de sa cause » qui se retrouvent à la Bastille. Mais il formule en même temps, dans un efficace et sarcastique raccourci, la scission entre la vie et les mots qu'il vise précisément à surmonter dans sa propre pratique d'écrivain. Le positionnement du « je » en philosophe piéton le désigne non pas seulement comme penseur du bien public mais comme bénéficiaire, à parts égales et entières, de son progrès. En ce sens, homme ouvert, engagé en personne, il ne se moule guère dans le modèle bourgeois de l'*Homo clausus* d'Elias, qui selon Dorinda Outram « tire sa légitimité de sa supériorité à l'égard des relations somatiques dont jouissent les autres classes – l'aristocratie, les paysans et les travailleurs – et l'autre sexe », sa non-physicalité ou sa neutralité corporelle établissant ce corps non-corps comme le site des valeurs abstraites, de l'objectivité et de la rationalité¹¹¹. Pour Mercier, sa légitimité de philosophe est

107 Mercier, *Tableau de Paris*, II, 1309.

108 Mercier, *Tableau de Paris*, I, 1001-1002.

109 Mercier, *Tableau de Paris*, II, 982.

110 Mercier, *Tableau de Paris*, I, 724.

111 « *Homo clausus* legitimated himself by his superiority to the somatic relationships enjoyed by other classes – aristocracy, peasants and workers – and by the other gender », Dorinda Outram, *The Body and the French Revolution. Sex, Class and Political Culture* (New Haven and London : Yale UP, 1989), 158.

au contraire enracinée dans sa pratique de la ville : « Les grandes et véritables commodités sont celles qui appartiennent à tout le monde¹¹² ». Il éprouve dans son être tout entier, corps et esprit, « la jouissance des choses publiques » (comme promenades et fontaines, voitures et spectacles) tout entières à lui, en tant que particulier uni aux autres par ce partage¹¹³. Nos corps dans la cité, dans leurs besoins, souffrances et jouissances si souvent éprouvés ensemble, dit Mercier, nous font sentir et ressentir journallement ce qui nous est commun. De toute évidence, le seul sentiment du partage ne suffit pas à constituer le peuple en force politique. Mais la chose publique et le sentiment citoyen sans s'y limiter ne peuvent être pensés en dehors de cette réalité. Par son refus ferme, systématique, explicite de considérer comme trivial le traitement ordinaire des corps ordinaires et de leur environnement commun, Mercier dans le *Tableau de Paris* dessine une image éminemment pragmatique et tout autant idéaliste du citoyen : mérite ce titre quiconque reconnaît sa dépendance *vitale* au monde commun, participe à son maintien et comme tel a le droit d'en jouir, et surtout, peut-être, celui qui travaille sans répit à y incorporer autrui.

112 Mercier, *Tableau de Paris*, I, 1002-1003.

113 « Le philosophe, qui est juste, regarde comme une vraie propriété la jouissance des choses publiques. Bien différent de certains hommes avarés, qui ne regardent point comme à eux ce qu'ils sont obligés de partager avec d'autres, ainsi les fontaines, les promenades [...] sont autant d'objets de sa reconnaissance ; [...] il en jouit en entier, et elles ont beau se diviser, elles satisfont autant le particulier que le public », Mercier, 1002-1003.

Sade sur l'*habeas corpus*

Xavier Papaïs

On connaît les termes du *Contrat social*, par où Rousseau formulait un pacte républicain qui garantisse un corps social possiblement juste, à la fois égalitaire et libre. Ces termes définissent la constitution d'une volonté générale, où chaque sujet puisse se reconnaître en l'autre et s'y retrouver, en réciprocité. Sous ce signe de l'autre :

Ces clauses se réduisent toutes à une seule – savoir, l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté : car, premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous ; et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres¹.

Ce passage de chacun sous la loi de l'autre transforme alors l'indépendance personnelle en liberté civique. Cette transmutation de la liberté passe par l'aliénation intégrale de chacun envers tous : à condition d'être absolument réciproque et générale, intégralement égalitaire, l'abandon de soi sous la volonté commune fonde la liberté civile, et pour chacun la transformation de sa condition privée en condition citoyenne. C'est la réciprocité, intégrale et transparente, de l'aliénation qui constitue cette liberté civile, de sorte que « chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant ». En effet :

Chacun se donnant à tous ne se donne à personne ; et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a².

1 Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* [1762], livre I, chap. VI (du pacte social) (Paris : Garnier, 1980), 243-244.

2 Rousseau, 243-244.

Ainsi selon Rousseau, se donner à tous permet de rester soi, désormais garanti sur son être par les autres, et à l'abri des violences. Dans le pacte social, on ne se donne donc pas en particulier, comme une personne privée vers d'autres : une telle association ne formerait qu'un groupe, une compagnie. Au contraire, le contrat social décrit un espace directement civique, transcendant à tout groupement particulier : c'est l'aspect sacré de cet espace, qu'on ne peut détourner ou privatiser sans crime, qui permet à chacun de rester soi et propriétaire de lui-même, bien qu'il se soit tout entier confié au collectif.

En clair, dans le contrat social, c'est le collectif qui scelle le rapport du citoyen à lui-même, et garantit qu'il consiste comme personne civique. On peut en faire l'épreuve depuis un détournement inattendu de la pensée de Rousseau, qui cherche cette fois à l'appliquer dans l'intime et le privé. Peut-être au prix de ce détour, et des déceptions qu'il amène, peut-on préciser en quoi un sujet social peut vraiment consister en lui-même, sous la garantie des autres, ou bien risquer de se dissoudre en eux.

Encore un effort

De fait, c'est bien en pastichant le *Contrat social* qu'en 1795 Donatien de Sade proposait son utopie carnavalesque : *Français, encore un effort si vous voulez être républicains*. Pamphlet inouï dans ses vertiges, traversé d'une rigueur atroce ou bien de bouffons sophismes : la question reste ouverte, et peut-être indécidable. En tout cas, si selon Rousseau, « chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale », et si « nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout³ », il s'ensuivrait, selon Sade, que chaque membre de ce tout aurait un droit impérieux à jouir d'autrui selon sa fantaisie, et en miroir, un devoir à suivre cette injonction de quiconque. Appliqué en toute rigueur, le contrat social devrait rejoindre l'intimité des corps, proclamer droit et devoir public à

3 Rousseau, 244.

jouissance, et se sceller par une prostitution civique universelle. Celle-ci viendrait parachever l'aliénation intégrale de chacun envers tous, en inscrivant dans les corps le principe de solidarité citoyenne. Strict corollaire de l'aliénation générale « de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté », c'est l'offrande bien concrète de chacun à tous qui signerait une véritable république. Faute de quoi, le contrat social se heurterait aux limites du privé, de l'intime, du domestique : ainsi tronqué, il resterait pour toujours ineffetif, confiné dans la sphère des principes abstraits.

Par la bouche de Dolmancé, son porte-voix, Sade formule donc le projet d'un civisme sexuel intégral, prévoyant l'institution de lupanars publics, sous tutelle de l'État. Ce programme applique aux pulsions les clauses strictes du contrat, il inscrit le pacte social dans l'intimité des corps : obligation mutuelle de chacun envers tous, d'où ressortent indissolublement la liberté civique de désirer indéfiniment, et la soumission sans réserve au désir de tout autre comme membre de la volonté générale, dans un mélange coloré de raideur juridique et de fantaisie débridée, de licence intégrale et de mutuel despotisme.

Différents emplacements sains, vastes, proprement meublés et sûrs dans tous les points, seront érigés dans les villes ; là, tous les sexes, tous les âges, toutes les créatures seront offerts aux caprices des libertins qui viendront jouir⁴.

Au passage, Sade a la délicatesse de programmer son institution à égalité pour chaque sexe. Aussi, aux établissements d'usage masculin, doivent répondre les locaux à l'usage des femmes, qu'il convient par équité de dédommager de leur sujétion obligatoire aux hommes, comme de la prison du mariage et des devoirs domestiques – puisqu'il s'agit de les partager.

Il y aura donc des maisons destinées au libertinage des femmes et, comme celles des hommes, sous la protection du gouvernement ; là, leur seront fournis tous les individus de l'un et l'autre sexe qu'elles pourront désirer, et plus elles fréquenteront ces maisons, plus elles seront estimées⁵.

4 Donatien de Sade, *Français, encore un effort si vous voulez être républicains* [1795] (Paris : Mille et Une Nuits, 1995), 42.

5 De Sade, 52-53.

Ainsi selon Sade, c'est dans la mutuelle aliénation charnelle que la république se vérifie et se fonde. Par la voix de Dolmancé, ces pandémoniums constituent l'épreuve suprême de la liberté récemment acquise en France, comme le creuset d'une nouvelle éducation civique : en ces nouveaux temples, égalité et liberté pourraient enfin coïncider dans la fraternité pulsionnelle. Par eux, se fonderait enfin l'égalité entre hommes et femmes sur un même droit à jouir.

Nous rétablirons la balance. Oui, nous la rétablirons, nous le devons sans doute ; ces femmes que nous venons d'asservir si cruellement, nous devons incontestablement les dédommager [...] Non seulement nous devons les associer aux luxures exercées dans les maisons que j'établis, mais nous devons même en ériger pour elles, où leurs caprices et les besoins de leur tempérament, bien autrement ardent que le nôtre, puissent de même se satisfaire avec tous les sexes⁶.

Ainsi, des femmes aux hommes, et inversement : liberté, égalité, fraternité. Résumons les formules.

L'égalité dans la liberté : c'est entre hommes et femmes, la promotion équitable de la licence, la redistribution parfaite du droit à faire valoir ses pulsions sur autrui. « Sexe charmant, vous serez libre ; vous jouirez comme les hommes de tous les plaisirs dont la nature vous fait un devoir⁷ ».

La liberté dans l'égalité : c'est l'intégrale liberté de mœurs, dans l'idée qu'enfin sous régime républicain, les pulsions dictées par la nature ne seront plus entravées par l'artifice – contraintes et conventions, pudeurs obligées, dont les femmes sont les premières victimes, désignées à la fois comme potentielles proies publiques et biens privés réservés aux maris avarés.

Dolmancé a en tête la noire leçon des *Liaisons dangereuses* (1782). En effet :

Il est absurde d'avoir placé et leur honneur et leur vertu dans la force antinaturelle qu'elles mettent à résister aux penchants qu'elles ont reçus avec

6 De Sade, 44-45 et 52-53.

7 De Sade, 52-53.

bien plus de profusion que nous ; cette injustice de nos mœurs est d'autant plus criante que nous consentons à la fois à les rendre faibles à force de séduction et à les punir ensuite de ce qu'elles cèdent à tous les efforts que nous avons faits pour les provoquer à la chute. Toute l'absurdité de nos mœurs est gravée, ce me semble, dans cette inéquitable atrocité⁸.

De là, chez Dolmancé, un puissant élan lyrique, dicté par l'enthousiasme philanthropique, qui résonne avec la toute récente abolition de l'esclavage⁹ :

La plus divine partie de l'humanité doit-elle donc recevoir des fers de l'autre ? Ah ! brisez-les, la nature le veut ; n'ayez plus d'autre frein que celui de vos penchants, d'autres lois que vos seuls désirs¹⁰.

Ce qui doit être *libéré*, c'est la nature humaine profonde, ou plus simplement la nature dans son infinie profusion, laquelle vaudrait alors comme seule loi impérieuse dans une société assainie qui abat les murailles privatives, s'affranchit enfin des bienséances, hypocrisies, jalousies, et des prisons conjugales ou patriarcales.

Et la fraternité ? Sur ce troisième terme, Sade ne formule rien d'explicite, le mot même n'apparaît pas, et c'est peut-être la part obscure de son système. En tout cas il est clair que pour lui, la question est entièrement confiée, justement, à la mutualisation de la jouissance. Sachant que pour Sade, l'humanité est naturellement égoïste quand elle n'est pas scélérate, son utopie sociale semble confier surtout au sexe la tâche de tisser la sympathie, le lien fraternel, par libération et circulation sociale des pulsions enfouies en chacun. Temple des mystères civiques, le lupanar, laisse-t-il entendre, serait donc le plus profond foyer de civilisation, le vrai creuset de la communauté.

8 De Sade, 49-50.

9 En février 1794, un an avant le libelle, la Convention abolit l'esclavage aux colonies, suite à l'insurrection des noirs de Saint-Domingue. À ce moment, Olympe de Gouges était déjà passée sous le couteau. Michelet a montré le rôle central de la question esclavagiste : depuis les luttes philosophiques, la révolution s'ouvre sur un projet d'abolition, se heurte aussitôt au parti colonial, parvient péniblement à l'interdire en 1794, sur la motion de Danton et Delacroix, puis se clôt en 1802, sur son rétablissement par Bonaparte.

10 De Sade, *Français, encore un effort si vous voulez être républicains*, 52-53.

L'impératif

Toutefois, le pamphlet trace une sombre limite : le pointilleux juridisme qui encadre la fraternité visée, sous l'aspect d'une jouissance sans entraves et d'une parfaite liberté de s'associer à sa guise.

En effet, on notera que la généreuse promotion du désir des femmes, à égalité de service, ne touche en rien, sur le fond, à l'obligation de servir. Le service pulsionnel déclaré « libre » – c'est-à-dire libéré de la réserve et du privé, dégagé de l'intime et enfin *mis à nu* – prend d'emblée un aspect de loi publiquement comminatoire. En aucun cas, n'est prévu le droit de se refuser à l'autre. Ou simplement de se trouver vide de désir, ponctuellement ou par complexion personnelle : ce cas de figure, jamais abordé, ne semble pas concevable. Aussi, dans les maisons de plaisir, « la plus entière subordination sera la règle des individus présentés ; le plus léger refus sera puni aussitôt arbitrairement par celui qui l'aura éprouvé¹¹ ».

C'est sur ce point précis, de forçage, que Sade reprend les clauses du contrat social pour formuler son service universel, d'autant plus obligatoire que présumé libérateur. S'agissant des femmes, « il faut qu'elles aient la liberté de jouir également de tous ceux qu'elles croiront dignes de les satisfaire », mais « sous la clause spéciale de se livrer de même à tous ceux qui le désireront¹² ». Bref, la liberté enfin conquise de désirer ouvertement, implique en miroir la soumission de chacun à l'impulsion de quiconque. Cela, non au titre des vœux subjectifs, avec leur part privée, mais au titre de la jouissance commune, publiquement prescrite. En effet, pour Sade, tel serait le vœu profond de la volonté générale : si toute pulsion humaine clame un désir d'égaliberté, en toute logique elle proclame l'obligation de réciprocité, et la traduit en loi générale. Ainsi par voix de nature, puis par idéal civique, le droit à jouir implique aussi un impérieux devoir.

En excroissance saugrenue, à mille lieues de Rousseau, le pastiche sadien formule pourtant bien un contrat social, cela dans des termes formellement stricts et rigoureux, où pour chacun l'échange de sa personne, de son désir, du plus intime et du plus libre de son être, passe

11 De Sade, 42.

12 De Sade, 49-50.

néanmoins sous une obligation universelle, anonyme, intégralement contraignante, et en son fond sacramentelle. En effet, si d'après Rousseau, seul le contrat social transforme l'indépendance naturelle en liberté civique, si la liberté citoyenne n'existe que sous la volonté générale qui la fonde et la garantit, elle ne se distingue plus de l'obéissance à cette voix souveraine, d'où émane pour chacun cette liberté nouvelle, où chacun selon Rousseau « se donnant à tous, ne se donne à personne ».

Mais justement chez Sade, qui *prend au mot* Rousseau, il s'agit bien de se donner, comme de prendre. En nature. Et que la loi morde les corps.

Alors, le pamphlet pornocratique ouvre un point de vertige : s'il ne vise plus seulement, comme chez Rousseau, un corps politique d'égaliberté, mais désormais la politisation intégrale de l'intimité, le contrat social se renverse en son contraire. Chez Sade, les maisons républicaines instituent un immédiat court-circuit entre licence et servitude : comme dans les donjons scélérats, esclavage et souveraineté se confondent à présent dans la même nuée ténébreuse.

En toute rigueur, l'affirmation d'un droit universel à la jouissance vire aussitôt, pour qui en est touché, à l'obligation de fournir la jouissance exigée. De même, la liberté intégrale de désirer suppose en miroir, mais contradictoirement, l'obligation d'y consentir, pour toute personne visée. Comme par définition un désir ne se commande pas et s'évanouit sous la contrainte, le prestataire n'a d'autre choix que s'exécuter, tuer son désir dans une réciprocité de commande.

En 1962, Jacques Lacan résumait en deux phrases cette fracture ouverte au fond du sujet, ainsi scindé entre un soi et un autre qui désormais résonne en lui, sa personne réifiée et une voix extérieure qui parle en son nom.

Ce qu'il en subira de contrainte n'est pas tant de violence que de principe, la difficulté – pour qui la fait sentence – n'étant pas tant de l'y faire consentir que de la prononcer à sa place. C'est donc bien l'Autre en tant que libre, c'est la liberté de l'Autre que le discours du *droit à la jouissance* pose en sujet de son énonciation, et pas d'une façon qui diffère du « *Tu es* » qui s'évoque du fonds *tuant* de tout impératif¹³.

13 Jacques Lacan, *Kant avec Sade* (préface à *La Philosophie dans le boudoir*) (Paris : Jean-Jacques Pauvert, 1962) ; repris dans les *Écrits* (Paris : Seuil, 1966), 771.

Comme le pointait Lacan avec malice, si l'ordre sadien peut résonner chez Kant avec l'impératif moral, hérité de Rousseau, c'est que l'aspect à la fois *insensible* et *catégorique* de la loi dicte à la conscience son assignation comme sujet, mais cette fois chez Kant sans réciprocité, donc sans contrat, et hors toute référence sensible, donc sans objet de contrat.

Retenons le paradoxe que ce soit au moment où ce sujet n'a plus en face de lui aucun objet, qu'il rencontre une loi, laquelle n'a d'autre phénomène que quelque chose de signifiant déjà, qu'on obtient d'une voix dans la conscience¹⁴.

Il s'agit de suivre cette loi pour elle-même, non plus de négocier tel ou tel bien, bonheur ou plaisir. L'impératif catégorique exclut donc toute interlocution, toute convention ou marchandage entre sujets sur des objets entre eux communs. Aussi, en pareils termes, Sade aurait parfaitement pu contresigner l'énoncé kantien de l'impératif du devoir : « agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature¹⁵ ». C'est en effet, et à la lettre, toute l'ambition de son pamphlet, qui replie rigoureusement l'ordre civique sur la loi de nature – en l'occurrence, la pulsion souveraine.

Simplement, dans ce repli, on ne peut plus distinguer entre raison et folie, nature et culture, tous permutablement entre eux, comme arrimés au même mouvement de l'impératif, réduit à une seule impulsion numineuse et aveugle. Aussi, Pierre Klossowski rappelait justement l'indistinction où Sade installe cette voix souveraine : « en interprétant l'acte aberrant comme une coïncidence de la

14 Lacan, 767. « Sur le caractère insaisissable de l'objet et de la loi », Gilles Deleuze écrivait en écho à Lacan : « en faisant de la loi un fondement ultime, Kant dotait la pensée moderne d'une de ses dimensions principales : l'objet de la loi se dérobe essentiellement » ; « l'objet de la loi et l'objet du désir ne font qu'un, et se dérobent à la fois » (*Présentation de Sacher-Masoch* [Paris : Minuit, 1967], 73 et 75).

15 Immanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), section II, trad. Victor Delbos (Paris : Delagrave, 1986), 137.

nature sensible et de la raison, Sade humilie à la fois la raison par le sensible, et le sensible “raisonnable” par une raison perverse¹⁶ ».

Un tel ravalement inverse intégralement le schème moral du *respect*, lequel pour Kant forme la seule interface possible entre impératif et affect. En effet, « la loi morale terrasse la présomption » : « elle est un objet du plus grand respect quand elle la terrasse complètement, c’est-à-dire l’humilie¹⁷ ». Si elle est vraiment morale, et purement rationnelle, la loi doit effacer dans le sujet toute jouissance de soi, toute image sensible de lui-même.

Mais de cet effacement du narcissisme, elle laisse quand même une trace, une cicatrice sensible au fond du moi : le respect, sentiment résiduel de cette humiliation, face au sublime de la loi pure qui lui fait face, et grave le ciel étoilé au fond de son cœur. Un sentiment paradoxal : comme un sentiment de la loi insensible, ou une inhibition de la sensibilité privée, qui *se rétracte* face à elle. Ainsi, le respect produit la seule traduction sensible de la loi, indirecte et chiffée, comme un stigmate gravé dans la conscience. Encore heureux que sous la trace humiliante, la loi s’écrive minimalement dans le sensible : sinon, elle ne pourrait même pas être ressentie, et encore moins agie. Grâce au respect, cette loi peut devenir alors aussi « le principe d’un sentiment positif qui n’est pas d’origine empirique, qui est connu *a priori* » et recueille donc la loi comme écho musical dans la conscience. Une inscription certes marquée d’impureté (puisque sensible), donc lourde

16 Pierre Klossowski, « *Le Philosophe scélérat* », dans *Sade mon prochain* (Paris : 2^e éd., Seuil, 1967), 29. Ce texte issu d’un exposé pour *Tel Quel* en 1966 (« *Signe et perversion chez Sade* ») fait bien sûr écho à l’essai de Lacan repris dans les *Écrits* la même année, après sa parution quatre ans plus tôt, en préface au *Boudoir* (1962). Celui-ci discutait de son côté l’essai initial de Klossowski, *Sade mon prochain*, paru en 1947. Ce débat entre les deux penseurs, prolongé sur plus de vingt ans, au moins jusqu’en 1973 (Séminaire XX : *Encore*), mériterait une étude à part entière. Comme il résonne avec maints amis ou proches, sur un dossier partagé après guerre par une bonne part de l’école de Paris : Bataille (1949, 1957, 1967), Blanchot (1949), Foucault (1963, 1969), Barthes (1963, 1967, 1971), Deleuze (1967, 1972). À tant d’égards, juste après la Shoah, le dossier Sade a fourni le grand laboratoire dans l’essai de comprendre les ressorts de la violence majeure.

17 Immanuel Kant, *Critique de la raison pratique* (1788), I, I, 3 : *Des mobiles de la raison pure pratique*, trad. François Picavet (Paris : Presses universitaires de France, 1943), 77.

d'ambiguïtés, mais indispensable pour que la loi se manifeste au sujet, et puisse éventuellement s'inscrire dans l'histoire humaine¹⁸.

Sade, quant à lui, déchire avec jouissance tout respect subjectif. Il lui oppose justement son reflet inversé : la loi comme viol dans la conscience, puis ordre exécutoire, imposé sans médiation dans le passage à l'acte. Dans l'excès de son dire, le choc outrageant, l'impératif désintègre tout respect, et avec lui tout affect subjectif, que ce soit pour soi-même ou pour l'autre, voire pour la loi même – comme celle-ci s'excède à l'infini, et se passe bien de tout respect, de toute reconnaissance. En effet, c'est elle, et personne d'autre, qui dicte toute condition de reconnaissance : déchirant tout voile sensible, elle détonne dans la psyché. Comme l'a montré Blanchot, il s'ensuit l'écrasement de toute sensibilité : l'instauration d'une *apathie*, en lieu et place des ressentis entre personnes. « L'apathie est l'esprit de négation appliqué à l'homme qui a choisi d'être souverain. » Celle-ci « ne consiste pas seulement à ruiner les affections “ parasitaires ”, mais aussi bien à s'opposer à la spontanéité de n'importe quelle passion. » Aussi :

La cruauté n'est que la négation de soi, portée si loin qu'elle se transforme en explosion destructrice ; l'insensibilité se fait frémissement de tout l'être, dit Sade : « l'âme passe à une espèce d'apathie qui se métamorphose bientôt en plaisirs mille fois plus divins que ceux que leur procureraient des faiblesses »¹⁹.

Par-delà tout vacillement affectif, toute introjection de l'autre, l'ordre libertin dirait alors : « nous sommes des dieux²⁰ ». Il fait revenir l'arbitraire des dieux antiques, leurs caprices et fulgurations, et par-dessus tout leur condition impassible.

Ainsi, de Kant à Sade, d'un pôle à l'autre des formes de l'impératif, l'une de respect, l'autre de violence, la loi s'énonce toujours comme une voix dans la conscience : une voix dont se dérobe l'objet, au-delà de toute expérience sensible. En ce sens, selon Lacan, c'est bien « la

18 À moins d'en souligner les traces concrètes, dans les effets bien physiques de l'autorité. Ainsi chez Kafka dans *La Colonie pénitentiaire* (1919) : sur le dos du condamné, la machine d'exécution grave lentement le texte qui la résume en trois mots – « respecte ton supérieur ». Une fois intégralement écrite, la formule fait l'objet d'une illumination, d'une intelligence pure, à l'instant fatal qui met fin au supplice.

19 Maurice Blanchot, *La Raison de Sade*, dans *Lautréamont et Sade* (Paris : Minuit, 1949), 45.

20 Blanchot, 37.

liberté de l'Autre », non celle de l'intime ou du soi, « que le discours du *droit à la jouissance* pose en sujet de son énonciation²¹ ».

C'est dire que Sade met brusquement à jour *l'inconscient de la loi morale*, sous l'aspect d'une voix démoniaque : « elle agit sans être connue²² ».

Une voix entendue dans le for intérieur, mais comme la voix d'un autre, émise par un sujet sans visage – Dieu, démon intérieur, sujet transcendantal –, jamais comme celle d'un sujet d'affect, investi de sa personne, de ses passions. Chez Sade, cette voix soudain s'avère démoniaque, quand s'est déchiré le voile de la loi, et avec lui, tout imaginaire : l'identification, l'image personnelle, le rapport à autrui. Alors la loi s'écrit directement, à la lettre et sans images. Sur cette voix anonyme qui tonne dans la conscience, le délire sadien constitue une option extrême, mais cohérente. Il fait entendre que cette voix inassignable pourrait aussi être folle, clamer depuis la folie, si autrui devait disparaître, perdre son visage, par-delà toute empathie partageable²³.

Du droit au viol

Ainsi, au nom de l'égalité civique (d'un partage philanthropique des partenaires), au nom de la liberté universelle (celle de désirer), Sade en vient à proclamer pour tous l'esclavage sexuel, inscrit dans son *ultime effort*, qui institue tout simplement un droit au viol, enté sur l'autorité publique.

Depuis son plaidoyer torrentiel, c'est un point remarquable que le discours sadien s'effondre net, dès qu'il aborde enfin le viol : en déni bien compact, il expédie la notion en quelques lignes. Aussi le

21 Lacan, *Kant avec Sade* (préface à *La Philosophie dans le boudoir*), 771.

22 Gilles Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch* (Paris : Minuit, 1967), 73. Ici, Deleuze déploie explicitement la thèse de Lacan, comme celle de Freud, sur la loi morale : « Elle définit un domaine d'errance où l'on est déjà coupable, c'est-à-dire où l'on a déjà transgressé les limites avant même de savoir ce qu'elles sont ».

23 C'est en maintenant l'horizon d'autrui, et au-delà, celui de Dieu, que Kant peut alors énoncer l'impératif symétriquement inverse du commandement sadien : « agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen. » (Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 150). C'est pourquoi Kant peut logiquement mettre en doute qu'un seul acte vraiment moral n'ait jamais eu lieu sur terre. Un doute dont Sade quant à lui fait un dogme, depuis le pôle opposé.

viol forme-t-il sans doute le centre obscur du système entier : ce qu'il suppose au fond, et se refuse à symboliser. Dans un bref paragraphe, Sade le compare au vol, mais en nettement moins grave.

Momentané, le viol n'atteint pas durablement la propriété de soi, quant à elle fondée sur la jouissance constante. Par suite, ce n'est tout au plus qu'un dégât temporaire, un vandalisme de surface, qui certes endommage la propriété, mais ne la détruit pas en son fond, comme c'est le cas du vol et du saccage quand ils vident toutes ressources. « Il est certain que le viol, action si rare et si difficile à prouver, fait moins de tort au prochain que le vol, puisque celui-ci envahit la propriété que l'autre se contente de détériorer²⁴ ». Bref, il ne semble jamais pensable que le viol puisse voler une personne à elle-même.

Après tout, quoi de commun entre un rapt fugace et l'odieuse contrainte conjugale ? C'est-à-dire, au-delà du mince cas spécifique (la femme en question), l'intolérable iniquité infligée au commun, de jouir pour soi tout seul d'une femme naturellement destinée à tous ? Tout au plus le viol constitue-t-il une vague anticipation du couple, ce rapt autorisé qui pour longtemps privatise un membre de la collectivité, en en frustrant les autres.

En ces termes collectivistes, le plaidoyer du violeur prend un aspect imparable : il vaut comme celui de tous les braconniers, chasseurs-cueilleurs, qu'on ne saurait pendre pour la saisie du menu gibier, en déniaient leur incontestable utilité sociale, d'entretenir les forêts et réguler leur peuplement. « Qu'aurez-vous d'ailleurs à objecter au violeur s'il vous répond qu'en fait, le mal qu'il a commis est bien médiocre, puisqu'il n'a fait que placer un peu plus tôt l'objet dont il a abusé au même état où l'aurait bientôt mis l'hymen ou l'amour²⁵ » ? De fait, si le sexe est une propriété collective, comme par exemple la terre en communisme rural, alors autrui est un bien réel comme un autre, et en effet, le viol n'existe plus.

Bref, en assimilant le viol à une simple prise de chasse, Sade signe au creux de sa pensée que l'idée d'intimité disparaît avec lui. En effet, quelles que soient ses voies, physiques ou morales, le viol

24 De Sade, *Français, encore un effort si vous voulez être républicains*, 57.

25 De Sade, 57.

n'a d'autre sens que la fracture de l'intime : violer, c'est scinder l'intégrité personnelle, ce qu'il faut bien appeler la propriété de soi, raptée dans un échange forcé. C'est rompre la barrière entre personnes, s'installer au-delà, en cette indistinction visée, marquer et dissocier ce qui cherche à se garder en unité silencieuse.

Ainsi, en cohérence, le système sadien exclut forcément l'idée d'unité personnelle. Comme le viol, son marqueur antonyme, celle-ci disparaît en régime de jouissance générale. Alors, au nom de l'égaliberté et du lien solidaire, le crime se renverse en droit légitime pour tous. Seul le collectif vaut alors comme personne morale « une et indivisible », tout comme la république réunit et traverse tous ses membres et ne saurait en abuser, puisqu'elle doit jouir d'elle-même, en symphonie, à travers tous ses membres.

Finalement, le viol, notion mesquine, serait soluble dans la privatisation de la nature, un larcin bien plus grave aux yeux du collectif. Par suite, il doit disparaître avec elle, quand les hommes enfin libres parviennent à instituer entre eux un vrai communisme pulsionnel, l'abondance et la luxuriance pour tous. Comme la pudeur, l'amour, le sentiment, le for intérieur, l'intimité et la propriété de son corps sont renvoyés aux arrière-boutiques des illusions petites-bourgeoises. Somme toute, l'*habeas corpus* n'a plus qu'à les rejoindre en ces lieux de vergogne.

Tout l'argument de Dolmancé repose sur un recours aux circulations naturelles. Ce qu'il impose, c'est une thèse sur la propriété : la propriété de soi se dissout dans celle des biens, lesquels se dissolvent à leur tour dans les flux de la nature. Par suite, s'appliquent à autrui les principes du droit des choses, dans leur usage ou leur commerce. En témoigne un étrange passage sur les limites de la possession. Qu'il soit d'inspiration libérale (pour une circulation des valeurs dégagée des entraves) ou communisante (pour une collectivisation des richesses), on ne saurait au fond le trancher : il semble qu'il occupe le point d'indistinction entre les deux modèles, l'un et l'autre circulatoires.

En termes d'une correction exquise, Dolmancé reprend sans rire la doctrine des droits de l'homme, et le principe d'*habeas corpus* : « jamais un acte de possession ne peut être exercé sur un être libre »,

mais seulement « sur un immeuble ou sur un animal ; jamais il ne peut l'être sur un individu qui nous ressemble²⁶ ». Toutefois, il s'ensuivrait la conséquence suivante : comme le couple forme un lien de propriété sur autrui, donc un abus flagrant, il impose une violence intolérable, tant pour l'individu concerné, qu'il enchaîne, que pour le collectif, qu'il lèse. Par suite, « il est aussi injuste de posséder exclusivement une femme qu'il l'est de posséder des esclaves », et donc « tous les liens qui peuvent enchaîner une femme à un homme sont aussi injustes que chimériques ».

Bien sûr, des siècles de tyrannie domestique, de mariages arrangés au nom du patrimoine, suggèrent qu'au fond le couple ne forme pas une convention entre sujets, mais bien un rapport de possession ou d'exploitation, de sujet à objet. Alors, seule l'expropriation de salut public, puis l'échange généralisé, peut rétablir égalité et liberté face aux détournements privatifs, voire abolir le privé comme violence faite au collectif. Promouvoir le droit de tous à jouissance, c'est donc araser le modèle domestique qui confisque richesse et lien social, comme les privilèges féodaux qu'il fonde et autorise.

Mais alors, comment soutenir le droit au rapt, justement dénoncé dans le couple ? Pour parer l'objection, Dolmancé pose alors une distinction ferme, qui n'est pas seulement comique et porte à conséquence : elle oppose la jouissance momentanée d'un bien à sa propriété, quant à elle exclusive et constante. La voici :

Qu'on ne me dise pas que je me contrarie, et qu'après avoir établi plus haut que nous n'avions aucun droit de lier une femme à nous, je détruis ces principes en disant maintenant que nous avons le droit de la contraindre ; je répète qu'il ne s'agit ici que de la jouissance et non de la propriété ; je n'ai nul droit à la propriété de cette fontaine que je rencontre dans mon chemin, mais j'ai des droits certains à sa jouissance ; j'ai le droit de profiter de l'eau limpide qu'elle offre à ma soif ; je n'ai de même aucun droit réel à la propriété de telle ou telle femme, mais j'en ai d'incontestables à sa jouissance ; j'en ai de la contraindre à cette jouissance si elle me la refuse par tel motif que ce puisse être²⁷.

26 De Sade, 46.

27 De Sade, 46.

Évidemment, tout ce discours suppose que la personne soit non seulement un bien réel, une substance physique, bref une chose, mais plus précisément une *res nullius*, un bien de tous et de personne, comme les flux et milieux naturels – la pluie, les pollens dans le vent, la pleine mer, les terrains communaux – dont la jouissance est commune et qu'on doit protéger des rapacités privées²⁸.

Ainsi, distinguer entre jouissance et propriété est au final très sérieux : il s'agit d'abolir l'atome personnel, désormais *res nullius*, donc bien de tous et, justement, de personne. En effet, comme tout sujet est prédateur par nature, et que cette violence naturelle hélas n'est pas supprimable, l'unique solution pour la société est de collectiviser la prédation, en réciprocité. Alors, le rapt peut disparaître comme tel dans le service civique qui supprime les injustices, annule la propriété privée de soi ou d'autrui, dans la circulation équitable des personnes échangées, et on l'espère, leur égale satisfaction.

De la sorte, c'est finalement la jouissance qui s'oppose à la propriété, comme le commun s'oppose au propre : instaurer la libre jouissance, c'est abattre les clôtures de propriété, toutes les mises en réserve, et d'abord celle de soi. L'utopie sadienne, si elle peut exister, tient au fond à un seul principe : collectiviser l'avidité, dans l'espoir de l'annuler. À ce point, peu importe que la fête se dise libérale ou communisante, et qui l'emporte, de l'égalité ou de la liberté, comme elles doivent se confondre dans le même flux d'énergie sociale. Ce principe acquis, il s'ensuivrait tout le reste, dans l'économie et toute la vie morale. En effet, si elle peut vraiment s'instituer dans la cité, la toute-puissance du désir saura bien dissoudre la famille et les possessions privées, sources de toutes extorsions, en un nouveau corps politique qui met en écho les pulsions – ainsi dans l'enthousiasme révolutionnaire.

28 Sous cet aspect, Sade reprend toute une mémoire de révoltes, dirigées contre les clôtures et l'appropriation de la terre, comme les *diggers* anglais au xvii^e siècle. Dès le Moyen Âge, maintes hérésies plus ou moins communisantes (adamites, cathares, spirituels, anabaptistes, etc.), ou maints soulèvements, ont pu viser en même temps, sous le domaine patrimonial, l'institution familiale qui le sous-tend. De là, maints fantasmes récurrents de communisme sexuel, surtout de la part des pouvoirs et ordres sociaux menacés.

Simplement, comme le souligne Sade, et avec rigueur, pour une telle démocratie, le prix à payer serait l'abolition de tout marqueur de l'identité réflexive, du rapport privé à soi-même. Du moins dans la prostitution civique, et probablement bien au-delà. Il faut donc qu'en un seul flux d'énergie, les êtres ne se distinguent plus des choses, et dans leurs échanges se désirent et se reconnaissent comme choses. Quitte à abolir, avec audace, les limites entre personnes, choses et milieu naturel. C'est-à-dire proclamer le panthéisme, seul horizon de cette extase matérielle²⁹.

Jouir de la loi

Plus sèchement quand même, ainsi se dit l'administration du droit à jouir :

Tous les hommes ont donc un droit de jouissance égal sur toutes les femmes. [...] La loi qui les obligera de se prostituer, tant que nous le voudrons, aux maisons de débauche dont il vient d'être question, et qui les y contraindra si elles s'y refusent, qui les punira si elles y manquent, est donc une loi des plus équitables [...] Un homme qui voudra jouir d'une femme ou d'une fille quelconque pourra donc, si les lois que vous promulguez sont justes, la faire sommer de se trouver dans l'une des maisons dont j'ai parlé ; et là, sous la sauvegarde des matrones de ce temple de Vénus, elle lui sera livrée pour satisfaire, avec autant d'humilité que de soumission, tous les caprices qu'il lui plaira de se passer avec elle³⁰.

La conclusion semble imparable. En effet, elle est incluse dans l'idée de contrat civique, où la mutuelle aliénation de chacun à tous constitue une volonté générale, dotée d'autorité directe. Par suite, Sade en tire les conséquences d'ordre public et de milice :

Il est incontestable que nous avons le droit d'établir des lois qui la contraignent de céder aux feux de celui qui la désire ; la violence même étant un des effets de ce droit, nous pouvons l'employer légalement.

29 Klossowski. « L'athéisme intégral signifie que le principe d'identité même disparaît avec le garant absolu de ce principe ; donc que la propriété du moi responsable est moralement et physiquement abolie. Conséquence : la prostitution universelle des êtres » (Klossowski, « *Le Philosophe scélérat* », 25).

30 De Sade, *Français, encore un effort si vous voulez être républicains*, 47-48.

C'est pourtant ici même – dans l'alcôve – que le contrat sadien s'effondre, juste au point où il prétend s'accomplir : comme un désir réciproque exclut l'obligation, le passage forcé vers la jouissance défigure toute liberté, même la plus dégradée. Au moins par son tarif, un service payant suppose une convention minimale entre personnes, et sur un tiers objet, donc le trognon d'un accord. Mais la jouissance comme loi générale abolit tout contrat entre personnes, tout accord de gré à gré, comme il dissout tout objet contractuel, donc toute médiation entre sujets. En régime de jouissance, l'aliénation universelle ne conditionne plus une communauté de désirs libres, mais l'impulsion administrée, tyrannique et aveugle³¹.

Tel est le trait, d'abord voilé puis manifeste, que programme le civisme pulsionnel : s'il s'énonce comme impératif et saisie des consciences, pour les sujets, la liberté de désirer s'annule immédiatement en servitude. Et faute d'objet de contrat, c'est le corps politique qui devient son propre objet, et à ce compte doit s'asservir lui-même : à lui-même. Ce risque mortel, Rousseau l'avait bien formulé, en décrivant la menace qu'implique l'exécutif pour la volonté générale. Le gouvernement n'est que l'organe central du collectif : il « donne son mouvement à toutes les parties » du corps politique, mais sans lui insuffler la vie. S'il se détache du collectif, la cité entre aussitôt en corruption³².

En effet, à ce stade, le corps politique se scinde intimement en deux sujets qui se disputent la souveraineté : le collectif, désormais passif et sans organe, et le gouvernement, soit l'organe des commandements qui le double. Alors, l'autorité se change en machinerie qui impose le mouvement des particules. Alors, la loi s'énonce de l'extérieur, comme une impulsion, un ordre émis qui traverse toute subjectivité et la dédouble. À ce point, le clivage s'est installé, sur la scène publique comme dans le fond des consciences.

31 Gilles Deleuze : « en effet, on n'est tyrannisé que par la loi » (Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch*, 76).

32 Rousseau : *Du contrat social*, III, chap. X, 294. « Comme la volonté particulière agit sans cesse contre la volonté générale, ainsi le gouvernement fait un effort continuel contre la souveraineté. [...] C'est là le vice inhérent et inévitable qui, dès la naissance du corps politique, tend sans relâche à le détruire. »

Sade justement décrit cette corruption : le repli de la loi sur l'impulsion, quand la loi retentit dans le sujet comme une pulsion extérieure, à transmettre mécaniquement sur d'autres sujets réduits en choses. Aussi, l'institution de la licence abolit la liberté, le droit à jouir écrase celui de désirer. De là, chez Lacan relisant *Le boudoir*, une conclusion tranchée. Finalement, il ne s'agit pas d'un espace pour le désir, mais bien d'une chambre d'écho pour la loi, repliée sur la pulsion directe : « d'un traité vraiment du désir, peu donc ici, voire rien de fait³³ ».

La question reste ouverte, peut-être pour toujours, si Sade entérine cette corruption avec cynisme, ou bien tente de la renverser, dans un *ultime effort* dialectique. En tout cas, à cette nouvelle servitude, le correctif qu'il apporte, mais pas des moindres, tient à un minutieux souci d'équité, du moins en apparence. Ainsi décrit-il le droit des femmes : avec jubilation, gourmandise ou rouerie enfantine, comme elles auront droit à leur tour à des esclaves.

Si nous admettons, comme nous venons de le faire, que toutes les femmes doivent être soumises à nos désirs, assurément nous pouvons leur permettre de même de satisfaire amplement tous les leurs ; nos lois doivent favoriser sur cet objet leur tempérament de feu³⁴.

C'est bien la symétrie dans l'aliénation qui fonde l'égalité civique et sexuelle. Simplement, l'égaliberté ne se fonde plus sur la liberté de choix, mais sur l'esclavage élargi à tous, quand la pulsion anonyme vaut pour la loi commune. Libérer les femmes, c'est simplement les affranchir du *privé* : du foyer familial, des chaînes conjugales, et plus largement d'une intimité embarrassante, toujours voilée d'hypocrisie, comme l'amour ou la pudeur : coquetteries de l'âme, donc corruptions cachées³⁵, qu'il convient de ramener à la loi de nature, laquelle œuvre en transparence, et commande à chacun de jouir directement, autant

33 Lacan, *Kant avec Sade* (préface à *La Philosophie dans le boudoir*), 790.

34 De Sade, *Français, encore un effort si vous voulez être républicains*, 49-50. Toutefois, même si c'est suggéré, Dolmancé ne va pas jusqu'à dire que les femmes auront le même droit que les hommes de se soumettre leurs jouets. Il leur semble plutôt permis de se dégager des pudeurs, ces retraits de conscience qui à l'évidence l'obsèdent. Encore un effort ?

35 De Sade, 41 : « la pudeur, loin d'être une vertu, ne fut donc plus qu'un des premiers effets de la corruption, qu'un des premiers moyens de la coquetterie des femmes. »

qu'il le pourra. « En vain les femmes doivent-elles faire parler, pour leur défense, ou la pudeur ou leur attachement à d'autres hommes ; ces moyens chimériques sont nuls³⁶ ».

Finalement, une telle « égalité » n'exprime rien d'autre que cette voix sans nom de la nature, qui vaut désormais comme *imperium* civique. Elle ordonne les unions, dicte le penchant irréprouvable des hommes, et bien sûr des femmes (selon lui le plus ardent et le plus opprimé), celui que Sade prétend collectiviser et libérer du corset torturant de la vie privée, des faux sentiments et du for intérieur. Mais cette fois pour l'enchaîner à nouveau dans ses maisons de plaisir, qui seraient aussi de surveillance, ou du moins de prévention, dans un projet biopolitique des plus directs.

« Jouis ! » : *vox populi, vox dei*, naturelle et civile, telle est donc chez Sade la loi éminente, répercutée à l'infini. À nu, le tour sadien replie l'un sur l'autre la pulsion et l'impératif – en termes freudiens, le ça et le surmoi, en montrant justement l'extraction du surmoi depuis le ça, la source compulsive de tout commandement³⁷. Mais alors, la jouissance s'énonce comme une voix séparée du sujet, émise de l'extérieur, depuis la loi qui le traverse. Celle-ci lui assigne sa place de sujet comme un rôle. Et en même temps, elle lui dicte un objet inconnu, la jouissance, peut-être impossible à circonscrire. Pour sortir de cette énigme, de cette résonance sans fin, évidemment torturante, le sujet sadien n'a d'autre choix que le court-circuit : le repli direct de la loi sur le corps, qui rétablit sous les yeux, *in medias res*, l'objet insaisissable de la loi, mais justement au prix de tout affect, et dans la violence nue. Il s'agit finalement d'inscrire la loi sur les corps, comme d'offrir à la loi ces corps comme objets sensibles. L'impératif de jouissance se montre alors comme pulsion de sacrifice.

36 De Sade, 47-48 : « nous avons vu plus haut combien la pudeur était un sentiment factice et méprisable. L'amour, qu'on peut appeler la folie de l'âme, n'a pas plus de titres pour légitimer leur constance ; ne satisfaisant que deux individus, l'être aimé et l'être aimant, il ne peut servir au bonheur des autres, et c'est pour le bonheur de tous, et non pour un bonheur égoïste et privilégié, que nous ont été données les femmes. »

37 Dix ans après *Kant avec Sade*, Lacan résumait ce pli dans la formule suivante : « je pointe là la réserve qu'implique le champ du droit-à-la-jouissance. Le droit n'est pas le devoir. Rien ne force personne à jouir, sauf le surmoi. Le surmoi, c'est l'impératif de la jouissance – Jouis ! » (*Séminaire XX, Encore*, 1972-1973, 21 novembre 1972 [Paris : Seuil, 1975], 10).

En effet, et très nettement, Sade décrit le lupanar comme le lieu par excellence réservé aux pulsions despotiques, le confessionnal où puisse enfin se dire et se vivre ce fait nu, que jouir en société, c'est d'abord jouir du pouvoir et l'exercer sur autrui. Aussi, Dolmancé présente son programme au nom même du maintien de l'ordre : pour protéger la frêle liberté commune, la république doit prévenir les germes de violence, en créant un espace réservé aux désirs tyranniques, qui s'exerceraient librement sous la garantie de tous. Dans les maisons closes, il s'agit donc bien d'*accueillir* et de *protéger* le désir de tyrannie : l'isoler en lieu sûr et garanti, comme en un temple, subventionner largement violence et subversion attachées à la débauche, au moins comme un impôt à payer en sacrifice, à la nature comme à la loi, pour garantir en retour l'ordre public.

Nous devons donc nous attacher à mettre de l'ordre dans cette partie, à y établir toute la sûreté nécessaire à ce que le citoyen, que le besoin rapproche des objets de luxure, puisse se livrer avec ces objets à tout ce que ses passions lui prescrivent, sans jamais être enchaîné par rien, parce qu'il n'est aucune passion dans l'homme qui ait plus besoin de toute l'extension de la liberté que celle-là³⁸.

Pour sécuriser la paix civile, la maison close fournit donc l'exutoire idéal à la violence inscrite en chacun, que seule libère pleinement la luxure : lui ouvrir la route avec tolérance et largesse, c'est donc veiller à maintenir la liberté citoyenne, en détournant un moment sur des corps esclaves les pulsions exprimées dans la discrétion de l'alcôve, lesquelles autrement attaqueraient de plein fouet la fraternité des hommes libres. C'est que la luxure est justement tyrannique et souveraine, comme la nature humaine, ou simplement la nature :

Aucune passion n'a plus besoin de toute l'extension de la liberté que celle-là, aucune sans doute n'est aussi despotique ; c'est là que l'homme aime à commander, à être obéi, à s'entourer d'esclaves contraints à le satisfaire ; or, toutes les fois que vous ne donnerez pas à l'homme le moyen secret d'exhaler la dose de despotisme que la nature mit au fond de son cœur, il se rejettera pour l'exercer sur les objets qui l'entoureront, il troublera le gouvernement³⁹.

38 De Sade, *Français, encore un effort si vous voulez être républicains*, 42.

39 De Sade, 42.

Alors, en effet le lupanar forme une institution républicaine, et des plus sérieuses. Ce n'est en aucun cas un lieu libre, et jamais seulement un salon de délices. C'est bel et bien une maison disciplinaire et un repaire pour le viol, donc un des rares lieux où se voit sans masque l'esclavage comme face honteuse du politique. En ce sens, c'est peut-être de Sade la grandeur ou le courage, de proposer ouvertement une conversion sociale à cette part maudite : seule la maison de débauche fournirait une *catharsis* efficace pour purifier et convertir la pulsion de tyrannie.

En toute rigueur, cette *catharsis* devrait opérer sur un double pari, qui alors formerait bien un ultime *effort républicain* : d'abord réduire, si possible, esclavage et violence à la seule passion luxurieuse, moindre mal pour la liberté humaine ; ensuite, sublimer les penchants tyranniques en les rendant réciproques et obligatoires : si chacun peut et doit être momentanément le tyran ou l'esclave de tout autre, prescrire ces alternances de tyrannie et d'esclavage revient au fond à rendre ces rôles indistincts.

En tout cas, une telle lecture semble concevable, aussi depuis l'humour de Sade, son goût pour le théâtre, les masques, les jeux sophistiqués, les renversements. En pareil cas, si on le prend au sérieux, son vœu probable, c'est que le lupanar parvienne à dissoudre les motions scélérates dans la seule sphère du sexe. Pour lui, la prostitution civile reviendrait à mettre en œuvre franchement le principe chrétien de charité, à accomplir le commandement divin : « aime ton prochain comme toi-même⁴⁰ ».

En effet, si chacun sous la loi commune doit se trouver tour à tour esclave et tyran, on peut parier que dans l'*athanor* sexuel, ces positions se dissoudront d'elles-mêmes. Ainsi, la luxure serait le four alchimique d'une nouvelle œuvre au noir : celle qui ouvrirait entre humains une rédemption, une charité nouvelle, par les voies mêmes de la violence, désormais *sans objet fixe*, par pulvérisation ou dissémination de l'objet, peut-être pulvérisation de la luxure elle-même. Au bout du compte, il en résulterait pour tous un seul nuage de mutuelle indulgence, de sympathie narquoise ou désenchantée⁴¹.

40 Lévitique, 19, 18.

41 Georges Bataille : « La liberté qu'on n'a qu'au bordel... Je pouvais au bordel me déculotter, m'asseoir sur les genoux de la sous-maîtresse et pleurer. Cela n'importait pas non plus, n'était qu'un mensonge, épuisant néanmoins le pauvre possible » (*L'Impossible* [Paris : Minuit, 1962], 34).

La transparence et l'obstacle

Quelle que soit sa pensée ultime, à supposer qu'elle existe, au moins un point sûr, c'est le courage de Sade, qui affronte en face un vertige du politique, celui qui tresse ensemble esclavage et licence. Si un régime prétend libérer puissances, pulsions, énergies hautes, et maintenir en même temps l'équité et l'esprit de justice pour en régler l'échange, seul un contrat social pulsionnel peut instituer une égaliberté, en collectivisant désir tyrannique et tyrannie du désir. Mais alors, il en résulte pour tous une servitude volontaire désormais fanatique. Aux vieilles alliances matrimoniales, succéderait l'union improbable de chacun au corps social tout entier, dont on peut seulement espérer qu'il supprime un jour oppression et violence, à la fin des temps, à l'horizon d'une jouissance générale supposée.

Pour une utopie pareille, on voit bien quel serait le prix à payer. C'est toute la sphère du privé et de l'intime qui devrait disparaître. Bien sûr, l'intimité, les préférences, les sympathies, les attachements, l'enracinement, et avec eux l'effacement de la parenté, la communauté des femmes, l'anonymisation des pères, la collectivisation des enfants comme pupilles de la nation, seule mère universelle⁴². Au-delà, c'est l'idée de personne privée qui s'efface. L'acharnement de Sade contre l'intériorité (pudeur, réserve, masques sentimentaux), exprime très nettement l'idéal poursuivi : celui d'une transparence intégrale dans les rapports sociaux, qui rejette en bloc le privé, assimilé au *privatif*, donc au frustrant, dans la mesure où tout espace intime, et d'abord le fond des consciences, revient à soustraire à fins personnelles, donc égoïstes, une jouissance qui revient au collectif.

Au bout du compte, tout le pamphlet de Sade se concentre sur une notion à abattre : le for intérieur, visé en feu croisé sur tous ses soutiens, les institutions (propriété, privauté, intimité), et les usages (réserve, pudeur, maintien de soi). Comme c'est bien sûr la propriété, et d'abord celle de soi-même, qui résiste en dernier lieu à la circulation infinie des jouissances, et peut-être ne trouve son

42 De Sade, *Français, encore un effort si vous voulez être républicains*, 49-50. « Des enfants qui n'auront point de pères ? Eh ! qu'importe dans une république où tous les individus ne doivent avoir d'autre mère que la patrie, où tous ceux qui naissent sont tous enfants de la patrie ? »

plein sens que sur ce fond de refus. À l'évidence, c'est sur ce résidu dur que s'acharne Dolmancé, en tous ses aspects, pour lui obtus, par suite odieux. Les humains (surtout les femmes), sont des biens à partager à égalité, en supprimant la privauté comme privatisation frauduleuse. Les sentiments ne sont que masques interposés pour cacher l'implacable loi pulsionnelle : il faut les mettre à nu, les démasquer. Tout comme les liens de foi ou les limites religieuses, qui interposent entre conscience et pulsion, ego et autrui, de suffocants voiles, où se perdrait l'énergie du désir.

De là, pour les déchirer, l'usage constant du blasphème, et le vœu d'un paganisme panique, propre à maintenir l'effervescence et la circulation des énergies hautes. Pour les sujets, le seul culte tolérable serait voué au *désir même*, à l'érection du désir saillant sur toutes ses faces. Alors seulement « ce culte s'alliera avec la liberté que nous servons ; il l'animerait, l'entretiendrait, l'embraserait⁴³ ». En effet, les idoles païennes *appartiennent* bel et bien à leurs communs fidèles, qu'elles prolongent, exaltent et subliment, tout comme ceux-ci, en retour, leur appartiennent en les servant : ces faces du désir héroïsent l'adorateur. En paganisme, « de telles idoles élevaient l'âme, elles l'électrisaient ; elles faisaient plus : elles lui communiquaient les vertus de l'être respecté. » Ainsi, dans cet échange circulaire du rite ou de l'orgie, idole et adulateur coïncident dans la même puissance, unique objet du culte : produire un fétiche, un cristal de jouissance, une assomption objective de soi-même, d'un reflet à l'autre, en miroir comme en totalité.

C'est pourquoi, dans son essai, Lacan pointe que « nier l'existence de l'Autre », geste du maître envers l'esclave, ne suffit pas à définir le sadisme. L'enjeu du rapport de violence serait à chercher dans l'assomption d'une idole, d'un objet survivant à tout corps périssable. « N'est-ce pas plutôt que le sadique rejette dans l'Autre la douleur d'exister », mais sans voir « que par ce biais lui-même

43 De Sade, 16-17. Voir aussi p. 12 : « pas un seul dieu de ces grands hommes n'était privé d'énergie ; tous faisaient passer le feu dont ils étaient eux-mêmes embrasés dans l'âme de celui qui les vénérât ; et, comme on avait l'espoir d'être adoré soi-même un jour, on aspirait à devenir au moins aussi grand que celui qu'on prenait pour modèle ».

se mue en un “objet éternel⁴⁴ » ? De fait, dans le culte ou l’orgie, il s’agit toujours d’un sacrifice, dans tous les sens du terme. C’est la quête d’une fusion entre le désir et son idole, au prix d’un transfert de charge – comme dit Sade, une « *décharge* » : la destruction d’une victime médiatrice qui sert de soudure à ce lien, et de matière à ce nouvel alliage. Au-delà d’elle, et par son biais, l’enjeu du sacrifice, c’est toujours une théophanie, le retour du divin en présence réelle, enfin donné aux sens, par création d’un fétiche, fabriqué depuis les corps sacrifiés.

Aussi, « quand la jouissance s’y pétrifie », le fantasme visé

devient le fétiche noir, où se reconnaît la forme bel et bien offerte en tel temps et lieu, et de nos jours encore, pour qu’on y adore *la Présence de Dieu*. C’est ce qu’il advient du ravisseur dans l’expérience sadique, quand sa présence à la limite se résume à n’en être plus que l’instrument⁴⁵.

Sous le frêle masque du maître, l’officiant reste esclave du plaisir, et servant de l’idole qu’il cherche par ses gestes à ramener en présence. Cela, toujours par voie instrumentale, en double articulation : la victime comme corps conducteur, et les ressorts matériels de sa contrainte. Alors, le rite sadien se perd finalement dans un réseau de moyens techniques, lesquels renvoient à l’infini la quête éperdue de coïncidence, d’une jouissance qui toujours s’échappe, comme la visée de l’autre est repliée sur l’objet, et confiée aux instruments en lieu et place de tout échange : « cette volonté ne peut être dite de jouissance qu’à expliquer que c’est le sujet reconstitué de l’aliénation au prix de n’être que *l’instrument* de la jouissance⁴⁶ ». À poursuivre cette parousie par seule voie d’objets, l’ingénierie sadienne renvoie sans cesse l’idéal à l’horizon de ses dispositifs, de ses moyens sans fin⁴⁷.

44 Lacan, *Kant avec Sade* (préface à *La Philosophie dans le boudoir*), 778.

45 Lacan, 773.

46 Lacan, 775.

47 Pierre Klossowski formule alors la perversion comme poursuite indéfinie d’un geste de coïncidence, qui entraîne une répétition mécanisée : « le pervers poursuit *l’exécution d’un geste unique* ; c’est l’affaire d’un instant. L’existence du pervers devient la perpétuelle attente de *l’instant où pouvoir exécuter ce geste*. Considéré en soi le pervers ne peut se signifier que par ce geste : exécuter ce geste vaut pour la *totalité du fait d’exister* ». (Klossowski, « *Le Philosophe scélérat* », 29).

Au rebours des extases fétichistes, l'idée d'un Dieu unique et séparé, comme arrière-fond de tout sujet, ou comme mystère de l'autre en soi, demeure absolument intolérable. Sade l'assimile à un masque de terreur dont il se demande, en un accès de rage bouffonne, pourquoi au juste il est si fascinant. Si justement il n'est rien, comment ce fantôme peut-il persister, insister, résister ? Bien sûr, du fait même de son évanescence, comme celle d'autrui, perçu toujours de biais, en ligne de fuite, et qu'il faudrait arraisonner comme corps ou chose, pour en finir avec lui, avec ses traces, ses insinances volatiles. Pour se l'incorporer, au moins face à face. En témoigne un étrange poème :

Je prétends expirer au sein de l'athéisme
Et que l'infâme Dieu dont on veut m'alarmer
Ne soit conçu par moi que pour le blasphémer.
Oui, vaine illusion, mon âme te déteste,
Et pour t'en mieux convaincre ici je le proteste,
Je voudrais qu'un moment tu pusses exister
Pour jouir du plaisir de te mieux insulter⁴⁸.

Pour outrager cette ombre de Dieu – l'ombre de l'Autre en tout sujet – il faudrait que le fantôme puisse apparaître : qu'enfin il existe aux sens, expose un corps au vandalisme, sa face à l'insulte frontale. On touche ici chez Sade le sens et l'usage profond de la pornographie. Dans l'iconoclasme, le blasphème, le ravalement, la réification, il s'agit de rétablir, coûte que coûte, une relation d'objet : traquer l'image au fond des corps, traverser autrui dans son âme et sa chair, dans l'idée d'extraire cet objet mystérieux pour se l'approprier enfin, cet être volatil, s'en faire un jouet et un prolongement de soi. En allant et venant incessamment de l'un à l'autre, du dedans au-dehors, de l'image à la chair, pour vérifier qu'il est bien là, ici même, ne s'est pas perdu au passage⁴⁹. Ainsi, l'utopie

48 Donatien de Sade, « *La Vérité* », dans *Discours contre Dieu*, textes réunis par Gilbert Lely (Paris : UGE, 10-18, 1980), 237. Poème semble-t-il écrit à la Bastille, en 1787. Demeure toutefois inchangée l'*ombre de Dieu*, ou de tout Autre, comme support fantasmatique à cette prostitution, qui fait tout le ressort du poème, comme de l'impulsion de saisie répétitive : réduire en fétiche le fantôme, pour se l'incorporer, puis le rejeter hors de soi dans le déni ou le blasphème, afin de pouvoir s'incorporer à nouveaux frais ce rebut rejeté, et ainsi de suite, à l'infini.

49 Klossowski résume ainsi ce trait : « motif de l'outrage en ce sens que ce qui est outragé est maintenu pour servir d'appui à la transgression » (Klossowski, « *Le Philosophe scélérat* », 24).

de jouissance dirait ce vœu de captation, ce branchement direct sur l'autre par organes et dispositifs, dans l'idée qu'une coïncidence y serait techniquement possible, que l'âme ne pourra plus s'échapper, qu'on pourra s'y brancher et y coïncider dans le ravissement, émerveillé ou horrifié, toujours étonné que ce soit bien là, et saisissable – quitte à casser ses jouets.

Partout donc, se proclame un idéal de *transparence* : l'exposition d'autrui, de ses ombres ou fonds obscurs, à ramener au jour comme objet ou chose, en une scène où le fantasme serait enfin présentifié aux sens, en donation directe⁵⁰.

C'est bien sûr cette transparence que vise la contrefaçon du contrat social, sa mise en outrance, ou en outrage. Il s'agit de rendre transparents les rapports sociaux eux-mêmes, dans tout leur champ, en un marché à ciel ouvert où pourraient coïncider l'usage et l'exposition, la distribution équitable et l'extraction du profit, dans un miracle renouvelé, confié à la main invisible du désir. Sous le masque dionysiaque ou libertaire, mais toujours en geste autoritaire, on confie au libre jeu des pulsions la régénération du corps social et de ses liens, mais contradictoirement, pour prévenir tout échec, on veille aussi à rendre l'ensemble obligatoire, au titre de la volonté générale. Alors, on institue publiquement des maisons closes, pour accueillir les pulsions tyranniques dans le réduit des chambres, ce qui malgré tout ne saurait être montré aux yeux de tous : bien que publics, ces établissements n'en restent pas moins à l'écart, tels des temples, des lieux de mystères séparés du profane. En inversant seulement la symbolique du culte, de la pureté à la souillure, ils maintiennent toujours les pulsions dans le champ religieux. Ainsi *l'ultime effort* ne supprime en rien le sacré et l'arbitraire despotique. Par formation de compromis, il les refoule simplement dans les lupanars.

50 Nul besoin d'insister sur la fonction générale de l'écran comme support d'échanges spectaculaires massifs, promis de nos jours à tout un chacun, depuis les circulations cybernétiques. Dans *La Monnaie vivante* (Paris : Losfeld, 1970), Pierre Klossowski en annonçait l'avènement, depuis sa lecture de Sade.

À part soi

Si du contrat social la transparence sadienne ne donne qu'un simulacre, ou bien lui tend un miroir de défi sur ce qu'il ne dit pas, c'est qu'aux échanges, elle impose une *réciprocité forcée*, imposée par une loi qui d'emblée annule toute convention entre personnes. Ou si l'on préfère, « une identité qui se fonde sur une non-réciprocité absolue⁵¹ », comme c'est l'aliénation commune qui assure d'emblée toute médiation entre sujets, donc tout accord à leur place. Alors, ceux-ci ne peuvent rien dire de leur désir, si par miracle il existe encore : leur voix s'est éteinte dans la loi générale, qu'ils répercutent en porte-voix, à titre de corps conducteurs.

Le marqueur sûr de ce détournement, c'est le déni du viol, assimilé à un dégât matériel, un moindre dommage. Ainsi réifié, le viol perd tout sens comme attentat à la consistance d'autrui. Il n'en résulte rien qu'un jouet cassé, toujours réparable, si nature et société se montrent assez généreuses pour recycler l'énergie désirante, selon le rêve du pamphlet. Or, dans le viol, il s'agit de traverser autrui, jusqu'au fond de lui-même. Bref, *ravir la place de l'autre*, pour s'y tenir enfin, et bien sûr y parler et s'y sentir à sa place. Chez Sade, « la jouissance [...] se fait pôle dans un couple dont l'Autre est au creux qu'elle fore déjà au lieu de l'Autre. » Aussi, elle « ne projette d'accaparer une volonté, qu'à l'avoir traversée déjà pour s'installer au plus intime du sujet qu'elle provoque au-delà, d'atteindre sa pudeur⁵² ».

C'est pourquoi la jouissance mutuelle ne saurait venir au jour, pas plus que le contrat social entre pulsions, comme le foyer secret de la jouissance – l'impératif – fracture d'emblée tout accord entre sujets qui puissent se dire leurs vœux ou leurs droits. Et qu'au-delà il dissout les sujets mêmes de tout accord possible.

Ainsi chez Sade, le corps social se construit tout entier sur un vide central : l'articulation manquante entre les personnes du verbe,

51 Lacan, *Kant avec Sade* (préface à *La Philosophie dans le boudoir*), 774. On doit donc « dénoncer l'exorbitant du rôle que l'on confère au moment de la réciprocité en des structures, notamment subjectives, qui y répugnent intrinsèquement. » (Lacan, 769).

52 Lacan, 771. Chez Sade, parler ainsi à la place de l'autre est confié aussi à la jactance : c'est le rôle de la péroration, de la jaculation, dans les torrentiels discours qui alternent à l'infini avec les scènes rituelles. Voir Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola* (Paris : Seuil, 1971), 150 : « la dissertation, la scène ».

entre ego et autrui, comme entre ego et le tiers. Comme manque entre sujets une convention directe, et un tiers-objet pour cet accord, le vide maintenu ne met en résonance que des clameurs émises depuis la loi, qui recouvrent toute interlocution personnelle. La jouissance se réduit alors à un seul cri général : elle disparaît pour les sujets privés, qu'elle abolit dans la consommation directe. Une « *jouissance* précaire d'être suspendue dans l'Autre à un écho qu'elle ne suscite qu'à l'abolir à mesure, d'y joindre l'intolérable. Ne nous paraît-elle pas enfin ne s'exalter que d'elle-même »⁵³ !

C'est dire que le sujet de droit, de désir et de parole, s'il existe, ne peut se maintenir d'abord que sur fond de résistance, face aux circuits de jouissance. Chez Sade, ce n'est pas un mince mérite que de montrer, au creux de son discours, en un déni d'une telle rigueur géométrique, qu'être minimalement soi-même, s'appartenir et signer tant soit peu sa parole, c'est parvenir aussi à se tenir hors lien.

Ce qui se montre au creux du pamphlet, c'est peut-être le sens profond de la propriété : non des biens, mais celle de soi quand elle est nue, au-delà des usufruits, acquis, satisfactions. Cette saisie de soi, si difficile à cerner, se tient probablement en un repli secret entre l'être et l'avoir, qui circonscrit l'atome de la personne. Sans doute ce pli caché ne saurait s'exposer au-dehors, se mesurer, se quantifier, et d'autant moins que l'unité personnelle est incertaine, précaire, et si facile à détourner. Elle se rétracte sous la saisie. En tout cas, entrer dans l'échange suppose de pouvoir nouer son manque sur lui-même et l'articuler en vœu, avant tout reflet ou comblement extérieur. Pour qu'un appel soit possible vers un autre, pour qu'on puisse parfois dire « j'aimerais bien », voire « je désire », il faut au moins la possibilité de dire, et de pouvoir se dire : « j'aimerais mieux pas »⁵⁴.

53 Lacan, 772.

54 Comme on sait, c'est chez Melville l'expression de Bartleby comme formule générale de la réserve, donc du sujet qu'elle réserve et protège en ce retrait. Comme il passe ses jours à recopier des actes notariaux, le clerc Bartleby énonce cette mince réticence pour se démarquer tant soit peu de sa fonction mimétique, celle du copiste. Seule cette inflexion le maintient comme sujet de parole, depuis les copies qui font son quotidien. Sur cette inflexion, voir Gilles Deleuze, « Bartleby ou la formule » (1989), dans *Critique et Clinique* (Paris : Minuit, 1993).

Table des matières

Introduction Capucine Lebreton	5
Surveiller, enfermer, protéger ? Corps social, discours et actions politico-sanitaires lors de la peste de Marseille au début du XVIII^e siècle Fleur Beauvieux	11
Corps, liberté et dette. Les débats sur la contrainte par corps (France, seconde moitié du XVIII^e siècle) Simon Castanié	35
Le nu et la retenue, les sens et l'indécence dans les discours des accoucheurs Bénédicte Prot	59
Le corps des spectatrices : un élément du programme ornemental des salles de spectacle au XVIII^e siècle Hadrien Volle	75
Du tumulte au jugement : les corps des spectateurs du parterre à Paris dans les années 1730 Charline Granger	99
Diderot et le corps discret du philosophe : de la sensation intime au sens social Guilhem Armand	123
Agriculture et médecine du corps social : Rousseau et la nation corse Capucine Lebreton	147
Faire corps dans un monde commun : besoin et politique dans le <i>Tableau de Paris</i> de Louis Sébastien Mercier Laurence Mall	173
Sade sur l'<i>habeas corpus</i> Xavier Papaïs	197

Dans la même collection

2024 – Images de Démocrite entre philosophie et légende

La fortune du philosophe d'Abdère entre les XVI^e et XVIII^e siècle

Piero Schiavo

2023 – L'achèvement des Lumières

Singularité, communauté, culture

Georges Benrekassa

2022 – Des bêtes et des hommes

Présences animales, sociabilités hybrides (XVI^e-XX^e siècle)

Sous la direction de Fabrice Brandli

2021 – Contre Spinoza

Critique, système et métamorphoses au siècle des Lumières

Diego Donna

Au siècle des Lumières, l'évolution rapide de la médecine et des savoirs sur le corps correspondent à une saisie de plus en plus intime de celui-ci par les institutions. Que devient le corps saisi par le politique comme enjeu d'ordre, par les théoriciens politiques comme nécessité matérielle ou par la théorie sociale naissante comme base du « corps social » émergent ?

Le présent recueil vise à explorer la prise en compte du corps dans les discours sur le fait politique et sur le fait social, mais également dans les discours du politique, et la manière dont ces discours contribuent à dessiner le corps même qui en fait l'objet ; comment le corps, loin de préexister au discours qui le qualifie, est transformé et même inventé par ce discours. Entre redéfinitions du corps et nouvelles formes de la contrainte, corps coupables et corps à protéger, l'étude de l'investissement du corps par le fait social à l'époque des Lumières permet de mettre en valeur ce qui se joue dans ce rapport.

