



HAL
open science

SE RETIRER DU MONDE

Hélène Cussac, Odile Richard-Pauchet

► **To cite this version:**

Hélène Cussac, Odile Richard-Pauchet (Dir.). SE RETIRER DU MONDE : LES DISCOURS SUR LA RETRAITE AU XVIII^e SIECLE. SFEDS. La Découverte, 2016 (48), pp.1-335, 2016, SE RETIRER DU MONDE, Jean-Christophe Abramovici, 978 2 7071 9066 6. hal-01337239

HAL Id: hal-01337239

<https://unilim.hal.science/hal-01337239>

Submitted on 20 Apr 2020

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

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

SE RETIRER DU MONDE
LES DISCOURS SUR LA RETRAITE AU XVIII^e SIECLE
DHS n°48, 2016

Dossier dirigé par Hélène Cussac et Odile Richard-Pauchet

AVANT-PROPOS

LA RETRAITE AU 18^e SIÈCLE : DÉsir OU CHIMÈRE ?

« Hélas ! que sont devenus ces jours,
où des mères chrétiennes ne recommandaient à leurs filles
que l'amour de la retraite et de la pénitence ... »
Carraccioli, 1767¹.

« L'homme est né pour la société.
La raison, la réflexion, l'inclination, le besoin, le plaisir,
tout prouve qu'il est dans l'essence de l'homme
de vivre avec ses semblables.
Il n'est pas bon que l'homme soit seul ;
cela n'est même pas possible. »
Dom Philippe Gourdin, 1767².

Le ton est donné : en ces années 1760, nombre de voix se font entendre dans un long débat au premier rang duquel se trouvent les philosophes, pour proclamer la sociabilité comme première vertu de l'homme et s'élever contre les retraites religieuses et la recherche de la solitude. Après des siècles de perception positive du retrait du monde, les constantes anthropologiques se voient ainsi bouleversées. Celui qui se met à l'écart est vu désormais comme un marginal, un extravagant, un irrationnel ; on sait combien Rousseau souffrit suite à sa décision prise en 1751 de « marcher seul dans une route toute nouvelle³ ». Tout être humain, qu'il soit homme du peuple, prêtre, ou philosophe, a le devoir de renoncer, si jamais il en avait l'idée, à sa recherche de repos et de participer à la marche du monde, bref, de se rendre utile⁴. Si nous devons raviver le souvenir de ce qui devient un principe, lisons ces quelques lignes du pasteur Jean Dumas datant de 1773 :

La principale occupation du sage n'est pas de se concentrer, pour ainsi dire, au fond de son âme, et de s'efforcer d'être mort durant sa vie, comme on le prétend, mais bien de sortir hors de soi pour s'occuper des autres, de travailler à leur bonheur, comme au sien propre, et de se conserver pour eux comme pour lui-même. Sa vie doit être plus active que contemplative, plus communicative que cachée⁵.

¹ Louis-Antoine Carraccioli, *Le chrétien du temps confondu par les premiers chrétiens*, Paris, chez Nyon, 1767, p. 113.

² Dom Philippe Gourdin, *L'Homme sociable ou réflexions sur l'esprit de société*, À Amsterdam, chez Mercus & Arckstée, 1767, 1^e partie, I, « Origine et nécessité de la société », p. 3-4.

³ *Les Confessions, Œuvres complètes*, dir. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1959, vol. I, L. 8, p. 362.

⁴ Voir bien sûr l'article PHILOSOPHE de l'*Encyclopédie*.

⁵ Jean Dumas, *Traité du suicide ou Du meurtre volontaire de soi-même*, À Amsterdam, Chez D. J. Changuion, 1773, chap. VI, p. 353. La mise en italique est de l'auteur. C'est volontairement que nous ne donnons pas de citations, en général bien connues, des auteurs les plus attendus.

Cette brève introduction rappelle l'opposition fondamentale, dont la problématique de la retraite est une des catégories essentielles, entre les philosophes du 18^e siècle et les apologistes de la religion chrétienne, mais amorce aussi le sujet de la solitude, incompréhensible à l'esprit des Lumières, sur lequel Pierre Naudin nous a donné naguère une belle somme, souvent rappelée dans ce volume. Était-il par conséquent nécessaire de consacrer aujourd'hui un numéro thématique à l'idée de se retirer du monde ?

Sociabilité *versus* Solitude dans la retraite : de ces termes *a priori* antinomiques qui ont préoccupé les esprits du temps, nous avons davantage conservé le lien des Lumières avec les concepts d'extériorisation, d'énergie, d'action, de conversation, de recherche de bonheur au milieu de ses semblables, de vie *en société*. Sans remettre aucunement en cause cet héritage qui a fondé notre propre façon de vivre mais surtout de penser la collectivité, il a semblé primordial que la Revue *Dix-Huitième Siècle*, miroir des grands sujets de l'époque et ouvrage de synthèse des grandes catégories de l'histoire des idées, présente un numéro sur ce qui peut sembler finalement un paradoxe : la retraite. Récemment certes, elle a offert un volume au titre d' « Individus et communautés⁶ » dans lequel quelques articles font le lien avec la notion du retirement⁷. Si la communauté va de pair avec la sociabilité, l'individuation naissante au 18^e siècle - et très vite sa dénonciation - finit par mettre malgré lui l'être humain à l'écart. Souvenons de la définition donnée par Volney à la fin du siècle⁸ :

D - Qu'est-ce que la *vertu* selon la loi naturelle ?

R - C'est la pratique des actions utiles à l'individu et à la société

D - Que signifie ce mot individu ?

R - Il signifie un homme considéré isolément de tout autre.

Aussi ce processus peut-il aller jusqu'à la rupture d'avec ses pairs. Nouveau paradoxe donc de l'époque des Lumières qui prône la sociabilité de manière, on doit le reconnaître, assez dogmatique.

Se pencher sur la question, n'est-ce pas aussi mieux entendre notre temps ? Comprendre davantage par exemple d'où est venu le goût de la résidence secondaire, dans un lieu (campagne, montagne, bord de mer) que la main de l'homme n'aurait pas trop dénaturé ? Le désir d'habitats intimes, isolés et insolites, nous installant au plus près de la nature : cabane dans les arbres, roulotte, yourte jusqu'à l'invention récente, venue des États-Unis, des *tiny houses* ? N'est-ce pas l'occasion de réfléchir aussi, comme l'avait fait Voltaire, à nos maisons communautaires dites de retraite⁹ ? Sans faire de lien outrancier avec ces problématiques de nos 20^e et 21^e siècles, les diverses contributions, du fait de leur variété même, nous permettent d'entendre cet héritage. Autre raison : l'avantage que présente justement grâce à cette diversité l'originalité des approches. Chercheurs reconnus de longue date, qui ont été nos maîtres et/ou nos références (P. Chartier, D. Masseau, J.-M. Racault, J.-N. Pascal, H. Krief, P. Pelckmans) mais aussi jeunes (G. Farrugia, A.-F. Grenon, C. Ollagnier, A. Mirlo, F. Moulin, I. Riocreux), voire très jeunes chercheurs (A. Roger), d'horizons disciplinaires variés (Lettres, Histoire, Histoire de l'art spécialité architecture), malgré nos regrets de ne pas pouvoir offrir

⁶ Il s'agit du n° 41 de 2009, en forme de dictionnaire, dirigé par Yves Citton et Laurent Loty.

⁷ Voir notamment les articles ISOLEMENT d'Erik Leborgne, p. 155-167, SOLITAIRES d'Antoine Hatzenberger, p. 283-301, et COMMUNION (REPUBLICAINE) de Pierre Hartmann, p. 43-59.

⁸ Volney, *La loi naturelle, ou Catéchisme du citoyen français*, Paris, Chez Sallior, 1793, chap. III, p. 33. Souligné par l'auteur.

⁹ « Il faut qu'il y ait des maisons de retraite pour la vieillesse, pour l'infirmité, pour la difformité [...] » (*L'Homme aux quarante écus* [1768], dans *Romans et contes de Voltaire*, éd. René Pomeau, Paris, GF-Flammarion, 1966, p. 421.)

de contribution observant la thématique dans la peinture et dans la musique, enrichissent ainsi le sujet de façon singulière mais dans un écho affirmé à l'ensemble des contributions. Enfin, comme le rappelle Bernard Beugnot dans la préface dont il a bien voulu honorer notre volume, hormis l'ouvrage de Pierre Naudin et des travaux monographiques¹⁰, assez peu d'études se sont intéressées à l'idée de s'éloigner du monde au 18^e siècle. La pluralité des contributions permet par conséquent de nuancer la question et d'affiner l'évolution de la pensée et du mouvement de la retraite par rapport au siècle précédent pour lequel se retirer « loin du monde et du bruit », comme l'a démontré B. Beugnot, représentait une ascèse bienvenue, qu'elle s'effectue dans un cloître ou quelque lieu profane. Qu'allaient faire les hommes des Lumières d'un tel acquis socio-culturel ?

L'histoire de la retraite, qui est d'abord celle des premiers anachorètes, avant celle du monachisme, est longue avant de devenir un objet de polémique au 18^e siècle. Depuis la fin du 16^e siècle, plusieurs styles de retraite dialoguent et s'opposent sans cesse : la retraite religieuse austère du chrétien, la retraite mélancolique ou chagrine du désabusé, et la retraite qui se nourrit d'un épicurisme souvent joyeux. La vie monacale, notamment sous l'influence janséniste, connaît tout au long du 17^e siècle un redressement d'une grande vigueur. Tout un renouveau spirituel imprègne donc la pensée classique, et à l'aube du siècle suivant, sont prisées les retraites spirituelles, qui ne sont plus réservées aux seuls résidents des communautés religieuses. Se retirer du monde correspond toutefois non seulement à un mouvement physique, mais aussi et surtout à la recherche d'une solitude intérieure, la plus difficile, permettant de ne penser qu'au divin. C'est ce type de retraite, véritable *topos* sociétal, qui fait par conséquent partie de l'*habitus* culturel du 18^e siècle naissant, même si une certaine idéalisation de la campagne, dans l'opposition à une vie urbaine corruptrice et dangereuse, dénoncée dans nombre de textes depuis les *Satires* de Juvénal puis de Boileau (*Satire VI*), attire les solitaires et s'épanouit dans la littérature.

Le 18^e siècle, qui depuis Pierre Bayle, et malgré le *topos* romanesque de l'entrée dans une capitale peu amène, a retenu des villes les enrichissements, intellectuels notamment, qu'elles proposent, se souviendra en fait de la retraite profane et exprimera le goût d'un *locus amoenus* dans la tradition horatienne, allant de pair avec l'*otium* mondain. La dispute qui l'opposa à l'Église, dont l'enfermement au couvent et le célibat des prêtres constituèrent le cœur, fit retenir de lui son rejet de la retraite et de la solitude. Le conflit entre Rousseau et ses pairs ne fit qu'augmenter la polémique sur l'éventuel souhait de s'éloigner du monde.

Parallèlement à une réalité de la première moitié du 18^e siècle durant laquelle les retraites monastiques restaient nombreuses, il faut se souvenir de l'importante production de textes narrants la vie des premiers solitaires. La constance des rééditions de toute une littérature religieuse exprime le goût des décennies 1700-1740 pour l'histoire de femmes et d'hommes qui fascinent par la façon, rigide et dépouillée, dont ils vouaient leur vie à Dieu en se retirant dans quelque désert. Certes, l'ermite, d'après P. Naudin, « ne connaît plus tout à fait la fortune littéraire qui fut la sienne durant tout le Moyen-Âge et jusqu'au Grand Siècle¹¹ » ;

¹⁰ Pensons par exemple à M.-A. Ionescu, *Le sentiment de la solitude chez quelques romancières du dix-huitième siècle : Mme de Tencin, de Graffigny et de Charrière*, Thèse, Indiana University, 1997 ; R. G. Bonnel, *Ethique et esthétique du retour à la campagne au XVIII^e siècle. L'œuvre littéraire et utopique de Lezay-Marnésia, 1735-1800*, New-York, Peter Lang, *Eighteenth Century French Intellectual History*, 4 (1995) ; Laurence Mall, *Origines et retraites dans La Nouvelle Héloïse*, *ibid.*, 5 (1997) ; P. Éjarque, *Écrire la clôture conventuelle. Réalités féminines, rêveries masculines dans la Vie de Marianne de Marivaux*, Paris, Champion, 2010.

¹¹ Pierre Naudin, *L'Expérience et le sentiment de la solitude, de l'aube des Lumières à la Révolution. Un modèle de vie à l'épreuve de l'histoire*, Paris, Klincksieck, 1995, p. 97.

néanmoins, du roman *Le Solitaire de Terrasson* publié en 1733¹² aux solitaires des *Contes moraux* de Marmontel en 1766 et au vieillard narrateur de *Paul et Virginie* (1784), la figure de l'ermite interroge l'imaginaire au point que le 18^e siècle cèdera à la réalisation de grottes et ermitages au cœur de ses jardins anglais, comme l'illustre la gravure choisie pour la couverture de ce numéro de *Dix-Huitième Siècle*, dessinée par Le Rouge en 1776. Celle-ci souligne particulièrement bien l'évolution de l'idée de retraite au temps des Lumières : il semblerait en effet que l'isolement, de préférence temporaire, rejoignît la sociabilité, et abritât peut-être davantage quelques moments de solitude partagée ou quelque aventure galante - comme le chante Gessner reprenant le *topos* de la grotte de Calypso dans l'une de ses idylles aux accents pastoraux¹³ - plutôt que la ferveur spirituelle.

Rejet de la solitude, sans doute, mais c'est bien la retraite religieuse, issue de l'augustinisme, avec pourrait-on dire, Rancé et Guez de Balzac comme figures de proue, qui subit les foudres des philosophes du temps. On aurait toutefois tort de croire que malgré la destruction de Port-Royal en 1711, événement d'une grande force symbolique, les milieux jansénistes furent inactifs tout au long du 18^e siècle. On commence à reconnaître maintenant¹⁴ l'existence de cet *autre* 18^e siècle, qui n'était pas celui des encyclopédistes - malgré les frontières poreuses entre les deux clans - mais celui composé d'un grand nombre d'ecclésiastiques et de laïcs qui se faisaient les défenseurs actifs de la religion chrétienne tout au long du siècle. En ce même temps donc où Voltaire déclare nécessaire d'« écraser l'infâme », les tenants de la tradition dévote publient nombre d'essais et de romans - sans oublier la parution régulière des *Nouvelles ecclésiastiques* - et, empruntant la rhétorique philosophique, continuent à louer la retraite. Les prédicateurs, de leur côté - comme l'abbé Trublet par exemple en 1755¹⁵ - édifient leurs ouailles dans leurs sermons en faisant l'apologie de la retraite solitaire exercée par les saints. Dans ce siècle des Lumières ayant hérité de la spiritualité très forte qui avait imprégné le 17^e siècle, les pratiques de la retraite sont légion, certains salons fréquentés par les lettrés n'hésitent pas à faire encore régner l'esprit du Grand Siècle (c'est le cas de Mme. de Tencin, à la suite de Mme. de Lambert, comme ce sera celui des *mardis* de Mme. Geoffrin), et les lecteurs des textes apologétiques sont assidus devant ce qu'il faut bien appeler des succès éditoriaux¹⁶.

Néanmoins, à partir des années 1760, l'Église commence à perdre de son pouvoir en raison de plusieurs facteurs qu'il ne s'agit pas de développer ici. Une des conséquences en est, grâce à la Commission des Réguliers (1768), la fermeture de nombreux couvents et monastères, et en raison de la poussée philosophique, un moindre désir des familles d'enfermer leurs enfants au couvent. La première des règles de la vie chrétienne : renoncer à soi-même, selon l'expression consacrée *mourir au monde*, ne convient plus à une culture qui commence à se soucier du bonheur de l'être humain dans l'espace et le temps où il vit. Mais le dogme implique aussi l'abnégation de toute sensation charnelle, ce qui ne pouvait que choquer nos philosophes

¹² Mme. Bruneau de la Rabattelière, *Le Solitaire de Terrasson, Histoire intéressante par Madame de ****, Paris, 1733.

¹³ « Aime-moi, belle Chloé. / Vois combien il est doux d'habiter la grotte que j'occupe sur ce coteau [...]. / Ma grotte est commode, les murs en sont ornés de peaux molles » (dans « Idylles », *Œuvres complètes*, t. III, À Orléans, chez Rouzeau-Montaut, 1783, p. 9).

¹⁴ Grâce aux travaux menés depuis une vingtaine d'années. Voir notamment de Didier Masseau : *Les marges des Lumières françaises. 1750-1789*, Paris, Droz, 2004 et *Les ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris, Albin Michel, 2001 ; ainsi que sous sa direction le *Dictionnaire des anti-Lumières* à paraître chez Champion.

¹⁵ Voir ses *Panegyriques des Saints* publiés à la suite d'une réédition des *Essais de littérature et de morale* en 1755.

¹⁶ Pour seul exemple, on peut lire dans la préface de l'édition de 1750 de la *Retraite spirituelle pour un jour de chaque mois* du jésuite Jean Croiset (1656-1738), que celle-ci « est pour le moins la vingt-cinquième [...] sans compter la traduction anglaise imprimée à Paris, et l'Italienne imprimée à Boulogne et à Rome » (Lyon, t. I, p. VIII).

chantres de la liberté de l'individu. La recherche du silence, qui en est la première obligation, ne pouvait que les indigner par ce qu'elle signifiait de coupure sensorielle au monde, alors même que Locke puis Condillac avaient mis en exergue le rôle primordial des sens dans la connaissance.

Par conséquent, à partir de la deuxième moitié du siècle, la retraite commence à s'exprimer à travers un système de pensée où la morale de l'austérité n'est plus défendable - telle que l'entendaient les principes de la vie monacale au Moyen Âge et au 17^e siècle. Une retraite sensorielle devient typique de la sensibilité moderne qui est celle des Lumières : « toute privation en général, comme le vide, les ténèbres, la solitude, produit l'étonnement et une espèce de frayeur dans l'âme qui se croit isolée¹⁷ », écrit Pierre Rousseau, directeur du *Journal Encyclopédique*. Que le mouvement ait des causes spirituelles ou non, se retirer s'établit désormais le plus souvent dans un cadre naturel dont les sens, loin d'être exclus, enrichissent et fondent désormais le mode d'existence. Néanmoins, les philosophes œuvrent à une sévère dénonciation de l'éloignement du monde.

Sans cesse en fait, le 18^e siècle réécrit *Le Misanthrope*, soit pour en atténuer la folie, c'est le cas de Diderot pour qui seul le méchant vit dans la solitude ; soit pour l'accepter, c'est le cas de Rousseau pour qui Alceste est un homme honnête. La littérature du temps, que ce soit pour la dénoncer et / ou la parodier (Lesage, Challe), ou pour la trahir (Sade), ne cesse de penser la retraite. Certes, Prévost met encore en scène des retraites à l'image de celles du 17^e siècle, mais Prévost n'entre pas sans perplexité ni hésitation dans l'ordre moderne du récit, contrairement à Lesage qui évacue le tragique à partir d'histoires marquées par le style tragique pour préférer l'issue heureuse de la comédie, dans le plus pur style du roman moderne que le premier dix-huitième siècle tente d'imposer. On trouve ainsi chez ce dernier différentes formes de retraite - aussi surprenant que cela puisse paraître dans le récit d'aventures qu'est celui de *Gil Blas* - la plus parodique étant certainement celle que trouvent des hors-la-loi dans un souterrain, à l'origine lieu de retraite pour les chrétiens d'Espagne¹⁸. Chez Challe, tout autant que chez Lesage ou Marivaux, la retraite, constamment subie par les personnages, est chargée de négativité. Progressivement, les romans, qui immergent les personnages dans un espace sensoriel déterminé par leurs rapports physiques, sensibles et moraux au monde qui les entoure et par une conscience subjective du monde et d'eux-mêmes, les font se rebeller contre les retraites qu'ils subissent et qu'il finissent par quitter pour reprendre le cours du monde, ce qu'on peut lire encore chez Marmontel ou Diderot. Quand il ne s'agit pas de dénoncer le retrait du monde, le roman renouvelle la retraite en infléchissant progressivement l'antithèse monde / retraite. Le retirement se fait temporaire, pour quelques heures, quelques semaines, quelque mois. Il peut avoir lieu dans l'anonymat des villes (un grenier ou une chambre remplace pour l'écrivain la « librairie » d'un Montaigne au cœur de l'anonymat de la capitale¹⁹), au jardin ou dans quelque campagne, mais surtout il se partage : « Ma maison de campagne avait pour moi, dans la belle saison, encore plus d'agrément que n'avait eu la ville. Une société choisie, composée au gré de ma femme, y venait successivement varier nos loisirs, et jouir avec nous de cette opulence champêtre [...]»²⁰, se souvient Marmontel. Les raisons du retirement sont diverses et celui-ci est de moins en moins

¹⁷ *Journal Encyclopédique*, Liège-Bouillon, rééd. Slatkine, 1967, p. 11-12.

¹⁸ *Histoire de Gil Blas de Santillane*, éd. Roger Laufer, Paris, GF-Flammarion, 1977, L. I, chap. IV et VI., p. 32 et sv.

¹⁹ Voir Louis-Sébastien Mercier, *Tableau de Paris*, dir. Jean-Claude Bonnet, Paris, Mercure de France, 1994, chap. II : « Les greniers » (vol. I, t. 1, p. 29-30) et chap. VII : « Patrie du vrai philosophe » (vol. I, t. 1, p. 40).

²⁰ *Mémoires d'un père pour servir à l'instruction de ses enfants*, dans *Œuvres complètes*, Genève, Slatkine Reprints, 1968, t. I, L. 11, p. 335.

conçu comme recherche spirituelle. Émerge même un type de retraite - malheureusement non traité dans ce volume - correspondant au souci d'un corps en bonne santé. On le sait : il paraît toujours plus d'ouvrages d'hygiène en même temps qu'une nouvelle culture du corps voit le jour. L'air que l'on respire, l'eau que l'on boit, l'aliment dont on se nourrit, font que se retirer à la campagne ne revêt pas toujours un objectif moral ou spirituel, mais en quelque sorte thérapeutique, comme en témoigne Diderot lorsqu'il séjourne en 1756 durant trois semaines à Massy chez son éditeur Le Breton : « Le sixième volume de l'*Encyclopédie* venait de paraître et j'étais allé chercher à la campagne du repos et de la santé²¹ ».

Ainsi, au moment où la culture classique vacille, des écrivains donnent une vision moderne de la retraite. La pente rousseauiste se trouve progressivement récusée tandis que la tradition horatienne se voit sauvegardée. Petit à petit, le siècle met fin à l'excès de la retraite silencieuse de Pascal²², dans un renoncement total au monde, et à celui d'une sociabilité mondaine démesurée, pour préférer une forme adoucie du retirement, sereine, inconcevable sans relations humaines : « Je me voyais [...] en état de vivre agréablement à Paris et à la campagne²³ », affirme désormais Marmontel, symbole même du nouvel individu bourgeois qui hérite du matérialisme ayant permis cette modernité qui est aujourd'hui encore la nôtre.

Une telle forme de retraite, on la rêve, et parfois on la réalise. La thématique en effet ne se déploie pas uniquement dans les romans, si polémiques soient-ils. Si l'auteur de *La Religieuse* s'élève contre les chaînes du couvent, lors du commentaire du *Miracle des Ardents* de Doyen, l'idée de la solitude et de la retraite semble le séduire : « Voilà l'avantage de l'homme retiré dans la solitude. Il se parle, il s'interroge, il s'écoute, il s'écoute en silence. Sa sensation secrète se développe peu à peu ; et il trouve les vraies voix qui dessillent les yeux des autres et qui les entraînent. *O rus, quando te aspiciam*²⁴ ! » C'est bien ce même Diderot qui soupire dans ses lettres à Sophie après un « azile » [*sic*], une « niche grande comme la main » où se réfugier « loin de tous ces chagrins qui viennent [l']assaillir²⁵ ». Mais dans l'esprit du philosophe, il n'est jamais de retraite sans pensée active des hommes et du monde. Avec une énergie différente, Rousseau ne l'aurait pas totalement contredit. Du lointain de ses retraites, il s'est toujours préoccupé des mouvements du siècle et s'est constamment engagé. Mais ce qu'on retiendra surtout, c'est que son éloge de la solitude - on ne sera pas surpris de voir Rousseau occuper une place centrale dans notre volume - correspond à une retraite où le silence n'est plus conçu comme un idéal seulement chrétien. Le sage n'est plus celui qui se retire dans le silence mais qui, au milieu du bruit, sait trouver, en lui-même, le silence dont il a besoin. Le sage, c'est encore celui qui, dans son retrait du monde, jamais total, sait voir, écouter et jouir de la nature. La retraite rousseauiste, si austère fût-elle, n'existe pas sans volupté sensorielle. Au 18^e siècle, tout parle, tout vibre, tout frémit : « Un silence absolu porte

²¹ Prologue écrit pour *Le Fils Naturel ou les Épreuves de la vertu*, dans Diderot, *Œuvres*, éd. L. Versini, Paris, Laffont, coll. « Bouquins », t. IV, p. 1081. Cité par H. Cussac (« Réécriture de la retraite dans les *Contes* et les *Mémoires* de Marmontel », dans Marmontel. *Une rhétorique de l'apaisement*, éd. J. Wagner, Louvain / Paris, Peeters, 2003, p. 198). Ce propos de Diderot correspond néanmoins davantage à une mise en scène de soi qu'à une réelle confidence autobiographique.

²² Ainsi lit-on dans les *Pensées* : « Il faut se tenir en silence autant qu'on peut, et ne s'entretenir que de Dieu, qu'on sait être la vérité » (éd. P. Sellier, Paris, Garnier, 1991, fr. 132, p. 199) ; « Ne vous étonnez point, s'il ne raisonne pas bien à présent, une mouche bourdonne à son oreille [...] chassez cet animal » (*ibid.*, fr. 81, p. 180).

²³ *Mémoires*, éd. citée, p. 346. Le soulignement de la conjonction est nôtre.

²⁴ Diderot, *Salons*, éd. Marie Bukdahl, Michel Delon, Didier Kahn, Annette Lorenceau, Paris, Hermann, 1995, t. III, *Ruines et Paysages-Salon de 1767*, p. 275 (trad. : « Chère campagne, quand te reverrai-je ? », Horace, *Satires*, II, vi, 60.).

²⁵ Lettre du 21 juillet 1765, dans *Lettres à Sophie Volland. 1759-1774*, éd. Marc Buffat et Odile Richard-Pauchet, Paris, Non Lieu, 2010, p. 407. Voir d'O. Richard-Pauchet, *Diderot dans les Lettres à Sophie Volland. Une Esthétique épistolaire*, Paris, Champion, 2007, IV, I, 2, « Le Petit château ou l'idylle impossible », p. 362.

à la tristesse. Il offre une image de la mort²⁶. » Avec Rousseau, il faut donc éviter un repos complet - le repos, *quies*, étant un des mots les plus saints de la religion chrétienne²⁷. Sa démarche existentielle montre de l'originalité en introduisant dans la réflexion morale une idée très souvent refoulée par le classicisme : aucune vertu ne peut exister sans plaisir. L'espace de la retraite est susceptible d'apporter du bonheur, et même s'il en coûte quelques larmes - du fait de quelque réminiscence mélancolique - ce seront des pleurs bienheureux.

De ces quelques rappels et réflexions découlent logiquement les trois parties proposées dans ce numéro : « Culture et contre-culture de la retraite », « Topographie de la retraite », « La retraite : de l'expérience à l'utopie ».

Culture et contre-culture de la retraite

Avant toute chose, pour évaluer au 18^e siècle ce « désir d'ailleurs » en quoi se résume d'abord l'aspiration à la *retraite*, il faut s'entendre sur les mots et les concepts. Francesca Piselli nous révèle comment, du Moyen-Âge à l'âge classique, il s'agit d'un terme militaire, qui bascule progressivement du négatif (déroute) au positif (repli stratégique, rusé, sage ou prudent). Preuve que la notion est prête à évoluer encore, au sens spirituel et philosophique cette fois, selon l'idée que l'époque se fait des relations entre l'espace et l'esprit. Didier Masseau évoque surtout le mouvement de balancier qui, d'un camp idéologique à l'autre, suggère tout au long du 18^e siècle l'ambiguïté d'un concept désignant pour les uns un idéal de vie austère mais sain et une pratique spirituelle enviable ; pour les autres un abus de pouvoir sur le corps des reclus, une fausse sagesse, une tartufferie. Tandis que l'idée s'infléchit enfin du côté de l'*otium* classique, renouant avec un épicurisme oublié...

Pour illustrer cette pratique déjà ancienne, mais à laquelle le siècle veut croire encore, Alexandra Roger s'attarde sur le phénomène historique des vocations religieuses qui reflètent, entre fiction et réalité, l'abus de l'autorité paternelle, tandis que Nicolas Brucker évoque le travail romanesque de Michel-Ange Marin, religieux minime offrant dans ses récits monastiques féminins une image attrayante de la vie retirée.

Du côté des innovateurs, un certain nombre de *groupes* humains s'approprient l'*ethos* de la retraite pour en renouveler, y compris de façon métaphorique, les usages et les vertus : on pense ici aux femmes, aux poètes et aux philosophes. Ainsi l'on observera avec Huguette Krief, dès le début du siècle, la façon dont certaines femmes ont pu *recupérer* ce mot d'ordre au profit de l'affirmation de soi au sein d'une « immobilité heureuse » (Mme de Lambert, Mme du Châtelet...). À l'autre bout du siècle, de Delille à André Chénier, de La Harpe à Millevoye, Jean-Noël Pascal évoque une série de poètes marqués, à travers leur formation classique, par le cadre poétique qu'inspire le discours sur la retraite, propre à infléchir une production déjà influencée par la Nature. Anne-France Grenon et Pierre Chartier présentent, eux, les deux faces d'une même médaille philosophique : côté pile, Rousseau, côté face, Diderot. Chacun fit à sa façon l'expérience de la retraite – l'un, comme *système* : l'autre, comme *tentation* – chacun reprochant à l'autre sa méthode. Ces deux formes, faut-il l'ajouter, sont rigoureusement laïques : avec des nuances, elles interrogent le monde à la fois comme force de corruption et comme public à éduquer : l'écriture qui en résulte témoigne de cette tension, et de la plus ou moins grande sérénité qui, pour l'auteur, en résulte.

Topographie de la retraite

²⁶ *Les Rêveries du promeneur solitaire*, « Cinquième promenade », dans *OC*, éd. cit., t. I, p. 1047. Voir l'article HEUREUX de l'*Encyclopédie*.

²⁷ Henri Bremont, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, nlle éd. augmentée, dir. François Trémolières, Paris, éd. Jérôme Millon, 2006. vol. IV, t. XI, p. 733.

La retraite, comme nous l'avons dit, ce sont avant tout des *lieux*, réels ou imaginaires. *Topos* ou *locus amoenus*, la géographie du retirement renvoie à une tradition spatiale (le cloître, l'ermitage, le désert) mais surtout, au 18^e siècle, au développement, à l'*aménagement du territoire* géographique, romanesque et poétique²⁸. Dans la continuité et en contrepoint du siècle précédent, qui est celui de grands travaux d'intérêt général (routes et canaux de France, places urbaines, jardins à la française), le siècle qui nous intéresse développe ce que l'on pourrait nommer des lieux d'intérêt particulier, lieux de repli, lieux d'hygiène, lieux intimes. L'espace du bonheur serait-il un périmètre perpétuellement menacé ? Jean Starobinski, dans *l'Invention de la liberté*, évoque parmi les raisons qui font rechercher aux *belles âmes* le refuge clos de l'idylle, les débuts du massacre de l'environnement urbain et rural par l'essor industriel (remarque surtout pertinente, d'ailleurs, pour l'Angleterre). « L'on voudrait retrouver, sinon l'âge d'or et l'Arcadie légendaire, du moins une vérité liée aux travaux élémentaires, aux affrontements rugueux, à la sobriété salubre. Peut-être est-ce le moyen de régénérer la société tout entière²⁹. » Comme le montrent Claire Ollagnier et Sophie Lefay, on évite donc, ou l'on met à distance, les *lieux communs* (maisons et jardins particuliers). On bâtit de *petites* maisons, des ermitages miniature dans les faubourgs des villes, au fond des parcs et jardins ; on y reconstitue même ces lieux d'horreur et de solitude empruntés à l'espace biblique ou romanesque, dans une version humaine, accessible et reposante. Parfois, il n'est que d'utiliser un matériau existant, la *ruine*, pour y promener sa mélancolie, y méditer, y trouver le repos - ce lieu même étant capable de superposer le passé et le présent, presque l'avenir (Geneviève Cammagre). Enfin les lieux écartés déjà bâtis (maisons de campagne, châteaux possédant leurs propres espaces de solitude ou de claustration) trouvent parmi le public ou le personnel de la fiction un regain d'intérêt : Martial Poirson, Fabrice Moulin et Audrey Mirlo pointent comment, au théâtre ou dans le roman, on observe une prédilection des personnages, feinte ou spontanée, pour ce nouvel *habitus* de l'isolement loin des villes, bénéfique au repos de l'âme, à l'encerclement et au traitement des passions.

La retraite : de l'expérience à l'utopie

Ce que les particuliers tentent de réaliser dans un espace à trois dimensions, dont certaines œuvres du répertoire littéraire renvoient l'écho, d'autres auteurs en font parfois l'expérience personnelle, bientôt relayée par leurs écrits. De nouvelles formes vont alors foisonner³⁰ : robinsonnades, lettres, promenades, comédies, maximes... selon le degré de réalisation du projet de retraite. Jean-Michel Racault et Benjamin Hoffmann évoquent le caractère de palimpseste de textes dans lesquels la topique insulaire, ou encore le rêve d'*Azile* en Amérique - pourtant réalisé une fois en 1791 (« *Les Lettres écrites des rives de l'Ohio (1792)* » de *Lezay-Marnésia*) sont pris et repris inlassablement par leurs auteurs, exprimant la problématique « de la réécriture infinie et de l'impossible remontée à l'origine ». À l'inverse, Guilhem Farrugia et Gabriel Thibault traitent du cas symptomatique de deux auteurs très proches, Rousseau et Bernardin de Saint-Pierre, qui, au terme d'une œuvre largement marquée par l'utopie, ont été capables de donner forme à leurs rêves, l'un à Ermenonville, l'espace de quelques semaines, l'autre, pour quelques années, dans sa maison d'Essonnes.

Cette littérature de la « mise en acte » pouvait-elle avoir à son tour une influence morale sur le public ? Paul Pelckmans montre comment la thématique de l'*Alceste* moderne au théâtre, dès le début du siècle, sous la plume de Destouches, n'est qu'une caisse de résonance bien surprenante : « l'idéal immémorial de la retraite venait à consonner [...] avec un individualisme moderne devenu plus insistant ». Ingrid Riocreux, quant à elle, décrit le cas-

²⁸ Voir Bertrand Westphal, auteur de *La Géocritique, réel, fiction, espace*, Paris, Minuit, 2007, et du *Monde plausible, espace, lieu, carte*, Paris, Minuit, 2011.

²⁹ Jean Starobinski, *l'Invention de la liberté, 1700-1789*, Genève : Skira, 1964, rééd. Skira Bookking International, 1994, p. 195.

³⁰ « Schiller l'a bien vu - le genre traditionnel de l'idylle offrait la *forme* dans laquelle le rêve de la grande unité pouvait d'abord tenter de s'incarner [...] », *ibid.*, p. 159.

limite de l'intellectuel aux prises avec une œuvre-vie et montre comment la retraite subie puis choisie par Chamfort finit par exprimer l'idéal misanthropique de l'homme - considéré comme un des beaux-arts.

Mais alors, notre quête ne semble-t-elle pas s'inverser ? La retraite spirituelle conçue progressivement par l'homme dans un but édifiant, purifiant, roboratif, parfois idyllique, ne serait-elle plus confinée du siècle que la mise en scène égoïste d'un individualisme en voie d'inflation ? Si l'on en croit la passionnante histoire des jardins et des hommes que constituent *Les Affinités électives* (1809) de Goethe, il faut concevoir ce que l'idéal ascétique de la retraite doit aux générations qui, au 18^e siècle, se sont succédé (et parfois combattues), incapables désormais de partager ne serait-ce que leurs solitudes. Est-ce parce qu'elles sont devenues désormais synonymes de libertés ?

Notre assistant fut conduit à ces réflexions [...] alors qu'il était allé se promener à travers l'ancien parc du château, alors qu'il avait admiré les hautes allées de tilleuls, les promenades régulières, qui remontaient au père d'Édouard. Elles avaient admirablement réussi au sens de celui qui les avait plantées, et maintenant qu'on pouvait seulement s'en apercevoir et en jouir, personne n'en parlait plus ; on les visitait à peine ; la fantaisie et la dépense s'étaient tournées d'un autre côté et s'étaient portées vers les espaces libres et le lointain³¹.

Hélène CUSSAC

Université Jean-Jaurès (Toulouse) - PLH

Odile RICHARD-PAUCHET

Université de Limoges – EHIC, E. A. 1087

³¹ Goethe, *Les Affinités électives*, dans *Romans*, éd. et traduction Pierre du Colombier, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1954, p. 293.

TOPOGRAPHIE DE LA RETRAITE

LA RETRAITE AU FIL DES MOTS

Dérivé du latin *retractus* (participe passé du verbe *retrahere*) et issu de la substantivation du participe passé féminin de l'ancien verbe *retraire*, le mot retraite désigne depuis la fin du 12^e siècle « l'action de reculer³² », notamment d'un lieu. Signalé pour la première fois en 1213, il indique l'action de se retirer du champ de bataille (*sonner la retraite*³³). Par métonymie, ce mot évoque au 14^e siècle la sonnerie du clairon qui annonce le couvre-feu et après, vers 1580, l'obligation des soldats de regagner leur casernement (*DHLF*). À la même époque, on assiste chez Montaigne à un renversement de sens, dont Jean Sgard a montré l'importance³⁴. En effet, dans le chapitre *De la solitude* (XXXIX) des *Essais*, Montaigne emploie *retraicte* pour suggérer l'action de se retirer de la vie active ou mondaine, sans idée de mouvement physique³⁵. Elle est alors conçue comme un mode d'existence.

Au début du 17^e siècle, le *Thresor de la langue française* de Nicot (1606) oublie cette signification et revient aux acceptions originaires telles que : rebrousser chemin et se retirer (en contexte militaire). Il garde aussi d'une part l'idée d'action, d'autre part de lieu de refuge. Plus tard, vers la fin du siècle, le *Dictionnaire françois* de Richelet (1680) enrichit le spectre sémantique du terme retraite, y incluant divers sens métonymiques, tels que les locutions *se battre en retraite* pour suggérer l'état d'une personne âgée qui s'est retirée des affaires et *battre en retraite*, soit « se retirer doucement et sans bruit³⁶ ».

³² *Trésor de la langue française informatisé*, s. v. RETRAITE.

³³ Voir le *Dictionnaire historique de la langue française* (désormais *DHLF*), dir. Alain Rey, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2006, 1^e éd. 1992, 3 vol., s. v. RETRAITE. Voir *Le Grand Robert de la Langue française*, dir. Alain Rey, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2001, 6 vol., s. v. RETRAITE.

³⁴ Voir Jean Sgard, « Le mot retraite », *Recherches et travaux*, Grenoble, n° 44, 1993, p. 19-20.

³⁵ Montaigne, *Essais*, éd. Alexandre Micha, Paris, GF-Flammarion, 1969, t. 1, p. 296-298.

³⁶ Pierre Richelet, *Dictionnaire françois contenant les mots et les choses, plusieurs nouvelles remarques sur la langue françoise* (dorénavant *DF*), Genève, J. H. Widerhold, 1680, 2 vol., s. v. RETRAITE.

Mais les lexicologues, ainsi que le remarque Bernard Beugnot dans son *Discours de la retraite au 17^e siècle*³⁷, ne recueillent qu'une partie de l'héritage de leur temps et ils laissent dans l'ombre la variété des registres et des raisons qui la déterminent³⁸. C'est le *Dictionnaire de l'Académie*, qui, dès sa première édition (1694), officialise l'acception suggérée par Montaigne en parlant de retraite en tant qu'« état que l'on embrasse en se retirant du monde, de la Cour, des affaires³⁹ ».

Les dictionnaires du 18^e siècle fournissent une ample palette sémantique des concepts, des contenus et des valeurs liés à la retraite. Néanmoins, trois lignes majeures se dégagent, renvoyant respectivement à la retraite comme *action* de se retirer, à la retraite comme *état* de quelqu'un qui s'est retiré du monde, des affaires, de la cour et à la retraite comme *lieu* où l'on peut se retirer. La quasi-totalité des ouvrages lexicographiques, datant principalement du début du 18^e siècle, acceptent, à l'évidence, le legs des dictionnaires précédents. Pourtant, cela n'empêche pas que, par le biais de mécanismes objectifs et subjectifs, une pluralité d'autres sens concrets et figurés voient le jour, notamment vers le tournant du siècle, et que des variations sémantiques se produisent.

Notre but étant d'explorer les sens du substantif retraite et des mots qui lui sont associés au cours du 18^e siècle, nous avons créé un corpus rassemblant non seulement les principaux dictionnaires de langue parus à cette époque, mais aussi les dictionnaires spécialisés, les encyclopédies, ainsi que les dictionnaires de synonymes⁴⁰.

Au préalable, il nous paraît important de souligner que la connotation négative de ce terme apparaît en filigrane dans les dictionnaires interrogés et qu'elle se laisse deviner tout au long du siècle. En ce qui concerne la première des trois lignes sémantiques discernées, à savoir, celle renvoyant à la retraite comme action de se retirer, notamment dans son sens concret de terme propre au langage militaire, désignant la « marche que font des troupes pour se retirer » (DA 1740), on assiste effectivement à une tentative d'en estomper les contours, sinon de charger ce mot de connotations contraires, comme dans la locution *faire une retraite honorable*, enregistrée dans le *Dictionnaire royal* de Pomey, aussi bien que dans le

³⁷ Bernard Beugnot, *Le discours de la retraite au 17^e siècle*, Paris, PUF, 1996.

³⁸ *Ibid.*, p. 16.

³⁹ *Dictionnaire de l'Académie française* (désormais DA), Paris, V.ve de J.-B. Coignard et J.-B. Coignard, 1694, s. v. RETRAITE.

⁴⁰ Nous avons dépouillé l'article RETRAITE dans les dictionnaires et ouvrages lexicographiques suivants : *Dictionnaire royal augmenté de nouveau et enrichi d'un grand nombre d'expressions [...] par le R. P. François Pomey* (dorénavant DR), Lyon, Molin, 1676, 1701, 1704, 1708, 1716, 1740 ; P. Richelet, *Dictionnaire français*, ouvr. cité ; A. Furetière, *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots français tant vieux que modernes [...]* (désormais DU), La Haye et Rotterdam, Leers, 1690, 1701 (2^e éd. revue, corrigée et augmentée par Basnage de Beauval), 1708 (rééd. J.-B. Brutel de la Rivière), 1727 (rééd.) ; *Dictionnaire de l'Académie française* (dorénavant DA), Paris, J.-B. Coignard, 1718, 1740, 1762, 1798 ; N. Aubin, *Dictionnaire de marine contenant les termes de la navigation et de l'architecture navale*, Amsterdam, P. Brunel, 1702 ; *Dictionnaire universel français et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux* (désormais DUT), Trévoux 1704 ; 1721, 1732, 1743, 1752, 1771 ; N. Chomel, *Dictionnaire économique, contenant divers moyens d'augmenter son bien, et de conserver sa santé* (dorénavant DC), Lyon, P. Thened, 1709 ; 1712 [Supplément], 1741 [Supplément par Henry Thomas], 1767 (nouv. éd. M. de La Marre) ; *Dictionnaire français et latin : tiré des auteurs originaux et classiques de l'une et de l'autre langue [...]* par le R. P. Joseph Joubert, Lyon, Declaustre 1709, 1710, 1718, 1725, 1738, 1751, 1757, 1780 ; *Dictionnaire universel de commerce, d'histoire naturelle, d'arts et de métiers*, Paris, Estienne, 1723, 1730, 1741-1742 ; *Grand dictionnaire français et latin, enrichi des meilleures façons de parler en l'une et l'autre langue [...]* pour servir aux études de Monseigneur le Dauphin et de Messeigneurs les Princes par l'abbé P. Danet, Lyon, Deville, 1710, 1713, 1721, 1735, 1737, 1731, 1754 ; *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une Société de gens de lettres. Mis en ordre et publié par M. Denis Diderot... et quant à la partie mathématique par M. Jean Le Rond d'Alembert* (désormais E), Paris, Briasson, David, Le Breton, Durand, 1751-1780, 1777 [Supplément] ; P.-A. Alletz, *Encyclopédie des pensées, des maximes et des réflexions sur toutes sortes de sujets* (désormais EP), Paris, Guillyn, 1761 ; *Dictionnaire des synonymes français par Thimotée de Livoy*, Paris, Saillant, 1767, 1788 (nouv. éd. revue et augmentée par Nicolas Beauzée) ; *Grand Vocabulaire français* (dorénavant GVF), Paris, Panckoucke, 1773 ; *Dictionnaire portatif de la langue française, extrait du Grand Dictionnaire de Pierre Richelet [...]*, nouvelle édition entièrement refondue et considérablement augmentée par M. de Wailly, Lyon, J.-M. Bruyset, 1775 ; *Encyclopédie méthodique ou par ordre de matières par une société de gens de lettres, de savants et d'artistes* (désormais EM), Paris, Panckoucke, 1782-1832 ; J.-F. Féraud, *Dictionnaire [sic] critique de la langue française* (dorénavant DCL), Marseille, J. Mossy, 1787-1788 ; *Nouveau Dictionnaire portatif de la langue française [...]* par Claude-Marie Gattel (désormais NDG), Lyon, Bruyset, 1797.

Dictionnaire françois de Richelet, ou, dans cette autre expression *faire une belle retraite*, ainsi que l'atteste la première édition du *Dictionnaire de l'Académie*⁴¹.

Au début du siècle, dans le *Dictionnaire universel* (1701), augmenté par le lexicographe Henri Basnage de Beauval, les deux acceptions se côtoient. Par l'entremise de quelques citations tirées de plusieurs récits du 17^e siècle, nouvellement adjointes, la comparaison explicite de la retraite à la fuite des armées, à leur marche en arrière, telle qu'elle est évoquée dans le recueil posthume *Menagiana* (1693) de Gilles Ménage, est accompagnée pour la première fois de l'idée que celle-ci n'est pas un échec si la fuite est « faite à dessein et avec adresse » (*DU*, 1701) et non pas par crainte. De plus, Basnage met en avant la « retraite glorieuse et honorable en présence de l'ennemi » (*DU*, 1701), à l'aide d'une citation extraite de la *Préface* à la traduction de *La retraite des Dix Mille de Xénophon* (1648) de Nicolas Perrot d'Ablancourt. Se signalant comme un *topos*, la retraite des Dix Mille est répertoriée d'ailleurs par l'Académie elle-même à partir de la deuxième édition de son *Dictionnaire* (1728) et elle continuera à y être mentionnée encore dans les siècles à venir.

Si les diverses éditions du *Dictionnaire de Trévoux* ne font que répéter les citations de Basnage, l'*Encyclopédie*, à l'article RETRAITE paru en 1765 et consacré pour la plus grande part à son acception militaire⁴², revient sur ce *topos* s'attardant de toute évidence à l'idée de la retraite comme stratégie militaire efficace et potentiellement gagnante. Son auteur, Guillaume Le Blond, concentre son attention principalement sur les règles et les principes à suivre pour réussir une *belle retraite*. À ce propos, des manuels de stratégie, tels que le *Parfait capitaine* (1638) du duc de Rohan, l'*Art de la guerre* (1749) du marquis de Puységur et l'*Abrégé des Commentaires de M. de Folard sur l'histoire de Polybe* (1754) du chevalier de Folard, sont examinés comme des ouvrages de référence en la matière. Ils s'attardent sur des modalités différentes de retraite, dont la plupart demandent du courage et de l'habileté (*E*). Le Blond défend l'idée qu'il faut tout risquer pour ne point subir la « fâcheuse condition » d'être fait prisonnier de guerre (*E*). En plus de la retraite des Dix Mille, les exemples à imiter ne manquent pas. En 262 avant J.-C., la retraite d'Hannibal à Agrigente, assiégée par les Romains, fait école, tout comme, plus tard, en 1674, celle de Turenne de Marlen à Deltveiller, et, plus récemment encore, en 1705, celle de Peri à Hagueneau, pour finir, en 1742, avec celle du maréchal de Belle-Isle après le siège de Prague (*E*).

Quand une garnison assiégée dans une place parvient à abandonner le lieu (*DA*, 1762), comme dans quelques-unes des circonstances ci-dessus, c'est une belle entreprise qui est accomplie. Cependant, le lexicographe barnabite Thimotée de Livoy, auteur du *Dictionnaire des synonymes françois* (1767), choisit de ne pas inscrire dans la liste des synonymes du mot retraite les substantifs *désertion* et *évasion*, dont la connotation reste évidemment ambiguë. Ce ne sera pas le cas pour le continuateur de son ouvrage, à savoir le célèbre grammairien Nicolas Beauzée, qui, dans sa réédition publiée en 1788, fait précéder tous les autres synonymes par les mots *désertion*, *évasion* et *fuite*.

On devine la même hantise de la déroute militaire dans le premier des deux volumes de l'*Encyclopédie méthodique* consacrés à l'*Art militaire* (1784-1787). À l'article RETRAITE, qui ambitionne d'améliorer et de compléter celui de l'*Encyclopédie* et dont il en reproduit une large partie, on souligne que « se retirer, c'est fuir avec art et même avec un très grand art » (*EM*), suivant des règles précises. En ce sens, la retraite est ouvertement apparentée au décampement, à savoir à l'action de se retirer promptement de quelque lieu (*EM*). En outre, on insiste sur la différence entre retraite et déroute remarquant que la seconde suppose la défaite, ce qui n'est pas certain dans le cas de la première (*EM*). Quelques années auparavant, l'*Encyclopédie* avait réclamé la nécessité d'éviter à tout prix d'assimiler la défaite à la déroute, considérant que la retraite de l'armée française lors de la bataille de Malplaquet en

⁴¹ Voir J. Sgard, art. cité, p. 18.

⁴² Le *Grand vocabulaire français* donne une version abrégée de cet article de l'*Encyclopédie*.

1709 infligea à ses ennemis des pertes quatre fois plus importantes que les siennes, empêchant ainsi l'invasion de la France (*E, GVF*).

Par ailleurs, une certaine obsession de la retraite se décèle dans quelques expressions figurées créées par extension métonymique, enregistrées depuis le 17^e siècle, mais qui s'enrichissent de nouvelles nuances sémantiques, comme *battre en retraite*. Dans le *Dictionnaire [sic] critique de la langue française* (1787-1788), l'abbé Jean-François Féraud - seul à donner cette acception - écrit que cette locution est employée pour se référer à « un homme qui commence à mollir dans la dispute » (*DCL*). En revanche, dans la cinquième édition du *Dictionnaire de l'Académie*, elle est signalée pour la première fois en tant qu'expression familière pour signifier « céder, se départir d'une prétention » (*DA* 1798).

Évoquée dans la célèbre formule de La Fontaine dans *Le songe d'un habitant de Mogol* : « loin du monde et du bruit », la deuxième ligne sémantique individuée évoque l'idée de retraite comme *état*. Deux styles de retraite ne cessant de se confronter et de s'opposer dès le début du 17^e siècle sont ici approfondis⁴³. Il s'agit notamment de la retraite spirituelle qui, se nourrissant de l'austérité janséniste, aspire au divin et au bonheur céleste à travers un parcours de contemplation et de perfectionnement spirituel à l'intérieur duquel la solitude et le silence ne sont nullement des conditions secondaires, et de la retraite mondaine qui, quant à elle, renoue avec la maxime épicurienne, plus tard mise en vers par Ovide, *Pour vivre heureux vivons cachés*, dont Pierre Gassendi donne une paraphrase assez fidèle⁴⁴.

Pour nombre de laïques de la première moitié du 17^e siècle, le choix de se retirer pour vivre dans une *élite* restreinte avait pour finalité non seulement d'atteindre une sérénité s'inspirant du stoïcisme, mais aussi un équilibre difficile à conquérir dans un monde bouleversé par les guerres de religion. Pour les hommes du siècle suivant, l'éloignement du monde n'a pour but ni l'austérité du cloître ni la conquête de l'équilibre intérieur. Celui-ci n'étant pas pourtant exclu, on se tourne manifestement vers le bonheur, le loisir (*otium* des Latins), préférablement dans un cadre naturel agréable⁴⁵.

Les dictionnaires de la fin du 17^e siècle, notamment ceux de Richelet, de Furetière et de l'Académie, s'attardent davantage sur la retraite spirituelle, à laquelle se rattachent des locutions déjà employées au sens concret, mais qui restent en usage seulement au sens figuré, comme *faire retraite*, répertoriée par Richelet, signifiant « se retirer du commerce du monde pour quelque tems ou pour toujours » (*DF*), tout en précisant que cette pratique est suivie par les religieux, avant leur consécration, ainsi que par les dévots, à la veille des fêtes les plus solennelles de la chrétienté, ou comme l'expression *se mettre en retraite*, enregistrée par Furetière, se référant, elle aussi, à ces derniers (*DU*).

Il faut attendre le siècle suivant, et notamment la réédition du *Dictionnaire universel* par Basnage, pour trouver une définition plus complète du mot retraite, fidèlement reproduite dans les éditions suivantes du *Dictionnaire de Trévoux* : « retraite [*sic*], se dit aussi d'une séparation du commerce du monde, soit par principe de piété en s'enfermant dans un Couvent, soit par amour de la solitude pour mener une vie privée, & retirée » (*DU* 1701). Basnage éclaire cette acception au moyen de plusieurs citations concernant la retraite mondaine et la retraite spirituelle. L'identification de celle-ci avec la fuite revient dans l'une d'entre elles, qui évoque les premiers Chrétiens, dont la recherche de la solitude était à maintes égards une fuite plutôt qu'une véritable retraite, ainsi que l'avait expliqué en 1684

⁴³ Voir B. Beugnot, ouvr. cité, p. 166.

⁴⁴ Ovide avait écrit dans les *Tristia* : « Crede mihi, bene qui latuit, bene vixit » (III, 4, 25. Crois-moi, bien se cacher, c'est bien vivre). Voir Alessandra Grossi, « Saint-Evremond e la retraite », *Confronto Letterario*, Viareggio, Baroni Editore, n° 47, 2007, p. 33.

⁴⁵ Voir B. Beugnot, ouvr. cité, p. 167 et Hélène Cussac, « La retraite chez *Gil Blas* : entre Pascal et Rousseau », dans *Lectures du « Gil Blas » de Lesage*, éd. Jacques Wagner, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2003, p. 144. Pour plus de précisions sur le débat sur le bonheur s'ouvrant au 18^e siècle, voir Robert Mauzi, *L'idée du bonheur au 18^e siècle*, Paris, A. Colin, 1960, p. 48 p. sv.

dans le *Sermon VI (Panégyrique de Saint Antoine)* Esprit Fléchier, évêque de Nîmes et grand orateur : « Si l'on voyait les premiers Chrétiens dans les solitudes, c'étoient à proprement parler des fuites et non pas des *retraites* : c'étoient des précautions de la crainte et non pas des fruits de la charité » (*DU* 1701, *DUT* 1752).

Dans les citations qui font allusion à l'autre forme de retraite, soit celle mondaine, son ambivalence est foncièrement perceptible. D'une part, elle garde le sens négatif de recul, d'autre part, elle est conçue comme un espace de liberté et de réappropriation de soi. Richelet citait des poètes, comme Racan et Saint-Amant; Basnage, de son côté, leur préfère Saint-Évremond, Montaigne et Marie-Catherine de Villedieu. Si, chez les premiers, la retraite ouvrait sur la rêverie amoureuse et la contemplation poétique solitaire⁴⁶, Saint-Évremond estime que la retraite heureuse est une illusion et qu'« il est à craindre que l'inutilité du repos ne jette dans l'ennui » (*DU*, 1701 ; *DUT*), au lieu de faire goûter la liberté. Le repos ne doit pas être stérile, mais il faut le concevoir comme une « réinvention mondaine de l'*otium* » classique⁴⁷. Les passions et le désir excessif de la gloire ne sont pas convenables à la retraite, ainsi que l'enseigne Montaigne dans les *Essais* (« l'humeur le plus opposé à la *retraite* c'est l'ambition », *DU*, 1701 ; *DUT*) et l'évêque Fléchier (« Les femmes mondaines dans une *retraite* de bienséance couvrent les restes de leurs passions d'un voile de dévotion extérieure », *DU*, 1701 ; *DUT*). De surcroît, souligne Saint-Évremond dans *De l'étude de la conversation*, « comme la compagnie trop fréquente dissipe l'esprit, la *retraite* trop longue l'affaiblit » (*DU*, 1701 ; *DUT*).

Le *Supplément au Dictionnaire économique* de Chomel, revu par Henry Thomas, donne une vision plus positive de la retraite, qui, incluant depuis 1712 l'adresse retraite, la considère comme un remède contre la vie dissipée (« retraite qu'est bon de faire pour se recueillir des dissipations du monde », *DC*, 1712, 1741). Dans nombre de dictionnaires et d'encyclopédies, même après le tournant du siècle, cet aspect reste prédominant, à l'instar de l'*Encyclopédie des pensées*, ouvrage de compilation publié par Pons-Augustin Alletz en 1761. Celle-ci fournit une définition assez concise de ce mot : « retraite ou vie retirée » (*EP*). La partie suivante de l'article emprunte un passage des *Essais de Morale* (1671), dans lequel le théologien d'inspiration janséniste Pierre Nicole tient la vanité pour responsable majeure de l'amertume « qui trouble le plaisir de la Retraite » (*EP*). Il observe qu'il faut d'abord se libérer de la première et après se procurer « des occupations douces et tranquilles [...] qui sont néanmoins suffisantes pour empêcher l'ennui » (*EP*).

Vers le milieu du siècle, cependant, le discours moral sur la retraite semble se lier plus étroitement qu'auparavant aux états de la vie, notamment à la vieillesse. Saint-Évremond dans son essai *De la retraite* (1686) avait fait valoir qu'« il y a des tems où rien n'est si sage que de se retirer⁴⁸ » de la scène publique, suivant ce que la nature nous suggère, avouait-il, et, à bien regarder, Richelet, lui aussi, en fournit timidement un exemple à la fin du 17^e siècle, quand il dit « Vous estes vieux, il est temps de faire retraite, de songer à la retraite » (*DA*, 1694).

Au début du 18^e siècle, dans son *Dictionnaire françois et latin* (1709), Joubert semble refuser l'idée que la retraite soit synonyme de déclin, ainsi que le prétendait La Rochefoucauld⁴⁹. Pourtant, le sens négatif du mot retraite s'entrevoit, de même que l'oscillation entre le mouvement de fuite et le choix obligé du repos.

Pour que le discours sur la retraite comme état de vie prenne toute son ampleur, il faut attendre l'article dédié à cette dernière dans l'*Encyclopédie*. De plus, dans celui-ci on devine l'émergence d'un état stable, qui deviendra un statut social trois décennies plus tard. Il existe, suggère Louis de Jaucourt, auteur de l'article, un art de bien vivre l'âge de la retraite, qui

⁴⁶ J. Sgard, art. cité, p. 21.

⁴⁷ B. Beugnot, ouvr. cité, p. 168.

⁴⁸ Saint-Évremond, *De la retraite*, dans *Œuvres meslées de M^r de Saint-Évremond*, Londres, J. Tonson, 1705, t. 1, p. 413.

⁴⁹ B. Beugnot, ouvr. cité, p. 21.

remonte à Sénèque et à Cicéron et, plus récemment, aux apologistes de la vieillesse qui, au 17^e siècle, ont produit nombre de traités, dont il a très probablement mémoire. Il faut choisir le bon moment pour s'éloigner de la société des hommes et des emplois. Le vrai temps de la retraite est « quand la vieillesse vient graver ses rides sur notre front », explique Jaucourt et qu'« il n'y a plus qu'à perdre à se montrer dans le monde, à rechercher des emplois et à faire voir sa décadence » (E). Le public, continue-t-il, oublie rapidement « ce que vous avez été, c'est un travail et une justice qu'il ne rend guère » (E).

Par ailleurs, la retraite en tant que recul imposé par l'âge n'est pas forcément un échec, surtout si c'est un « un choix de cœur plutôt qu'une nécessité » (E). On peut se rendre heureux « par des goûts paisibles et convenables », c'est un état de bonheur à atteindre *hic et nunc* d'origine épicurienne, ainsi que l'écrit Voltaire à la marquise du Deffand le 3 mars 1761 : « Je n'avais point d'idée du bonheur réservé à la vieillesse dans la retraite⁵⁰. » Le repos de la retraite apparaît comme l'une des conditions idéales pour se disposer à cet état : « il faut du repos pour le bonheur », revendique la marquise de Lambert⁵¹, femme de lettres et salonnière. Autrement dit, l'état de vacance propre à la retraite de vieillesse peut se transformer en un état de bienfaisance pour soi-même⁵².

Ce qu'on lit dans l'*Encyclopédie* n'est pas disjoint d'une ultérieure extension métonymique⁵³ du terme retraite désignant la pension versée à un officier qui se retire du service, enregistrée pour la première fois dans le *Dictionnaire de Trévoux* en 1752 (DHLF) et reprise bien des années plus tard dans le *Nouvel dictionnaire portatif* (1797) de Gattel (« [...] pension qu'on donne à un Officier qui se retire »), aussi bien que dans la quatrième édition du *Dictionnaire de l'Académie*, qui spécifie que la dite pension est réservée aux seuls officiers de cavalerie (« les militaires nomment *Retraite* [...] les pensions quant aux Officiers de Cavalerie »). La pension viagère s'étend également aux domestiques, comme le précise l'Académie (« récompense qu'on donne à un domestique à la fin de ses services », DA, 1798). Il faut retenir que le substantif pension n'est mentionné comme synonyme de retraite ni par les deux éditions du *Dictionnaire des synonymes françois* de Livoy, ni par le successif *Dictionnaire des synonymes* de Condillac⁵⁴.

La signification de « lieu où l'on se retire » (DA, 1718) complète la palette sémantique du mot retraite. Contrairement aux éditions précédentes, le *Dictionnaire de Trévoux* enregistre en 1771 ce sens, tout en rappelant que le lieu où l'on se retire (*secessus*) est situé préférentiellement à la campagne (« Il s'est bâti une petite *retraite* à la campagne »)⁵⁵.

Les exemples cités dans le *Dictionnaire de l'Académie* suggèrent également l'idée d'une retraite « douce, paisible, tranquille, agréable » (DA, 1740). En cette signification le substantif

⁵⁰ Passage cité dans Émile Littré, *Dictionnaire de la langue française*, V t., Paris, Hachette, 1873-1877², s. v. RETRAITE.

⁵¹ Repris à R. Mauzi, ouvr. cité, p. 330.

⁵² Dans un entretien de 1983, Philippe Ariès souligne que jusqu'au 18^e siècle la vieillesse est loin d'être valorisée. Ce n'est qu'au milieu du siècle qu'on reprend de l'Antiquité classique l'image du noble et digne vieillard (Philippe Ariès, « Une histoire de la vieillesse ? », *Communications*, Paris, n° 37, 1983, p. 47-54). Voir aussi les ouvrages de Jean-Pierre Bois, « Le vieillard dans la France moderne, 17^e-18^e siècles. Essai de problématique pour une histoire de la vieillesse », *Histoire, économie et société*, Paris, n° 1, 1984, p. 67-94, *Les vieux. De Montaigne aux premières retraites*, Paris, Fayard, 1989, *Histoire de la vieillesse*, Paris, PUF, 1994, de Patrice Bourdelais, *L'âge de la vieillesse*, Paris, Odile Jacob, 1993, de Jean-Pierre Gutton, *La naissance du vieillard. Essai sur l'histoire des rapports entre les vieillards et la société en France*, Paris, Aubier, 1988, d'Olivier Faure, *Histoire sociale de la vieillesse (18^e-20^e siècles)*, Paris, Anthropos, 1994 et de Jacqueline Trincaz, « Les fondements imaginaires de la vieillesse dans la pensée occidentale », *L'Homme*, Paris, 1998, n° 147, p. 167-189.

⁵³ Une autre extension métonymique, touchant encore une fois le lexique militaire est répertoriée à partir de la quatrième édition du *Dictionnaire de l'Académie* (1762), où l'on signale que les officiers d'infanterie nomment retraite « les emplois dans les Places ». Cette acception est reprise dans l'autre édition de 1798 et insérée aussi dans le *Dictionnaire de Trévoux* (1752, 1771), dans le *Grand Vocabulaire françois* (1773), ainsi que dans le *Nouveau Dictionnaire portatif de la langue française* de Gattel (1797).

⁵⁴ Ce n'est que dans les dictionnaires des siècles à venir que la retraite indique la pension versée à un salarié admis à cesser son activité (DA, 1832, 1932 ; L ; GR).

⁵⁵ Les autres éditions du *Dictionnaire de Trévoux* ne mentionnaient que cet exemple.

retraite est synonyme de *réduit*, ainsi que le signalent Beauzée et l'Académie, celui-ci n'étant qu'« un lieu où plusieurs personnes ont accoutumé de se rendre pour converser, pour jouer, pour se divertir » (DA, 1718).

Le *Dictionnaire de l'Académie* offre toutefois deux autres connotations de la retraite comme espace. La première, plus neutre, est suggérée par des synonymes comme *demeure*, *logement*, *logis*, *maison* (DSF), désignant un lieu où l'on demeure. Ce sont les lieux humains de la retraite qui sont mis en avant, les mêmes que l'on retrouve dans les romans de Prévost⁵⁶ et également dans *Gil Blas* de Lesage⁵⁷.

La deuxième qualifie la retraite comme un lieu de refuge (DN, DR, DF, DA), renouant ainsi avec les ouvrages lexicographiques du 17^e siècle, et c'est toute une géographie qui prend forme. Dans cette acception, ce terme est synonyme d'asile (DSF), qui indiquait à la fin du 17^e siècle « tout lieu où l'on est en sûreté », comme « les Maison des Princes [...], un Convent, un Collège » (DA, 1694) et qui s'enrichit plus tard d'un sens figuré indiquant « une maison où un homme qui n'a pas de quoi subsister, trouve une retraite dans sa mauvaise fortune. *Il ne savoit plus où donner de la tête, il a trouvé un asile chez un de ses amis* » (DA, 1762).

La retraite peut également désigner un lieu secret, un lieu de sûreté, un réceptacle (DSF), autrement dit, un « lieu où se rassemblent plusieurs choses de divers endroits », explique l'Académie. Elle ajoute qu'« il se prend plus ordinairement en mauvaise part. On dit, qu'Une maison, qu'une caverne est le réceptacle des gueux, des filous, des voleurs, pour dire, que c'est la retraite des gueux, des filous, des voleurs » (DA, 1762). En ce sens, la retraite est aussi synonyme de repaire, non seulement pour des « bêtes mal-faisantes & féroces », mais aussi, au figuré, pour des « voleurs, de brigands, de scélérats » (DA, 1718).

Nous ne saurions en terminer avec ce rapide survol sans faire mention du remarquable développement sémantique du terme retraite au 18^e siècle dans des domaines spécialisés. De nouvelles acceptions sont inscrites dans les ouvrages lexicographiques, qui s'ajoutent à celles cataloguées au 17^e siècle, telles que retraite comme terme d'architecture, désignant le « rétrécissement, [la] diminution d'épaisseur » (DR), comme terme de charretier, indiquant une « espèce de longe de cuir attachée à la bride du cheval devant [...], dont on se sert pour manier un cheval » (DF), comme terme de marine, définissant « des cordes qui servent à retrousser le hunier » (DF), comme terme de commerce, renvoyant à « une somme tirée sur quelqu'un ; et par lui retirée sur un autre » (DF), et comme terme employé par les maîtres d'armes pour suggérer l'action de se retirer « en gagnant un lieu de retraite » (DF).

C'est surtout au milieu du siècle et notamment après la parution de l'*Encyclopédie* que le terme retraite connaît un véritable foisonnement d'acceptions dans les arts et métiers, aussi bien que dans les sciences. L'Académie française introduit en 1762 l'acception de *retraite* indiquant « une pointe de clou demeurée dans l'ongle du cheval » dans le domaine de la maréchalerie et elle signale la locution *sonner la retraite*, en vénerie, pour suggérer l'action de « rappeler les chiens et les faire retirer » (DA, 1762), tandis qu'en 1798 elle enregistre une autre acception, à savoir celle de *retraite* en tant que « diminution de volume dans un corps humide desséché au feu » (DA, 1798), propre au secteur de la fabrication de la terre cuite.

La progressive spécialisation du mot *retraite* se montre de toute évidence dans la dernière édition du *Dictionnaire de Trévoux* qui détaille deux nouvelles acceptions. La *retraite* chez

⁵⁶ Voir R. Mauzi, « Le thème de la retraite dans les romans de Prévost », dans *L'Abbé Prévost*, Actes du Colloque d'Aix 20 et 21 décembre 1963, Paris, Ophrys, 1965, p. 185-195.

⁵⁷ Voir H. Cussac, « La géographie du retrait dans les six premiers livres de *Gil Blas de Santillanne* », dans *Estudios Franceses y Francofonos, El texto com Encrucijada*, Actes du Congrès de Logroño (Espagne) publiés sur CDROM, Publications de l'Université de la Rioja, vol. I, 2004, p. 187-202 ; H. Cussac, « La retraite chez *Gil Blas* : entre Pascal et Rousseau », art. cité, p. 143-161. □

les tanneurs est l'action de retirer les cuirs « du plain ou de la fosse au tan pour quelques jours, afin d'empêcher qu'ils se corrompent » (*DT*, 1771), tandis que chez les Hongrois, à savoir les ouvriers qui façonnent le cuir de Hongrie, on utilise la locution *mettre les cuirs en retraite* quand on les laisse « tremper quelques jours dans la cuve où l'on a jeté l'eau dont on s'est servi pour les fouler » (*DT*, 1771).

En outre, l'*Encyclopédie* rappelle que, « quand le feudataire ne vouloit point s'assujettir à la retraite, on en faisoit une réserve expresse » (*E*) et qu'on utilisait en jurisprudence l'expression *fief de retraite*. En minéralogie, d'après l'*Histoire naturelle des minéraux* de Buffon, la retraite n'est que la diminution de volume d'un corps qui se sèche (« l'on sait que le plâtre, en se séchant, au lieu de faire retraite, prend de l'extension⁵⁸ ») ; les dictionnaires, cependant, n'enregistreront cette acception qu'au siècle suivant.

Il faut convenir que les ouvrages lexicographiques du 18^e siècle, bien que tributaires de la lexicographie du siècle précédent, s'attachent à faire oublier la connotation négative du mot retraite. Son sens militaire persiste, mais la retraite ne se veut plus être un cauchemar. Renfermant des plaisirs inattendus à goûter *hic et nunc*, le bonheur de la retraite, y compris celle du départ à la retraite de vieillesse, s'affirme de plus en plus. La retraite religieuse qui permet de se recueillir à la recherche du divin en s'affranchissant du terrestre est alors devancée par la jouissance de plaisirs sensoriels, qui se nourrissent de la contemplation de la nature et même de la compagnie des hommes ; Rousseau incarne cette rêverie qui peut conduire même à l'extase⁵⁹.

Les dictionnaires du siècle des Lumières montrent que l'invention et le renouveau de la notion de retraite tiennent à greffer des notions héritées de la lexicographie des siècles précédents sur des préoccupations émergentes, telles que le bonheur, la bienfaisance, la sensibilité, la vertu.

Le sens du substantif retraite ne s'arrête pas là car, à côté de cette valeur poétique et existentielle, son enrichissement sémantique au cours du 18^e siècle n'est pas à négliger. L'essor d'un nouvel esprit scientifique et technique contribue effectivement à élargir le spectre de ses significations, ce qui témoigne de la formidable polymorphie de ce terme, qui s'infléchit vers son sens moderne.

Francesca PISELLI
Université de Pérouse

⁵⁸ Passage cité dans É. Littré, ouvr. cité, s. v. retraite.

⁵⁹ Voir H. Cussac, « La retraite chez *Gil Blas* : entre Pascal et Rousseau », art. cité, p. 160; B. Beugnot, ouvr. cité, p. 196.

LA PETITE MAISON OU LA CONCRÉTISATION DE L'IDÉAL DE LA RETRAITE

Dans la première moitié du 18^e siècle, l'idée d'un lieu situé à l'abri de tous les regards où le libertin pourrait s'adonner à ses activités licencieuses, s'est répandu à travers la littérature romanesque et théâtrale⁶⁰. Peu à peu, les rapports de police et les chroniques scandaleuses regorgent d'anecdotes piquantes : ainsi naît le mythe de la *petite maison*⁶¹. Celle-ci est définie dans le *Cours d'architecture* de Jacques-François Blondel⁶². Le théoricien l'intègre dans une typologie plus générale de l'habitat domestique et lui associe alors une suite de caractères propres et différenciables, en d'autres termes un programme. Tout d'abord la petite maison se situe en périphérie urbaine. Dans un monde où la vie de l'homme de qualité s'organise entre son hôtel urbain et son château en campagne, l'espace situé en marge du centre de la capitale permet à l'imaginaire de s'exprimer comme nulle part ailleurs, et offre au propriétaire un moyen de déroger quelque peu aux exigences de la bienséance⁶³. Par ailleurs, aucun statut particulier ne semble nécessaire à son acquisition : seuls les moyens financiers, le bon goût du propriétaire et son intérêt pour la retraite (quelles qu'en soient les motivations) peuvent conduire à investir dans cette zone encore peu bâtie. Ainsi la commande émane-t-elle de personnalités issues d'une élite parisienne, cultivée et cosmopolite, nourrissant de prime abord un intérêt particulier pour les jardins, l'architecture et les arts en général. Tous les quartiers périphériques de la capitale se couvrent alors peu à peu d'édifices aux allures diverses mais répondant à ces mêmes critères. Des sommes extravagantes sont employées à bâtir les demeures les plus novatrices. Les artistes trouvent dans ce programme la liberté nécessaire au véritable épanouissement de leur art, expérimentant des techniques et des procédés architecturaux inédits. Du point de vue des usages, ces demeures se distinguent par des pratiques particulières. Si la petite maison est souvent associée à un certain nombre d'activités libertines, qu'en est-il vraiment ?

Les témoignages contemporains dressent un portrait plus contrasté des pratiques sociales qui se jouent en périphérie urbaine : aristocrates, financiers, grands bourgeois, et leur suite de

⁶⁰ Voir entre autres : Charles Pinot Duclos, *Les Confessions du comte de **** (1741), Crébillon fils, *Le Sopha* (1742), Claude Godard d'Aucour, *Thémidore ou mon histoire et celle de ma maîtresse* (1745), Jacques Rochette de La Morlière, *Angola, histoire indienne sans vraisemblance* (1747), Charles Collé, *La Vérité dans le vin, ou les Désagrèments de la galanterie* (1747) ; Denis Diderot, *Les Bijoux indiscrets* (1748).

⁶¹ Sur la petite maison, voir Claire Ollagnier, *Petites maisons suburbaines en Île-de-France au siècle des Lumières. Du pavillon d'agrément au pavillon d'habitation*, Bruxelles, Mardaga, à paraître.

⁶² Jacques-François Blondel, *Cours d'architecture contenant les leçons données en 1750 et les années suivantes*, Paris, Desaint, 1771, vol. II, p. 251.

⁶³ Voir Antoine Lilti, *Le monde des Salons. Sociabilité et mondanité à Paris au XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 2005, p. 221. Si la société est encore hantée par l'idéal aristocratique et structuré par le rôle central de la cour, elle est également travaillée par les remises en cause du privilège nobiliaire.

femmes entretenues et d'artistes à la mode y partagent leur quête de divertissements physiques mais également intellectuels. La « conquête » de l'espace suburbain, et l'apparition simultanée de ce nouveau type de villégiature, s'opèrent au moment où la politique imaginaire et abstraite menée par les gens de Lettres - devenus les guides de l'opinion - inspire à l'homme cultivé la quête d'un bonheur individuel⁶⁴ et l'espoir d'une régénération sociale. Ainsi s'initie une réflexion sur certaines valeurs fondatrices de la société d'Ancien Régime - tels le paraître et la convenance - qui n'aura d'autre fait que de favoriser l'émergence d'une élite urbaine. Or, c'est à la campagne plus que n'importe où ailleurs, que celle-ci peut s'affranchir des conventions citadines. La quête de plaisir immédiat, unique souci du libertin auquel a trop souvent été réduite la petite maison, se transforme peu à peu. L'élite devient moins paresseuse et égoïste : la jouissance de la liberté individuelle en accord avec la nature devient la préoccupation centrale des classes aisées. Dans ces circonstances, la petite maison peut-elle être considérée comme un espace de retraite ? Les nouvelles pratiques qu'elle abrite infléchissent-elles sa conception architecturale ? Si l'observation des témoignages d'époque (mémoires, presse - *Le Journal de Paris* notamment) révèle une confusion majeure entre imaginaire et réalité, ce que révèlent également les nombreux dispositifs architecturaux alors en vogue dans les demeures suburbaines, l'élite parisienne mêle quelques sentiments sincères à la fiction de la pastorale.

Les vertus champêtres ont de tout temps été chantées par la poésie. La pastorale, rêverie sur l'âge d'or, relève d'une inspiration arcadienne constamment présente dans la littérature depuis la Renaissance. Au 18^e siècle, cette campagne chimérique inspire plus que jamais poètes et romanciers. Il en va de même de la philosophie. Alors que la poésie a fidèlement maintenu, plus ou moins proche de la vraie nature, l'idéal d'une vie champêtre et bienheureuse⁶⁵, la réflexion philosophique l'accueille et le justifie : d'un rêve de poète elle fait soudain une doctrine⁶⁶. Lorsque Jean-Jacques Rousseau entame son combat contre la civilisation, la mode des maisons de campagne est à son comble et Paris commence tout juste à percevoir les avantages que procure sa périphérie encore champêtre. À travers son premier *Discours*⁶⁷ - composé en réponse à la question posée en 1749 par l'Académie de Dijon : « Le rétablissement des Sciences et des Arts a-t-il contribué à épurer ou à corrompre les mœurs ? » - présenté en 1750 et dont la publication remporte un succès retentissant⁶⁸, puis avec son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*⁶⁹ publié quatre ans plus tard, le philosophe oppose la civilisation corrompue à la vie pacifique et heureuse de l'humanité primitive. Ce mythe des origines habite la seconde moitié du 18^e siècle et le retour vers une innocence retrouvée guide les réflexions de l'homme des Lumières sur les possibilités d'une régénération morale. De tous les philosophes, Rousseau demeure celui qui croit le plus au renouveau éthique et politique. Selon lui, le refus du monde contemporain trouve ainsi ses fondements : l'homme est bon par nature, mais la société le « déprave » et le « pervertit » ; puisque la ville dégrade l'homme par les conditions sociales qu'elle crée, il est donc louable de s'en éloigner pour aller s'épanouir à la campagne, plus proche du « climat » originel de l'humanité.

⁶⁴ Voir Robert Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la presse française au XVIII^e siècle*, Paris, A. Colin, 1960.

⁶⁵ Sur le traitement de la thématique dans la poésie, voir le propos de Jean-Noël Pascal dans ce volume.

⁶⁶ Daniel Mornet, *Le sentiment de la nature en France. De J.-J. Rousseau à Bernardin de Saint-Pierre. Essai sur les rapports de la littérature et des mœurs*, Genève, Slatkine Reprints, 2000 [1^e éd. Paris, 1907], p. 75.

⁶⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Discours*, dans *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de La Pléiade, 1964, p. 1-30.

⁶⁸ Selon Melchior Grimm : « Ce discours, couronné par l'Académie de Dijon et écrit avec une force et avec un feu qu'on n'avait pas encore vus dans un discours, fit une espèce de révolution à Paris, et commença la réputation de M. Rousseau, dont les talents étaient jusqu'alors peu connus » ; voir Melchior Grimm et Denis Diderot, *Correspondance littéraire, philosophique et critique*, t. I, Paris, Furne et Ladrangé, 1829, p. 108 (15 février 1754).

⁶⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, dans *Œuvres complètes*, éd. cit., p. 110-223.

L'influence de cette pensée est telle qu'elle se fait rapidement sentir auprès du public éclairé. L'engouement pour la retraite, s'il n'est pas nouveau⁷⁰, connaît alors un développement particulier, comme en témoigne la presse de l'époque. Un correspondant de Rousseau, lui écrivant en 1751 d'« un hameau paisible et presque ignoré qu'habite un petit nombre de gens simples, tranquilles et laborieux [...] loin des sciences et des lettres, loin des philosophes et des beaux esprits⁷¹ » verra sa correspondance publiée dans le *Mercur de France* à partir de 1758. En outre, à partir de 1777, les « lettres aux auteurs du Journal » publiées dans le *Journal de Paris*, témoignent régulièrement de la volonté des lecteurs de faire part des réflexions que leur inspire leur environnement champêtre. Certains correspondants écriront plusieurs années durant au journal⁷², leurs lettres véhiculant les deux principales notions révélatrices de l'intérêt de cette retraite champêtre pour l'individu : la liberté et le bonheur. La majorité de ces témoignages relève surtout d'une quête idéologique. Ainsi, un nombre considérable d'échanges épistolaires fictifs - dont le texte est parfois entrelacé de vers - rendent-ils hommage à la beauté de la nature ; le procédé est connu, c'est celui que l'on rencontre dans nombre de romans de l'époque : « Je viens de trouver, Messieurs, dans des papiers qui ont été laissés à ma disposition, quelques lettres dont l'auteur n'existe plus et qui m'ont paru mériter d'être conservées. Si les deux que je joins ici vous semblent aussi intéressantes qu'à moi, je les verrai avec plaisir paraître dans vos Feuilles, et je pourrai vous en envoyer encore quelques-unes de la même main⁷³. » Dans ce cas précis il s'agit de lettres envoyées par un homme retiré dans une maison de campagne située à Saint-Germain et qui décrit à un correspondant également anonyme les bienfaits que lui prodigue la nature. Sur le même modèle, une femme va raconter les conversations qu'elle partage avec son philosophe campagnard, durant sept lettres qui seront publiées chacune à deux semaines d'intervalle⁷⁴. Dans chacun de ces cas, il est davantage question de bonheur que de campagne : un bonheur certes imaginaire, mais surtout imagé. En réponse à l'un de ces lettres, un rédacteur du journal publie ces quelques lignes :

Souvent, tel qui fait beaucoup d'effets pour s'éloigner des conventions de la société ne devient point un homme naturel, mais un sauvage factice [...]. Tu places le bonheur dans les Ardennes ; et moi je maintiens que tes Ardennes sont dans ta chambre à Paris. Le bonheur est aussi dans la mienne ; et si tu me montres comment on est heureux dans les montagnes, je te prouverai que tu saurais l'être au fond même des prisons⁷⁵.

Ainsi, alors que le « bon sauvage » de Rousseau mène à l'apparition du « sauvage factice », les différents témoignages dévoilent-ils une sorte de confusion entre imaginaire et réalité.

Ce goût de la campagne est en effet un goût de citadin, et la vision pastorale de Rousseau - et des rousseauistes en général - est le propre des gens de la ville qui considèrent la vie aux champs comme un refuge temporaire, un véhicule de délices excluant tout labeur rustique. Une forme raffinée de besoin pousse le citadin vers la campagne qui n'a jamais cessé d'être, pour ceux qui vivent loin d'elle, un asile où la nature offre le calme de la vie lente pour apaiser l'esprit. Si au 18^e siècle on trouve accord entre plaisir et rusticité⁷⁶, on devine également autre chose dans cette idylle campagnarde. Le goût de la nature n'est, sous sa forme directe, que le goût de la vie paisible après la vie bruyante, et des sensations simples après les sensations raffinées. En définitive, les raisons qui poussent à la retraite sont de deux ordres : sanitaire et idéologique. Si les premières ont été exposées pragmatiquement par

⁷⁰ Voir Bernard Beugnot, *Le discours de la retraite au XVII^e siècle. Loin du monde et du bruit*, Paris, PUF, 1996.

⁷¹ Jean-Jacques Rousseau, *Recueil de lettres reçues par lui*, Bibliothèque de Neuchâtel, lettre de Prémagny ; cité par Daniel Mornet, *Le sentiment de la nature en France*, ouvr. cité, p. 70.

⁷² Voir notamment la correspondance du « Voisin des Ardennes » : *Journal de Paris*, 6 décembre 1777 [1^e lettre].

⁷³ *Journal de Paris*, 13 juillet 1786.

⁷⁴ *Journal de Paris*, 4 novembre 1786 (première lettre).

⁷⁵ *Journal de Paris*, 16 décembre 1777.

⁷⁶ Daniel Mornet, *Le sentiment de la nature en France*, ouvr. cité, p. 78.

nombre d'auteurs de l'époque, faisant ainsi écho aux propos récurrents de Mercier qui juge dans son *Tableau de Paris* l'atmosphère citadine désastreuse pour la santé physique et morale de ses habitants⁷⁷, Claude-Henri Watelet, auteur de *l'Essai sur les jardins*⁷⁸ et propriétaire de Moulin-Joly, en dresse un portrait plus subjectif :

C'est d'après les sollicitations de cette voix douce et persuasive [celle de la Nature], que la plus grande partie des habitants des villes vont jouir du calme des campagnes. Ils y construisent des demeures, ils veulent les rendre agréables ; et cherchent dans les soins attachés à ces établissements, des occupations et des plaisirs tranquilles, dont ils ont un désir vague, une pensée confuse, mais un besoin certain : et comme il n'est pas d'homme qui n'ait imaginé quelque fiction à ses penchants, il n'en est guère qui n'ait, surtout au printemps, formé le projet d'une retraite champêtre. C'est un des romans que chacun se compose, comme on fait celui de ses amours, de son ambition et de sa fortune⁷⁹.

Nous sommes donc confrontés à un phénomène particulier : l'individu se passionne pour la retraite - et en revendique le besoin -, mais ne sait la vivre que par le truchement de la fiction. Ainsi le désert de Retz⁸⁰ (fig. 1) ou l'Hermitage de Rousseau⁸¹ tentent-ils de donner vie à l'imaginaire par l'intermédiaire de l'architecture. Car en réalité, l'homme vit dans l'état de nature dans la solitude absolue⁸². Et si, comme l'expose Rousseau, la société du 18^e siècle est composée « d'hommes artificiels et de passions factices qui sont l'ouvrage de toutes ces nouvelles relations, et n'ont aucun vrai fondement dans la nature⁸³ », pour l'élite urbaine, cette société demeure plus attractive que la retraite. Aussi, renonçant difficilement à l'aisance, « on trouvera vite l'art ingénieux d'accommoder les opulences et les rusticités à la mode⁸⁴. » C'est également ce que constate l'architecte paysagiste Jean-Marie Morel dans sa *Théorie des jardins* :

Quand un riche citadin achète une possession, on croirait qu'il recherche la liberté, la tranquillité, et que son but est de s'y livrer à des exercices amusants autant que salutaires, de jouir de la pureté de l'air, du spectacle de la Nature et de lui-même ; que conséquemment ses Jardins sont l'objet important dont il va d'abord s'occuper ; mais non : ce qui l'intéresse, ce qui fixe son premier et presque son unique soin, c'est son habitation. Il entasse pierres sur pierres ; il en décore ses environs, ses cours, ses avant-cours ; il en enferme ses eaux, il en entoure ses terres. À voir tant d'ouvriers, tant de matériaux, on dirait qu'il veut bâtir une cité. La maison n'est jamais assez grande, assez volumineuse extérieurement ; dans l'intérieur rien n'est épargné pour les embellissements, rien n'est assez beau, assez riche, assez éclatant : il y porte le luxe avec l'embaras de la ville : il y veut jusqu'aux aises de la mollesse. Plus flatté de ses bâtiments, où il ne devrait se renfermer qu'à regret, que de ses Jardins, son véritable séjour, il ne parle que de son salon doré, de ses meubles somptueux ; il montre ses baignoires de marbre, sa belle distribution ; il vante les grands murs de terrasse, ceux de ses vastes fossés. Que s'ensuit-il de tant de superfluité, de tant de dépenses ? Qu'il en est bientôt las ; que, sans la table, le jeu, que sans la nombreuse compagnie qu'il a grand soin d'y rassembler, il n'y resterait pas vingt-quatre heures sans périr d'ennui : cela doit être ainsi. Ayons à la campagne une petite maison, c'était l'avis et le goût de Socrate ; rendons-la propre et commode, mais procurons-nous un grand Jardin agréable et riant, et nous jouirons⁸⁵.

Comment, dans ce contexte, l'homme des Lumières peut-il allier son *besoin* de nature à son penchant naturel pour la sociabilité ? Pour Rousseau, la ville supportable doit concilier le rôle

⁷⁷ Sur ce sujet, voir Jean-Louis Vissière, « Pollution et nuisances urbaines d'après les *Tableaux de Paris* de Sébastien Mercier », *La ville au XVIII^e siècle*, actes du 9^e colloque d'Aix-en-Provence (29 avril – 1^e mai 1973), Centre aixois d'études et de recherches sur le XVIII^e siècle, Aix-en-Provence, Edisid, 1973, p. 107-112.

⁷⁸ Claude-Henri Watelet, *Essai sur les jardins*, Paris, Prault, Saillant & Nyon, Pissot, 1774.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 7.

⁸⁰ Voir Olivier Choppin de Janvry, « Le Désert de Retz », *Bulletin de la Société de l'Art Français*, 1970, p. 125-148 et « Le Désert de Retz », *Œil*, n° 151-153, 1967, p. 30-41 et 80-81.

⁸¹ Voir Jacques-Antoine Dulaure, *Histoire physique, civile et morale des environs de Paris*, Paris, chez Guillaume, 1825, t. III, p. 30-47.

⁸² Gérard Demouge, *Rousseau où la révolution impossible*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 63.

⁸³ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité...*, éd. cit., p. 192.

⁸⁴ Daniel Mornet, *Le sentiment de la nature en France*, ouvr. cité, p. 87.

⁸⁵ Jean-Marie Morel, *Théorie des jardins*, Paris, Pissot, 1776, p. 207-208, note 1.

dévolu à l'isolement et le caractère irréversible de la sociabilité ; elle révèle donc toujours un certain niveau de dépravation⁸⁶. Aussi, le séjour idéal n'est-il ni la campagne ni la ville, mais dans l'étrange vision de la grande ville-parc dont les rues sont « semées de forêts » et où - comme l'indique la septième promenade - le mythe de la ville « mélange de nature sauvage et d'industrie humaine » se concrétise⁸⁷. Si, comme le constate Baldine Saint-Girons, la nature brute et sauvage suscite l'émotion, l'honnête homme se dérobe quand en disparaissent les limites : « seul séduit vraiment le mélange du sauvage et du peigné⁸⁸. » C'est alors seulement que l'instinct propre à la vie primitive et l'éloquence de la sociabilité se réconcilient, offrant ainsi la condition *sine qua non* du bonheur. Lorsqu'Élisabeth-Louise Vigée-Lebrun relate ses dîners passés dans la petite maison de M. Boutin (fig. 2), elle affirme : « À cette époque la rue de Clichy n'était pas encore bâtie, et quand on se trouvait là, au milieu d'arbres superbes qui formaient de grandes et belles allées, on pouvait se croire tout à fait à la campagne ; je puis même dire que cette belle habitation me semblait un peu trop isolée⁸⁹. » Ainsi, la nouvelle forme de villégiature qui s'implante en périphérie de Paris - telle la « petite maison » entourée d'« un grand jardin agréable » décrite par Morel⁹⁰ - offre-t-elle les conditions favorables à l'épanouissement de l'individu.

Ces édifices, qui se multiplient sous des dénominations diverses (petites maisons, chaumières, hermitages, folies...) mettent en scène un registre décoratif très suggestif : si la maison-temple, à l'antique, est largement représentée, la maison rustique connaît également un certain succès. Pensons notamment à la chaumière d'Harcourt (fig. 3) ou à la chartreuse Beaujon (fig. 4). Mais comment, dans le contexte politique des dernières décennies de l'Ancien Régime, la petite taille de ces demeures et leur modeste caractère peuvent-ils s'accommoder du statut social élevé du propriétaire ? L'apparition de distributions très complètes contribue à former un appartement hybride intermédiaire entre la tradition nobiliaire et les commodités propres à l'habitat bourgeois ; sorte d'appartement d'avant-garde qui met en scène les dernières évolutions distributives avec un raffinement certain. En outre, à mesure qu'une importance grandissante est accordée au jardin, à la promenade et au point de vue, le rapport à l'environnement, la situation du bâtiment dans sa parcelle et l'orientation des pièces vont être davantage pris en considération. Ce sont précisément les jardins qui seront à même de transcrire la notion d'isolement, tant d'un point de vue idéologique que pragmatique. La volonté d'opérer une symbiose entre l'art des jardins (lié à l'embellissement des demeures de l'élite), la botanique (longtemps tenue pour la partie la plus noble de l'agriculture) et l'agronomie s'impose notamment comme une nécessité. Cette tendance, dont la zone suburbaine est loin d'être le seul témoin, répond à la quête d'autarcie (corollaire indispensable à la retraite) et permet de concilier au cœur du jardin les avantages économiques, le plaisir esthétique et la vertu morale⁹¹. Si, comme le prétend Horace Walpole, les jardins antiques étaient davantage utilitaires⁹², le potager a par la suite nettement été séparé du jardin d'agrément et repoussé hors de la vue⁹³. Il appartient au 18^e siècle de « remettre en cause cette classification et la hiérarchie qui l'accompagnait, [de] réunir à nouveau l'utile et l'agréable, [d']opérer une symbiose entre art des jardins, lié à l'embellissement des demeures royales et seigneuriales, la botanique, longtemps tenue pour la partie la plus noble de l'agriculture, et

⁸⁶ Paule-Monique Vernes, « Jean-Jacques Rousseau : la ville dépravée », *La ville au XVIII^e siècle*, ouvr. cité, p. 53.

⁸⁷ *Id.*

⁸⁸ Baldine Saint-Girons, *Esthétiques du XVIII^e siècle : le modèle français*, Paris, Sers, coll. « Dictionnaires des sources », 1990, p. 7.

⁸⁹ Élisabeth-Louise Vigée-Lebrun, *Souvenirs*, Paris, Éd. des Femmes, 2005, t. 2, p. 243.

⁹⁰ Jean-Marie Morel, *Théorie des jardins*, ouvr. cité, p. 207-208, note 1.

⁹¹ Delille, *Les jardins ou l'art d'embellir les paysages. Poèmes*, 1782, *Avertissements*, cité dans Catherine Clavilier, *Cérès et le laboureur*, Paris, Éd. du Patrimoine, coll. « Temps et espace des arts », 2009, p. 64.

⁹² Horace Walpole, *Essai sur l'art des jardins modernes*, Strawberry-Hill, 1785, p. 6.

⁹³ Catherine Clavilier, *Cérès et le laboureur*, ouvr. cité, p. 64.

l'agronomie⁹⁴. » Un vaste courant d'expérimentation s'impose donc, réunissant encyclopédistes, poètes, agronomes, propriétaires et architectes. Si la séparation de ces pratiques semble toutefois se maintenir, le jardin d'utilité n'est progressivement plus relégué hors de la vue du promeneur. Celui-ci se composant principalement de potagers, vergers et serres chauffées, il devient possible de mesurer cette volonté de joindre l'utile à l'agréable à son développement dans les jardins conçus dans les dernières décennies du siècle des Lumières. De nombreuses demeures possèdent des serres chaudes et il semble que les potagers - que Louis XV remet à la mode au Petit Trianon - soient relativement fréquents. Rapidement la demeure donne directement vue sur eux et ils sont de plus en plus vastes⁹⁵.

L'apparition du jardin anglo-chinois entraîne par ailleurs de véritables effets de composition favorisant davantage « l'intégration » de bâtiments d'origine agricole au cœur du jardin d'agrément⁹⁶. Dans son *Cours d'architecture*, Blondel place l'agriculture au rang de science et la qualifie « d'occupation la plus véritablement louable⁹⁷ » ayant longtemps été la seule à faire le bonheur et à fixer les travaux des hommes. L'effervescence pastorale et rustique connaît une spectaculaire expansion au sein des jardins de l'élite. Le terme d'« architecture champêtre » investit les ouvrages de théoriciens. Chez Claude-Henri Watelet, la ferme devient « ornée⁹⁸ » et procure selon Jean-Marie Morel « cette heureuse association de l'utile à l'agréable⁹⁹. » La laiterie, bâtiment utilitaire issu de la ferme rurale, connaît une diffusion remarquable dans les domaines aristocratiques à partir des années 1760 et devient l'élément indispensable du jardin pittoresque¹⁰⁰. Elle constitue le symbole d'une nature pure, originelle, abondante et bienfaisante¹⁰¹. Alors que sous Louis XIV elle était intégrée au sein des grandes ménageries de curiosité - entièrement réservée à l'apparat, l'édifice devait en partie se conformer à son environnement pour participer au prestige de son propriétaire et au plaisir de ses hôtes -, la laiterie s'impose sous le règne suivant comme un bâtiment d'agrément, plébiscité par l'attrait de la campagne et perçu de façon idéalisée. Elle est ainsi rapidement intégrée à des programmes fastueux symbolisant la retraite rustique simple et vertueuse. Le divertissement aristocratique s'orientant vers un retour au naturel, les laiteries de Mme de Pompadour constituent une transition annonçant les laiteries rustiques de la seconde moitié du 18^e siècle¹⁰². Dans sa petite maison de la rue Saint-Lazare, Simon Gabriel Boutin en fait construire une avant 1775. À la même époque, dans le domaine du duc de Chartres à Monceau, Carmontelle conçoit la maison rustique du Meunier, fabrique abritant en réalité une laiterie avec marbre blanc et vase en porcelaine¹⁰³ (fig. 5). Pour Baudard de Saint-James à Neuilly, Bélanger imagine également en 1778 une laiterie dans un labyrinthe souterrain¹⁰⁴. Autant de dispositifs architecturaux qui visent à transcrire la valeur symbolique accordée à

⁹⁴ *Id.*

⁹⁵ En témoigne notamment cet extrait d'une lettre adressée par Diderot à Sophie Volland : « J'ai vu le petit appartement que Grimm s'est choisi [à la Briche, chez Mme d'Épinay] ; la vue rase les basses-cours, passe sur le potager, et va s'arrêter au loin sur un magnifique édifice » (Diderot, *Mémoires, correspondance et ouvrages inédits*, vol. 1, Lettres à Sophie Volland, Lettre LXXVIII, 5 sept. 1762).

⁹⁶ Voir Johannes Langner, « Architecture pastorale sous Louis XVI », *Art de France*, III, 1963, p. 171-186.

⁹⁷ Jacques-François Blondel, *Cours d'architecture*, vol. I, Paris, 1773, p. 144.

⁹⁸ Voir Claude-Henri Watelet, *Essai sur les jardins*, ouvr. cité, p. 9.

⁹⁹ Voir Jean-Marie Morel, *Théorie des jardins*, ouvr. cité, p. 103.

¹⁰⁰ Sur le lien entre les jardins et la retraite, voir l'art. de S. Lefay dans le présent volume.

¹⁰¹ Mona Oulami, *La laiterie au jardin (1723-1814)*, Mémoire de Master II Recherche, dir. Daniel Rabreau, Université Paris I - Panthéon-Sorbonne, 2010, p. 66-67. Dans *Clarisse Harlowe* de Richardson (1748), Clarisse a pour passe-temps de diriger la laiterie de la propriété de son grand-père, activité qu'elle prend très au sérieux.

¹⁰² Mona Oulami, *id.*

¹⁰³ Voir Luc-Vincent Thiery, *Guide des amateurs et des étrangers voyageurs à Paris*, chez Gattey libraire, 1787, t. 1, p. 67 ; voir Louis de Carrogis dit Carmontelle, *Jardins de Monceau*, chez Delafosse, Née et Masquelier graveurs, Paris, 1779, pl. I et II ; Johannes Langner, art. cité, p. 175.

¹⁰⁴ Voir Jean-Charles Krafft, *Recueil d'architecture civile*, chez Bance aîné éditeur, Paris, 1829, pl. 97-114 ; Luc-Vincent Thiery, *Guide des amateurs*, ouvr. cité., t. 1, p. 35. ; Johannes Langner, art. cité, p. 175.

ces édifices utilitaires qui offrent ainsi un excellent exemple d'artificialité et d'utilitarisme¹⁰⁵. Dans cette perspective, les pratiques qui leur sont associées apparaissent moins comme la manifestation d'une futilité oisive, voire d'une indécence, que comme l'expression d'une société où l'imaginaire se confond aisément avec la réalité. On s'est beaucoup moqué des dames de cour déguisées en fermières à une époque où les laiteries et autres fermes ornées s'installent dans les jardins. Mais, étant donné toutes les vertus attribuées au monde rural, il n'est pas étonnant qu'on cherche à le créer partout où il est absent, à en imiter le naturel et la simplicité¹⁰⁶. Cette réhabilitation de l'utile s'accompagne tout de même d'une condamnation du frivole et de l'artificiel, et paradoxalement la présence de fabriques - ces petits édifices à la portée culturelle forte qui offrent à la fois une illustration symbolique des traditions stylistiques et architecturales des pays lointains et un témoignage des civilisations passées¹⁰⁷ - se trouve remise en cause¹⁰⁸. Or, la fabrique, si elle n'est certes pas productive, n'est pour autant pas inutile et, la plupart du temps, ne mérite pas le qualificatif de frivole.

La plupart des jardins à fabriques recèlent en effet une portée symbolique, et même initiatique, forte. Au-delà de la franc-maçonnerie, ces jardins se prêtent idéalement aux parcours symboliques, et illustrent surtout, à travers un cheminement déterminé, le passage de l'ombre à la lumière, si caractéristique de l'imaginaire de la fin du 18^e siècle. Si elles ont beaucoup retenu l'attention des historiens et fait l'objet d'inventaires quasi exhaustifs, la signification exacte des fabriques a finalement rarement été étudiée. Les sentiments tels que l'amour, l'amitié, le souvenir, etc. habitent tour à tour ces petits monuments et jalonnent le parcours du promeneur, notamment dans les jardins de Bagatelle, dans la petite maison du duc de Chartres à Monceau, mais aussi dans celle de Mlle Dervieux (fig. 6). Ainsi Ernest de Ganay affirme-t-il :

Chaque jardin sera une sorte d'autobiographie individuelle de son maître : seul il pourra s'y retrouver entièrement, il y inscrira ses habitudes, ses tendances, ses admirations même. Son domaine ne révélera pas la raison, l'intelligence, la discipline d'une collectivité, comme les jardins d'autrefois ; il trahira l'intimité, l'âme de chacun : ce sera comme une confidence au grand jour, un aveu que tout le monde pourra lire. Au reste, on ne parle plus d'esprit mais de cœur : les jardins de l'intelligence vont faire place aux jardins du sentiment¹⁰⁹.

Dans ce contexte, le jardin illustre un personnage - son propriétaire - et une aventure individuelle¹¹⁰. Mais comment distinguer la part du paraître de celle de la sincérité dans ces programmes symboliques ? Au vu des inscriptions révélées dans le jardin de Mlle Dervieux - « Ici, l'art se marie à la nature » ; « Ici, je m'abandonne à la rêverie¹¹¹ » - certains ont dénoncé dans un même temps le ridicule des parcours émotionnels et des accessoires sentimentaux visant à donner une image rousseauiste de la « promeneuse solitaire » - image qui paraît plutôt déplacée dans le contexte urbain. N'y a-t-il pour autant aucune vérité dans l'attitude de la célèbre danseuse ?

Contrairement à l'image relayée par la littérature des 18^e et 19^e siècles et malgré la malveillance républicaine à l'égard d'un Ancien Régime forcément débauché, la petite

¹⁰⁵ Catherine Clavilier, *Cérès et le laboureur*, ouvr. cité, p. 91.

¹⁰⁶ *Id.*

¹⁰⁷ Sur les fabriques, voir les différentes études que Monique Mosser consacre à ce sujet, notamment « Les architectures paradoxales ou petit traité des fabriques », *Histoire des jardins de la Renaissance à nos jours*, dir. M. Mosser et G. Teyssot, Paris, Flammarion, 2002 [1^e éd. 1991], p. 259.

¹⁰⁸ Catherine Clavilier, *Cérès et le laboureur*, ouvr. cité, p. 65-66.

¹⁰⁹ Ernest de Ganay, *Les Jardins à l'anglaise en France au XVIII^e siècle* ; cité dans *Jardins en France (1760-1820). Pays d'illusion, Terre d'expériences*, cat. expo., dir. C. Chagneau, Hôtel de Sully, 18 mai-11 septembre 1977, Paris, Caisse nationale des monuments historiques et des sites, 1977, p. 121.

¹¹⁰ *Jardins en France (1760-1820). Pays d'illusion, Terre d'expériences*, ouvr. cité, p. 121.

¹¹¹ Nicolai Karamzine, *Lettres d'un voyageur russe*, Paris, Quai Voltaire, 1991, p. 180 (mai 1790).

maison ne peut être réduite à un abri dévolu aux pratiques libertines. C'est pourtant à travers ce prisme que les historiens du début du 20^e siècle l'ont toujours abordée, créant ainsi l'image du lieu de toutes les perdutions. Si d'un point de vue littéraire elle est à jamais associée au libertinage, elle constitue surtout le lieu qui allie le divertissement, sous toutes ses formes, aux délices de la retraite. Les pratiques qui se développent en son sein se présentent *in fine* comme une volonté de joindre l'utile à l'agréable. Et son architecture, associant dimensions et apparence souvent modestes à un grand raffinement intérieur, offre à l'élite éclairée la possible concrétisation d'un idéal tant individuel que social.

Claire OLLAGNIER
Université Paris I Panthéon-Sorbonne

ERMITAGES ET ERMITES DE JARDIN

Le jardin pittoresque, dont la vogue gagne la France dans les années 1770, entend se définir principalement comme un lieu de retraite. Il prétend se constituer en marge du monde et de son agitation, et se donne pour un espace de méditation solitaire. Une telle affirmation, qui peut paraître banale aujourd'hui, doit d'abord être comprise comme une réfutation du jardin français classique puisque c'est largement en réaction à ce modèle que s'élabore le style pittoresque. Ajoutons que le jardin régulier, refusé dès les années 1750, trouve son actualisation la plus spectaculaire à Versailles, espace social et ritualisé par excellence, particulièrement exemplaire du sentiment de « vanité ostensive, sentiment factice, ouvrage de la société¹¹². » auquel Claude-Henri Watelet, amateur et théoricien des jardins nouveaux, fait remonter l'origine du goût classique. Inversement, le même auteur attribue la vogue nouvelle au désir des hommes de « se soustraire au mouvement pénible qui s'établit et s'accélère dans les sociétés¹¹³. » Prétendument faits pour un isolement méditatif et recueilli, les jardins pittoresques multiplient donc les signes de la retraite : ils se font refuges, asiles, se déroberent aux regards indiscrets ou se couvrent d'ermitages. Mieux encore, ils accueillent souvent des personnages emblématiques, ermites occasionnels ou permanents, dont la présence incongrue et parfois peu vraisemblable constitue sans doute l'un des modes les plus remarquables de cette affirmation de marginalité sociale. Comment néanmoins expliquer tous ces ermites, dont l'existence semble n'entretenir aucun rapport avec quelque forme d'érémisme bien réel que ce soit¹¹⁴ ? S'ils prennent en charge l'expression d'un idéal moral et esthétique, ils ont surtout, on le verra, une valeur décorative, parfois comique, par laquelle la retraite se défait de toute signification religieuse ou spirituelle.

Un examen du lexique par lequel les nouveaux jardins sont désignés fait apparaître l'utilisation fréquente d'appellations comme *Désert*, *Thébaïde* ou *Ermitage* : le jardin est ainsi présenté comme un lieu que caractérise son altérité et son refus de la société. On retiendra en particulier le terme « désert » : il désigne un lieu sauvage, non cultivé, solitaire et se trouve, dans les dictionnaires, systématiquement illustré par des exemples renvoyant aux Pères du désert ou au désert de la Thébaïde. Le mot est donc étroitement associé aux formes consacrées de l'érémisme. Plus qu'un type d'aménagement austère, ce qu'indique le nom *désert*, c'est le rêve, coloré par le souvenir des premiers ermites chrétiens, de s'éloigner du monde et des villes corruptrices. On notera qu'en matière de jardin, *désert* peut désigner simplement une partie du parc (comme c'est le cas à Ermenonville) ou sa totalité : il en va ainsi du « Désert de Retz », propriété de Racine de Monville à proximité de la forêt de Chambourcy. Le domaine

¹¹² Claude-Henri Watelet, *Essai sur les jardins*, Paris, Prault, 1774, p. 16.

¹¹³ *Ibid.*, p. 5.

¹¹⁴ Voir Pierre Naudin, *L'Expérience et le sentiment de la solitude dans la littérature française de l'aube des Lumières à la Révolution*, Paris, Klincksieck, coll. « Bibliothèque de l'âge classique », 1995, notamment p. 101-112.

attire l'attention dans les années 1780 et se trouve du reste qualifié de « thébaïde », notamment par les *Mémoires secrets* ; le propriétaire y est loué pour avoir prodigué les « merveilles dans le genre des jardins anglais¹¹⁵ » : pittoresque et retraite vont de pair.

Les jardins sont des asiles, supposés préserver les solitaires des exigences qu'impose l'ordre social. C'est quand celui-ci est particulièrement pressant que le besoin de la retraite se fait le plus impérieusement sentir. Le désir de Marie-Antoinette de se ménager une « solitude » a pu être interprété en ce sens. Après la Révolution et alors qu'il rédige ses mémoires, c'est bien l'image d'une sorte d'ermitage que Félix d'Hézacques, ancien page à la cour de Louis XVI, veut donner de Trianon : le jardin de la reine ne doit pas être vu comme le lieu de la futilité la plus extravagante ; il est au contraire un genre de refuge qui fait pièce, sur les lieux mêmes du pouvoir, aux rituels et aux pesanteurs sociales de la cour. L'ancien page note dans ses *Souvenirs* à ce sujet :

N'est-il pas cependant bien naturel qu'il semble doux à un souverain, toujours en représentation, au milieu des chaînes de l'étiquette la plus rigoureuse, de pouvoir se retirer dans quelque habitation solitaire pour s'y délasser du poids de la grandeur¹¹⁶ ?

S'il protège les grands de la puissance, le jardin préserve aussi les plus humbles des misères ou des persécutions. À cet égard, les projets les plus inattendus voient le jour. Le théoricien des jardins Hirschfeld, décrivant le parc d'Envil dans le Worcestershire, y signale par exemple l'existence d'une maison où l'on « entretient [...] douze pauvres filles¹¹⁷. » Le poète Delille dans *Les Jardins* (1782) suggère de son côté d'accueillir des proscrits, des exilés, pour permettre au jardin d'accomplir pleinement sa fonction d'abri, en marge du monde et même contre lui, et d'introduire – on y reviendra – une touche stylistique différente puisque les « cabanes » s'opposent aux « palais » :

Il est des temps affreux, où des champs de leurs pères
Des proscrits sont jetés aux terres étrangères :
Ah ! plaignez leur destin, mais félicitez-vous !
De vos riches tableaux, le tableau le plus doux,
À ces infortunés, vous le devrez peut-être ;
Que des immensités de votre enclos champêtre
Un coin leur soit gardé [...]
À vos palais pompeux, opposez leurs cabanes ;
Peuplés par eux, vos bois ne seront plus profanes
Et leur touchant aspect consacrera ces lieux.¹¹⁸

Asile, retraite, refuge, le jardin, comme celui de Julie dans *La Nouvelle Héloïse* (IV, 11), se caractérise de surcroît par son extrême discrétion : espace de la contemplation solitaire, il est dissimulé aux regards et imperceptible de l'extérieur. Là, on peut penser, rêver. Le jardin permet, comme le dit Saint-Preux, « de se plaire avec soi-même¹¹⁹. » Il s'agit, non pas de s'y donner aux autres, mais de mener une quête intérieure : loin de s'adonner aux plaisirs du monde, on s'efforce de s'y retrouver soi-même. Le jardin se destine aux solitaires et Rousseau, à cet égard, fournit des modèles de comportements à bien des promeneurs. La prédilection pour les sites inhabités ou d'accès difficile, à l'abri du monde, est une autre

¹¹⁵ *Mémoires secrets pour servir à l'histoire de la république des lettres en France*, Londres, Adamson, 1787, t. 17, en date du 5 août 1781, p. 350.

¹¹⁶ Félix d'Hézacques, *Souvenirs d'un page à la cour de Louis XVI*, Brionne, Gérard Montfort, 1983, p. 238.

¹¹⁷ Christian-Cay-Lorenz Hirschfeld, *Théorie de l'art des jardins* (1779-1785), Genève, Minkoff Reprint, 1973, vol. I, t. II, p. 201.

¹¹⁸ Jacques Delille, *Les Jardins* (1782), Paris, Levrault, 1803, chant II, p. 46.

¹¹⁹ J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1964, t. II, p. 487.

traduction de cette recherche de solitude : bien des jardins sont des îles, les terres lointaines sont supposées regorger de modèles de jardins pittoresques.

Doit-on pourtant croire à cet isolement ? Une comédie composée par Claude-Henri Watelet, *La Maison de campagne*, fournit un bon exemple des doutes qu'on peut avoir sur ce sujet : le propriétaire occasionnel d'un domaine dont le jardin est aménagé selon le goût nouveau, Pyrante, reçoit une lettre d'un courtisan qui annonce sa visite avec « tout au plus une douzaine d'amis intimes, car nous ne voulons point être indiscrets¹²⁰. » Le rêve, sans cesse souligné, de solitude est ainsi compromis par l'engouement – très social – que suscitent toutes ces « retraites ». Ainsi le désert de Retz de Racine de Monville est-il pris d'assaut par les visiteurs les plus mondains qui soient. Le site, lit-on dans les *Mémoires secrets*, « est devenu aujourd'hui l'objet des promenades des amateurs [...]. La reine y est allée plusieurs fois et s'y plaît beaucoup »¹²¹.

Le goût pour la retraite, quelque compromise qu'elle soit dans les faits, s'inscrit dans un paradigme moral plus général : il s'agit de promouvoir un idéal de modération, de simplicité et de sobriété. Une description du jardin qu'a aménagé le comte d'Albon à Franconville-la-Garenne le montre bien :

Près des bois et dans un lieu plus caché est une maison que M. le comte d'Albon s'est bâtie pour lui et où de temps à autre il se retire. On y trouve de l'excellent laitage de ses chèvres ; on y fait de fort bons fromages, dont le goût et la finesse ne le cèdent point à ceux du Mont d'Or près Lyon. Cette habitation porte bien le caractère de sa devise :

Ama nesciri

Vraie devise du sage, qui ne cherche qu'en lui-même son bonheur, et qui, dédaignant les honneurs et la fortune, ne trouve que dans la retraite et dans l'oubli des hommes la félicité qui convient à son cœur. Ici tout est d'un sauvage si singulier qu'on se croie dans une autre région. Nous concevons bien aisément qu'on y perde le souvenir de la capitale, dont on n'est cependant éloigné que de quatre lieues¹²².

Le lieu, caché, porte la devise « *Ama nesciri* », reprise de l'*Imitation de Jésus-Christ* ; il constitue explicitement une « retraite » impliquant un mode de vie qui va jusqu'aux préconisations alimentaires. On trouve chez Watelet le même type d'idéal. L'*Essai sur les jardins* évoque ainsi un oratoire, voisin d'un édifice qui a « la forme d'un ermitage » : le petit bâtiment est aussi « un lieu de repos, un abri où l'on trouve des sièges, une table et ce qui peut être nécessaire lorsqu'on s'y arrête quelques instants. » (p. 40). De là, on peut, observant son jardin, « se rappelle[r] en y promenant encore ses regards, les sensations qu'on y a reçues : C'est alors qu'il est naturel de dire avec le sage : Ô trop heureux les habitants des campagnes, s'ils connaissaient mieux le prix des biens dont ils jouissent ou dont ils pourraient jouir » (p. 41). Une autre forme de retraite se trouve « près de l'ermitage » et remplit une fonction analogue. Il s'agit d'une « demeure semblable à celle de Socrate » que le propriétaire « destine à se procurer de temps en temps une jouissance plus particulière et plus réfléchie de toutes ces scènes pastorales. Il peut la faire partager à un ami ; car si la jouissance de cette sorte de plaisir peut convenir à une solitude absolue, un ami à qui l'on parle du bonheur qu'on goûte ne la trouble jamais¹²³. » Pour éviter à tout prix cette « opulence affectée qui affaiblit l'idée pastorale¹²⁴ », quelques habitudes sont également bonnes à prendre ; l'alimentation privilégiera ainsi les productions locales : « C'est avec un délice composé de toutes ces idées

¹²⁰ *La Maison de campagne ou la comédie d'après nature* (1777), dans : *Recueil de quelques ouvrages de M. Watelet*, Paris, Prault, 1784, p. 12.

¹²¹ Éd. cit., t. 17, en date du 5 août 1781, p. 350.

¹²² J.-C. Le Prieur, *Description d'une partie de la vallée de Montmorency et de ses plus agréables jardins* (1784) Paris, Lejay, 1788, p. 27.

¹²³ Watelet, *Essai sur les jardins*, éd. cit., p. 40-42.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 32.

naturelles et pastorales qu'on se plaît à prendre dans cet endroit même un repas champêtre dont le lait et quelques fruits font l'objet principal¹²⁵ ».

Ermitages et ermites relèvent donc d'un modèle moral nouveau, qu'ils contribuent à affirmer, en promouvant un mode de vie qui régit les comportements bien au-delà de la simple promenade. Mais on pourrait dire que le jardin annule ou inverse le sens de la retraite, en particulier si l'on conçoit cette dernière comme un exercice spirituel. Les thébaïdes des ermites chrétiens sont en effet inhospitalières par essence et les déserts que peuplent les ermites ne justifient précisément ce nom de « désert » que parce qu'ils sont une sorte de non-lieu et que l'espace ainsi que les biens et plaisirs matériels y sont comme annulés. Le jardin procède d'une recherche inverse : on l'aménage au contraire pour lui-même ; l'espace y est non pas anéanti ou nié mais, à l'inverse, objet de tous les soins. La mortification s'est muée en un subtil art de jouir. Il est remarquable que la devise chrétienne *Ama nesciri*, chez le comte d'Albon, soit complètement vidée de toute référence religieuse. De la même façon, on retiendra que, chez Watelet, l'édifice où s'accomplit la retraite possède la « forme d'un ermitage », à défaut sans doute d'en avoir le rôle. De la retraite chrétienne, le jardin pittoresque emprunte le vocabulaire, le décor et, on va le voir, les personnages, en les privant néanmoins de toute valeur transcendante : le modèle demeure, mais vide de tout contenu.

L'ermitage constitue ainsi un élément parmi d'autres de la grammaire du gothique¹²⁶ qui gagne la France après l'Angleterre. Tout jardin se doit de comporter un édifice de cet ordre. Il s'agit en effet de l'une des fabriques les plus traditionnelles qu'on rencontre dans les parcs nouveaux. Ainsi, Mme de Genlis, décrivant dans *Adèle et Théodore* un de ces jardins aménagés dans le style pittoresque, note qu'on y a reconstitué un village (en partie du moins) et que, comme on doit s'y attendre, un ermitage vient contribuer à le décorer :

Le chevalier de Murville nous conduisit au bout du jardin occupé par un village [...] ; c'est une petite rue qui n'est composée que de quatorze maisons ; on trouve dans les deux premières un charmant ermitage et une laiterie, quatre autres sont occupées par les jardiniers, et le reste par d'anciens domestiques retirés, et quelques pauvres familles que M. de Murville a sauvées de la misère, en leur donnant un asile dans cette agréable retraite¹²⁷.

L'art des jardins occasionne, on le sait, la parution de catalogues, principalement destinés aux propriétaires ou amateurs auxquels ils offrent des modèles à imiter, notamment en matière de fabriques. Les cahiers que fait paraître entre 1775 et 1789 le géographe Georges-Louis Le Rouge relèvent de cette catégorie : sans surprise, l'un d'entre eux propose des modèles de « grottes et ermitages » qu'on suppose pouvoir être reproduits, puisque figurent également indications pratiques et plans¹²⁸. On notera que les catalogues britanniques sur le même thème sont encore plus prodigues en la matière¹²⁹. L'ermitage contribue ainsi à l'orientation stylistique du jardin : alors que les temples de l'amour ou de la philosophie, en forme de *tholoi*, si fréquents, marquent une influence néo-classique, les ermitages sont plutôt de type gothique ; leur aménagement est à dessein fruste et leur aspect particulièrement rustique. À propos de Bagatelle, propriété du comte d'Artois, un guide des environs de Paris souligne bien cette caractéristique :

¹²⁵ *Ibid.*, p. 33.

¹²⁶ Voir sur ce sujet Arthur O. Lovejoy, « La redécouverte du gothique et le réveil du sentiment de la nature » (1932) et Michel Baridon, « Le gothique des Lumières » (1991), dans : Arthur O. Lovejoy, Michel Baridon, *Le Gothique des Lumières*, Brionne, Gérard Montfort, 1991.

¹²⁷ Madame de Genlis, *Adèle et Théodore ou Lettres sur l'éducation [...]*, t. II, lettre IX, éd. d'Isabelle Brouard-Arends, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006, p. 302-303.

¹²⁸ Georges-Louis Le Rouge, *Jardins anglo-chinois*, Paris, Le Rouge, 1776, 4^e cahier. Voir l'illustration jointe.

¹²⁹ Par exemple, William Wright, *Grotesque architecture, or, Rural amusement : consisting of plans, elevations, and sections, for huts, retreats, summer and winter hermitages, terminaries, Chinese, Gothic...*, Londres, 1767.

[...] l'hermitage est protégé par une clôture formée, ainsi que les portes, avec des branches d'arbre toutes brutes. On y voit une maison et un oratoire couverts de chaume. Des arbres vivants sont les montants qui soutiennent ces rustiques bâtiments¹³⁰.

Racines et troncs d'arbres sont mis à contribution pour renforcer cet effet de style. C'est également le cas pour l'hermitage du célèbre jardin anglais de Stowe, tel que le décrit l'agronome François Rozier :

Si vous vous enfoncez dans le bois, vous arrivez dans une cabane des plus rustiques, appelée l'Hermitage de S. Augustin ; elle est faite de racines et de troncs d'arbres en leur état naturel, entrelacés avec beaucoup d'art, et surmontée de deux croix. L'intérieur représente parfaitement une cellule des pères de la Thébaïde ; ce sont des planches couvertes de foin et de sarment, des racines saillantes sans ordre et chargées de mousse, des bancs aux encoignures, et des fenêtres à trappe [...] dans le goût des siècles barbares : cet ermitage est dans un lieu fort obscur, et tout à fait caché par des bois¹³¹.

Bois et obscurité sont les autres ingrédients nécessaires à la création d'une atmosphère particulière, ténébreuse et inquiétante, pour laquelle on privilégiera les zones du jardin les plus retirées. C'est ainsi que Delille, dans son poème des *Jardins*, conseille : « N'allez pas au grand jour offrir un ermitage¹³². » De même René-Louis de Girardin, le plus célèbre théoricien français du style pittoresque, préconise-t-il la situation suivante : « [...] une grotte, une cellule, un petit ermitage peuvent convenir dans les endroits les plus retirés et les plus sauvages¹³³. » Il note ailleurs :

[...] ici s'offre un vallon étroit et solitaire ; un petit ruisseau y coule tranquillement. [...] des bois enferment de tous côtés cette solitude ; c'est là que se trouve un petit ermitage ; un philosophe en fit sa retraite paisible¹³⁴.

Le jardin se destine en effet à des solitaires dont on peut se demander si la fonction n'est pas, comme celle des ermitages, largement décorative ou en tout cas fantasmagorique. Dans la fiction qu'est le jardin, un simple décor ne suffit pas ; il faut également des personnages pour le peupler (et y inscrire une action ?), quelquefois des ermites. Le propriétaire idéal du jardin pourra remplir cette fonction : il est souvent un sage, pensé sur le modèle de l'écrivain latin qui incarne précisément une *mediocritas* désormais teintée de rusticité et dont le jardin est aussi l'expression. Il pourra s'agir d'un philosophe, d'un écrivain, d'un homme qui s'est retiré du monde. L'ex-doge L*** dont le président Dupaty, visitant l'Italie, vante les jardins de Gênes correspond à cette définition. Il a su en effet se « dérober à la gloire¹³⁵ » pour mieux se consacrer à la nature et à lui-même. Dans une lettre qu'il annexe à son *Essai sur les jardins*, Watelet reprend le modèle épistolaire fourni par Pline sur le Laurentin¹³⁶, non seulement parce que ce texte constitue de longue date un canon littéraire mais aussi parce qu'il lui permet de réactiver la figure du sage retiré à la campagne et invitant un ami à venir l'y

¹³⁰ Jacques-Antoine Dulaure, *Nouvelle description des environs de Paris* (1786), Paris, Lejay, 1787, p. 23. Les mêmes notations se retrouvent sous la plume de Luc-Vincent Thiéry, qui évoque à propos de Bagatelle « l'hermitage, ou maison des racines », dont chaque face est « faite en branchage » (*Guide des amateurs et des étrangers voyageurs à Paris, ou Description raisonnée de cette ville, de sa banlieue et de tout ce qu'elles contiennent de remarquable*, Paris, Hardouin et Gattey, 1787, t. 1, p. 27).

¹³¹ François Rozier, *Cours complet d'agriculture*, Paris, Hôtel Serpente, 1786, t. 6, p. 71.

¹³² Jacques Delille, ouvr. cité, p. 133.

¹³³ René-Louis de Girardin, *De la composition des paysages* (1777), éd. de Michel Conan, Seyssel, Champvallon, 1992, p. 60.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 47.

¹³⁵ Président Dupaty, *Lettres sur l'Italie en 1785* (1788), Paris, Desenne, 1792, p. 39.

¹³⁶ Pline le Jeune, *Lettres*, II, 17.

rejoindre afin qu'ensemble les deux hommes goûtent les plaisirs de la conversation associés à ceux d'une vie simple qu'agrémenteront quelques promenades. Quelques lignes avant ce texte, Watelet proposait un autre modèle : « la description que fait un sage chinois du jardin qu'il a pris plaisir à disposer pour y jouir des charmes de la nature, des douceurs de l'étude et du commerce d'une société choisie¹³⁷. » Malgré la distance qui sépare le jardin de Pline de celui d'un dignitaire chinois du XI^e siècle, une même figure de sage, délibérément situé en marge de la société, s'impose dans ces deux textes. Parfois, on rencontre même en ces jardins Diogène le Cynique. En effet, le personnage a pu servir, grâce à son tonneau, d'ornement de jardin. L'auteur d'un catalogue, Grohmann, le propose à l'imitation des propriétaires¹³⁸. Les cahiers de *Le Rouge* en offrent également une version, sur un mode involontairement grotesque, en représentant sur une planche gravée non seulement le tonneau lui-même mais aussi le philosophe qui y est installé¹³⁹. Le plus exemplaire de tous ces philosophes est évidemment Rousseau à Ermenonville, solitaire - malgré la brièveté de son séjour et la présence de Thérèse -, vivant volontiers à l'écart et ayant, comme il se doit, investi un « ermitage¹⁴⁰ ».

Plus encore, la figure fréquente et fantasmatique de l'ermite, à propos duquel courent certaines légendes de jardin, va dans le même sens et radicalise encore cet idéal de modestie en valorisant simultanément l'image du philosophe et du pauvre. Le personnage occasionne des récits ou des légendes dans les descriptions de jardins. Le prince de Ligne note ainsi, à propos des environs de son château de Belœil, qu'un ermite a vécu sur ses terres :

[...] il y a la demeure d'un ermite, que j'ai vu mourir à l'âge de cent vingt-trois ans, et dont j'ai voulu célébrer la vieille mémoire. Son tombeau en gazon, une grande pierre avec son histoire, une chapelle dont j'ai fait faire un salon, où il y a en peinture les ours et les aigles qui existaient autrefois dans ces bois¹⁴¹.

Mais en même temps qu'il est rappelé, le souvenir de l'ermite est mis à distance, presque moqué. L'ermitage de Bagatelle est supposé avoir été habité par un anachorète dont néanmoins le monde a triomphé :

Ce n'est point une fiction : un ermite a véritablement demeuré dans cet ermitage factice ; mais il ne put résister aux combats continuels que lui livrait l'esprit malin. Cet esprit, que les dévots appellent Diable, que les poètes, plus polis, nomment Amour, et qui semble régner dans ces jardins, indigné de voir ce sujet rebelle braver ses lois jusque dans ses terres, triompha de la longue robe et du capuchon, et réduisit à son obéissance le bon Anachorète. On ajoute que la publicité de sa conduite lui fit abandonner son ermitage et qu'un beau désespoir le détermina à prendre le parti des armes. Il se trouva à la descente que les Français firent, pendant la dernière guerre, dans l'île de Jersey ; il y reçut plusieurs coups de feu, dont il est encore estropié ; et la bonté de Monseigneur lui a fait obtenir les Invalides¹⁴².

¹³⁷ *Essai sur les jardins*, éd. citée, p. 123. Il s'agit là d'un texte authentique datant du 11^e siècle et qui décrit le jardin d'un dignitaire chinois, Seu-Ma-Kouang. Cette description est citée dans le livre de Ronald King, *Les Paradis terrestres* (1979), Paris, Albin Michel, 1980, p. 44-45.

¹³⁸ Johann-Gottfried Grohmann, *Recueil d'idées nouvelles pour la décoration des jardins et des parcs*, Leipzig, Paris, Fuchs, 1796, cahier 18, pl. I.

¹³⁹ Georges-Louis Le Rouge, ouvr. cité, 1787, cahier 19, pl. 43.

¹⁴⁰ À propos de l'étang du désert à Ermenonville, Alexandre de Laborde écrit : « Ce n'est plus un parc, mais une véritable solitude [...], après avoir suivi un sentier, à peine tracé, on arrive sur une colline hérissée de rochers arides, où l'on trouve une sorte de hutte sauvage qu'on nomme la chaumière de Jean-Jacques parce qu'il avait coutume de venir y travailler. On n'est point étonné que Jean-Jacques Rousseau se soit plu dans ce désert, sauvage comme lui, et jeté au milieu d'un parc orné et fertile, comme lui au milieu des hommes. » (*Description des nouveaux jardins de la France et de ses anciens châteaux*, Paris, Delance, 1808, p. 94).

¹⁴¹ Charles-Joseph de Ligne, *Coup d'œil sur Belœil et sur une grande partie des jardins de l'Europe*, édition d'Ernest de Ganay, Paris, Bossard, 1922, p. 85.

¹⁴² Jacques-Antoine Dulaure, ouvr. cité.

La fiction refusée d'entrée de jeu (« ce n'est point une fiction ») est néanmoins presque avouée par la revendication de facticité de l'ermitage en question. La même histoire est un peu plus longuement développée sous la plume de l'historien-voyageur russe Nicolas Karamzine qui, en visite à Paris en 1789, se rend lui aussi à l'ermitage de Bagatelle :

Là vécut [...], je ne sais quand, un ermite, dans le travail et l'abstinence. Des curieux venaient visiter le sage solitaire et écouter ses leçons. Il parlait du monde avec mépris, appelait ses distractions des jeux diaboliques, la beauté des femmes un appât de Satan, et l'Amour (j'ai honte de le répéter) le démon en personne. Cupidon, courroucé d'une « érotophobie » aussi téméraire, résolut de se venger de l'anachorète, le perça de part en part d'une de ses flèches de cyprès et lui fit apercevoir de loin une belle paysanne qui cueillait des violettes sur le bord de la Seine. L'ermitte prit feu ; il oublia sa morale, son épaisse barbe et devint un Céladon. L'histoire n'en dit pas plus long ; mais une tradition orale raconte qu'il fut malheureux en amour. Bien qu'il eût coupé sa barbe et raccourci son long vêtement, il ne réussit pas à plaire à sa belle. De désespoir il s'engagea dans l'armée, se battit avec les Anglais, fut blessé et admis à l'hôtel des Invalides, où le comte d'Artois lui donna cent livres de pension. Au près de la maisonnette se trouvent une chapelle, un champ que cultivait l'anachorète, et un ruisseau où il étanchait sa soif¹⁴³.

Que faut-il conclure d'une telle histoire ? La divinité païenne (Cupidon) triomphe aisément de l'ermitte chrétien dont la solitude était du reste mise à mal par la présence de curieux qui venaient visiter l'étrange personnage. Saint Antoine au désert a, cette fois, succombé aux tentations du monde : il est devenu Céladon. Passé de la solitude à l'amour, il gagne en mérite en se plaçant enfin au service de la société et c'est finalement un héros, certes inattendu dans ce rôle, que récompense le comte d'Artois, propriétaire de Bagatelle. Le jardin met en scène l'ermitte, en se moquant discrètement de lui et en ne l'acceptant que parce qu'il a défroqué. Sa figure se laïcise et/ou se dégrade par le biais du comique. Le personnage sert de surcroît à doter d'un passé des lieux qui n'ont pas d'histoire¹⁴⁴ ; il inscrit au cœur du jardin une fiction finalement badine tout en rejoignant le personnel pastoral des jardins, dont il modifie néanmoins l'aspect en renforçant leur touche rustique¹⁴⁵.

L'ermitte est également un legs du passé : significativement, le prince de Ligne insiste sur l'âge extraordinairement avancé du personnage dont il rappelle la « vieille mémoire ». À ce titre, il n'est pas étranger aux « ruines », dont on sait à quel point elles constituent un élément de décor central des jardins pittoresques¹⁴⁶. Devenu folklorique, l'ermitte peut passer pour une forme d'ancêtre du nain de jardin avec lequel il partage certaines caractéristiques (la barbe, le célibat, une sexualité potentiellement refoulée)¹⁴⁷. Mais passé au statut de décor et de commodité, il inverse ou efface le véritable érémitisme. La preuve en est que ce dernier ne recourt plus aux jardins, comme le fait observer Pierre Naudin qui souligne le renouveau des pratiques érémitiques que connaît le 18^e siècle autour, par exemple, de la figure de Benoît-Joseph Labre :

¹⁴³ Nicolas Karamzine, *Voyage en France* (1789-1790), traduit du russe et annoté par Arsène Legrelle, Paris, Hachette, 1885, p. 279-280.

¹⁴⁴ C'est aussi le cas dans *Paul et Virginie*, chez Bernardin de Saint-Pierre, où l'ermitte est celui qui connaît l'histoire des personnages disparus. Dans *L'Homme des Champs* (1800) de Delille, un promeneur observe un village en ruine et se fait expliquer la situation par un ermitte présent sur les lieux : « Et l'ermitte du lieu, sur un décombre assis, / Aux voyageurs encore en fait de longs récits » (Paris, Levrault, Schoell et C^{ie}, 1805, chant III, p. 101).

¹⁴⁵ Souvenons-nous de Rousseau qui dans les *Confessions* se dote du double rôle d'homme de compagnie de Mme d'Épinay et de gardien de son verger (éd. cit., t. I, p. 411 et 433). Il se montre en « berger extravagant » (p. 427) quand il commence à rêver à son roman sentimental.

¹⁴⁶ Sur les ruines comme lieu de retirement, voir l'art. de G. Cammagre dans le présent volume.

¹⁴⁷ Gordon Campbell, *The Hermit in the garden : From imperial Rome to ornamental gnome*, Oxford University Press, 2013.

[...] la retraite de l'ermite s'établit au cœur des villes ; elle se dépouille de ses accessoires superflus : forêts, grottes, buissons d'épines, couleuvres et crapauds, tout ce pittoresque à bon marché laisse place à l'essentiel : la solitude chrétienne en son inaltérable pureté¹⁴⁸.

Les véritables ermites ont quitté les jardins, qui connaissent de leur côté, avec le pittoresque, une évolution exactement inverse : le folklore reste, mais il reste seul, sans transcendance, ni foi. L'ermite est incontestablement en son jardin : ils se servent l'un à l'autre d'attribut topique, comme dans la peinture ; on reconnaît l'ermite à son désert et tout désert en vient à appeler la présence de l'ermite. Il est possible à cet égard que les nombreuses représentations picturales de saint Paul ermite ou de saint Antoine au désert, figures inscrites dans des paysages accidentés, aient joué un rôle de médiation favorisant l'installation d'ermites dans les paysages pittoresques.

Aussi l'ermite qui, dans *Zadig*, pouvait lire dans le livre des Destinées, et révéler des mystères inaccessibles à l'intelligence humaine¹⁴⁹ s'est-il transformé en élément de décor, en figure de curiosité et même parfois en attraction foraine. Dans le jardin parisien de Tivoli, ouvert au public après la Révolution, on peut croiser « un ermite qui prédit à chacun sa bonne aventure¹⁵⁰. » Gilles-Antoine Langlois rapporte que dans le jardin des « Bosquets d'Idalie », qu'exploite l'entrepreneur Duny en y organisant fêtes champêtres et spectacles pyrotechniques, on pouvait voir « un clocher en ruines où un véritable ermite [...] vous disait la bonne aventure¹⁵¹. » Comble de sa dégradation, l'ermite n'est vraisemblablement qu'une simple figurine de bois dans les jardins du Bagno à Steinfort en Westphalie, tels que les décrit et les représente Georges-Louis Le Rouge dans ses *Jardins anglo-chinois* : « Vous arrivez à un ermitage où un vieillard quoique inanimé se présente à vous par un mécanisme caché ouvrant sa porte et la refermant sur lui¹⁵² ».

L'ermite est une figure commode ; il est pittoresque en raison de son apparence, chenue et décrépète ; les valeurs de simplicité rustique qu'il symbolise sont immédiatement perceptibles et compréhensibles. Son identité religieuse est aléatoire et incertaine puisqu'aussi bien, comme le rappelle l'abbé Mallet dans l'article ERMITE de l'*Encyclopédie*, « un ermite n'est point censé religieux, s'il n'a point fait de vœux ». La valorisation décorative du gothique, qu'il incarne, s'accompagne de la perte de toute signification mystique ou spirituelle. Du reste, les ermites de la fiction ne sont généralement pas des religieux : nulle mention de cet ordre chez Louis-Sébastien Mercier dans *Les Songes d'un ermite*¹⁵³. Dans *L'Ermite*, l'un des *Contes* de Pierre-Victor de Besenval¹⁵⁴, l'état d'ermite est usurpé et constitue un déguisement qui masque la scélératesse. Il peut s'agir parfois d'une identité secondaire comme chez Marmontel : le personnage qu'il met en scène dans *Les Solitaires de Murcie* a beau présenter les caractères extérieurs traditionnels de l'ermite (« barbe touffue » et « cheveux épais¹⁵⁵ ») et

¹⁴⁸ Ouvr. cité, p. 112.

¹⁴⁹ Il est encore un personnage psychopompe chez Mme de Staël, dans *Corinne* : Nelvil et Corinne s'approchent du Vésuve et, près d'entrer dans « l'empire de la mort », ils font la rencontre d'un ermite : « Un ermite habite là sur les confins de la vie et de la mort. Un arbre, le dernier adieu de la végétation, est devant sa porte ; et c'est à l'ombre de son pâle feuillage que les voyageurs ont coutume d'attendre que la nuit vienne pour continuer leur route » (Mme. de Staël, *Corinne*, éd. Simone Balayé, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1985 p. 304).

¹⁵⁰ Jean Nicolas Bouilly, *Les Jeunes femmes II* (1817), Vienne, 1821, p. 100.

¹⁵¹ Gilles-Antoine Langlois, *Folies, Tivolis et attractions, les premiers parcs de loisirs parisiens*, Paris, Délégation à l'action artistique de la ville de Paris, 1991, p. 72.

¹⁵² Georges-Louis Le Rouge, *op. cit.*, cahier 19, 1787, p. 3.

¹⁵³ Louis-Sébastien Mercier, *Les Songes d'un ermite*, Paris, Hardy [à l'Ermitage de saint-Amour], 1770.

¹⁵⁴ *Contes de M. le baron de Besenval*, Paris, A. Quantin, 1881, p. 163-170. Cette fonction de l'ermite scélérat est exploitée également dans un mélodrame de 1805 d'Alexandre Bernos, *Le Fantôme de Bézule, ou les deux ermites*, Paris, Mad. Cavanagh, 1805.

¹⁵⁵ Jean-François Marmontel, *Les Solitaires de Murcie* (1791), dans : *Contes moraux, Œuvres complètes de Marmontel*, t. VI, Paris, Verdière, 1818, p. 37.

mener « la vie du plus rigide anachorète¹⁵⁶ », il a beau cultiver un modeste jardin, il est un amoureux malheureux et là réside la véritable raison pour laquelle il a rompu avec « ce premier instinct de sociabilité dont nous a doués la nature, et [...] ce besoin mutuel qu'ont les hommes de vivre ensemble¹⁵⁷. » De l'ermite, le 18^e siècle raille ou dénonce la misanthropie supposée. Il occulte sa ferveur religieuse mais il aime ses apparences, ses formes extérieures, en un mot son *pittoresque* : il n'est pas anormal que les jardins du même nom fassent largement usage de cette figure.

Sophie LEFAY
Université d'Orléans - Laboratoire POLEN

RUINES ET RETRAITE, DE DIDEROT À BERNARDIN DE SAINT-PIERRE

Si le goût des « ruines » jouit, dans la seconde moitié du 18^e siècle, d'un engouement inconnu jusqu'alors¹⁵⁸, si le motif ruiniste devient, par le biais de la peinture, un objet esthétique et littéraire, se dessine chez les écrivains une analogie entre paysage de ruines et solitude des lieux de retraite. Les ruines sont un lieu, imaginaire ou réel, où, à l'écart du tumulte du monde, l'individu se retrouve seul, méditant sur lui-même, le temps, la mort, la caducité des empires et des civilisations. Il semble que, de Diderot à Volney, même si elles ne sauraient être un lieu de séjour durable, elles aient pris le relais des lieux de méditation religieuse, suggérant même l'instauration d'un nouveau type de sacralité. L'inflexion n'en est pas moins accusée entre l'austérité d'une retraite dévote destinée à tourner ses regards vers Dieu, et le retrait dans un espace-temps qui, pour être marqué par la perte, est cependant propice au déploiement de rêveries mélancoliques et voluptueuses, qui peuvent servir aussi bien l'apologétique religieuse que des visions de régénération politique.

Le lien profond entre ruine et solitude est particulièrement marqué chez le Diderot des *Salons*. La critique d'art telle que, pour l'essentiel, il la fonde, relève de ce que Jean Starobinski a appelé « la juridiction du sentiment¹⁵⁹ » : pour apprécier une œuvre, le sentiment prévaut sur tout autre critère. L'esthétique qui s'invente au 18^e siècle met l'accent sur le point de vue du sujet. Le spectateur des tableaux de ruines romaines d'Hubert Robert revendique sa position subjective face à la toile : « Avec quel étonnement, quelle surprise je regarde cette voûte brisée, les masses surimposées à cette voûte¹⁶⁰... » L'expérience n'est pas seulement visuelle, car le tableau n'est pas une pure surface que le regard parcourt ; il est un espace dans lequel, comme l'a analysé Michaël Fried¹⁶¹, le spectateur peut littéralement entrer : « M^r Robert, souvent on reste en admiration à l'entrée de vos ruines ; faites qu'on s'en éloigne avec effroi, ou qu'on s'y promène avec plaisir » (DPV XVI, p. 346). Lorsque la sollicitation du peintre est suffisamment forte, le promeneur du Salon se transporte dans l'espace de la représentation, et si l'effroi l'emporte sur le plaisir et l'invite à la fuite, il n'en souligne que davantage la puissance des affects que peut susciter la scène picturale. Assimilée à une scène naturelle, la représentation parle à tous les sens. Des feuilles frémissent, des bruits se font entendre, des paroles s'échangent. Or c'est le silence qu'exige Diderot de la peinture de ruines. Il écrit dans le *Salon de 1761* : « En général, il faut peu de figures dans les temples, dans les ruines et les paysages, lieux dont il ne faut presque point rompre le silence » (DPV XIII, p. 253). Les ruines ne sont plus perçues comme l'abri où vit un peuple d'indigents, mendiants, bohémiens ou prostituées, comme dans la peinture des *bamboccianti* flamands ou italiens du 17^e siècle (Andries Both, Jan Miel, Viviano Codazzi), ou comme l'arrière-plan de scènes historiques ou bucoliques¹⁶². Passées au premier plan de la toile, elles sont, pour Diderot, des lieux de solitude : l'association entre ruines, « silence » et « solitude » est, dans les *Salons*, quasiment systématique. Par exemple, en 1765, à propos de *Deux petits tableaux de ruines antiques* peints par Servandoni, Diderot écrit : « Où régnait la foule et le bruit, il n'y a plus que le silence et la solitude » (DPV XIV, p. 130). Les tableaux d'Hubert Robert pèchent justement par excès de personnages, de mouvement et de bruit. Dans le *Salon de 1767*, le critique fait la leçon à l'artiste :

Ne sentez-vous pas qu'il y a trop de figures ici ; qu'il en faut effacer les trois quarts ? Il n'en faut réserver que celles qui ajouteront à la solitude et au silence. Un seul homme qui aurait erré dans ces

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 43.

¹⁵⁷ *Id.*

¹⁵⁸ Sur ce point, il existe de nombreuses études ; on renverra tout particulièrement à Roland Mortier, *La poésie des ruines en France*, Genève, Droz, 1974, Michel Makarius, *Ruines*, Paris, Flammarion, 2004, et Sophie Lacroix, *Ce que nous disent les ruines*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2007.

¹⁵⁹ Jean Starobinski, *L'invention de la liberté, 1700-1789*, Paris, Gallimard, 2006, p. 50-52.

¹⁶⁰ Diderot, *Salon de 1767*, DPV XVI, Paris, Hermann, 1990, p. 337. Toutes les références aux *Salons* de Diderot renvoient à l'édition Hermann, sous le sigle DPV, suivi du tome (DPV XIII, 1980, DPV XIV, 1984).

¹⁶¹ Michaël Fried, *La place du spectateur- Esthétique et origines de la peinture moderne*, 1980, trad. française, Paris, Gallimard, coll. « N.R.F. Essais », 1990.

¹⁶² Voir Michel Makarius, *ouvr. cité*, p. 72-76.

ténèbres, les bras croisés sur la poitrine et la tête penchée, m'aurait affecté davantage. L'obscurité seule, la majesté de l'édifice, la grandeur de la fabrique, l'étendue, la tranquillité, le retentissement sourd de l'espace m'aurait fait frémir. Je n'aurais jamais pu me défendre d'aller rêver sous cette voûte, de m'asseoir entre ces colonnes, d'entrer dans votre tableau. Mais il y a trop d'importuns. Je m'arrête. Je regarde. J'admire et je passe. (DPV XVI, p. 337-338)

Si l'image du solitaire errant dans les ténèbres relève de l'esthétique de Burke dont Diderot reprend dans le *Salon de 1767* les formules majeures¹⁶³, elle atteste surtout l'attrait irrésistible qu'exercent les sombres retraites silencieuses. Le marcheur ne peut se « défendre d'aller rêver sous cette voûte, de [s]'asseoir entre ces colonnes », bref de marquer une pause méditative dans ces lieux. La posture assise du penseur-rêveur sera récurrente chez les écrivains « ruinistes » qui suivront ; Volney, par exemple, dans *Les Ruines ou Méditation sur les Révolutions des Empires* (1791), la fait adopter à son narrateur visitant les ruines de Palmyre : « Je m'assis sur le tronc d'une colonne ; et là, le coude appuyé sur le genou, la tête soutenue sur la main, tantôt portant mes regards sur le désert, tantôt les fixant sur les ruines, je m'abandonnai à une rêverie profonde¹⁶⁴ ».

Chez Diderot, l'imaginaire du retrait dans l'ombre et le silence relève d'une sensibilité à une forme de sacré, ou du moins en revêt-elle les apparences. Le silence et l'obscurité sont, selon le *Salon de 1767*, nécessaires dans les ruines comme dans les temples. Les ruines n'existent d'ailleurs en tant que telles, que si elles sont solennelles et majestueuses comme l'indique l'article RUINES de l'*Encyclopédie*, paru en 1765. Jaucourt y distingue nettement *ruine* et *bâtiments ruinés* : « Ruine ne se dit que des palais, des tombeaux somptueux ou des monuments publics. On ne dirait point ruine en parlant d'une maison particulière de paysans ou bourgeois ; on dirait alors *bâtiments ruinés*. » Leur grandeur se communique aux pensées qu'elles suscitent : « Les idées que les ruines réveillent en moi sont grandes. Tout s'anéantit, tout périt, tout passe » écrit Diderot. Le contemplateur a le sentiment d'être entre « deux éternités » (DPV XVI, p. 338). Le vocabulaire a des résonances religieuses, on y entend l'*Ecclésiaste* et quelque écho du vertige pascalien.

La dimension quasi sacrée des ruines est encore plus nettement affirmée dans l'ouvrage de Volney. Il s'ouvre sur une invocation en forme de prière : « Je vous salue, ruines solitaires, tombeaux saints, murs silencieux ! c'est vous que j'invoque ; c'est à vous que j'adresse ma prière¹⁶⁵. » L'évocation des splendeurs orientales perdues a des accents bibliques. Dans le récit de sa promenade à la tombée du jour dans la vallée des Sépulcres de Palmyre - et peu importe ici que l'auteur n'ait connu le lieu qu'à travers la relation de voyage illustrée de gravures d'un archéologue anglais¹⁶⁶ - le narrateur parle de « recueillement religieux » : « ces lieux solitaires, cette soirée paisible, cette scène majestueuse, imprimèrent à mon esprit un recueillement religieux. L'aspect d'une grande cité déserte, la mémoire des temps passés, la comparaison de l'état présent, tout éleva mon cœur à de hautes pensées¹⁶⁷. » Élévation de l'esprit, hautes pensées, on est bien là, semble-t-il, dans le champ de la méditation spirituelle sur les vanités de ce monde.

Diderot et Volney sont cependant athées. La dissertation historique de Volney accable le « fanatisme insensé », les « superstitions déplorables¹⁶⁸. » Elle retrace l'origine purement

¹⁶³ Un long passage de la promenade Vernet dans le *Salon de 1767* reprend et adapte les conceptions d'Edmund. Burke sur les sources du sublime. Obscurité, immensité, sons sourds créent cette horreur délicieuse qui tire l'âme de sa torpeur. Voir DPV, XVI, p. 233-236.

¹⁶⁴ Volney, *Œuvres*, tome premier, éd. Henry et Anne Deneys, Paris, Fayard, coll. « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », 1989, p. 173.

¹⁶⁵ *Ibid.* p. 169.

¹⁶⁶ Constantin François de Chassebœuf, comte de Volney, a voyagé en Orient - Égypte, Syrie, Liban - mais il n'aurait jamais vu Palmyre qu'il décrit d'après les documents illustrés de l'archéologue anglais Robert Wood. Voir Roland Mortier, ouvr. cité, p. 139-140.

¹⁶⁷ Volney, ouvr. cité, p. 173.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 241.

physique de l'idée de Divinité, fait un panorama de toutes les religions génératrices des conflits destructeurs qui ont semé de ruines la surface de la terre. Elles sont des impostures mortifères. La pensée de Diderot est, en 1767, résolument matérialiste. Comme l'a souligné Roland Mortier, par rapport à la rhétorique d'un Bossuet, la subversion du discours sur la mort est patente : si le temps est éternel, rien n'est, pour le philosophe, plus absurde et plus dérisoire que le désir humain d'éternité¹⁶⁹. Les ruines montrent l'universalité des lois de la décrépitude et de la mort : « Je vois le marbre des tombeaux tomber en poussière, et je ne veux pas mourir, et j'envie un faible tissu de fibres, et de chair à la loi générale qui s'exécute sur le bronze » (DPV XVI, p. 338). Elles font voir l'effet destructeur du temps et par là même font imaginer ce qui a pu être et ce qui sera.

Leur sacralité profane, propice à la méditation et au recueillement, est à mettre en relation avec le sentiment de voir au-delà du visible et grâce au visible. C'est ce qu'énonce clairement à leur propos l'auteur des *Observations on modern gardening* (1770), Thomas Whately, cité par Roland Mortier : « Leur effet propre est d'exercer l'imagination en la portant fort au-delà de ce que l'on voit¹⁷⁰. » Le peintre et l'écrivain « ruinistes » perçoivent au-delà du présent l'avenir des monuments les plus orgueilleux : entre 1756 et 1759, l'architecte Victor Louis représente l'église Sant'Andrea de Vignola, à Rome, en ruine romaine ; en 1796, Hubert Robert peint *La Grande Galerie du Louvre en ruines*. Dans *L'an 2440* de Louis-Sébastien Mercier (1770), le narrateur s'éveille d'un sommeil de six cent soixante-dix ans et découvre un palais de Versailles réduit à « des débris, des murs entrouverts, des statues mutilées¹⁷¹. » Cette pensée d'un devenir-ruines est très présente chez Diderot : « Nous anticipons sur les ravages du temps ; et notre imagination disperse sur la terre les édifices mêmes que nous habitons » (DPV, XVI, p. 335). Les ruines relèvent d'un espace-temps singulier où les repères temporels sont bouleversés. Passé et avenir se rejoignent au travers d'un certain type de spatialité. Elles spatialisent le temps comme le note Michael Riffaterre à propos de Chateaubriand¹⁷². L'épître en vers de l'obscur Jean-Baptiste Cœuille met l'accent sur le concentré de temps qu'elles offrent : « Ainsi que dans un point, le passé, l'avenir, / Pour moi dans le présent viennent se réunir¹⁷³. » Elles figurent l'irreprésentable par excellence : le temps. Sa toute-puissance sensible dans les monuments qu'il défait et défera inéluctablement confronte l'homme à ce qui le dépasse, d'où le sentiment de transcendance laïcisé qui s'en dégage.

Les interférences temporelles auxquelles se prêtent les ruines en font un lieu paradoxal où, dans la solitude, se manifeste la présence des absents. La retraite en leur sein est ainsi vécue comme un retrait qui met en relation plus qu'il ne sépare.

Certes parmi les ruines, on est à l'abri de l'agitation et des passions mondaines. Le discours sur l'éloignement de la corruption du monde qui parcourt la littérature, religieuse et profane, du 17^e siècle¹⁷⁴, se retrouve sous la plume de Diderot : « De ce lieu, jusqu'aux habitations des villes, jusqu'aux demeures du tumulte, au séjour de l'intérêt, des passions, des vices, des crimes, des préjugés, des erreurs, il y a loin » (DPV XVI, p. 339). La fin de l'énumération confirme le fait que le *topos* de la retraite est, chez lui, radicalement vidé de sa substance chrétienne. À la différence des couvents où Suzanne Simonin agonise, au nom de ce que

¹⁶⁹ De son côté, Jacques Chouillet a souligné que le « Tout s'anéantit, tout périt, tout passe » de la « poétique des ruines » manifeste l'héraclitéisme de la pensée de Diderot : prises dans un flux continuel, les formes n'ont pas de fixité (J. Chouillet, « 'La promenade Vernet' », *Recherches sur Diderot et sur L'Encyclopédie*, n° 2, avril 1987, p. 133-134).

¹⁷⁰ R. Mortier, ouvr. cité, p. 108.

¹⁷¹ L.- S. Mercier, *L'an 2440, ou Rêve s'il en fût jamais*, éd. Raymond Trousson, Paris, Ducros, 1971, p. 420.

¹⁷² Michael Riffaterre, « Chateaubriand et le monument imaginaire », *La Production du texte*, Paris, Le Seuil, coll. « Poétique », 1974.

¹⁷³ *Les ruines, épître qui a concouru au prix de l'Académie française en 1768, par M. Cœuille*, publiée à Paris chez la Veuve Régnaud, p. 7.

¹⁷⁴ Voir Bernard Beugnot, *Le discours de la retraite au XVII^e siècle. Loin du monde et du bruit*, Paris, PUF, 1996.

l'auteur de *La Religieuse* qualifie de « préjugés » et d'« erreurs », les ruines ne peuvent ni enfermer ni contraindre. Elles sont un espace de liberté où l'individu peut être soi à l'écart des regards : « Dans cet asile désert, solitaire et vaste, je n'entends rien ; j'ai rompu avec tous les embarras de la vie. Personne ne me presse et ne m'écoute. Je puis me parler tout haut, m'affliger, verser des larmes sans contrainte » (DPV XVI, p. 339). Il y a des accents rousseauistes dans cet éloge de la retraite qui permet à l'individu d'échapper à l'aliénation sociale, de se retrouver et de donner libre cours à ses émotions. La confirmation vient quelques lignes plus loin quand Diderot renverse la célèbre phrase du *Fils Naturel* qui avait tant blessé Rousseau : « Il n'y a que le méchant qui soit seul », pour écrire : « Le méchant fuit la solitude ; l'homme juste la recherche. Il est si bien avec lui-même » (DPV XVI, p. 340). Car la voix de la conscience, qui parle plus fortement dans la solitude, pousse le méchant à s'étourdir dans le tapage des villes.

Les écrivains du second 18^e siècle n'évoquent quasiment jamais la présence de ruines dans les villes modernes, ni leur proximité avec elles. Pour souligner leur éloignement de l'agitation urbaine, Joseph Feutry dans son poème *Les Ruines*, qui parut la même année que le *Salon de 1767*, les situe « non loin de [sa] retraite¹⁷⁵ » où les arts et l'étude le consolent de ses maux. Les ruines prolongent sa retraite campagnarde. Volney les voit surgir au milieu du désert. Les édifices que le temps a défaits sont particulièrement appréciés lorsqu'ils font partie intégrante de la nature. Bernardin de Saint-Pierre, dans ses *Études de la nature* (1784), aime à les voir envahis par la végétation ; il évoque l'érable qui a poussé dans un morceau d'architecture du jardin du Luxembourg destiné à orner une fontaine. D'une Naïade, il ne reste « que la partie inférieure du corps. Sa tête, ses épaules et ses bras ont disparu. Ses mains tiennent encore l'urne d'où sortent, au lieu de plantes fluviales, celles qui se plaisent dans les lieux les plus secs, des touffes de giroflées jaunes, des pissenlits, et de longues gerbes de graminées saxatiles¹⁷⁶. » Bernardin fait même entrer dans la catégorie des ruines le rocher brisé, les fossiles et les galets des rivières ; il invente pour eux le concept de « ruines de la nature » La vogue des ruines factices dans les jardins procède de ce goût pour l'union entre le végétal et l'édifice qui est censé avoir subi les ravages du temps. Leur alliance est célébrée dans un poème que le jésuite Joseph-Antoine-Joachim Cérutti a consacré aux jardins de Betz dessinés par Hubert Robert où d'extraordinaires « fabriques » ruinées (temples, obélisque, château féodal) ornent « un paysage » à l'anglaise :

Des touffes de rosiers et de lilas sauvages
 À travers les débris, font jaillir le feuillage ;
 Des murs en serpentant le lierre fait le tour :
 Placé sur le sommet où croit la mousse et l'herbe,
 Et voisin de la nue, un cerisier superbe
 Fleurit chaque printemps, et du haut de la tour,
 Il fait pleuvoir ses fleurs sur les champs d'alentour¹⁷⁷.

Quelques années plus tôt, en 1782, au chant IV du poème des *Jardins ou l'art d'embellir les paysages*, Jacques Delille préconisait un art accompagnant la nature afin de mettre la ruine en harmonie avec le paysage :

Heureux, cent fois heureux l'artiste des jardins
 Dont l'art peut s'emparer de ces restes divins !
 Déjà la main du temps sourdement la seconde ;

¹⁷⁵ Aimé-Ambroise-Joseph Feutry, *Les Ruines*, Londres, Édouard Kermañech, 1767, p. 7.

¹⁷⁶ Bernardin de Saint-Pierre, *Études de la nature*, Étude XII, éd. Colas Duflo, Publications de L'Université de Saint-Étienne, 2007, p. 468.

¹⁷⁷ Joseph-Antoine-Joachim Cérutti, *Les Jardins de Betz, Poème, accompagné de notes instructives sur les travaux champêtres, sur les arts, les lois...*, Paris, Desenne, 1792, p. 13.

Déjà sur les grandeurs de ces maîtres du monde
La nature se plaît à reprendre ses droits¹⁷⁸.

Chez Diderot, le lien intime de la ruine et de la nature n'est pas décoratif comme il peut l'être chez les amateurs de jardins¹⁷⁹. Pour lui, le séjour des ruines rend l'homme proche de son état primitif et lui fait retrouver les instincts que la civilisation étouffe. Les forces vitales peuvent s'y libérer des fausses convenances. L'auteur des *Salons* aime les ruines aux formes voûtées et brisées soutenues par de hautes colonnes comme celles de la *Grande Galerie éclairée du fond* où le jour combat difficilement l'ombre :

[...] dans quelle énorme profondeur obscure et muette, mon œil va-t-il s'égarer ? à quelle prodigieuse distance est renvoyée la portion du ciel que j'aperçois à travers cette ouverture ! l'étonnante dégradation de lumière ! comme elle s'affaiblit en descendant du haut de cette voûte, sur la longueur de ces colonnes ! comme les ténèbres sont pressées par le jour de l'entrée et le jour du fond (DPV XVI, p. 337)

Intérieur d'une galerie ruinée offre la même disposition dans l'alliance d'une colonnade et des « restes d'une voûte brisée » (*Ibid.*, p. 341). Parce que ces antres ombreux comme des forêts cachent au sein de leur profondeur, ils sont propices à l'amour : « Sous ces arcades obscures, la pudeur serait moins forte dans une femme honnête ; l'entreprise d'un amant tendre et timide, plus vive et plus courageuse. » L'idylle dans les ruines est, avec lui, très sexualisée. Les pages du *Salon de 1767* consacrées à « la poétique des ruines » s'achèvent sur une rêverie érotique dont René Démoris indique en note d'un article paru naguère dans *Dix-huitième siècle* qu'elle a suscité l'incrédulité et l'indignation des auditeurs lors d'une conférence¹⁸⁰ où il l'avait évoquée. Il est vrai qu'il a quelque peu transformé le passage en parlant de « quasi-nécrophilie », d'une « scène d'auto-érotisme au-dessus du cadavre d'une maîtresse aimée enterrée sous les ruines. » René Démoris a en fait condensé deux énoncés successifs. Dans le premier, Diderot souhaite que les cendres de sa maîtresse soient déposées auprès de ruines ; le tour de la pensée reste alors esthétique et souligne l'harmonie naturelle entre les tombeaux et les ruines, véritable *topos* poétique en cours de constitution. Dans le second, aux résonances plus personnelles, la rêverie s'étend aux effets de l'absence : Diderot que navrent les longues absences de Sophie Volland retenue à Isle-sur-Marne - et c'est effectivement le cas au moment où il rédige le *Salon de 1767* - s'imagine recherchant dans la solitude des ruines « la même ivresse que celle qui avait si entièrement, si délicieusement disposé de nos sens » et y retrouvant « l'égarément voluptueux » (DPV XVI, p. 340). Le tour sexuel donné au motif de l'absence, appelé par celui de la ruine, insiste sur le fait que l'imaginaire amoureux n'est pas dépourvu de manifestations physiologiques. Diderot souligne aussi ce qu'il y a de présence dans l'absence, comme le suggère la fin de la scène fantasmée : « mais je ne m'en reviendrai pas sans m'arrêter, sans retourner la tête, sans fixer mes regards sur l'endroit où je fus heureux avec toi et sans toi. Sans toi ! je me trompe ; tu y étais encore » (*Ibid.*).

Car c'est bien la présence des absents - présence indiscutablement sensuelle chez un Diderot - que sentent les amateurs de ruines ; de là naît leur rêverie. Leur solitude est en réalité très peuplée. Quand Diderot convoque l'ombre de l'ami Grimm et de l'amie Sophie - « C'est là que j'appelle mon ami. C'est là que je regrette mon amie » (DPV XVI, p. 339) - la plupart des écrivains évoquent les rois, les héros et les peuples disparus, reprenant des thématiques chères à la Renaissance humaniste. Une orientation nouvelle se fait cependant entrevoir. Delille, dans ses *Jardins*, exalte encore la grandeur des vestiges romains, mais plutôt que de déplorer

¹⁷⁸ L'abbé de Lille, *Les Jardins ou l'art d'embellir les paysages*, poème, Paris, Valade et Gazin, 1782, p. 80.

¹⁷⁹ Sur le lien entre retraite et jardins, voir Sophie Lefay dans le présent numéro.

¹⁸⁰ René Démoris, « De quelques usages de la ruine au 18^e siècle : Cochin, Caylus, Diderot », *Dix-Huitième Siècle*, n° 40, 2008, p. 619-635.

la décadence de leur splendeur, il préfère souligner la « douce illusion » que font naître en lui ces vestiges illustres. Les esprits des morts les hantent :

Ces portiques, ces arcs, où la pierre fidèle
Garde du peuple-roi les exploits éclatants ;
Leur masse indestructible a fatigué le temps.
Des fleuves suspendus ici mugissait l'onde,
Sous ces portes passaient les dépouilles du monde ;
Partout confusément dans la poussière épars,
Les thermes, les palais, les tombeaux des Césars,
Tandis que de Virgile, et d'Ovide, et d'Horace,
La douce illusion nous montre encore la trace¹⁸¹.

Mais il est aussi sensible à des vies plus obscures. Ainsi les restes d'une « abbaye antique, abandonnée » rappellent ces « vierges austères » auxquelles le poète prête des chagrins d'amour ensevelis au fond du cœur : « Là, dans la solitude en rêvant égaré, / Quelquefois vous croirez, au déclin d'un jour sombre, / D'une Héloïse en pleurs entendre gémir l'ombre¹⁸². » Les ruines parlent d'existences disparues dont elles ne font pas que maintenir le souvenir ; elles en gardent l'impalpable présence. De ces êtres défunts émanent des voix mélancoliques regrettant des amours mortes, et leurs voix d'outre-tombe déplorant une perte font naître une émotion douce. La mise en abyme de la mélancolie signale le rôle essentiel qu'elle tient dans le goût de la retraite, provisoire et choisie, parmi les ruines.

On sait que l'approche de la mélancolie, longtemps tenue pour une maladie de l'esprit proche de la folie, subit une évolution au 18^e siècle. Certes la définition médicale de la mélancolie noire n'a pas disparu ; mais, dans l'*Encyclopédie*, le sens médical coexiste avec un sens nouveau que Diderot présente ainsi :

MÉLANCOLIE. C'est le sentiment habituel de notre imperfection. Elle est opposée à la gaieté qui naît du contentement de nous-même : elle est le plus souvent l'effet de la faiblesse de l'âme et des organes ; elle l'est aussi des idées d'une certaine perfection, qu'on ne trouve ni en soi, ni dans les autres, ni dans les objets de ses plaisirs, ni dans la nature ; elle se plaît dans la méditation qui exerce assez les facultés de l'âme pour lui donner un sentiment doux de son existence, et qui en même temps la dérobe au trouble des passions, aux sensations vives qui la plongeraient dans l'épuisement. La mélancolie n'est point l'ennemie de la volupté, elle se prête aux illusions de l'amour, et laisse savourer les plaisirs délicats de l'âme et des sens.

« Sentiment doux », « illusions de l'amour », « volupté », « plaisirs délicats de l'âme et des sens », le réseau sémantique est celui de la rêverie de la « poétique des ruines » ; son écho affaibli se prolonge jusque dans les impressions du promeneur des *Jardins*. On comprend que le sentiment d'imperfection et d'incomplétude dont procède cette « douce mélancolie » trouve matière à expansion face aux monuments de finitude et de décrépitude que sont les ruines. Mais le plaisir qu'elle procure, susceptible d'aller jusqu'à la jouissance physique, n'en reste pas moins étonnant. « Dis-moi donc, cher Ami, quelle cause inconnue / Sur ces vieux monuments attache notre vue ? / D'où vient, à leur aspect, le plaisir que je sens ? / Et qui leur prête encor des traits intéressants ? » s'écrie J.-B. Cœuilhe¹⁸³. Si l'association entre retraite et mélancolie n'est pas neuve¹⁸⁴, la volonté de comprendre l'origine de l'étrange plaisir qu'elle donne est caractéristique du temps.

¹⁸¹ J. Delille, éd. cit., p. 80.

¹⁸² *Ibid.*, p. 79.

¹⁸³ J.-B. Cœuilhe, ouvr. cité, p. 6.

¹⁸⁴ Voir Bernard Beugnot, ouvr. cité, p. 8-9.

C'est ce plaisir-là qu'a voulu éclaircir Diderot dans la leçon qu'il adresse à Hubert Robert. Son développement sur « la poétique des ruines » découle de l'intention de poser les premiers linéaments d'une explication : « M^r Robert vous ne savez pas encore pourquoi les ruines font tellement de plaisir, indépendamment de la variété des accidents qu'elles montrent ; et je vais vous en dire ce qui m'en viendra sur le champ » (DPV XVI, p. 338). L'écheveau d'émotions qu'il démêle par la suite relève d'une exploration de la complexité de la psyché humaine en même temps qu'il traduit une fascination pour les plaisirs troubles. L'obscurité des ruines révèle la part cachée que chacun porte en soi. Le sublime tel qu'il se l'approprie renvoie l'homme à lui-même. Si René Démoris forçait un peu la note en parlant de « nécrophilie » à propos de l'imaginaire érotique qui se déploie à la fin de la « poétique des ruines », il n'en est pas moins vrai que le glissement qui s'opère, dans le texte, de la pensée de la mort d'une maîtresse aimée à « l'égaré voluptueux », laisse beaucoup à penser sur les égarements de l'imagination.

La volonté de comprendre d'où vient le plaisir de la mélancolie est également au cœur du chapitre de la douzième « Étude de la nature » de Bernardin de Saint-Pierre intitulé « Du sentiment de la mélancolie ». L'auteur examine tour à tour le « Plaisir de la Ruine », le « Plaisir des Tombeaux », les « Ruines de la Nature » et le « Plaisir de la Solitude ». Les titres s'inscrivent dans le fil des associations qu'effectue la littérature « ruiniste » entre « ruines », « tombeaux », « nature » et « solitude ». Mais l'écart est grand entre les suggestions de Diderot, philosophe matérialiste, et les analyses de Bernardin de Saint-Pierre, apologiste d'un ordre providentiel. L'auteur des *Études de la nature* fait part de réflexions nées d'expériences personnelles. Il privilégie les ruines qu'il a connues : l'arc de triomphe d'Orange, un morceau d'architecture du jardin du Luxembourg, le château de Lillebonne au pays de Caux. Il distingue la « noire mélancolie » qui l'a saisi à la vue de la Dresde de 1767 portant les marques d'un bombardement récent, et la mélancolie douce que lui ont inspirée les ruines marquées par le travail du temps. C'est ce plaisir mélancolique, note Bernardin de Saint-Pierre, qui pousse « nos voluptueux » à faire « construire des ruines artificielles dans leurs jardins ». Le goût commun de la ruine, chez le riche amateur de jardins comme chez le sauvage qui se repose au milieu des rochers - exemple de « ruine de la nature » - est la preuve par le sentiment de la « divinité et de l'immortalité de l'âme. » L'œuvre de Bernardin s'inscrit dans une démarche anti-matérialiste qui vise à montrer la présence de la Divinité dans nos sentiments, et la bonté de la nature qui « tourne à notre plaisir tous ses phénomènes¹⁸⁵. » Nous sommes heureux de voir que la nature reprend ses droits sur les édifices les plus belliqueux — arc de triomphe ou château féodal habité par des seigneurs féroces. Le mal est ainsi tenu à distance et l'harmonie naturelle restaurée. La Providence se révèle à l'œuvre dans ce retournement du mal en bien. D'un autre côté, éprouver de l'horreur devant les méfaits de la guerre et de la douceur devant le triomphe de l'ordre naturel nous fait sentir la bonté de notre âme. L'analyse de Bernardin de Saint-Pierre part d'expériences personnelles pour rejoindre l'universalité des sentiments humains, plus propres que la raison à nous faire accéder aux vérités essentielles.

La mélancolie qu'éprouve le personnage de Volney devant les ruines de Palmyre ne relève pas d'un secret instinct percevant les lois de la Providence, car il n'y a pas, pour lui, de fatalité et de décrets divins incompréhensibles. Ce sont les hommes qui font l'histoire et c'est à eux qu'il appartient de lui donner un cours moins meurtrier. Le regard qu'il porte sur le « lugubre squelette » d'« une ville puissante », les *ubi sunt* qu'il égrène en se souvenant de l'histoire des riches cités orientales ne le portent que temporairement vers de « sombres méditations sur les choses humaines. » Si Feutry s'enfermait dans la négativité du « Spleen » en ne reconnaissant dans les ruines que l'œuvre du Génie de la destruction armant les fanatiques et menant les puissants à la guerre, Volney fait apparaître un autre Génie, fantôme

¹⁸⁵ Bernardin de Saint-Pierre, *Études de la nature*, éd. cit., p. 465.

blanchâtre surgi du désert, qui, lui, délivre les « leçons du passé » et lui fait voir l'avenir. L'ouvrage est orienté vers des perspectives de régénération politique marquées par les influences d'Helvétius et de d'Holbach. Le discours critique sur les religions alliées au despotisme est le très long préambule d'un acheminement vers la confiance dans les progrès de la Raison qui saura rétablir la Loi naturelle. La Révolution à laquelle Volney a adhéré semblait garantir la possibilité de fonder de façon irréversible une société échappant à la corruption. Il a offert, en 1791, *Les Ruines* au bureau de l'Assemblée nationale constituante en matière de contribution à son activité législative.

La méditation mélancolique sur laquelle commence l'ouvrage dissone cependant avec le projet de refondation politique et sociale, comme l'a signalé Georges Benrekassa à la fin d'un bel article dans lequel il dégage les lignes de fracture du texte¹⁸⁶. Volney est sensible aux charmes de la contemplation des ruines, ce qui, à l'en croire, est le privilège d'âmes d'élite : « tandis que votre aspect repousse d'un secret effroi les regards du vulgaire, mon cœur trouve à vous contempler le charme de mille sentiments et de mille pensées¹⁸⁷. » Il ne cherche pas à saisir ce qui fait l'essence de leur séduction, tant en 1791 le *topos* s'est fixé ; la poésie des ruines n'est cependant pas encore le cliché dont se moquera Flaubert : « RUINES : Font rêver, et donnent de la poésie à un paysage » (*Dictionnaire des idées reçues*). La fascination qu'elles exercent sur lui semble pointer son scepticisme à l'égard des réalisations qu'il appelle pourtant de ses vœux et auxquelles il entend contribuer. Les passions qui ont corrompu la société s'éteindront-elles ? Il a la conviction, avant que le Génie ne lui dévoile un avenir radieux, que « la source des calamités [...] réside dans l'homme même, qu'il la porte en son cœur¹⁸⁸. » Et, en dépit de la foi affichée dans les progrès de la Raison, rien ne vient absolument démentir cette méfiance à l'égard de la nature de l'homme. Si les catastrophes du passé se renouvellent, c'est une retraite définitive parmi les ruines qu' imagine, au début de l'ouvrage, le personnage de Volney : « Je me séparerai des sociétés corrompues ; des palais où l'âme se déprave par la satiété et des cabanes où elle s'avilit par la misère. J'irai dans la solitude vivre parmi les ruines¹⁸⁹. » Les écrivains de notre corpus n'ont jamais envisagé retraite si radicale.

Habiter les ruines est le fait de démunis qui n'ont pu trouver un autre asile. S'y retirer définitivement loin de la corruption des hommes n'est qu'une tentation désespérée de misanthrope, vite repoussée, chez un Volney, au nom d'une foi, moins solide qu'elle ne s'affiche, dans la perfectibilité de la société. En revanche, marquer un temps de retrait dans le silence et la solitude des ruines débouche sur une expérience intellectuelle, morale et sensible, intense, rarement marquée par la négativité, même si elle est expérience de la perte et de la finitude. La séparation d'avec les hommes qu'est la retraite, même temporaire, rattache à leur histoire. Le plaisir de la mélancolie qui triomphe au bout du compte renvoie à l'immense territoire d'une subjectivité où Bernardin de Saint-Pierre découvre le divin, tandis que Diderot en explore les émotions délicieuses¹⁹⁰. Les ruines en littérature, dans la seconde moitié du 18^e siècle, parlent à ceux qui les hantent, d'immanence et parfois de transcendance ; difficile d'y voir seulement, comme Jean Starobinski, des « monuments de la perte du sens et de l'effacement¹⁹¹ ».

Geneviève CAMMAGRE

¹⁸⁶ Georges Benrekassa, « Poétique et politique de la régénération. *Les Ruines* de Volney et le moment révolutionnaire », *Bulletin des Bibliothèques de France*, t. 34, n° 2-3, 1989.

¹⁸⁷ Volney, *Les Ruines*, éd. cit., p. 169.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 183.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 187.

¹⁹⁰ Voir l'analyse que fait Diderot de ces émotions dans l'article DELICIEUX.

¹⁹¹ J. Starobinski, *ouvr. cité*, p. 160.

PARTIE DE CAMPAGNE :
LA RETRAITE RURALE DANS L'ŒUVRE DE LOUIS-SÉBASTIEN MERCIER

Ma retraite est mon Louvre, et j'y commande en roi.
Destouches, *Le philosophe marié* (1727) I, 1.

Dans le sillage du *Misanthrope* de Molière¹⁹² et de ses réécritures au 18^e siècle, notamment par Fabre d'Églantine avec *Le Philinte de Molière* (1790), le théâtre français fait de la retraite rurale¹⁹³, conçue comme retour à la campagne et renoncement à l'urbanité, une véritable obsession dramatique : motif à la fois éthique, économique, sociologique et politique, elle est envisagée comme un espace transactionnel dont les enjeux esthétiques, idéologiques et anthropologiques évoluent au fil du siècle. Elle est d'abord un lieu de *solitude contrariée* dans le premier 18^e siècle, dans le sillage de post-moliéresques tels que Dancourt, Dufresny, Regnard, plus tard Gresset ou encore Destouches¹⁹⁴, avec sa « retraite simple et philosophique », plaisamment illustrée dans *Le Philosophe marié* (1727) puis les *Philosophes amoureux* (1729). L'incessant défilé de fâcheux de tous genres et de tous horizons compromet la dimension aussi bien morale que philosophique de ce « retirement » dans une solitude toute relative¹⁹⁵, bientôt rattrapée par les codes de la mondanité salonniers ou les conventions du badinage galant. Elle devient ensuite dans le second 18^e siècle un lieu de *sociabilité paradoxale* : sous couvert de fuir la futilité de la ville dans l'asile protecteur d'une campagne reculée, le philosophe retiré, tout entier dévoué à sa quête d'authenticité, y est conforté dans un projet qui n'a de cesse de mettre la nature en coupe réglée et la modeler à l'image d'un grand rêve prométhéen pour l'humanité : la retraite devient alors champ de manœuvre et d'expérimentation d'une ambitieuse entreprise de civilisation ; cependant que la solitude revendiquée se trouve curieusement socialisée au gré de projets collaboratifs et participatifs. La retraite apparaît comme une résolution paradoxale, non pas de renoncement aux autres mais d'affirmation de soi, d'isolement mais de reconstitution d'une communauté perdue. Elle trahit un point aveugle, voire un impensé du théâtre français dont témoigne la controverse entre Diderot et Rousseau au sujet de la réplique de Constance à l'égard de Dorval dans le *Fils naturel* (1757), attestant du caractère problématique du rapport à la solitude : « l'homme de bien est dans la société, [...] il n'y a que le méchant qui soit seul » (IV, 3).

Le traitement théâtral de la retraite, sans être étranger au conservatisme du *topos* à l'époque, fait pourtant rupture, la constituant en contre-modèle d'un théâtre philosophique : à la

¹⁹² La résolution d'Alceste y prête déjà matière à rire, en dépit de la sincérité de son engagement (René Jasinski, *Molière et Le Misanthrope*, Paris, Nizet, 1963, p. 123-164).

¹⁹³ De préférence à celui en usage de « retraite champêtre », je privilégie ce terme plus adéquat à ma démonstration, car il relève d'une acception plus large incluant, non seulement le cadre campagnard, mais également la réalité humaine de la société paysanne et de son activité agricole.

¹⁹⁴ Voir l'article de P. Pelckmans dans le présent volume.

¹⁹⁵ Henri Lafon, *Espaces romanesques du 18^e siècle*, Paris, Puf, 1997, p. 17 : « La retraite, comme la solitude, est un geste et un lieu : elle n'est pas forcément la solitude radicale ».

tradition du « discours sur la retraite » des romanciers, moralistes et mémorialistes¹⁹⁶, empreinte de culture antique et chrétienne, dont l'enjeu consiste précisément à offrir un espace privé d'épanouissement de la vie intérieure conforme à la « réforme¹⁹⁷ », le théâtre oppose au contraire la constitution par la scène d'un espace public délibératif, soumettant la retraite à la pulsion scopique du spectateur. Exposée en permanence au regard, elle est considérée comme un lieu de visibilité et même d'exhibition où les attitudes sont rendues ostentatoires. Espace public structuré par la représentation, ce théâtre *de la* campagne est par conséquent aussi un théâtre *en* campagne aux stratégies idéologiques appuyées. Il donne à l'affectation de solitude de l'exil rural les allures d'une aventure partagée, voire d'une confrontation polémique.

Tel est le cas dans l'œuvre de Louis-Sébastien Mercier. Infatigable chroniqueur de la vie urbaine, l'auteur du *Tableau de Paris* et du *Nouveau Paris* s'avère également un défenseur de la vie rurale et de ses vertus roboratives. Qu'elle soit considérée comme vertueuse ou vicieuse, contemplative ou active, improductive ou industrielle, la retraite est chez lui un élément déclencheur de conflits de caste et la campagne un champ d'affrontement symbolique aux enjeux esthétiques et idéologiques essentiels : il révèle sans ambages la duplicité des rapports sociaux et l'ambiguïté des modèles de production émergents.

La retraite rurale comme espace clivé

Si la « retraite » consiste à « se retirer », y compris au sens militaire, en un « lieu de refuge », et si son acception courante désigne « l'état que l'on embrasse en se retirant du monde, de la Cour, des affaires », voire « l'éloignement du commerce du monde pendant quelques jours, pour se recueillir avec plus d'exactitude, et ne vaquer qu'aux exercices de piété¹⁹⁸ », ce n'est pas le moindre des paradoxes du second 18^e siècle que de la présenter aussi comme élément d'affirmation de soi au sein d'une communauté choisie, autrement dit comme espace-temps de légitimation d'une capacité d'agir de l'individu. Une telle conception constitue un net démarquage par rapport au motif de la retraite spirituelle, perçue comme lieu de renoncement mystique à la vie mondaine, à l'image des ordres ecclésiastiques, dont Guez de Balzac, Pascal et le modèle de Port-Royal offrent de glorieux précédents ; mais également par rapport à la retraite amoureuse, présentée comme lieu de la contrition affective et de frustration dont un roman sentimental comme la *Princesse de Clèves* de madame de La Fayette donne le prestigieux modèle.

Robert Mauzi a montré la fonction centrale de la « retraite pastorale », opposée à la « vie mondaine », dans la morale bourgeoise du bonheur colportée par la tradition romanesque : « l'existence campagnarde offre l'image de la paix et de la plénitude de l'âme » et le « repos champêtre apparaît comme la révélation de la seule réalité authentique » susceptible de réintroduire la conscience dans « un ordre moral retrouvé », entre inutile opulence et importune indigence. Mélange de sagesse antique et de tradition chrétienne, la retraite ascétique est plénitude retrouvée, tout en fournissant une justification de l'action humaine : « Dans cette campagne imaginaire, les mondains retrouvent leur unité, la jouissance de soi, un état de paix qui les guérit de leur fièvre, un état d'innocence qui met leur conscience en repos. Dans cet univers lumineux, euphorique, nul ne se sent plus inutile. Chacun retrouve une âme et une justification.¹⁹⁹ » Souvent assortie d'un objectif philanthropique, la « retraite

¹⁹⁶ Qu'on pense aux *Maximes* de Chamfort, chap. IV : « Du goût pour la retraite et de la dignité de caractère » (voir l'art. d'I. Riocreux dans ce volume) ; ou aux *Mémoires* de Saint-Simon.

¹⁹⁷ Bernard Beugnot, *Loin du monde et du bruit. Le discours de la retraite au 17^e siècle*, Presses Universitaires de Laval, La République des Lettres, 2015 (1^e éd. 1996).

¹⁹⁸ *Dictionnaire de l'Académie*, éd. de 1762.

¹⁹⁹ Robert Mauzi, *L'Idée de bonheur dans la littérature et la pensée française au 18^e siècle* (1979), Paris, Albin Michel, 1994, chap. IX : « L'immobilité de la vie heureuse », resp. p. 363 et 368.

campagnarde » repose sur deux stéréotypes tenaces : le malheur des grands, conforté par la félicité des humbles. Loin de l'oisiveté, la retraite est donc laborieuse dans un imaginaire romanesque qui « combine des éléments contradictoires » : « Le rêve de repos glisse souvent vers son contraire, révélant sa secrète ambivalence²⁰⁰ ».

Espace clivé, la retraite excède par conséquent la « rhétorique de l'apaisement » d'un Marmontel²⁰¹, tout comme elle déplace l'attitude de « renonçant » d'un Rousseau, soucieux de faire sécession par un détachement radical à l'égard des autres²⁰², parachevant son « exigence d'authenticité²⁰³. » Elle prend sa pleine mesure dans une posture d'implication directe et d'engagement dans le monde, à l'image de l'entreprise « agro-poétique »²⁰⁴ d'un poète utopique tel que le marquis Claude-François de Lezay-Marnésia²⁰⁵. Loin de la réclusion conventuelle, monacale ou carcérale, la retraite rurale configure ainsi un espace exploratoire de possibles propice à l'affranchissement des contraintes conventionnelles. Dès lors qu'elle est choisie et non subie, elle est conçue comme la forme adéquate d'expression du libre arbitre, permettant de déployer, au lieu des habituels fuite, renoncement ou réparation, la détermination irrépressible et autonome du sujet pensant et agissant. Cependant, cette affirmation d'une capacité de transformation de l'environnement a partie liée avec un certain modèle productiviste caractéristique d'une économie industrielle, à défaut d'être encore industrielle ; elle atteste la conscience précoce, chez certains auteurs, d'assister à l'entrée de l'humanité dans l'ère de l'anthroposcène, au prix de jugements axiologiques contrastés.

Tour à tour *locus amoenus* et *mundus immundus*, la retraite rurale offre le champ d'expansion d'un désir d'authenticité²⁰⁶ situé aux confins de l'urbanité. Le sentiment clivé de la nature s'y exprime sans contrainte apparente, comme l'a montré Georg Simmel dans la *Philosophie du paysage* (1913) : la nature peut-elle être pensée en-dehors de ce que l'homme en pense ? Est-elle un tout intrinsèquement unifié ou un simple agrégat disparate de perceptions subjectives ? Est-elle en soi et pour soi ou en puissance et en devenir ? Le discours paratopique sur la retraite rurale est par conséquent propice à l'affirmation d'une zone de tension entre aspirations contradictoires : jouissance hédoniste ou pulsion de transformation ; oisiveté ou industrie ; élan créatif ou plaisir contemplatif ; exigence d'être à soi ou souci des autres ; introspection ou socialisation ; culture des apparences ou pratique ascétique ; aliénation ou émancipation... À mi-chemin entre passivité et activisme, elle est une forme de « contemplation » propice à la réflexion du philosophe, constitué en « spect-acteur » du monde comme il va.

Éloge paradoxal de la retraite rurale

L'évocation récurrente de la retraite dans l'œuvre narrative et discursive de Mercier atteste de la versatilité de sa conception au gré des années, genres sollicités et questions abordées. Espace sans frontière ni identité propre, elle est propice aux divagations dans les *Songes d'un Hermite* (1770) : « Une solitude est une ressource pour les Songes. » C'est pourtant en cœur des mondanités parisiennes qu'est située la « retraite » dans le *Tableau de Paris* (1782-88), illustrant le précepte selon lequel « il ne faut point faire une épître à son verrou, mais le tirer » :

²⁰⁰ *Ibid.* p. 334-335.

²⁰¹ Jacques Wagner (dir.), *Marmontel. Une rhétorique de l'apaisement*, Leuven, Peeters, 2003.

²⁰² Jean-François Perrin, *Politique du renonçant. Le Dernier Rousseau*, Paris, Kimé, 2011.

²⁰³ Jean-François Perrin et Yves Citton (dir.), *Jean-Jacques Rousseau et l'exigence d'authenticité*, Paris, Classiques Garnier, 2014.

²⁰⁴ Roland Guy Bonnel, *Éthique et esthétique du retour à la campagne au 18^e siècle : l'œuvre littéraire et utopique de Lezay-Marnésia, 1735-1800*, New York, Frankfurt, Paris, Peter Lang, 1995. Voir l'article de Benjamin Hoffmann dans ce volume.

²⁰⁵ Sur la retraite chez Lezay-Marnésia, voir B. Hoffmann dans ce numéro.

²⁰⁶ *Authentès* signifie à la fois « celui dont émane une action » et « celui qui agit de sa propre autorité ».

On ferme la porte à Paris quant on veut ; ce qui est impossible dans les autres villes. On se dit à la campagne pour un mois, et vous pouvez être assuré que, pendant un mois, personne ne viendra vous importuner. Les portiers sont d'un merveilleux secours pour vous faire voyager, tandis que vous bougez tout seul dans un coin. Ils vous servent de chevaux de poste²⁰⁷.

Avant d'être localisée en un espace et un temps précis, la retraite est donc considérée comme une discipline de vie et une capacité de renoncement aux futilités de la civilité et aux facticités de l'urbanité. Elle est opposée au système d'ostentation d'une société de spectacle où l'individu n'existe qu'exposé au regard, mesurant sa valeur à l'aune de la capacité d'attention qu'il suscite :

Il est un temps dans la vie où un homme raisonnable devrait savoir à quoi se fixer, éprouver ceux qu'il fréquente, et se débarrasser ainsi de mille soins que tous ces amis de nom usurpent aux véritables. La sagesse, la philosophie s'en trouveraient mieux, et l'on apprendrait de bonne heure à ménager le temps, à prévenir le regret de sa perte. Certaines gens sont si fatigués d'eux-mêmes qu'ils n'existent que quand ils ont quatre ou cinq personnes dans leur chambre pour assister à leur lever et à leur toilette²⁰⁸.

La retraite est par conséquent avant tout une posture ascétique et une disposition d'esprit. Elle consiste à ménager des vacuoles d'invisibilité soustraites aux effets de conformisme et d'autorité du corps social. Sans localisation spécifique, elle est perçue davantage comme un rapport au temps qu'à l'espace et s'inscrit de plain-pied dans une philosophie de l'existence. C'est aussi une question politique de premier plan, permettant dans le *Nouveau Paris* (1798), à la faveur des événements de septembre 1792, d'opposer deux factions, « l'une composée d'hommes énergiques, violents, qui voulaient la liberté à quelque prix que ce fût », l'autre d'« hommes qui avaient [...] ces inclinations paisibles [...] peu propres à soutenir ou à maîtriser les orages révolutionnaires. » La retraite du philosophe se situe précisément entre l'inexorable détermination et la douce modération, entre la galvanisation et l'apaisement : « Le philosophe dans sa retraite se crée un monde imaginaire, qui ne ressemble pas plus au monde réel que l'Élysée ne ressemble au Tartare.²⁰⁹ » La signification politique de la retraite est donc pensée en réaction à l'activisme révolutionnaire et placée du côté de la position de surplomb et de la modération, sans pour autant se soustraire à l'action : « S'ils avaient pu maîtriser les événements, le passage du despotisme à la liberté n'eût été marqué, ni par ce triste éclat de la foudre, ni par le spectacle des dévastations²¹⁰ ».

Si la capitale est la « patrie du vrai philosophe », encore est-ce de façon ambivalente :

C'est dans les grandes villes que le philosophe lui-même se plaît, tout en les condamnant [...]. Il y trouve aussi une plus ample matière à réflexions : des scènes journalières ajoutent à ses nombreuses expériences ; la diversité des objets fournit à son génie l'aliment qui lui convient ; il blâmera la folie des hommes qui dédaignent les plaisirs champêtres, mais il partagera leurs folies²¹¹.

Mercier n'associe que tardivement la retraite, en tant que philosophie de l'action, au monde rural, à la faveur d'un néologisme de son invention : « Habitez, croyez-moi, un simple village, ou bien une grande ville, un désert ou mon Paris, mais jamais une *Villace*. Point de milieu : le milieu, en ce genre, est chose à fuir, surtout pour un philosophe ; songez-y²¹². » Parfait contre-

²⁰⁷ Louis-Sébastien Mercier, *Tableau de Paris*, éd. Jean-Claude Bonnet, Paris, Mercure de France, 1994, t. I, chap. CCCVI : « Retraite », p. 801.

²⁰⁸ *Ibid.* p. 801-802.

²⁰⁹ Louis-Sébastien Mercier, *Le Nouveau Paris*, éd. Jean-Claude Bonnet, Paris, Mercure de France, 1994, chap. XIX : « Vingt-et-un septembre 1792 », *resp.* p. 104 et 105.

²¹⁰ *Ibid.* p. 106.

²¹¹ *Tableau de Paris*, éd. cit., t. I, chap. VII : « Patrie du vrai philosophe », p. 40.

²¹² Louis-Sébastien Mercier, *La Néologie* (1801), éd. Jean-Claude Bonnet, Paris, Belin, 2009, p. 442.

point de la vie urbaine, la retraite rurale est en définitive présentée comme une seconde patrie du philosophe, ce que l'auteur préconise dans son théâtre.

La retraite, matrice problématique d'un théâtre philosophique

La retraite parcourt le théâtre de Mercier²¹³, placé sous le signe d'une « réforme » d'inspiration rousseauiste consistant à se soustraire à la communauté des écrivains, faisant de lui un « hérétique en littérature²¹⁴. » La figure générique du misanthrope apparaît comme anti-modèle : « Rien de plus facile à jouer que ce rôle. Ainsi l'esprit médiocre s'en empare ; le bourru, l'atrabilaire, et même l'ennuyé, se donnent pour misanthropes. [...] Voilà le ton qu'affectent certains hommes qui ne savent jamais accorder aux autres une indulgence dont ils ont souvent besoin eux-mêmes. » Elle est mise en balance avec le véritable philosophe, homme affable et indulgent qui s'entoure d'une société choisie :

Que plus sage est celui qui sait vivre avec tous les hommes, passer habilement entre leurs vices et leurs défauts [...] ; qui n'injurie point l'humanité mais qui la sert et la plaint ; qui cueille les fleurs de la vie sociale, au lieu de rembrunir les couleurs qui s'offrent sous un aspect sombre et triste ! Sa vie n'est pas une perpétuelle déclamation, un long accès de fureur, un inutile emportement²¹⁵.

Prenant ses distances avec le *topos* du « désert » dans lequel s'engouffre le Misanthrope dont hérite le théâtre français, sans pour autant s'en détacher complètement, Mercier se singularise de ses devanciers « post-moliéresques » en portant à nouvel examen la retraite rurale. Dépassant toute visée décorative ou illustrative, elle revêt une dimension programmatique et matricielle dans son théâtre :

[I]l ne faudra [...] au philosophe qu'une cabane, une chaumière, un toit de roseaux, pour révéler la grandeur ou la faiblesse d'un royaume. Que dis-je ? n'est-ce pas sous le chaume que se révèlent ces vérités saintes et sublimes qui fuient les palais des monarques ? [...] C'est chez le paysan, chez le cultivateur, chez l'indigent, que ces vérités immuables se font entendre avec l'énergie et la simplicité de la nature. Là, si le poète est habile, il pourra traiter de l'intérêt national avec plus de force, de succès, que s'il représentait l'intérieur des palais²¹⁶.

Ce théâtre philosophique envisage, sur une quinzaine d'années, trois modalités distinctes de retraite rurale. Elles correspondent à autant de modèles socio-économiques et de dispositifs esthético-idéologiques, présentés ici de façon non chronologique. La première, dans la satire mordante du *Gentillâtre*, publié en 1781, repris en 1791 avec « quelques additions » « à l'ordre du jour » (Avertissement), a pour siège « une petite ville de province et le château voisin » où le baron de Tempesac, aristocrate sourcilieux sur l'étiquette et soucieux des prérogatives nobiliaires, s'est réfugié afin de régner sans partage dans « l'obscurité d'un fief » sur des paysans asservis. Couverte de son « gothique oripeau », elle offre le parfait contre-modèle dystopique et archaïque de la retraite improductive, solidement étayée sur le pacte vassalique d'allégeance et le patriarcat traditionnel. La seconde poursuit cette critique sans concession des « derniers et honteux vestiges de l'inégalité conventionnelle » avec le drame du *Juge*, publié en 1774, dont l'action est dans la « Seigneurie du Comte de Monrevel ». Elle esquisse les contours en apparence seulement contradictoires d'une retraite à la fois contemplative et entreprenante où le comte de Montrevel est aux prises avec son laboureur Girau dont il souhaite faire raser la ferme afin d'y établir un jardin paysager, obligeant

²¹³ Louis-Sébastien Mercier, *Théâtre complet* (1769-1809), dir. Jean-Claude Bonnet, Paris, Champion, 2014, 4 vol., édition de référence pour l'ensemble des citations.

²¹⁴ J.-C. Bonnet (dir.) : *L.-S. Mercier. Un hérétique en littérature*, Paris, Mercure de France, 1995.

²¹⁵ *Tableau de Paris*, éd. cit., t. II, chap. DCLXIV : « Misanthrope », p. 471-472.

²¹⁶ Louis-Sébastien Mercier, *Du Théâtre*, éd. Jean-Claude Bonnet, Paris, Mercure de France, 1999, p. 1284.

l'intègre juge De Leurve à trancher le différend en faveur du paysan. La troisième, avec la pièce à thèse du *Campagnard ou Le Riche désabusé*, publiée en 1779, assortie d'une copieuse préface sur les mérites incomparables de la campagne, est située « au Château de Bourval, à soixante lieues de Paris ». Elle propose l'utopie réalisée d'une retraite industrielle, où le comte de Bourval, « Philosophe tardif » ayant fui les dissipations du monde, s'appuie sur la « sainte agriculture » pour développer la savante ingénierie d'une ferme modèle. Entre le *Gentillâtre* et le *Campagnard*, qui devait s'intituler de façon symptomatique *Les Deux Parisiennes*, on assiste au renversement du rapport ville-campagne : si dans la première les personnages venus de la capitale font souffler un esprit libérateur sur la province et balayent les préjugés du conservatisme, le ridicule vient au contraire dans la seconde des deux pimbêches fraîchement débarquées de Paris qui persiflent la conversion de Bourval et son modèle agronomique.

*Le Gentillâtre*²¹⁷ peut à bon droit être considéré comme l'une des plus violentes évocations de conflit de caste opposant la paysannerie à la seigneurie au sein d'une parole adressée. Mercier anticipe sur sa réception : « Ce n'est pas tout à fait dans la Capitale que l'on pourra bien juger de la ressemblance du portrait. On l'appréciera beaucoup mieux dans le fond de quelques provinces, où résident les originaux qu'on a voulu peindre » (Avertissement). Fait significatif, la retraite rurale est présentée de prime abord, non sous le signe du choix mais de la contrainte. Guidé par sa stratégie amoureuse, Éraste réside au château de Tempesac afin de séduire sa fille et décrit sur le mode de la déploration son établissement rural, dressant un portrait sans concession de la société provinciale :

Il n'y a point d'homme plus malheureux que moi... Je vivais à Paris, tranquille, heureux, répandu dans la meilleure société... [...] Pour la voir de plus près, je renonce à la Capitale, j'achète une charge d'épée [...]. Entraîné comme par une main invisible, je visite de préférence son château ; toute cette petite ville jalouse en prend de l'humeur, et se soulève contre moi... (I, 1, p. 1343)

Le « vilain Marquis », rival en amour d'Éraste, est ensuite présenté par la femme de chambre de sa dulcinée comme un « orang-outang » (I, 2, p. 1347) ; et lorsqu'Éraste se plaint de la vacuité de la conversation (« Je n'ai pu me familiariser avec le vide de toutes ces sociétés »), exécrant ces « petits maîtres gauchement singes, ridicules de la tête aux pieds, et à faire crever de rire », elle lui rétorque que c'est parce qu'il ne maîtrise pas l'art de la duplicité (« vous ne savez pas vivre en province, c'est-à-dire, vous ennuyer décemment »). C'est l'occasion d'une critique en règle de la retraite :

On dit à Paris que la vie de province est moins dissipée, qu'on y vit plus avec soi-même, et que l'on y peut réfléchir, que l'intérêt et l'intrigue y règnent moins, que l'amitié y est plus sincère ; on se trompe. Les tracasseries, les petites gens, les jalousies plus actives qu'ailleurs, épuisent les jours, et l'inutilité absolue de tant de misères vous fatigue et vous excède ; il vaut mieux être un atome imperceptible dans la Capitale, où l'on dispose au moins de son temps à son gré, que de tomber dans cette anarchie tumultueuse [...]. (I, 3, p. 1354)

S'opposent en définitive deux conceptions de la retraite : celle du baron de Tempesac, consacrée aux loisirs aristocratiques les plus violents tels que la chasse, et les plus vains tels que la table, le jeu, la galanterie et la beuverie entre notables ; celle d'Éraste et de son oncle le Comte, purement livresque et philosophique, dont Tempesac persifle les habitudes taciturnes.

Le dédain des livres, l'amour de la chasse, voilà l'apanage du véritable gentilhomme... Et que ne fais-tu comme nous, que ne viens-tu dans l'abbaye voisine ? on y fait bonne chère [...]. Et que feras-tu avec tes habitudes solitaires, renfermé comme un hypocondre ? Va plutôt faire ta cour à des femmes... toutes

²¹⁷ *Théâtre complet*, éd. cit., vol. II, p. 1315-1404.

celles de la ville soupirent en ce moment après toi. [...] Vous serez bientôt complice de notre chasse, Monsieur le Philosophe, car vous en mangerez... (I, 3, p. 1350-51)

C'est à partir d'une telle opposition que prend pleine signification la conception écosystémique de la nature revendiquée par le Paysan devant le bailli lors de son procès pour braconnage : « Pardié, votre lièvre [...] peut-être avait été friand de nos choux que nous avons plantés, sarclés, arrosés ; nous avons été friands à notre tour de tâter de sa peau. [...] On mange une perdrix, d'accord ; mais les grands ne nous mangent-ils pas en détail, en vivant de nos travaux journaliers ? » (II, 7, p. 1376). C'est bien la dimension improductive, stérile et prédatrice de la retraite seigneuriale qui est ici épinglée par « ce qu'on appelle de la philosophie », présentée en tant que telle à plusieurs reprises (III, 6, p. 1391). Reprochant au baron de Tempesac l'odieux marchandage de sa fille, maintenue dans un « éternel esclavage », qu'il prétend « vendre [...] à l'ombre d'un sacrement » (III, 2 et 3, *resp.* p. 1385 et 1387), Éraste et le Comte associent, dans la critique de la retraite au sein d'un fief féodal, l'économie de rente du patriarcat vassalique à une société de contrôle susceptible d'exacerber le conflit d'intérêts entre aristocratie et paysannerie sur la jouissance de l'environnement et des biens communs.

Au-delà de la satire de convention du « ridicule despotisme » du seigneur de village occupé à « boursoufler son existence » (II, 1, p. 1362) et à regretter le « gouvernement féodal » (II, 9, p. 1378), Éraste critique une vision oisive de la retraite, au nom d'une conception plus laborieuse, mais également plus intérieure :

Mes jours sont remplis... Qu'irais-je faire ? Passer une soirée entière à filer ennuyusement des cartes, voir tous les yeux fixés et les esprits tendus sur l'apparition d'une figure, perdre souvent les plus belles heures du jour dans la plus belle saison de l'année... [...] Au milieu d'une campagne délicieuse qui invite à la promenade, on a beau regarder à travers les fenêtres la lumière brillante qui dore les bois, on a beau bailler et prêter l'oreille au chant des oiseaux, on a beau contempler d'un œil d'envie le vert des prés, on vous fixe malgré vous sur un siège bien avant jusque dans la nuit, et vous ne pouvez pas plus jouir de la douce clarté de la lune que des rayons du soleil... (I, 5, p. 1358-59)

La retraite philosophique est considérée comme antinomique aux rites de sociabilité d'une société de divertissement, dans une conception ambivalente mêlant contemplation méditative et exhortation à l'action revigorante qui faisait déjà l'argument du *Juge*²¹⁸, librement inspiré du roman d'Henry Fielding *The History of Tom Jones* (1749). Dans ce drame antérieur de quelques années au *Gentillâtre*, enjeux esthétiques et idéologiques sont étroitement enchevêtrés. L'établissement provincial du magistrat De Leurve y est cette fois décrit comme un acte de foi et un engagement aux côtés des démunis :

Je me suis cru obligé de le postuler, dans la crainte de perdre l'occasion de faire à mes semblables tout le bien que je pouvais leur faire. Les biens et les droits des pauvres habitants de la campagne sont souvent en aussi mauvaises mains que leurs corps, par une suite de l'incapacité de ceux qui exercent la profession de juges et de médecins. Mon attachement à mon cher protecteur, mon amour pour la vie champêtre, m'ont fait choisir ce séjour. Devrais-je ensevelir les lumières que quinze ans d'étude assidue m'ont données ? (I, 2, p. 683)

Cet « emploi » de missionnaire en zone rurale, explicitement qualifié de « retraite²¹⁹ », loin de « cette classe moyenne de citoyens qui [...] mènent une vie tranquille, exempte de travaux, et qui surtout n'ont à répondre de rien » (I, 2, p. 683), est vécue sur le mode de la vocation, contrastant avec le désœuvrement de la classe de loisirs. Pourtant, ce dernier fait retour au sein de la campagne en la personne du comte de Montrevel, bien décidé à agrémenter sa

²¹⁸ *Théâtre complet*, éd. cit., vol. I, p. 653-732, éd. Martial Poirson.

²¹⁹ « Environné d'hommes à qui j'ai pu être utile, la Providence a semblé vouloir fixer ici ma retraite. Elle m'est chère. Je redoute des dignités dont mes faibles talents ne soutiendraient ni la pompe, ni les devoirs. » (III, 6, p. 731).

retraite rurale en modelant le paysage à l'image des jardins d'agrément de la Cour et de la ville. Ce seigneur de village, bienveillant et philanthrope, est le pendant positif du baron de Tempesac : il vit en harmonie avec la paysannerie de souche, respectueux de ses coutumes et usages, soucieux de son bien-être. Pourtant, sous prétexte de faire valoir un ancien « terrier » lui donnant l'entière jouissance de sa propriété foncière, il entre en conflit d'intérêt avec l'honnête laboureur Griau, dont il fait raser la mesure ancestrale afin de prolonger l'effet de perspective de son domaine.

Deux conceptions du « terroir » sont ainsi mises en tension pour étayer une critique déjà présente dans *La Nouvelle Héloïse* (1661) et surtout *Émile* (1662), évoquant une « petite maison rustique » : « Je n'irai pas me bâtir une ville à la campagne et mettre au fond d'une province les Tuileries devant mon appartement²²⁰. » La première revendique la dépense improductive bien que fondée sur l'ingénierie complexe de projets d'embellissement de parcs paysagers d'agrément ; la seconde préconise l'utilité de potagers de subsistance et les vertus de l'agriculture nourricière :

Ah ! Mon cher potager, mon pauvre potager, on ne veut faire de toi qu'un terrain perdu, une promenade de sable [...] ; ces longues allées, ces grands chemins, ces enclos où l'on ne voit pas un seul arbre fruitier, voilà autant de vols faits à l'agriculture ; et je gémiss sur les denrées que l'on empêche ainsi de venir, tandis que Dieu y aurait planté sa bénédiction, et que cela aurait suffi à nourrir une Province entière. (II, 5, p. 707)

La retraite prend ici une dimension plus personnelle et biographique, le projet paysager étant revendiqué comme un caprice de vieillard sénile, la « passion folle » et la « dernière fantaisie » qu'il faut « savoir pardonner à [son] âge », sans lequel « [son] château et [sa] vie deviendraient insipides » : « Ce désir est le hochet de ma vieillesse ; chaque âge a le sien » (I, 7, p. 695). Et c'est précisément la même justification que le vieux paysan Griau fait valoir, au nom d'une vie de labeur et de service supposés lui conférer un droit de jouissance de sa retraite, entouré des siens, sur la terre de ses ancêtres qui a été son outil de travail.

Dès lors, la proximité de vie et de vue entre deux hommes qui ont vieilli dans l'intimité partagée d'une campagne devient source de conflit : « Je ne blâme point vos goûts, laissez-moi les miens. » Elle oppose l'établissement fantaisiste du comte, qui a fait l'acquisition récente de sa terre (« Il y a trois ans que je possède cette terre, et jamais rien ne m'a tant passionné », I, 7, p. 693), à l'enracinement durable du paysan (« là où je suis né, où mon aïeul a béni mon père, qui m'a béni à son tour »), soucieux de préserver « cet air du bon vieux temps » (II, 5, *resp.* p. 706 et 705). Elle confronte surtout une conception traditionnelle et conservatrice du terroir à une perspective réformatrice et transformatrice du paysage. « La liberté d'y bâtir à ma fantaisie fait toutes mes délices », déclare Montrevel pour cautionner son projet paysager :

Ce terrain tant débattu est en ligne droite en perspective au salon de mon Château. C'est un monticule qui s'élève en gradin, sur lequel je fais bâtir le plus joli pavillon aérien, et dont les portiques se trouveront en face de notre vestibule. De là, nous découvrirons tous les pays circonvoisins. Ce sera un aspect délicieux, un point de vue unique ; sans compter que nous trouverons au pied une source d'eau limpide. [...] (*Il déroule son plan.*) Tenez, regardez bien. Voyez de vos propres yeux, si la terrasse, le château, le parc, le vestibule, le pavillon, et le bassin ne correspondent pas parfaitement en lignes parallèles. (I, 7, p. 694)

Une pulsion scopique anime en dernier ressort la visée transformatrice de ce gentilhomme de campagne, soucieux de ménager à sa retraite oisive une vue dégagée. À rebours du jardin d'Épicure où pour vivre heureux, il faudrait vivre caché, c'est non seulement dans la vision,

²²⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, dans *Œuvres complètes*, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1969, vol. IV, p. 687.

mais encore la visibilité que se réalise la conscience de soi, dans une perspective inversée par rapport à la retraite méditative. Véritable lieu d'ostentation, le parc paysager de Monrevel apparaît donc comme un espace offert au regard où la dimension subjective du paysage compromet toute présence à soi et toute introspection.

Avec le *Campagnard*²²¹, librement inspiré du roman *La Jolie femme, ou La Femme du jour* (1769) de Nicolas-Thomas Barthe²²², la vocation édifiante de la retraite rurale atteint sa plénitude, donnant au modèle son ampleur philosophique. Elle a partie liée avec l'économie politique préconisée par Mercier, dont on connaît les réticences à l'égard de la physiocratie, en dépit des déclarations de principe de la copieuse préface telles que « Honneur immortel à la sainte agriculture ! » Repris presque intégralement dans *Mon Bonnet de nuit* (1784-85²²³) cinq ans plus tard - preuve des incessants allers-retours entre œuvres narrative et dramatique - ce texte liminaire constitue un vibrant hommage à l'« homme de la campagne » et au « philosophe tardif. » La pièce a pour ambition de prendre « le campagnard à la lettre », afin de mieux arborer « le Drapeau du Philosophe » (Préface). Portrait achevé du gentilhomme cultivateur, le comte de Bourval, ancien libertin et dissipateur récemment établi dans une campagne proche qu'il n'a de cesse de transformer selon les préceptes de l'agronomie, est la synthèse contradictoire de l'ensemble des conceptions mercieriennes de la retraite : elle est considérée à la fois comme retirement face aux compromissions du monde et à la décadence des « Adonis languissants » (I, 3, p. 1081), comme ressourcement au contact des vertus prophylactiques et thérapeutiques de la campagne, et comme réactivation de la mission civilisatrice de modernisation et de développement du territoire de l'entrepreneur cultivé.

Ce n'est pas le moindre des paradoxes que d'avoir recours à la métaphore du monde des spectacles pour évoquer l'authenticité et la spontanéité du sentiment du paysage, après s'être vanté de n'avoir « ni bals, ni comédies comme par le passé » et de « divertir sans transporter la ville à la campagne » (II, 1, p. 1100) : « J'allais me donner l'opéra... [...] Oui, contempler le coucher du soleil... c'est d'une magnificence au-dessus du pinceau, et même de la parole... Vous ne l'avez jamais vu, Mesdames, qu'à l'Académie de musique. Cette décoration céleste, je vous réponds, vaut bien celle du machiniste. » (II, 3, p. 1109-1110). C'est dans les termes mêmes de l'artifice théâtral qu'est pensée l'apparente génération spontanée de la nature, justifiant également l'action transformatrice de l'homme sur son environnement : elle est présentée comme la désinvolture calculée d'un « paysage négligé » qui « cherche ce désordre » bien contraire à « l'insipide symétrie et ses froids ornements », à l'image d'un « bocage [qui] ne soit arrondi ni par le fer, ni captivé par des liens », loin de « la serpe qui tue et défigure » (II, 1, p. 1106).

Or ce jardin spontané est pourtant le fruit d'un intense travail d'arraisonnement de la campagne et de conditionnement du mode de vie paysan. Oscillant entre promenade contemplative et séjour de santé, la fonction de la retraite apparaît comme le modèle accompli de la conception industrielle de la vie de campagne. Elle est précisément raillée par les deux parisiennes comme le fruit des élucubrations délirantes d'un « bourgeois campagnard » cherchant à établir « un potager dans un parterre » (II, 1, *resp.* p. 1105 et 1106), tout entier consacré à son « ermitage » (II, 5, p. 1124 puis p. 1125). Cette vision est confortée par les accents paternalistes du gentilhomme campagnard entouré de paysans reconnaissants :

²²¹ *Théâtre complet*, éd. cit. vol. II, p. 1047-1127.

²²² [Nicolas-Thomas Barthe], *La Jolie femme, ou la Femme du jour*, Paris, Le Jay, 1769, vol. I, chap. XXII : « Le vaudeville » à chap. XXVIII : « Le Philosophe tardif » ; puis vol. II, chap. XXIX : « Le Jardin du Philosophe tardif » à chap. XXXVI : « Retour à Paris », *resp.* p. 182-240 et p. 1-102.

²²³ Louis-Sébastien Mercier, *Mon Bonnet de nuit*, éd. Jean-Claude Bonnet, Paris, Mercure de France, 1999, « De la Campagne », vol. II, p. 381-392.

Je veux, Madame, ne vous en déplaise, que les habitants de mon hameau, heureux de mon bonheur, aisés de mon superflu, soulagés de leurs maux, s'accoutument à me regarder comme leur père ; cette occupation ne laisse aucun vide dans mes jours ni dans mon âme, je vous en réponds. (II, 5, p. 1123)

C'est finalement le persiflage de Madame Delatasse, exaspérée par tant de leçons pontifiantes et d'ostensible bienveillance, qui révèle le mieux les contradictions de ce mode de vie loin de l'exposition médiatique :

Tu es mort, enterré, perdu, noyé... [...] Vis avec la nature, sous les lois de la nature, dans l'exacte nature, tu en es assurément très digne. Cueille ta salade, donne audience à tes gueux, extasie-toi avec ton vicaire ; goûte l'esprit très plaisant du magister du village... (II, 3, p. 1121)

Apologie de la vie saine et industrielle de la campagne destinée à célébrer l'action transformatrice de l'homme sur son environnement et à consacrer l'avènement du modèle productiviste, la pièce offre l'exemple d'un espace paradoxal de renoncement où on « suit la nature, quand on vit sous la loi simple de nos besoins nécessaires » (II, 3, p. 1120) ; espace privé soustrait aux pressions du conformisme de la société de spectacle et à son système d'exposition, la retraite reconstitue pourtant un espace de visibilité et de mise en scène de soi...

La retraite comme volonté et comme représentation

« On allait autrefois chercher le plaisir dans les villes, on va aujourd'hui le chercher dans les campagnes²²⁴ » prophétise Mercier, faisant de la retraite la zone de friction entre conceptions ambivalentes, voire contradictoires de la ruralité. Le *retour* à la campagne est avant tout un *recours* à la campagne destiné à servir le modèle d'une philosophie pragmatique soucieuse d'arraisonner la nature en la modelant à l'image de l'homme, tout en offrant un espace paradoxal de préservation face aux modernes sociétés de spectacle, à leurs logiques d'exposition médiatique et de saturation attentionnelle. Dénonçant les féodalités persistantes du monde paysan, vantant les mérites de la société agricole, célébrant l'avènement de l'agronomie et de son modèle productiviste, Mercier fait de la retraite rurale le siège d'une vie nouvelle où le déni de civilité tourne au défi de civilisation et où la retraite solitaire s'articule à une expérience de solidarité partagée entre catégories sociales apparemment concurrentes dans l'appropriation et l'exploitation de milieu naturel. L'invocation des mérites du territoire et l'éloge appuyé des communautés paysannes traditionnelles, s'ils proposent un salubre contre-point aux cultures citadines de l'individu et des apparences, configurent cependant une utopie du « terroir » pernicieuse : la contemplation de la nature naturante bascule rapidement dans l'exhortation à l'action transformatrice de l'homme, cependant que l'espace intime d'introspection s'articule à un espace public d'ostentation. La retraite rurale est l'espace à la fois centripète et centrifuge de l'« hétérotopie²²⁵ » Véritable structure de l'imaginaire poétique et littéraire, les « jardins de papier²²⁶ » mercériens cristallisent une contradiction historique susceptible d'entrer en écho avec les idéologies contemporaines du « retour à la terre » et du « désert français » qui traversent l'échiquier politique. Ils nourrissent les injonctions écoresponsables de la conscience environnementale tardive de nos sociétés post-modernes...

Martial POIRSON

²²⁴ Louis-Sébastien Mercier, *L'An 2440, où rêve s'il en fût jamais*, Paris, La Découverte, 1999, chap. 23 : « Le pain, le vin, etc... », p. 133-140.

²²⁵ Michel Foucault, *Dits et écrits* (1984), Paris, Gallimard, « NRF », 1994, t. IV, « Des espaces autres », p. 752-762 (conférence de 1967).

²²⁶ Évelyne Bloch-Dano, *Jardins de papier de Rousseau à Modiano*, Paris, Stock, 2015.

**CITADELLE ASSIÉGÉE, CITADELLE ASSAILLIE,
ARCHITECTURES ET ÉCRITURES DE LA RETRAITE
DANS LE ROMAN SADIEN**

Chez Kant, quand on a retiré tous les objets, il reste l'espace. Du moins est-ce ainsi que le professeur de philosophie explique parfois à ses élèves le statut des formes *a priori* de la sensibilité dans la *Critique de la raison pure*. Il en va de même, si l'on peut dire, chez Sade (compagnon du premier, depuis Lacan). Dans le souvenir et l'imagination de son lecteur, une fois que se sont estompés les personnages de son œuvre, une fois leurs dissertations oubliées, une fois fondus les détails de leurs infamies, que reste-t-il sinon l'espace de la fiction ? Que reste-t-il, dans cette reconstitution par le souvenir dont avait parlé Julien Gracq²²⁷, sinon les sites et les demeures extraordinaires des libertins ? Leurs murs ont comme absorbé toute l'atmosphère de l'œuvre et ils suffisent presque à en restituer la radicalité. Si bien que l'œuvre se confond, dans notre imaginaire, avec ses propres architectures, tout comme le Sade de Man Ray dont le buste est pétri des pierres de sa prison. Car c'est bien la prison qui, parmi tous les espaces sadiens, sert de paradigme, dans un dégradé de biographie et de fiction qui va de Vincennes et la Bastille, au château de Silling et aux pavillons souterrains de Sainte-Marie-des-Bois. Cette sorte de *reductio ad carcerem* s'impose dès l'aube des études sadiennes. Elle informe tout aussi bien les rêveries d'un Gilbert Lely, qui, pour reconstituer le roman disparu des *Journées de Florbelle*, lui donnait l'allure d'un château à mi-chemin entre Silling et la Bastille²²⁸, que les travaux universitaires de Jean-Jacques Brochier, lequel repérait, dans un article fondateur, quatre caractéristiques de l'espace sadien : la solitude, le secret, le cellulaire, et la verticalité²²⁹. C'est dire si le roman sadien se donne sous les aspects d'une gigantesque retraite.

Reste à savoir de quel côté du mur se trouve le libertin. La question peut sembler absurde si l'on s'en tient aux romans « infâmes » de Sade (les *Cent vingt journées de Sodome*, les versions de *Justine* et *l'Histoire de Juliette*) où le scélérat s'enterre avec ses victimes. Mais le motif de la retraite fortifiée prend des sens et des formes différents si l'on considère l'œuvre avouée de Sade (*Aline et Valcour*, *les Crimes de l'amour* ou encore les romans historiques dont *La Marquise de Gange*) – où ce motif occupe une grande place, pourtant beaucoup moins étudiée. Ainsi, tandis que les quatre scélérats des *Cent vingt journées*

²²⁷ « Le souvenir qu'on garde d'une œuvre de fiction de longue haleine, d'un roman, [...] après tout le travail de simplification, de reconstitution, de fusion, de rééquilibrage qu'entraîne l'élimination de la mémoire, fournirait, si la matière n'en était par nature aussi évasive, un sujet d'étude bien intéressant [...] Un autre livre apparaîtrait sous le premier – comme un autre tableau apparaît sous le tableau radiographié – qui serait un peu ce qu'est à la carte économique d'un pays celle de ses seules sources d'énergie ». (Julien Gracq, *En lisant, en écrivant*, Paris, José Corti, 1980, p. 130).

²²⁸ Cf. Sade, *Œuvres complètes*, éd. Gilbert Lely, Paris, Cercle du Livre Précieux, 1962, t. II, p. 607.

²²⁹ Jean-Jacques Brochier, « La circularité de l'espace », dans *Le marquis de Sade*, Actes du Colloque d'Aix-en-Provence (19-20 février 1968), Paris, Armand Colin, 1968, p. 171-184.

s'emmurent volontairement dans leur château de Silling, « *comme dans une citadelle assiégée, sans laisser la plus petite issue, soit à l'ennemi, soit au déserteur*²³⁰ », les deux roués d'*Aline et Valcour* (Blamont, le père incestueux et son comparse Dolbourg qu'il veut unir à sa fille Aline) font au contraire profession d'assaillants d'une autre citadelle, le pucelage d'Aline : « Si tu ne t'y prends pas mieux que cela, cependant, s'emporte Blamont contre Dolbourg, je crains que nous ne soyons réduits à *emporter la citadelle d'assaut*. [...] Tant qu'une porte ne s'ouvre point à deux battants, tu n'imagines pas qu'il puisse y avoir des moyens de forcer les barricades²³¹. » La vertu d'Aline est symbolisée par les frontières de sa chambre, au cœur du domaine maternel de Vertfeuille, considéré (à tort) comme un lieu protecteur. L'irruption brusque des deux complices y prend des allures de siège : « quand il s'agit de recevoir un père et un époux, dit [Blamont] à travers la porte, on ne doit pas y regarder de si près : ouvrez, Aline, et n'ayez nulle crainte » (AV, 470).

Se dessinent ainsi, sur un même fond, par ailleurs traditionnel, de métaphore militaire, deux configurations inverses : une place vertueuse que le libertin force ; une place orgiaque que le libertin défend, fusse contre des assaillants imaginaires. De Vertfeuille à Silling (sites relativement contemporains dans la chronologie de l'œuvre de Sade), la citadelle change de camp. Et selon la perspective choisie les enjeux de ce déplacement varient. Si l'on passe de Vertfeuille à Silling, on assiste au basculement d'une topique traditionnelle du roman libertin (le roué forçant les résistances de ses victimes jusque dans leurs réduits intimes) vers un espace radical du fantasme (la citadelle sert d'écrin aux pulsions, dans une violence d'autant plus terrible qu'elle est claustrale). La retraite fragile d'Aline sert alors d'étalon pour apprécier, dans l'autre versant de l'œuvre, la radicalité des forteresses étanches qui n'ont presque plus rien des espaces traditionnels du roman noir. Inversement, si l'on chemine de Silling à Vertfeuille, on remarque non pas tant une atténuation de la violence, qu'une complexité nouvelle du lieu. La précarité de la citadelle vertueuse est certainement une faiblesse en termes militaires mais c'est aussi une force littéraire car en étant menacé le refuge gagne en ambiguïté : il reste (ou devient) un espace hétérogène et contradictoire, résultat de tensions et de résistances, où tous les glissements (du vice à la vertu, de l'*amoenus* au *terribilis*) sont possibles. L'enjeu est alors de restituer un peu de la subtilité de l'écriture « exotérique » de Sade, déjà mise en évidence par Michel Delon²³², en nous appuyant cette fois-ci non plus sur le retraitement des intrigues ni sur le tremblement identitaire des personnages, mais sur la configuration des espaces.

Notre idée est qu'il est possible de voir dans ces deux grandes configurations du retrait (le réduit « poreux » / la forteresse impénétrable) les traductions spatiales de deux modes d'écriture, c'est-à-dire de deux rapports différents au lecteur et aux sources. Rapport au lecteur d'abord, parce que la citadelle des fictions est à l'image de l'œuvre : c'est tantôt l'écrin secret où l'on peut tout dire et tout montrer, tantôt l'espace décent mais mêlé, où s'affrontent, non sans ironie, le vice et la vertu. Rapport aux sources ensuite, parce que le *topos* de la retraite, presque constitutif du roman des lumières, est repris systématiquement par Sade, et sur des modes fort différents selon les romans. Le même motif, simplement détourné par un jeu littéraire dans un roman avoué, semble, dans le roman clandestin, littéralement arraché à la tradition littéraire, comme il est arraché au temps et à l'espace du récit pour ouvrir sur l'univers hors-temps du fantasme.

« Malgré la justice de la providence, *le vice écrasera la vertu* » (AV, 1018). La plainte de Mme de Blamont, accablée par les complots de son mari, vaut comme un programme du

²³⁰ Sade, *Les Cent vingt journées de Sodome, Œuvres*, éd. Michel Delon, Paris, « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, p. 58. (Désormais abrégé en CVJ). Nous soulignons.

²³¹ Sade, *Aline et Valcour, Œuvres*, éd. cit., t. I, p. 418. (Abrégé en AV). Nous soulignons.

²³² Voir notamment l'introduction à son édition des *Crimes de l'amour* (Paris, Gallimard, folio, 1987). Pour une mise au point récente sur la place de l'œuvre revendiquée de Sade, voir la présentation des *Contes libertins* de Sade dans l'édition de Stéphanie Genand (Paris, Flammarion, GF, 2014).

roman, mais résume plus largement la poétique de l'œuvre exotérique de Sade, qu'il expose en des termes similaires dans son *Idée sur les romans*²³³. Si ce cri de désespoir rappelle les accents des lamentations de Justine, il s'en distingue pourtant par l'angoisse et l'incertitude exprimées par Mme de Blamont. Ces sentiments construisent l'idée d'une menace, d'une ombre qui plane au dessus des âmes sensibles. Sans même invoquer la trop fameuse formule de Foucault, « il n'y a pas d'ombre chez Sade », on sait que le mal dans *Juliette* ou les *Justine* s'abat mécaniquement sur la victime, dans une coïncidence absolue entre le projet du libertin et sa réalisation. Dans les nouvelles et romans « décents », au contraire, si on ne peut douter que le mal triomphera, on se donne au moins le temps de le *redouter*. Or, cette part laissée à l'angoisse et aux brouillards se traduit, dans l'espace, par des refuges précaires.

On a déjà mentionné Vertfeuille, l'îlot rousseauiste d'*Aline et Valcour*, qui emprunte au domaine de Clarens ses rythmes champêtres et ses âmes sensibles. Or, en malmenant la société utopique des cœurs de la *Nouvelle Héloïse* (le rêve bucolique est caricaturé, ses hôtes sont faibles et crédules...) Sade en conserve au fond les contradictions fondamentales, et les déplie même au grand jour, comme le dit très justement Bérengère Durand²³⁴. Sade déplace en fait la contradiction toute intérieure de l'utopie de Clarens (le désir et son souvenir qui viennent miner le remède utopique de Wolmar) en lui substituant une menace plus franche (le désordre libertin), laquelle, par une minutieuse construction romanesque, surgit toujours de l'extérieur. La rencontre avec Sophie (jeune victime de Blamont, qu'on croira un temps sa fille) a lieu dans la forêt, lors d'une de ces « promenades éloignées », dont les « aventures » et les « dangers » avaient fait l'objet des inquiétudes ou des railleries²³⁵ ; quant à l'arrivée de Blamont et Dolbourg, ainsi que celle du couple Léonore-Sainville, elle fait l'objet d'une mise en scène dramatique suggérant l'irruption menaçante d'un élément étranger dans une harmonie fragile²³⁶. La vulnérabilité de la vertu, voire son « instabilité axiologique²³⁷ », trouvent ainsi leur traduction presque transparente – et ce n'est peut-être pas là la moindre des violences de l'écriture de Sade – dans l'espace : une retraite menacée et violée.

A l'autre extrémité de la carrière d'« homme de lettres » de Sade, dans *La Marquise de Gange*, le château où la vertueuse Euphrasie se retire avec son mari loin des perversités de la Cour, est un espace tout aussi incertain. L'intrigue s'ouvre sur cette retraite bruyamment préparée par les convictions champêtres de la jeune femme : « on ne s'aime jamais mieux qu'à la campagne²³⁸ » ; « Eh bien ! Partons cher époux, quittons ce séjour dangereux de la galanterie et de la corruption » (*MG*, 183). Écho des douces idées de Mme de Blamont²³⁹, ces paroles annoncent une retraite bien fragile, mais sur un mode mélancolique et gothique. Le malheur qui menace est non seulement annoncé par une série de présages grossiers (une chute suivie d'un mauvais rêve la nuit de l'arrivée), mais il est plus subtilement assumé par les contradictions de l'architecture même du lieu. À Gange, les efforts déployés pour

²³³ « Si, après les plus rudes épreuves, nous voyons enfin la vertu terrassée par le vice, indispensablement nos âmes se déchirent, et l'ouvrage nous ayant excessivement ému [...] doit indubitablement produire l'intérêt, qui seul assure les lauriers » (*Idée sur les romans*, dans *Les Crimes de l'amour*, ouvr. cité, p. 39.)

²³⁴ Voir Bérengère Durand, « Clarens à Vertfeuille : un tombeau pour l'Élysée », dans *Sources et postérité de la Nouvelle Héloïse de Rousseau : le modèle de Julie*, dir. Geneviève Goubier et Stéphane Lojkine, Paris, Desjonquères, 2012, p. 237.

²³⁵ Voir *AV*, Lettres dixième, onzième et quinzième.

²³⁶ « Mme de Senneval, près d'une croisée donnant sur la cour, quitte son livre et dit effrayée : *J'entends une voiture.* » (*AV*, 469) ; « Il était environ 8 heures du soir, le ciel très obscur se remettait à peine d'un ouragan épouvantable, lorsque tout à coup nous entendîmes un homme à cheval faire retentir la cour de son fouet... de ses cris ... » (*AV*, 519).

²³⁷ Mladen Kozul « Subordinations et séductions épouvantables, les stratégies du dévoiement », dans *Sade en toutes lettres, autour d'Aline et Valcour*, dir. Catriona Seth et Michel Delon, Paris, Desjonquères, 2004, p. 45.

²³⁸ Sade, *La Marquise de Gange, Œuvres Complètes du Marquis de Sade*, éd. Annie Lebrun et Jean-Jacques Pauvert, 1991, t. XI, p. 182. (Abrégé en *MG*).

²³⁹ « C'est dans l'asile du repos et de l'innocence, c'est à la campagne, mon cher Valcour, où le bonheur de s'aimer se goûte mieux selon moi » (*AV*, p. 424).

aménager des appartements dans le confort moderne se heurtent à la vaste structure gothique de l'édifice. Dans l'appartement d'Euphrasie, « le plus riche de la maison », « un meuble complet de soie vert et or [...] voilait ces pierres antiques élevées depuis près de huit siècles » (*MG*, 189) ; et les « quelques cabinets » qui présentent « toutes les aisances », se détachent bien timidement du « reste de la maison, l'une des plus vaste de la province, (qui) répondait à ce style d'architecture et de distribution gothique, si précieux aux âmes sombres et mélancoliques » (*ibid.*). Rien de tel, par exemple, dans le Château de Silling où des aménagements similaires, au profit des libertins cette fois-ci, s'étaient réalisés sans aucun traitement dramatique²⁴⁰. Au contraire, les espaces hétérogènes du salon, du théâtre et du « cachot voûté » (*CVJ*, 58), exposés comme d'un seul tenant, semblent parfaitement soudés par la puissance du fantasme. À Gange, le confortable et le terrible, bien que contigus (l'un des cabinets d'Euphrasie sert de « cage d'escalier » à la sombre tour des Archives) voire superposés (la soie vert et or qui « voile » les pierres antiques), ne sont mobilisés que successivement, à mesure que progressent les complots ourdis par l'abbé Théodore de Gange, beau-frère d'Euphrasie. Le fragile équilibre est rompu pour la première fois par son arrivée :

On venait de se rassembler dans le grand salon, qu'éclairait un lustre garni de bougies ; une partie d'homme occupait M. et Mme de Gange, Mme de Roquefeuille, et le comte de Villefranche. Le Père Eusèbe, au coin de l'antique foyer de cette salle, éclaircissait un point de doctrine à Mlle de Roquefeuille. Six heures sonnaient au donjon du château, lorsqu'un grand bruit extérieur annonça l'arrivée d'un nouvel hôte. Les deux battants roulent avec fracas sur leurs gonds épais. (*MG*, 196)

Réécriture évidente des scènes d'irruption qui venaient troubler les soirées de Vertfeuille, le passage fait aussi entendre l'écho subtil des « deux battants » que Blamont incitait métaphoriquement Dolbourg à forcer. Par sa seule entrée fracassante, l'abbé signe son appartenance à la lignée des libertins les plus agressifs. Progressivement, ce château violé par Théodore passe sous son contrôle après l'éloignement du Marquis. L'espace se renverse alors en prison pour Euphrasie. Convaincue à tort d'adultère, elle est déportée dans un « réduit lugubre » de la tour des Archives, avec « barreaux de fer » et méchants meubles (*MG*, 265). Une sortie nocturne pour rencontrer sa mère retenue dans l'aile opposée, lui vaudra le « mitard » souterrain, « dans le cachot de cette même tour où l'air pénétrait à peine » (*MG*, 298). La retraite désirée des premiers épanchements (ces « retraites fleuries qu'il semble que la nature n'embellisse que pour l'amour » (*MG*, 182) dégénère en retraite subie (« dans la retraite où vous me condamnez » lance-t-elle un jour à l'abbé (*MG*, 265).

Qu'il s'amuse à miner le *locus amoenus* de la retraite champêtre dans *Aline et Valcour*, ou qu'il joue, dans une veine noire, à renverser en *carcieri* le séjour vertueux de la demeure des pères, Sade reste au fond fidèle à une caractéristique essentielle du motif de la retraite dans les grands romans des Lumières, à savoir sa précarité. Quelles que soient les intrigues, la décision de se retirer correspond, dans la production romanesque, à un point temporaire d'équilibre, qui participe à la fabrication du déséquilibre sans lequel il n'y a pas de récit possible. On songe à Prévost (que Sade plaçait si haut dans son *Idée sur les romans*) dont les héros, toujours en quête d'un état chimérique de stabilité, pratiquent la retraite comme une solution à jamais vaine. « Dans tous les romans de Prévost, expliquait fort bien Robert Mauzi, les retraites ne sont que des abris provisoires, constamment

²⁴⁰ « Qu'on observe que je vais peindre les appartements non tels qu'ils pouvaient être autrefois, mais comme ils venaient d'être arrangés et distribués relativement au plan projeté. » (*CVJ*, 55).

menacés et finalement inutiles [...] illusoire et fragiles dans un univers de la Fatalité²⁴¹ ». Les retraites des écrits « avouables » de Sade gardent bien quelque chose de ces ambiguïtés. Parce que la tranquillité du vertueux y est toujours dérangée, bien sûr, mais aussi, inversement, parce que le crime s’y teinte parfois d’honnêteté. C’est le cas du repaire du bandit Franlo dans *Faxelange*, nouvelle qui ouvre les *Crimes de l’amour*. Le brigand Tranche-Montagne, usurpant l’identité et la belle position d’un Baron de Franlo, obtient la main de Mlle de Faxelange. Dévoilant bien vite son vrai visage, il entraîne sa femme effondrée dans son repaire cévenol, « retraite [...] introuvable²⁴² » où elle endossera, bon an mal an, le rôle de la femme du chef. Elle sera finalement délivrée par une troupe de dragons commandée par Goé, l’amant de toujours qu’elle avait délaissé pour le mirage Franlo. Repaire de brigands dans la tradition du roman picaresque, le site possède un statut moins tranché que le nom de son capitaine. Certes, la « petite plaine », qualifiée par Goé de « local [...] horrible » (CA, 88) est presque aussi impénétrable que celle de Silling, dont Sade ravive le souvenir sous une plume décente : elle est « resserrée de toutes parts par des montagnes inaccessibles » (CA, 79) comme l’autre était « entourée de partout de rochers à pic » (CVJ, 55) ; « on ne pouvait (y) pénétrer que par (un) seul sentier » là où le chemin du pont « était l’unique qui puisse descendre et communiquer dans la petite plaine » de Silling ; enfin, le « poste de dix de ces scélérats » à l’entrée des gorges rappelle le village « de voleurs et de contrebandiers » (CVJ, 54), première redoute à Silling. Mais, loin d’enceindre le vice tout pur pour le protéger, le hameau de Franlo mêle le crime et l’honnêteté par le biais du pacte, si ce n’est d’amour, du moins de confiance, qui se noue entre les époux. Franlo confie à sa vertueuse femme les tâches les plus cruelles (dépouiller et faire égorger les victimes) ; inversement Faxelange, abandonnant la plainte pour la « fermeté », finit pas endosser son rôle de mère Brigand. La relativisation du vice dans le repaire de forbans n’est pas chose nouvelle dans le roman et Sade hérite là encore de la tradition picaresque. Gil Blas, par exemple, éprouve des sentiments mêlés au fond du souterrain où le retiennent les bandits. S’il feint la gaieté par stratégie, il est tout de même spectateur d’une existence joyeuse et agréable²⁴³. Mais ce qu’il y a de remarquable avec le repaire de Tranche-Montagne, c’est que cette ambiguïté est marquée spatialement :

Une fois dans la plaine, on trouvait une mauvaise bourgade, formée d’une centaine de huttes, à la manière des sauvages, à la tête desquelles était une maison assez propre, composée de deux étages, partout environnée de hauts murs et appartenant au chef. C’était là son séjour, et en même temps la citadelle de la place, l’endroit où se tenaient les magasins, les armes et les prisonniers ; deux souterrains profonds et bien voûtés servaient à ces usages ; sur eux, étaient bâtis trois petites pièces au rez-de-chaussée, une cuisine, une chambre, une petite salle, et au-dessus un appartement assez commode pour la femme du capitaine. (CA, 78)

Une nette fracture divise tant le plan du domaine (les huttes et l’honnête maison) que l’élévation de la maison (locaux techniques au sous-sol et quartiers de Madame à l’étage) qui oscille entre forteresse du crime et respectable résidence. La manière dont notre couple *a priori* si mal assorti va consommer cet espace vient confirmer cette confusion morale. Le jour où Goé surgit avec sa troupe pour délivrer Faxelange, elle est occupée à jouir paisiblement des délices de sa propriété : « on était au mois d’octobre, Franlo et sa femme dînaient ensemble sous une treille, à la porte de leur maison, lorsque dans l’instant dix ou douze coups de fusil se font entendre au poste » (CA, 87). La posture des époux

²⁴¹ Robert Mauzi, « Le thème de la retraite dans les romans de Prévost », dans *L’Abbé Prévost*, Actes du Colloque d’Aix, Ophrys, 1965, p. 195.

²⁴² Sade, *Faxelange ou les torts de l’ambition*, dans *Les crimes de l’amour*, ouvr. cité, p. 86 (abrégé en CA).

²⁴³ Voir Alain-René Lesage, *Histoire de Gil Blas de Santillane*, éd. Roger Laufer, Paris, Flammarion, GF, 1997, L. 1, ch. 5, p. 39.

rappellerait presque celle de saints ermites des romans de Loaisel de Tréogate²⁴⁴. Quant à l'effraction d'un local réputé « introuvable » et « impénétrable », elle fait écho aux scènes d'irruption menaçante dans *Aline et Valcour*. Elle semble en inverser le sens, puisque la loi et la vertu vont triompher militairement du brigandage et de la séquestration, mais elle ajoute en réalité à la confusion car la violence et l'agression sont ici du côté de Goé. Le « poste » attaqué est situé, notons-le, « à la gorge du sentier » (CA, 78). Quoi qu'il en soit, ici comme ailleurs, le viol d'une retraite est la conséquence de sa fragilité interne : porosité au vice pour la retraite sensible ; porosité à la vertu pour la retraite du brigand.

Ce sont les retraites de l'autre versant de l'œuvre qui sont les mieux connues. Leur étrangeté fascine, et on ne saurait les manquer tant elles saturent le récit. La fiction des *Cent vingt journées* semble s'engloutir dans le château qu'elle déploie, et Justine et Juliette, pour peu qu'on épure leurs aventures, suivent un trajet qui passe de retraite en retraite comme par autant de stations. Dans la seule *Histoire de Juliette*, on trouve le couvent et le caveau (Delbène), les petites maisons (La Duvergier, Dorval et la Durand) avec leurs jardins agréables (Olympe Borghèse), les retraites urbaines (la Société des Amis du Crime), ou agrestes (les citadelles de Minski ou Cordelli), les réduits sauvages (l'île déserte de Brisa-Testa) ou primitifs (sa hutte sibérienne). *La Nouvelle Justine* ajoute le repaire escarpé (Roland) ou l'auberge forestière (M. d'Esterval).

Sade recycle en virtuose l'éventail exhaustif des retraites topiques du roman des Lumières, mais c'est pour en confisquer brutalement les significations. Les raisons de se retirer, qui sont multiples dans les intrigues des romanciers²⁴⁵, il les ramène à une seule et unique tout au long de son œuvre : l'assouvissement des pulsions. Aspiré par la force du fantasme, le motif du retrait, qui faisait l'objet de réécritures et de détournements dans l'œuvre décente où il jouait encore un rôle diégétique, est ici littéralement arraché à la tradition romanesque. Les claustrations du libertin s'affranchissent de toute autre nécessité que celle de la jouissance – à commencer par les nécessités de l'intrigue. La retraite fortifiée ne répond à aucun impératif extérieur, à aucun besoin réel de fuir et de se cacher, elle n'est la solution d'aucun problème. C'est Minski qui formule cet étrange paradoxe : retranché dans sa forteresse, derrière les rideaux de montagnes, de forêts, d'eau, de murailles et de terre, le géant avoue : « ce n'est pas que j'aie la moindre chose à craindre ; ceci tient aux Etats du grand duc de Toscane, on y connaît toute l'irrégularité de ma conduite et l'argent que j'y sème, me met à l'abri de tout²⁴⁶. » Protégé d'abord par la plus solide des redoutes, l'argent, le libertin, au reste parfaitement célèbre, ne se retire *que* par plaisir (Minski parle d'ailleurs des « plaisirs de [sa] retraite » qu'il tient à faire partager à ses visiteurs) (HJ, 701). Dès lors les refuges variés du libertinage ne seraient-ils pas, à l'échelle de l'ensemble de l'œuvre, comme « six cent lieux divers » qui accompagneraient « les six cent plats divers » annoncés en préambule des *Cent-vingt journées* (CVJ, 69), autrement dit des compléments circonstanciels de la jouissance, ajoutant au plaisir de chacune des passions celui du cadre où elle s'exerce ? C'est possible, bien qu'aucun libertin ne théorise la chose aussi nettement. Toujours est-il qu'à l'instar des six cent passions racontées par les historiennes de Silling, la seule évocation d'une retraite suffit à provoquer la jouissance : « quand on fit la description [du caveau] au duc, il en déchargea trois fois de suite » (CVJ, 58). Et à Sainte-Marie-des-Bois, « rien n'embrase [les moines], rien ne leur monte l'imagination,

²⁴⁴ Ainsi le Comte de la Gleh dans *Ainsi finissent les grandes passions* : « Tout était riant et ouvert dans cette paisible retraite ; tout y annonçait la confiance et la sécurité. Le Comte De La Gleh prenait le frais sous un berceau devant sa maison. Il était assis tranquillement à une petite table, l'air doux et recueilli... » (Loaisel de Treogate, *Ainsi finissent les grandes passions*, Paris/Lausanne, 1789, 2^e partie, Lettre 43, p. 21).

²⁴⁵ Voir Hélène Cussac, « Les lieux de retraite dans quelques romans du 18^e siècle : d'une géographie réelle à la remise en cause d'un espace utopique », dans *Geographiae imaginariae. Dresser le cadastre des mondes inconnus dans la fiction narrative de l'Ancien Régime*, éd. Marie-Christine Pioffet, Presses Universitaires de Laval, Québec, 2011, p. 139-161.)

²⁴⁶ Sade, *Histoire de Juliette*, éd. cit., t. 3, p. 704 (Abrégé en HJ).

comme l'impunité que leur promet cette inabordable retraite » (*NJ*, 640). Il y a là comme une inscription dans la fiction du plaisir de l'écrivain Sade à forger des lieux imaginaires, indépendamment de toute intrigue. Car la clôture terrible de l'abbaye, on le sait, ce sont les moines qui l'inventent et l'imaginent en partie – et après eux leurs victimes. En effet, cette « septième enceinte » imaginaire (*NJ*, 640) qui s'ajouterait aux six haies vives qui entourent le pavillon, cette « épaisse muraille » que ne trouvera jamais Justine lors de son évasion, c'est la jeune Omphale, codétenue de Justine, qui la lui dépeint. À aucun moment les moines n'en parlent directement. Sévérino, le moine supérieur, s'en tient à « six enceintes de dix pieds chacune » (*NJ*, 608). Cette confusion autour de la muraille contribue à la déréaliser encore un peu plus, en suggérant qu'elle relève de la création de la fiction elle-même.

Pétrie d'imaginaire, la retraite du libertin est dépourvue des contradictions qui caractérisaient la retraite romanesque. Elle est certainement « négative » au sens où elle est tendue vers la destruction. Mais elle est totalement exempte de cette « négativité » que Jean Sgard attribue aux retraites du roman de Prévost, lieux de « dérouté, de défaite²⁴⁷. » Cette négativité, le Sade homme de Lettres en assume bien l'héritage, avec le legs du roman sensible ou noir. Le Sade pornographe en revanche efface cette négativité et lui substitue la positivité magique d'un ordre qui s'applique immédiatement et sans obstacle. Là où il fallait à Cleveland plusieurs pages de réflexions tourmentées pour déterminer la forme et le lieu de sa retraite à Saumur, les libertins de Sade héritent comme par magie d'un site qui sied parfaitement à leurs projets, sans qu'ils aient besoin de s'en justifier longtemps : « c'est ce qui me convient » répond laconiquement Roland à Justine qui s'étonne du site escarpé du château (*NJ*, 1009). Ils s'y retirent tout naturellement, comme si l'endroit enveloppait leur existence.

Dépouillée de tout enjeu véritablement diégétique, roc immobile, la retraite, à l'image de ses souterrains, exprime des vérités profondes. Elle peut se lire à la fois comme une allégorie de l'économie pulsionnelle et une traduction de « l'isolisme » philosophique du libertin. Considérons par exemple la hutte de Brisa-Testa dans son exil sibérien. Fait rare dans le roman sadien, ce misérable refuge est imposé au libertin qui ne le choisit pas pour son plaisir. Et pourtant, sous les couches de références anthropologique (la précision des matériaux de construction) et philosophique (l'état de nature anti-rousseauiste), affleure la signification profonde de la mesure : comme un décor monté de toutes pièces par le fantasme, elle exprime l'isolement agressif de l'individu et la cruauté des pulsions.

Sa construction était en sapin parqueté d'os de poisson, qui rendaient le plancher aussi luisant que l'ivoire ; il y avait au-dessus un bouquet d'arbres assez pittoresque ; et pour se mettre à l'abri de l'incursion de bêtes sauvages, on y avait creusé un fossé palissadé avec de forts poteaux et des pièces de bois en travers ; cette barricade était armée de pointes qui formaient comme autant de lances ; et lorsque les portes étaient fermées, on y était aussi en sûreté que dans une place forte. (*J*, 980)

Comme au château de Silling, où l'assaillant n'est, selon l'euphémisme, « pas même à redouter », de bêtes sauvages il ne sera jamais question ici – sauf à les chercher à l'intérieur de la hutte. Les pointes et les lances ne peuvent qu'être métonymiques d'autres tortures, car la retraite est profondément centripète. Portes fermées, les libertins n'ont plus rien à faire avec le monde extérieur, pas même à s'en défendre. L'extérieur a tout simplement disparu. Il est remarquable que l'effraction ou même sa tentative, scénario récurrent du roman décent, soit totalement absente des romans pornographiques. A

²⁴⁷ Jean Sgard, « La vie paisible et solitaire selon Prévost », dans *Les loisirs et l'héritage de la culture classique*, Actes du 13^e Congrès G. Budé, *Latomus*, n° 230 (1996), p. 615.

l'exception d'un cas de règlement de compte entre libertins²⁴⁸, les seuls refuges violés sont précisément ceux qui abritent les vertueux : le château de l'honnête famille de Cloris, où sont retenues un temps Juliette et Clairwill par un père qui réclame justice pour son fils, sera très rapidement pris d'assaut par les troupes de Saint-Fond²⁴⁹ ; dans l'affreux repaire des faux-monnayeurs de *La Nouvelle Justine*, le remplacement de Roland par Delville, brigand plus honnête, suffit à fragiliser la place. Elle est bientôt libérée par les forces de l'ordre. « Le malheureux Delville était honnête dans sa profession ; n'en était-ce pas plus qu'il n'en fallait pour être promptement écrasé ? [...] les portes s'enfoncent tout à coup, les fossés s'escaladent, et le château, avant que ceux qui l'habitent aient le temps de songer à leur défense, se trouve rempli de plus de soixante cavaliers de maréchaussée » (*NJ*, 1039). Comme une bactérie qui fragilise un organisme, une once d'honnêteté inoculée dans la forteresse finit par la ruiner. C'est la preuve par l'architecture, des infortunes de la vertu. Retraites fragiles ou retraites impénétrables ; retraites forcées de l'extérieur ou citadelles sans extérieur : ces types de décor ne sont pas des motifs différents au sein du paysage romanesque sadien. Recoupant exactement les frontières entre l'œuvre exotérique et l'œuvre ésotérique, elles sont des marqueurs de stratégies d'écriture radicalement opposées. L'une qui fonctionne par réécriture, détournement de *topoi* du roman des Lumières pour y glisser, dans les interstices, une dose de perversion qui les mine. L'autre qui, comme ces forteresses dans des déserts sans ennemis, rompt littéralement des amarres avec les traditions littéraires en vidant les lieux de leur ancienne substance romanesque pour n'y faire plus résonner que le bruit des fantasmes.

Fabrice MOULIN
Université Paris Ouest Nanterre / CSLF

²⁴⁸ Cf. la libération de Justine, otage de Bandole, par Cœur-de-Fer (*NJ*, 588).

²⁴⁹ *HJ*, 489, 493 et 496.

**L'IDÉAL DE LA RETRAITE PARTAGÉE
DANS QUELQUES FICTIONS FRANÇAISES DU 18^e SIÈCLE**

DU DÉSERT D'ALCESTE AUX DÉLICES DE LA RETRAITE PARTAGÉE. À PROPOS DE QUELQUES DÉNOUEMENTS DE PH. N. DESTOUCHES

La comédie classique est peu encline à se retirer loin du monde et du bruit²⁵⁰. Les jeunes premiers sympathiques qui y triomphent quasi invariablement de leurs vieux barbons y incarnent, bien plus que le droit imprescriptible du cœur, certaine normalité très accordée au cours ordinaire du monde, que les projets à la fois farfelus et tyranniques de leurs gêneurs tendraient pour leur part à perturber. Les tête-à-tête amoureux restent rares ; si nous avons droit à l'occasion à quelques couplets précieux ou galants, ces jeunes se félicitent surtout d'avoir rencontré un partenaire raisonnablement assorti avec qui partager les amusements honnêtes qui conviennent à leur âge et dont des parents tyranniques voudraient indûment les priver. Les mariages qu'ils ambitionnent paraissent du coup moins sentimentaux que foncièrement mondains ; le principal défaut des partenaires grotesques que les pères cherchent quelquefois à imposer à leurs filles serait précisément de les couper de tout un bruissement coutumier du monde, qui est ici la basse continue du bonheur.

Les dénouements heureux permettent au contraire de rejoindre ce monde. Personne ne rêve, chez Molière et les siens, de s'en retirer. Alceste fournit ici encore, dans toutes les acceptions, la très classique exception qui confirme la règle. Lui parle dès la première scène « de rompre en visière à tout le genre humain » (v. 95)²⁵¹ et choisit effectivement, dans la dernière, d'aller passer sa vie « dans [s]on désert » (v. 1763). Sa retraite - dans une comédie, qui, pour une fois, se termine mal - est une débâcle absolue²⁵². Il tente un moment d'entraîner Célimène dans ce désert et lui donne ainsi l'occasion d'un cri du cœur, qui énonce un axiome du genre : « la solitude effraie une âme de vingt ans » (v. 1774). Tous les jeunes premiers de la comédie classique auraient pu en dire autant, à supposer bien sûr qu'ils auraient ressenti le besoin de proférer à haute voix un truisme si évident...

La présente étude voudrait gloser au sujet de quelques dénouements de Philippe Néricault Destouches (1680-1754)²⁵³, qui accusent, dans le second quart du 18^e siècle, certaine érosion de cet axiome. Érosion discrète, qui ne dépasse guère les demi-mots ; tels quels, il m'a paru valoir

²⁵⁰ Voir, bien sûr, Bernard Beugnot, *Le discours de la retraite au XVIIe siècle. Loin du monde et du bruit*, Paris, PUF, 1996.

²⁵¹ Les références au *Misanthrope* renvoient au texte fourni dans Molière, *Œuvres complètes*, éd. Georges Forestier, Paris, Gallimard, t. I, 2010.

²⁵² On se souvient que le dernier mot de la pièce revient à Philinte, qui se promet alors d'« employer toute chose / pour rompre le dessein qu'[Alceste] se propose » (v. 1807-1808). Même si on voit mal quels moyens il pourra bien 'employer', il semble à peu près inimaginable qu'Alceste s'obstinera pour de bon à sa terrible sécession.

²⁵³ Références sauf indication contraire, aux *Œuvres dramatiques de Néricault Destouches*, Paris, Imprimerie royale, 1757, 4 vol. Quand plusieurs citations consécutives renvoient à la même pièce, le tome n'est indiqué qu'à la première.

la peine de les soupeser de près parce qu'ils attestent comment, deux ou trois décennies avant le réquisitoire incomparablement plus virulent de la Lettre à d'Alembert, Alceste commence déjà secrètement à avoir raison contre le monde.

Les premières pièces de Destouches s'alignent encore sur des coordonnées traditionnelles. Sa première comédie, *Le Curieux impertinent* (1710), rejoint à sa façon l'axiome de Célimène quand une suivante demande à sa jeune maîtresse si son promis ne les obligera pas à quitter Paris :

Quand Léandre sera devenu votre époux,
Nous emmènera-t-il en province ? Entre nous,
J'aimerais beaucoup moins demeurer toujours fille
Que de quitter Paris... (t. 1, p. 13)

Il se trouve en l'occurrence qu'il n'y a pas à s'inquiéter. La maîtresse répond que Léandre vient de s'acheter une charge de conseiller au Parlement et qu'il compte donc bien habiter la Ville. Celle-ci reste de toute évidence le biotope naturel de la comédie, le seul endroit où il vaille la peine de vivre et qu'on ne quitte donc qu'à son corps défendant. Tout au long de sa carrière, Destouches notera presque invariablement, au bas de ses listes de personnages, que « la scène est à Paris » ; il y a là une manière d'évidence élémentaire, qui finira sans doute par s'accompagner de certaine réticence devant cette 'scène' quasi obligatoire, mais dont le premier Destouches se montre encore uniment enchanté.

Il se conforme de même aux traditions du genre quand ses jeunes filles se refusent au couvent. L'axiome de Célime est une vérité de comédie, qui n'empêchait aucunement que de nombreuses 'âmes de vingt ans' de la vie réelle acceptent ou choisissent d'entrer au couvent ; la comédie préfère y voir une terrible extrémité, qu'on peut tout au plus agréer comme un moindre mal quand il s'agit d'échapper à tel prétendant incongru²⁵⁴. Dans *Le Médisant* (1715), Lisette dit vertement que sa maîtresse, que son Baron de père prétend y envoyer,

[...] N'est point faite
Pour l'éternel ennui d'une austère retraite,
Et qu'elle incline fort à la société. (t. 1, p. 412)

Le père aurait donc tort de s'obstiner à un projet si évidemment promis à échouer :

Il ne lui manquera que la vocation
Et que la volonté ; sans cela vous jure
Que la chose serait fort aisée à conclure. (p. 411)

Cette réduction à l'absurde écarte un dessein que bien des pères de l'Ancien Régime poursuivaient sans états d'âme et, souvent, sans se heurter à trop de révoltes²⁵⁵ ; la comédie a sa morale à elle, qui est de parti pris plus joyeuse et plus libertaire que la pratique réelle ambiante. Ce qui, bien sûr, n'a rien d'étonnant : on savait que les genres littéraires classiques instaurent leurs univers et leurs axiomatiques propres et que la comédie, après tout, n'avait pas à être plus 'réaliste' que la pastorale ou la tragédie. Il serait de même assez oiseux de prétendre reconnaître dans ces brocards une visée proprement subversive ; ils nous ramènent plutôt dans un monde où les couvents restent une réalité si familière et si omniprésente qu'on pouvait en plaisanter sans penser longuement à mal. La suivante de *L'Obstacle imprévu* (1717), qui s'exprime cette fois en

²⁵⁴ Voir par ex. *L'ingrat*, t. 1, p. 227-228.

²⁵⁵ Cette évidence transparait un instant quand le Baron, aux premiers doutes de Lisette sur la docilité de sa fille, la « trouve [d'abord] admirable » (c'est-à-dire, rappelons-le, presque extravagante) et s'étonne naïvement que sa « fille n'irait point au couvent pour lui plaire ! » (t. 1, p. 411 ; le point d'exclamation est bien dans le texte).

prose, retrouve même un lexique très familier pour détourner sa maîtresse d'un coup de tête désespéré :

Vous allez faire une folie : dans la retraite que vous venez de choisir, vous porterez sûrement le cœur d'une fille ; dans ce cœur, il y aura toujours un levain d'inconstance et de légèreté ; ce levain corrompra bientôt vos résolutions, il y fera naître l'ennui de la solitude, le regret d'avoir quitté le monde, et le désir violent de le revoir. (t. 1, p. 744)

L'inconstance et la légèreté relèvent d'une rhétorique misogyne qui conviendrait mieux à la chaire qu'à la scène comique ; elle affleure ici à la faveur d'un contexte assez particulier, où la suivante, devant un mariage désiré qui semble pour de bon impossible, invite pour une fois sa maîtresse à se pourvoir plutôt ailleurs :

Après tout, un homme est-il d'un si grand prix qu'il faille renoncer à tout quand on le perd ! Mort de ma vie, c'est tout ce vous pourriez faire si toute l'espèce avait manqué. (*ibid.*)

Après quoi la suivante invoque l'exemple de « nos jeunes veuves » qui, malgré leurs deuil bruyants, ne sont jamais assez sottes pour « se cloîtrer, s'enterrer toutes vives » (p. 745) ; nous restons bien, et à part entière, dans l'univers de la comédie, qui aura seulement emprunté, au passage et sans s'y attarder, le lexique de la piété. L'aisance de l'emprunt indique surtout que la comédie est au fond assez solidaire des morales qui ont cours dans la vie réelle, qu'elle suspend beaucoup plus qu'elle ne les conteste²⁵⁶. Et que la liberté exceptionnelle qu'elle aménage à ses protagonistes doit apparemment leur inspirer surtout le *désir violent* de rester dans le monde ou, à défaut, d'y retourner au plus vite.

Après L'Obstacle imprévu, Destouches abandonne la scène pour tenter sa chance du côté de la diplomatie²⁵⁷ ; il revient au théâtre en 1727 avec Le Philosophe marié, qui restera son plus grand succès. Les pièces qui suivront diffèrent de sa première série dans la mesure où elles font une place assez large à des scènes émouvantes. Elles préparent ainsi les voies de Nivelles de la Chaussée, dont la 'comédie larmoyante' se contente en somme de supprimer²⁵⁸ les rôles et les épisodes comiques que Destouches combine pour sa part avec ses nouveaux accents pathétiques. Nous n'avons à nous intéresser ici qu'aux quelque cinq ou six pièces où la solitude qui effrayait Célimène ne se heurte plus tout à fait à un refus inconditionnel. Son acceptabilité nécessite à chaque fois, comme on va le voir, bien des 'conditions' ; n'empêche que, s'il reste bien sûr inimaginable qu'une jeune première de théâtre entre de son plein gré au couvent, quelques-unes se laissent au moins tenter par la perspective d'une solitude à deux qui ressemble à tout prendre, en moins cassant bien entendu²⁵⁹, à ce qu'Alceste proposait en vain à Célimène. C'est de ce déplacement dont il s'agira ici de prendre la mesure.

Le Philosophe marié n'ébauche encore qu'un tout premier pas dans ce sens ; il paraît d'autant plus significatif que l'argument global de la pièce imposait plus que jamais d'abonder en sens contraire. Le protagoniste se félicite au lever du rideau de la tranquillité de son cabinet d'étude ; Ariste ne peut la savourer que là parce qu'il vient de contracter un mariage secret que, par

²⁵⁶ L'accord était en l'occurrence d'autant plus facile que la critique des vocations 'forcées' ne relève pas, loin de là, de la seule polémique éclairée. Les prédicateurs et les moralistes les plus orthodoxes s'en inquiétaient les tout premiers. Voir à ce sujet Georges May, *Diderot et La Religieuse*, Paris, PUF, 1954, p. 171-178.

²⁵⁷ Pour un bon aperçu de la biographie de Destouches, voir surtout l'introduction de Gabrielle Vickermann-Ribémont à son édition critique du *Philosophe marié*, Genève, Droz, 2010, notamment p. 13-28. Nos références au *Philosophe* renvoient à cette édition.

²⁵⁸ Voir toujours, pour le détail de cette filiation, la thèse de Gustave Lanson sur *Nivelles de la Chaussée et la comédie larmoyante*, Paris, Hachette, 1887, p. 117-124.

²⁵⁹ Il vaudrait la peine de comparer systématiquement sa foncière discrétion avec celle de Marmontel. Voir à ce sujet Hélène Cussac, « Réécriture de la retraite dans les *Mémoires* et les *Contes* de Marmontel », dans *Marmontel. Une rhétorique de l'apaisement*, dir. Jacques Wagner, Louvain-Paris, Peeters, 2003, p. 195-213.

fausse honte et pour ne pas indisposer un oncle dont il doit hériter, il voudrait cacher aussi longtemps que possible.

Sa fausse honte tient surtout au fait qu'il avait souvent juré hautement de ne jamais se marier et qu'il lui en coûte de se dédire. Il y a là un respect humain peu 'philosophique', qui se trouve exposé tout au long de la pièce à d'innombrables péripéties où ce secret risque de se trouver dévoilé avant l'heure, une heure qui, s'il ne tenait qu'à Ariste, risquerait à vrai dire de se voir indéfiniment reculée. La suggestion globale de l'ensemble est très évidemment qu'un philosophe vraiment digne de ce nom ne devrait pas se soucier à ce point du qu'en dira-t-on. Les retraites dont il parle quelquefois font donc une figure plutôt piteuse ; il s'agit tout d'abord et en premier lieu « de fuir à la campagne / et de [s]'y confiner pour n'en sortir jamais » (p. 95).

On n'en est que plus surpris de voir qu'au moment où Ariste semble s'apprêter enfin à partir effectivement, sa femme Mélite se montre toute disposée à l'y suivre. Ariste compte partir le premier et promet d'envoyer un messenger quand elle pourra le rejoindre :

Nous nous reverrons dans un séjour tranquille,
Où j'ai fixé le mien. Je renonce à la Ville.
Voyez si vous pouvez y renoncer aussi ;
Et n'espérez jamais de me revoir ici. (p. 115)

C'est exactement la proposition qu'Alceste faisait à Célimène. Mélite l'accepte cette fois sans la moindre hésitation ; sa sœur, qui se trouve assister à l'entretien, se montre scandalisée par tant de docilité et accuse la nouveauté d'un tel choix :

Eh quoi, pour un mari vous serez complaisante,
Jusqu'à vouloir pour lui vous enterrer vivante.
Oui ma sœur. (*à Ariste*) Je ferai tout ce que vous voudrez.
Je trouverai Paris partout où vous serez. (p. 115)

Mélite n'a toujours pas à tenir sa promesse. Nous apprenons dès la scène suivante que le terrible oncle d'Ariste « prétend faire [...] casser le mariage / comme ayant été fait à l'insu des parents » (p. 116). Le projet n'a rien de chimérique et risque surtout, dans le contexte juridique de l'époque²⁶⁰, de tourner très mal pour Mélite ; devant cette terrible menace, Ariste trouve enfin le courage de proclamer son mariage à la face du monde. Le consentement à la retraite n'aura été qu'un bon mouvement, qui ne sera pas suivi d'effet ; comme, d'autre part, il n'a aucune incidence concrète sur la suite de l'intrigue, tout se passe comme si Destouches appréhendait ici une psycho-logique inédite dont sa comédie n'avait pas besoin, mais qu'il trouvait trop intéressante pour en priver son public.

Les Philosophes amoureux (1729)²⁶¹ nous amènent dans un beau domaine qui « est, pour ainsi dire, aux portes de Paris » (p. 22). Le maître des lieux, pour sa part, a pris le parti

De marquer du mépris
Pour tout ce que le monde estime d'un haut prix,
De fuir tous les plaisirs, de n'aimer que l'étude,
Et de se séquestrer dans cette solitude.
Il appelle cela, je crois, ... philosopher. (p. 189)

²⁶⁰ Voir là encore l'introduction de Gabrielle Vickermann-Ribémont, éd. cit., p. 36-44, qu'on pourra compléter par Benoît Garnot, « Une approche juridique et judiciaire du rapt dans la France du XVIIIe siècle » dans *Rapts. Réalités et imaginaire du Moyen Âge aux Lumières*, dir. Gabrielle Vickermann-Ribémont et Myriam White-Le Goff, Paris, Garnier, 2014, p. 165-177.

²⁶¹ Références à Philippe Néricault Destouches, *Les Philosophes amoureux*, éd. Françoise Rubellin, Montpellier, Espaces 34, 2001.

La comédie s'installe ainsi, si l'on peut dire, chez Alceste plutôt que dans le salon de Célimène. Nous ne nous retrouvons pas pour autant au désert : le beau domaine de Léandre fait plutôt figure de *locus amoenus*, qu'il n'a pas tort de préférer à tout. Il y gagne d'ailleurs de paraître plus conséquent : Alceste se déconsidère de prime abord en s'obstinant dans un salon où il n'est pas à sa place, et où il fait du coup piètre figure.

Léandre se montre en outre nettement moins atrabilaire que son modèle. Il se conduit au contraire en maître de maison charmant, qui accueille courtoisement ses visiteurs. Il sait même sourire avec eux des façons plus cassantes de son ami Damis, qui l'a initié aux délices de la philosophie, mais serait pour sa part « un sage bien outré » (p. 193). Ce Damis hérite largement des ridicules d'Alceste, auxquels Destouches n'est donc pas (encore) insensible ; confiés à ce comparse, ils servent ici de faire-valoir à la belle tenue d'un protagoniste qui peut se flatter à juste titre de ne pas les partager :

Si pour être sage,
Il fallait contracter une humeur si sauvage,
La sagesse à mes yeux n'aurait aucuns appas ;
Pour moi, je fuis le monde et ne le hais pas. (p. 198)

Il le fuit surtout par ce que sa « retraite » lui vaut « un calme plein de joie » (*ibid.*) ; le propos serait inimaginable dans la bouche toujours enragée d'Alceste !

Le bonheur de Léandre serait complet si la jeune Clarice acceptait de venir partager ce calme. La proposition n'a cette fois rien de dérisoire et ne fait pas plus figure d'énormité ; la seconde jeune première de la pièce proteste, dans un monologue qu'il serait un peu long de citer²⁶², qu'elle ferait volontiers ses délices d'un tel bonheur. Il se trouve malheureusement que Clarice, très portée aux plaisirs du monde, préférerait pour sa part convoler avec le frère cadet de Léandre, qui est un petit-maître quelconque. Comme il n'a pas de fortune et que Léandre fait un très beau parti, Clarice, qui est tout sauf désintéressée, fait mine pendant quelques instants de se prêter à ses projets de retraite : ses entours l'ont alors persuadée qu'elle ferait mieux de ne pas laisser passer l'occasion et qu'une fois le mariage conclu il sera toujours temps d'aviser. Ces calculs n'ont pas d'équivalent dans *Le Misanthrope*, où Célimène ne s'abaisse pas plus à feindre²⁶³. Léandre a par chance assez d'esprit pour se méfier d'un si soudain revirement et risque donc une épreuve décisive, qui est aussi, de sa part, un acte fort généreux :

Je veux qu'à tous égards vous puissiez être heureuse ;
Et si ma solitude est pour vous ennuyeuse,
Je vous offre mon frère et lui cède mes droits.
C'est à vous maintenant de faire votre choix. (p. 307)

Clarice n'a même pas à prononcer son « choix » puisque sa seule hésitation à répondre suffit à édifier Léandre. Il s'exécute aussitôt en cédant sa fortune à son frère et ne se réserve, « jusqu'à [s]on dernier jour / que la possession de ce charmant séjour » (p. 308)²⁶⁴ ; la pièce se termine, à défaut de succès effectif, sur le triomphe au moins moral du solitaire.

Ne nous demandons pas trop pourquoi Léandre n'épouse pas la seconde jeune première de la pièce. La réponse prosaïque serait qu'ayant cédé l'essentiel de ses biens à son frère, lui-même

²⁶² Voir t. 2, p. 237-238.

²⁶³ Les analyses qui présentent Célimène comme une coquette foncièrement mensongère prolongent un contresens romantique qui est, pour dire les choses un peu vite, le pendant négatif de l'idéalisation induite d'Alceste. Voir surtout, sur l'essentielle sincérité de la Célimène de Molière, Jacques Guicharnaud, *Molière. Une aventure théâtrale*, Paris, Gallimard, 1963, p. 392-404.

²⁶⁴ On peut d'ailleurs présumer que, comme « la vertu seule [y fera s]es délices » (p. 308), son frère finira, le moment venu, par en hériter pareillement.

ne fait plus un parti sortable ; le choix pour la solitude a aussi plus de « grandeur » (p. 308) qu'un mariage qui ne serait jamais qu'un pis-aller. À voir le soin scrupuleux avec lequel Destouches préserve son protagoniste des défauts et des ridicules d'Alceste, on se demande aussi s'il n'aurait pas préféré pareillement éviter un dénouement trop inhabituel : certaines issues inédites gagnent à être envisagées d'abord d'un peu loin.

Le mirage d'un noble loisir dans une confortable maison de campagne n'est bien sûr pas littéralement inédit. Destouches cite, fait rarissime dans la comédie, un vers latin d'Horace pour l'accréditer : *tecum vivere amem, tecum obeam libens* (p. 238). Qui se rapporte à l'original constate que l'Ode III, 9 ne porte pas vraiment sur les charmes de la retraite ; le poète proteste qu'il voudrait passer sa vie auprès de sa bien-aimée et qu'il mourrait volontiers à ses côtés, mais ne se soucie pas de préciser où il aimerait savourer ce bonheur. Le public devait savoir que les délices de la retraite faisaient de toute manière partie d'une topique épicurienne qu'Horace prolongeait volontiers. Molière, qui la connaissait aussi bien, ne s'en était pas inquiété au moment d'inventer le cri du cœur du Célimène ; tout se passe donc comme si le vieux topos prenait, au 18^e siècle, une nouvelle résonance, qui invitait entre autres à réécrire le dénouement du Misanthrope.

Destouches y met, comme on l'a vu, une infinie prudence ; sa citation latine vise aussi une manière de réduction au connu. La nouveauté secrète qu'elle cherche à maquiller devient peut-être moins énigmatique quand on voit que Léandre, qui apprécie entre autres que sa retraite le préserve de tous « préjugés trompeurs » (p. 198), est aussi un homme des Lumières. Voltaire et les siens passent certes, et à juste titre, pour des « philosophes très sociables²⁶⁵ », qui conviaient volontiers leurs adeptes à s'adonner aux délices de la vie mondaine. N'empêche que l'esprit critique qui est leur habitus fondamental atteste aussi une distance inédite, qui leur permet soudain de s'étonner constamment d'un monde dont on cesse de se sentir d'office solidaire, pour le regarder désormais du dehors. Il y aura fallu une manière de sécession virtuelle, où l'on peut reconnaître, d'un point de vue anthropologique, une des premières retombées d'un individualisme typiquement moderne²⁶⁶.

Reste toujours qu'à la différence de son personnage, Destouches n'est pas à proprement parler un homme des Lumières et qu'il « cite » la croisade contre les préjugés sans vraiment s'y engager. Il importe donc plus, pour une compréhension concrète de son théâtre, que le même individualisme qui est le terreau de l'esprit critique aboutit par ailleurs, et là aussi dès le 18^e siècle, à un nouvel intérêt pour la sensibilité. L'individu se soustrait à toutes les appartenances établies et ne s'intéresse pour de bon, mais avec une ferveur inédite, qu'à quelques intimes ; les âmes sensibles s'investissent d'autant plus dans ces quelques liens en principe librement choisis que la nouvelle autonomie se profile aussi, aux moments sombres, comme un terrible isolement, auquel on pouvait donc préférer²⁶⁷ ce que beaucoup d'historiens appellent, depuis Philippe Ariès au moins, le repli intimiste.

Le coup de tête désespéré d'Alceste ne fait dès lors plus nécessairement figure d'énormité ni de débâcle absolue. Destouches envisage quelquefois, sans tout à fait les mettre en scène, des départs où une sécession désormais a priori appréciée paraîtrait plus délectable encore en étant partagée avec quelque élu(e) du cœur.

Ce qui ne signifie pas - autant enfoncer un instant cette porte ouverte - que ces départs feraient écho à une quelconque multiplication des retraites partagées dans la vie réelle contemporaine. Les canevas coutumiers de la comédie ne présentent de toute façon qu'une ressemblance fort

²⁶⁵ Pièrre Naudin, *L'expérience et le sentiment de la solitude de l'aube des Lumières à la Révolution*, Paris, Klincksieck, p. 320.

²⁶⁶ Voir notamment Louis Dumont, *Homo aequalis. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983.

²⁶⁷ Je me permets de renvoyer, pour une discussion plus détaillée de cette hypothèse, à mes *Sociabilités du cœur. Pour une anthropologie du roman sentimental*, Amsterdam, Rodopi, 2013.

lointaine avec les conduites réelles dont les spectateurs avaient l'habitude. Il n'en reste pas moins significatif que Destouches y introduit un type de bonheur auquel les personnages de Molière ne s'avisent pas encore d'aspirer et qui prend, à y réfléchir, le contre-pied de tout ce que la comédie avait depuis toujours l'habitude d'ambitionner.

Il n'est pas sûr du tout que lui-même y ait beaucoup réfléchi. Destouches continue à proposer, dans la seconde moitié de son œuvre, plus d'un dénouement traditionnel. Il ne devait pas trop se douter que l'issue émouvante qu'il indique quelquefois sonne le glas d'une tradition qui remontait pour le moins à Térence et dont Molière participait encore pleinement. Les quelques accents neufs que nous inventorions ici restent au fond de l'ordre du pressentiment. Nos personnages se contentent le plus souvent de rêver leurs retraites partagées, qui se profilent dès lors surtout comme une éventualité émouvante. Destouches ne se risque pas encore tout à fait à les mettre vraiment en scène.

Ce n'est sans doute pas un hasard si, après *Les Philosophes amoureux*, ce mirage revient d'abord - et près de neuf ans plus tard - dans un contexte où il n'a guère de chances de se réaliser. *Le Dissipateur et l'honnête Friponne* (1736) propose une intrigue très entortillée, où la « friponne » Julie rachète en sous-main les biens que Cléon dissipe à un rythme endiablé (l'unité de temps a de ces contraintes) ; elle se montre pour finir honnête en l'épousant au dénouement. Ce qui ne l'empêche pas, auparavant, de s'offrir au passage quelques malices. Quand Cléon essaie de parer à ses premiers embarras en vendant secrètement une de ses terres, l'acheteur est une de fois plus un homme de paille ; Julie s'amuse alors de proposer à son amant, qui semble envisager un instant un train de vie plus raisonnable, de s'installer ensemble dans ce domaine, dont elle feint de le croire toujours propriétaire :

Eh bien, vivez seul avec moi.
Allons à votre terre, un séjour si tranquille
Vous dédommagera des plaisirs de la ville
Si le don de ma main et mon fidèle amour... (t. 3, p. 41)

Les spectateurs devaient reconnaître un hémistiche du *Misanthrope*, où Célimène, à défaut de le suivre dans son désert, se dit finalement prête à épouser Alceste²⁶⁸ ; quand Julie accepte à la fois le mariage et le départ, Cléon ne peut avouer la vérité et se voit « pris comme un sot » (*ibid.*). L'idée n'affleure toujours qu'à ce moment-là : quand les deux amants se sont enfin expliqués au dénouement, aucun des deux ne pense plus un instant à quitter le monde.

Un an plus tard, la seule tragi-comédie de Destouches, *L'Ambitieux et l'Indiscrète* (1737), oppose, « dans le Palais du roi de Castille » (t. 3, p. 138), son lot d'intrigants à un premier ministre qui, tout en servant fidèlement son prince, n'ambitionne « pour tout prix de [s]es soins » que de pouvoir se retirer dans une « heureuse retraite » (p. 150). L'intrigue se corse (je simplifie bien des détails) autour d'une jeune première qui aurait toutes les chances de devenir reine et que l'homme qu'elle aime, lui-même malheureusement plus ambitieux qu'amoureux, ne pousse que trop dans ce sens. Elle rêve pour sa part d'un autre bonheur :

Un séjour sans éclat, une vie innocente,
Avec un tendre époux, qui, content de mon cœur,
En me donnant le sien pût faire mon bonheur. (p. 226)

Le dénouement, cette fois, pourrait combler ses vœux puisqu'elle se voit alors autorisée à suivre son bien-aimé, démasqué et chassé de la cour comme il se doit, dans son exil. Ce succès est presque sous-entendu : pas un mot n'indique qu'elle se réjouit de l'y accompagner ou que son bien-aimé jusque-là indigne se félicite de découvrir enfin le vrai bonheur.

²⁶⁸ « Si le don de ma main peut contenter vos vœux / Je pourrai me résoudre à serrer de tels nœuds » (v. 1777-1778).

L'Homme singulier, qui ne fut pas représenté du vivant de son auteur, aboutit à un dénouement heureux plus insistant. Le protagoniste, qui porte le nom parlant de Sanspair, choisit de vivre « solitaire et tranquille » (t. 3, p. 449) ; la pièce se passe donc chez lui, dans une maison ici encore assez près de Paris pour que les autres personnages puissent venir l'y relancer sans invraisemblance.

Sanspair n'a pas l'urbanité souriante de Léandre et se rapproche un peu plus, dans ce sens, de la sauvagerie d'Alceste ; elle reste mesurée puisqu'il prend soin de professer qu'il ne hait pas les hommes :

Leur égarement me fait compassion.
Quoiqu'à mes sentiments en tout ils soient contraires,
Je ne puis les haïr, ils sont toujours mes frères (*ibid.*)

Lui aussi se montre d'ailleurs touché par l'esprit des Lumières, auxquelles il emprunte notamment certaine rhétorique égalitaire²⁶⁹.

Les aspects plus revêches de l'isolement choisi, qui dominaient le profil d'Alceste, sont, comme dans *Les philosophes amoureux*, délégués à un compare. Encore Destouches semble-t-il éprouver cette fois quelque peine à le ridiculiser. Son Baron de la Garoufière fait rire surtout par des travers qu'on dirait presque d'appoint. Il se comporte quelquefois en faux brave et se montre naïvement fier de la considération dont il jouit dans sa province, où son Bailli, qui « parle poitevin comme Cicéron » (p. 461), ne manquera pas de le haranguer à son retour : ce solitaire est apparemment, chez lui, un homme très entouré!

Tout se passe donc comme si la singularité et l'isolement choisis sont désormais des attitudes qui se portent assez bien. Sanspair ne pouvait manquer de s'éprendre à son tour d'une femme plus mondaine que lui ; à la différence d'Alceste et de Léandre, il peut l'épouser au dénouement puisque sa Comtesse - qui est, comme Célimène, une « jeune veuve » (p. 436) - l'aime précisément pour ce qu'elle aussi considère comme son éminente supériorité morale. Le mariage ne débouchera pas tout à fait sur une retraite partagée. Ce choix radical n'apparaît ici, dans sa forme pure, qu'à la faveur de deux promesses fallacieuses, par laquelle la sœur de Sanspair et l'homme qu'elle aime espèrent le faire consentir à leur union en feignant d'entrer dans ses vues²⁷⁰. Sanspair n'est pas dupe et aura par la suite des motifs plus solides pour consentir au mariage de sa sœur ; la ruse des amants ajoute un épisode comique, par lequel Destouches fait toujours preuve d'un scepticisme de bon aloi devant toute retraite trop sauvage. L'avenir conjugal de Sanspair et de la Comtesse est plus difficile à jauger. Le détail en est négocié dans une scène où la Comtesse abuse, pour le plus grand amusement du public, de sa supériorité sur un Sanspair enfin rendu et désormais prêt à tout pour l'obtenir. À lire le dialogue de près, l'idée s'impose pourtant que, malgré les apparences du contraire, Sanspair a la chance de découvrir que sa bien-aimée est prête à l'accompagner dans une vie qui ne se confine certes pas dans quelque désert, mais sauvegarde toujours certaine distance - et une distance certaine - à l'égard du monde. La Comtesse précise en effet que, contrairement à sa devancière, elle ne recevra pas indistinctement tout le monde. Le couple passera l'été dans ses terres, où l'on recevra « tous les honnêtes gens » (p. 366), et les hivers à Paris :

Après l'automne,
Nous reviendrons ici. - Pour nous y renfermer.
- Pour le beau monde, et vous raccoutumer
À la société des personnes d'élite

²⁶⁹ Voir, pour plus de détails, mon étude « Le premier profil "moderne" d'Alceste », dans *Le livre du monde et le monde du livre. Mélanges en l'honneur de François Moureau*, Paris, PUPS, 2012, p. 125-136.

²⁷⁰ Voir t. 3, p. 530 (« Je vivrais avec lui dans un obscur séjour / plus contente mille fois qu'au milieu de la cour ») et p. 533 (« [...] Votre sœur passe pour être sage / et pourrait me servir de consolation / dans mon petit réduit, sombre habitation / mais charmante à mes yeux... »).

- Qui nous feront l'honneur de nous rendre visite.
- Je l'avais bien prévu. Vous aimez le fracas.
- Le nombre en est petit. Ne vous effrayez pas. (p. 566-567)

Dans cette scène décisive où la Comtesse affecte de pousser Sanspair dans ses derniers retranchements, ses exigences sont à prendre avec un grain de sel alors que ses concessions doivent s'entendre plutôt au sens fort. On ne risque pas grand-chose à comprendre que l'accord raisonnable dont Destouches propose une version enjouée conclut au fond à n'accueillir qu'une société très choisie. Il n'est pas sûr que les petits Marquis du *Misanthrope* seraient tout à fait les bienvenus - et il semble évident que le « franc scélérat²⁷¹ » contre qui Alceste perd son procès ne serait pas reçu.

Le seul repli intimiste plus ou moins accompli de Destouches reste fort discret. Sa manière étant ce qu'elle est, le contraire serait sans doute plus surprenant. Le véritable intérêt des quelques velléités de départ que nous venons d'aligner est en somme d'apparaître dans un contexte qui les appelait moins que tout autre : la comédie classique consentait depuis toujours aux brillances et aux turbulences du monde, qui y triomphaient presque invariablement des rigueurs maladroites des Gérotes. La formule, au 18^e siècle, est si bien rodée que Destouches la prolonge souvent à son tour. Il imagine aussi quelques « âmes de vingt ans » qui semblent aspirer de leur propre mouvement à la solitude et qui ont quelque chance d'être du coup les profils les plus inédits de son œuvre.

Cela pourrait signifier - je préfère rester aussi prudent que mon auteur - que l'idéal immémorial de la retraite venait à consoner, sous sa plume, avec un individualisme moderne devenu plus insistant²⁷² : sa poussée se faisait désormais assez forte (ou assez sensible, c'est le cas de le dire) pour se profiler aussi, de façon il est vrai très intermittente, jusque dans la comédie.

Paul PELCKMANS
Université d'Anvers

²⁷¹ *Le Misanthrope*, v. 124.

²⁷² L'individualisme moderne n'est évidemment pas *né* au 18^e siècle. Nous n'avons pas à entrer ici dans le détail des débats sur ses commencements premiers, qui n'aboutiront peut-être pas de sitôt. Il suffit pour notre propos qu'on puisse admettre raisonnablement que cet individualisme, quelle que soit sa longue (pré)histoire, ait pu franchir avec les Lumières un cap décisif.

CULTURE ET CONTRE-CULTURE DE LA RETRAITE

L'IDÉE ET LA PRATIQUE DE LA RETRAITE DANS LE COMBAT ANTIPHILOSOPHIQUE

Solitude volontaire des anachorètes et des cénobites, vie monastique, retraite spirituelle proposée aux fidèles à un moment de leur existence pour le bien et le salut de leur âme, retraité conçu comme une préparation nécessaire à la mort, sans compter, dans un registre éventuellement profane, le renoncement au monde par désespoir d'amour, les pratiques évoquant la retraite sont multiples dans la tradition occidentale et plus spécifiquement chrétienne. Elles témoignent d'appartenances et de traditions bien ancrées qui font l'objet de débats et parfois d'une remise en cause radicale au 18^e siècle. Il n'est pas jusqu'à la retraite de l'écrivain qui ne soit contestée, cette fois sur le plan médical, par un Tissot dans un essai qu'il intitule *De la santé des gens de lettres* (1758). À demeurer inactif, devant sa table de travail, l'homme de lettres condamné à l'immobilité serait menacé par toutes sortes de maux : engorgement des vaisseaux, affaiblissement nerveux, altérant son psychisme et sa personnalité morale; la tristesse, l'abattement, nous dirions la dépression, s'abattraient sur le « clerc », que la méditation isole de ses frères et coupe de la vie active. La contemplation solitaire, qu'elle soit religieuse ou profane, est souvent critiquée au 18^e siècle, quand la question n'est pas délaissée au profit d'une réflexion qui préfère envisager autrement les relations de l'homme et du monde. Les défenseurs du christianisme réagissent fortement à cette mise en cause générale de la retraite. Ils l'imputent largement aux discours jugés délétères des philosophes. Pour les récuser, ils se lancent dans une lutte âpre, au coup par coup, notamment dans le débat sur l'utilité de la vie monastique et sa nécessaire réforme. S'il existe un lot de démonstrations répétitives et lassantes pour prouver que, contrairement à ce que clament les philosophes, les moines sont utiles à la société, il est, dans la deuxième moitié du siècle, des discours plus subtils qui confèrent à la retraite de nouvelles valeurs. Ils montrent que la tradition n'a jamais au fond disparu mais qu'elle s'est infléchie ou renouvelée au cours du travail de l'histoire.

Rappelons que la retraite spirituelle est une pratique bien installée et que les ouvrages qui l'évoquent trouvent un vivier de lecteurs assidus. La préface de l'édition de 1750 de la *Retraite spirituelle pour un jour de chaque mois* du jésuite Jean Croiset (1656-1738), indique que celle-ci « est pour le moins la vingt-cinquième [...] sans compter la traduction anglaise imprimée à Paris, et l'Italienne imprimée à Boulogne et à Rome²⁷³. » Un tel succès éditorial corrige ou nuance ce qu'une tradition critique a parfois passé sous silence. Se poursuit, de toute évidence, au milieu du 18^e siècle, au sein d'une grande partie de la population, l'habitude de la retraite, dans la perspective de l'*ars moriendi*. L'ouvrage de Croiset propose

²⁷³ Jean Croiset, *Retraite spirituelle pour un jour de chaque mois*, Lyon, 1750, t. 1, p. VIII.

un programme détaillé des dispositions nécessaires pour tirer profit d'une telle expérience, des exercices spirituels auxquels le chrétien doit s'adonner et des lectures qui pourront l'inspirer. Conformément à l'esprit et à la méthode de Saint-Ignace, il est conseillé de faire chaque année une retraite d'au moins huit ou dix jours. L'emploi du temps du fidèle est soumis à une réglementation étroite: prières, méditations, examen intérieur, réflexions chrétiennes, alternent en fonction d'un horaire précis, différent en hiver et en été. Pierre Joseph Picot de Clorivière, par ailleurs adversaire déclaré des philosophes, propose des programmes annuels pour les futures religieuses. Dans le *Manuel à l'usage des filles de la société du Cœur de Marie*²⁷⁴, il insiste sur la pratique de la confession généralisée, en distinguant les retraites collectives et les retraites individuelles, présentées comme des moyens indispensables pour l'élévation de la vie spirituelle. De nombreux ecclésiastiques rappellent que tout bon chrétien doit régulièrement ou, à défaut, durant certains moments de sa vie, se retrancher du monde, pour se livrer à un examen intérieur, penser à son salut et repartir ensuite mieux armé pour affronter la société et le monde des hommes. Des jansénistes constamment mêlés à des querelles doctrinales, parfois internes, disent trouver dans la retraite un refuge provisoire ou définitif, pour échapper aux séquelles d'un combat nécessaire mais éprouvant, qui finit par faire oublier l'essentiel. C'est du moins ce qu'affirme une note des *Nouvelles ecclésiastiques*: « Les disputes continuant toujours, malgré les efforts de MM. de Montpellier et d'Auxerre pour ramener tout le monde à un même sentiment, M. d'Etémare prit en 1735 le parti de la retraite, suggéré d'ailleurs comme une sage précaution par d'autres circonstances. Il cessa dès lors de faire imprimer, voulant éviter tout ce qui pouvoit entretenir ou réveiller les divisions²⁷⁵ ».

À la veille de la Révolution, des journaux, comme *L'Année littéraire*, s'intéressent à la vie conventuelle et notamment à l'ordre réputé le plus sévère, celui des Chartreux: « Les maisons des Chartreux sont maintenant au nombre de cent trente-cinq, dont soixante-cinq en France²⁷⁶. » L'isolement et le silence n'empêchent pas, bien au contraire, le travail, et le journaliste de vanter les vers d'un moine poète, le père Mandar de l'Oratoire :

Par-tout au mouvement l'adresse s'associe.
Ici tonne l'enclume, et là frémit la scie.
Dans le flanc des fourneaux, par Éole allumés,
On entend bouillonner les métaux enflammés,
Le feu, l'air, tout agit, et le long des rivages,
Les flots précipités font mouvoir cent rouages²⁷⁷.

Reconnaissons toutefois que le moment n'est plus à la défense tous azimuts de l'austère vie des Chartreux. Le commentateur admet lui-même la présence de quelques adoucissements nécessaires parmi les pieux solitaires, mais il ajoute que l'esprit de la règle vit encore et que le nombre des moines de cet ordre aurait même augmenté durant les dernières années. Quoiqu'il en soit, la vie conventuelle est un sujet d'actualité qui continue à intéresser tout un lot de lecteurs et la retraite spirituelle est loin d'être une pratique disparue.

Pourtant la mise en cause de la vie monastique et plus largement des conduites purement contemplatives est, depuis longtemps, un cheval de bataille de la lutte philosophique et de Voltaire en particulier: « Dieu a-t-il mis l'homme et la femme sur la terre pour qu'ils traînaient leur vie dans des cachots séparés les uns des autres à jamais? Est-ce là le but de la nature²⁷⁸.? » Les moines seraient « des forçats volontaires qui se battent en ramant

²⁷⁴ Pierre Joseph Picot de Clorivière, *Manuel à l'usage des filles de la Société du Cœur de Marie*, (S.I.), 1818.

²⁷⁵ *Nouvelles ecclésiastiques*, 23 février 1772, p. 30.

²⁷⁶ *L'Année littéraire ou Suite des Lettres sur quelques écrits de ce temps par M. Fréron*, Paris, 1754, p. 150.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 151.

²⁷⁸ Voltaire, *Le dîner du comte de Boullainvilliers par Mr. De Sainte Hiacinte*, 1728, s. n. éd., p. 55.

ensemble²⁷⁹. » Dans l'*Essai sur les mœurs*, il retrace la genèse des ordres religieux pour constater qu'ils sont absents chez les Grecs et les Romains. La volonté de fuir les séductions du monde pour d'affreux déserts surgit dans les sectes dissidentes de la religion juive, notamment chez les Esséniens que les chrétiens finissent pas imiter. Saint Basile, dit-il, serait le premier à établir la règle des trois vœux : obéissance, pauvreté et chasteté. Il rend tout de même hommage à l'ordre des Chartreux, qui a su faire de la prière et du silence une vertu, mais c'est pour regretter aussitôt qu'une conduite aussi louable n'ait pas été utile au monde.

Allant plus loin, Voltaire critique l'idée même d'une retraite collective, en estimant qu'elle est une source de maux : nombre de religieux et de religieuses découvrirait, après leurs vœux, une vie d'amertume qu'ils n'auraient plus le loisir de quitter. Au lieu d'être le lieu propice au détachement des biens de ce monde, à la prière et à la contemplation, le cloître serait « le repaire de la discorde et de l'envie²⁸⁰. » Pour Diderot, tout lieu dans lequel s'enferment des êtres humains réveillerait en eux leurs pires instincts et, bousculant les interdits de la vie en société, les inciterait finalement à passer à l'acte. Toute claustration stimulerait les fantasmes, provoquant des luttes intestines entre les individus astreints à une vie commune loin des réalités du monde ; telle est la thèse défendue dans *La Religieuse*. Quant à l'athée d'Holbach, l'article RETRAITE de sa *Théologie portative* (1768) est pour lui l'occasion de montrer comme il manie avec talent le sarcasme dénonciateur : « Il est utile aux bons chrétiens de vivre dans la retraite ; la chose est très propre à les rendre hargneux, insociables et surtout à leur échauffer le cerveau. La société nous gêne, elle nuit à notre salut, elle nous empêche de bien rêver aux vérités saintes, que jamais nous ne pourrions comprendre²⁸¹. » La définition du mot « couvent » à l'article du même nom n'est pas moins sarcastique : « Lieu saint où l'on renferme sous la clef une couvée de moines ou de moniales, afin de les séquestrer de la société. On les lâche néanmoins dans le public quand il s'agit de lever sur les peuples les impôts spirituels qui se payent argent comptant²⁸². » Le célibat monastique est dénoncé avec la même violence. Dans *L'homme aux quarante écus* de Voltaire, les moines sont accusés de tous les maux : ils ne cultivent pas la terre et ne la défendent pas quand elle est attaquée ; ils représentent une masse énorme de gens inutiles qui contribuent à la baisse de la natalité : « Quatre-vingt-dix mille cloîtrés, qui braillent ou qui nasillent du latin, pourraient donner à l'état chacun deux sujets : cela fait cent soixante mille hommes qu'ils font périr dans leur germe. Au bout de cent ans la perte est immense²⁸³. » Pour Voltaire, le pays détiendrait la palme du nombre des moines : « La France a plus de couvents que toute l'Italie ensemble. Le nombre des hommes et des femmes que renferment les cloîtres montait en ce royaume à plus de quatre-vingt-dix mille au commencement du siècle courant²⁸⁴. » Les réformes effectives du clergé rendent la question brûlante. En 1768, Loménie de Brienne, principal agent de la Commission des Réguliers fait reculer par un édit l'âge des vœux monastiques. Celui-ci qui était fixé jusqu'alors à seize ans le sera désormais à vingt et un ans. Ce recul de l'âge légal doit permettre aux futurs moines de disposer d'une plus grande maturité intellectuelle au moment du choix de la claustration définitive. Les philosophes triomphent et considèrent le prélat comme un allié. Une polémique s'ensuit. Dès 1770, l'Assemblée du clergé demande que l'on adresse au roi des remontrances sur l'édit de 1768. En 1772, elle renouvelle ses plaintes, fustige l'esprit d'indépendance et de révolte, mais l'édit est définitivement adopté par Louis XVI en 1778. Quelques années plus tard, c'est au

²⁷⁹ *Id.*

²⁸⁰ *Id.*

²⁸¹ D'Holbach, *Théologie portative ou Dictionnaire abrégé de la Religion chrétienne par l'abbé Bernier*, Londres, s. n. éd., 1768, art. RETRAITE, p. 195.

²⁸² *Ibid.*, art. COUVENT, p. 79.

²⁸³ Voltaire, *L'homme aux quarante écus*, dans *Romans et contes*, éd. René Groos, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1958, p. 339.

²⁸⁴ Voltaire, *Essai sur les mœurs*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, 1878, t. II, p. 346.

tour de Joseph II d'entreprendre des réformes décisives. L'édit du 29 novembre 1781 fait disparaître six cents couvents dans les Pays-Bas autrichiens.

Une telle situation plonge les antiphilosophes dans l'inquiétude. Quant aux plaisanteries d'un d'Holbach, elles suscitent chez eux indignation et colère. L'argument constamment répété, selon lequel, le célibat monastique contribuerait gravement à la dépopulation du pays, donne lieu à des querelles de chiffres à n'en plus finir. Monseigneur de Feller se livre à des calculs savants pour prouver que ceux des populationnistes sont sans fondement, parce que sans sources sûres²⁸⁵. Bergier répond aux arguments de ses adversaires en montrant que l'Italie, malgré le grand nombre des ecclésiastiques et des moines, est plus peuplée qu'elle ne l'était sous le gouvernement des Romains²⁸⁶. Les antiphilosophes énumèrent toutes les professions et les situations sociales rebelles au mariage. Chaudon incrimine le célibataire libertin, en citant le tableau apocalyptique du libertinage « ce gouffre du luxe et de la débauche » que décrit le père Céruti²⁸⁷. Il ajoute : « Depuis quand cherche-t-on l'origine de la dépopulation dans les religieux et les ecclésiastiques, au lieu de la chercher dans tant de veuvages volontaires ou forcés, dans tant de mariages trop précipités ou trop tardifs [...] dans tant de divorces oisifs ou destructeurs, dans tant de partages iniques d'où naissent d'une part l'excès d'opulence et l'excès de dissolution²⁸⁸. » La polémique autour de la retraite monastique est l'occasion pour les antiphilosophes de faire le procès de la société contemporaine : décadente et corrompue, elle serait la cause essentielle de tous les maux et d'une inquiétante baisse de la natalité.

Si le discours radical et tonitruant est souvent de mise pour contrer ceux qui osent critiquer la vie et les pratiques monastiques, la défense de la tradition érémitique et celle de la retraite spirituelle pour les laïcs subissent, en revanche, des infléchissements dans la deuxième moitié du siècle. Pour inciter les gens du monde à quitter temporairement les plaisirs de la vie parisienne et les convaincre de la nécessité du recueillement intérieur, des antiphilosophes comme Caraccioli n'hésitent pas à user d'un argumentaire plus souple, plus séduisant et mieux adapté aux lecteurs visés. A la différence des ermites païens qui fuyaient le monde par vanité, les Anachorètes ne le fuyaient que « pour jouir entièrement d'eux-mêmes et de Dieu²⁸⁹. » L'expérience du désert, permettant une solitude, fondée sur l'autosuffisance et le détachement des biens matériels, est cette fois assimilée à une « jouissance » bien supérieure à celles que procurent les divertissements mondains. Le changement sémantique est profondément révélateur : non seulement la retraite ne renvoie plus à une ascèse, pour châtier éventuellement la chair coupable, mais elle n'est même plus présentée tout à fait comme un moyen d'accéder au bonheur spirituel. Elle est devenue la source d'une jouissance, supérieure certes et destinée à mener à la contemplation, mais d'une jouissance tout de même !

Chez l'intarissable Caraccioli, comme chez de nombreux antiphilosophes, auteurs de romans sacrifiant au goût du jour, la morale d'inspiration religieuse côtoie la morale profane et hédoniste, au risque de se confondre avec elle. Le comte de Valmont se rappelle les moments de solitude où libre de toute inquiétude, il méditait à loisir « la bonté de Dieu²⁹⁰. » C'est alors que les plaisirs champêtres provoquaient en lui un attendrissement, que la vie dissipée de la capitale ne lui permettait pas d'atteindre. Dans les villes, « on ne jouit de rien », « On admire quelquefois, jamais on ne sent attendri. Nul objet ne porte au fond de l'âme une volupté

²⁸⁵ Flexier de Reval, *Catéchisme philosophique*, Paris, C.P. Berton, 1777, p. 562-563.

²⁸⁶ Nicolas-Sylvestre Bergier (abbé), *Dictionnaire de théologie*, art. CELIBAT, Toulouse, Gaude, J. M. Douladoure, 1817, t. 1, p. 581.

²⁸⁷ Louis-Mayeul Chaudon (abbé), *Dictionnaire anti-philosophique*, À Avignon, chez la veuve Girard et François Seguin, 1769, t. 1, art CELIBAT, p. 75.

²⁸⁸ *Ibid.*

²⁸⁹ Louis-Antoine Caraccioli, *La jouissance de soi-même*, Liège, Bassompierre et Van Den Berghen, 1761, p. 419.

²⁹⁰ Philippe-Louis Gérard (abbé), *Le comte de Valmont ou les Égarements de la raison*, Paris, Moutard, 1784, t. 4, p. 17.

pure²⁹¹. » L'antiphilosophie mondaine, conformément à l'esprit du siècle, ne prône jamais non plus, un retrait absolu et définitif de la société : « Une profonde retraite pourroit souvent noircir les idées, livrer l'homme aux dérèglements d'une imagination pétulante, et le rendre l'ennemi de tout le genre humain. Que de personnes, qui dans la solitude, ne conversent pas avec elles-mêmes, tandis que d'autres savent y converser au milieu du monde²⁹². » Enfin, plusieurs défenseurs de la retraite veulent à tout prix montrer qu'elle n'est nullement incompatible avec une visée utilitaire. A la fin du siècle, l'abbé Baudisson exalte les Pascal, Malebranche et Fénelon, « ces hommes sublimes qui renonçant à tous les biens, à tous les plaisirs, à tous les honneurs du monde, se consacrent à une vie plus qu'humaine dans la solitude²⁹³ », mais il ajoute que l'expérience de la retraite ne les a pas empêchés de contribuer aux « progrès de l'esprit humain.²⁹⁴ » Il n'est pas jusqu'au très orthodoxe abbé Bergier, grand défenseur de la religion chrétienne contre les athées et les déistes modernes, qui ne vante les mérites de la retraite, parce que celle-ci n'empêche pas qu'un solitaire puisse en sortir pour aider ses frères quand ceux-ci sont en difficulté²⁹⁵. La retraite se justifierait donc, en partie du moins, parce que les sages qui ont choisi la solitude sont prêts, quand il convient, à la quitter pour satisfaire cet altruisme, cet héroïsme social qui demeure implicitement, à la fin du siècle, la valeur morale la mieux partagée.

Dans une optique vaguement rousseauiste, des antiphilosophes exaltent les lieux solitaires, qui s'offrent au juste, ayant su régler ses mœurs, pour parvenir au silence intérieur et écouter la voix de sa conscience. La nature sauvage devient même un test permettant d'évaluer la qualité de l'âme de celui qui ose l'affronter. Alors que l'homme fastueux, engoncé dans ses richesses, le guerrier enivré de gloire militaire et le philosophe esclave des modes culturelles, s'en détournent avec effroi, le juste sait, à l'inverse, y couler des jours tranquilles qui rendront sa mort moins douloureuse²⁹⁶. Les discours antiphilosophiques louvoient entre le rêve arcadien d'un lieu paisible et celui d'une nature apparemment hostile, qu'ils n'osent vanter tout à fait, mais qui est pourtant de plus en plus valorisée. Qui n'a jamais été tenté, dit Caraccioli, par les séductions d'un ermitage²⁹⁷ ? Cette aspiration entretenue par un courant littéraire est légitime, à condition d'être disciplinée, car le désir de solitude risque toujours d'être dévoyé et ne pas aboutir à une conduite moralement saine. La misanthropie demeure une menace que les antiphilosophes mondains, tout en prêchant la nécessité de la retraite, veulent à tout prix conjurer. Aussi, les maîtres doivent-ils apprendre aux enfants « à former au-dedans d'eux une solitude impénétrable aux assauts d'un monde ennemi. Il ne faut certainement pas qu'ils en fassent des misanthropes ni des farouches ; mais qu'ils travaillent à les rendre aimables et méditatifs en même temps²⁹⁸ ».

Pour vanter les vertus de la retraite, Caraccioli a recours à une expression qui désigne à elle seule une véritable ligne de conduite : « la conversation avec soi-même. » L'idée qui prend sa source dans Platon se retrouve ensuite chez saint Augustin, mais de nombreux antiphilosophes, surtout catholiques, refusent absolument cette filiation, en estimant que l'expérience spirituelle appartient seulement au chrétien et relève exclusivement de la tradition augustinienne : « L'âme fidèle se retire et s'enferme dans la solitude de l'esprit comme dans une chambre secrète, et là s'enflammant des feux du divin amour pour la méditation assidue des vérités éternelles, elle contemple et adore son Père comme sur une

²⁹¹ *Ibid.*, p. 18.

²⁹² Caraccioli, *La conversation avec soi-même*, Liège, Bassompierre, et Bruxelles, Van Den Berghen, 1761, p. 37-38.

²⁹³ Abbé Baudisson, *Essai sur l'union du christianisme avec la philosophie*, Paris, s. n. éd., 1787, p. 418.

²⁹⁴ *Id.*

²⁹⁵ Bergier, ouvr. cité, art. ANACHORETES, p. 139.

²⁹⁶ Louis-Abel Bonafous, dit Abbé de Fontenai, *Esprit des livres défendus ou antilogies philosophiques*, Amsterdam et Paris, Nyon aîné et Laporte, 1777, t. 2, p. 565.

²⁹⁷ Caraccioli, *La jouissance de soi-même*, ouvr. cité, p. 436.

²⁹⁸ Caraccioli, *La conversation avec soi-même*, Liège, Bassompierre, et Bruxelles, Van Den Berghen, 1761, p. 261.

montagne inaccessible et toute profane, et offre à Dieu un sacrifice de louange²⁹⁹. » Les antiphilosophes du 18^e siècle reprennent l'idée mais l'édulcorent en rendant presque toujours possibles des interférences avec une conduite profane : « L'habitude de converser avec soi tend toujours à rendre l'homme meilleur. On ne consent à descendre au fond de son propre cœur, que lorsqu'on est satisfait de l'ordre qu'on y trouve. Les mortels la plupart sont perpétuellement occupés à s'éviter eux-mêmes : ils cherchent dans les dissipations coûteuses, dans les plaisirs bruyants, des diversions aux chagrins qui les rongent, aux passions qui les troublent, aux erreurs qui les dévorent. Socrate avait raison de dire qu'*une vie sans examen ne peut être appelée une vie*³⁰⁰. » La vie solitaire permet ainsi d'accéder à une vie modeste, « médiocre », qui n'est pas incompatible avec l'inspiration. À celui qui se livre à une telle expérience : « Uranie descend du firmament pour lui communiquer ses découvertes³⁰¹. » Dans une optique pascalienne, mais moins radicale et dépourvue des coups de semonce que l'auteur des *Pensées* inflige à son lecteur libre penseur, la retraite spirituelle, périodique et momentanée, est présentée comme l'accompagnement nécessaire d'une vie entendant concilier sociabilité et nécessaire repli de la conscience sur elle-même, afin d'opérer une gestion de l'ordre intérieur permettant finalement un équilibre des facultés.

Une polémique assez vive oppose les antiphilosophes catholiques aux protestants. Bergier estime que les réformés et les philosophes mènent le même combat contre la tradition chrétienne de la retraite : « Les incrédules n'ont pas manqué de tourner, contre le christianisme même, la censure que les Protestants ont fait de la vie monastique ou érémitique³⁰². » Il faut admettre, en effet, que le protestant Abbadie, pourtant adversaire déterminé des philosophes modernes, ne considère pas l'expérience de la retraite et la vie contemplative comme des exigences fondamentales. Le chrétien doit d'abord viser à diriger ses mœurs : « la morale étant à notre âme ce que la médecine est à notre corps, et ayant pour but de nous guérir de nos maladies spirituelles, elle doit s'appliquer principalement à deux choses : premièrement à connoître le mal, et ensuite à chercher les remèdes qui peuvent en procurer la guérison³⁰³. » La visée à la fois rationaliste et utilitaire des protestants les conduit à récuser la tradition érémitique et les vies des saints qui viennent la corroborer. Le Clerc évoque les fables ridicules auxquelles celles-ci ont donné naissance. Pour les protestants, le choix de la retraite peut conduire à des conduites moralement suspectes. Abbadie cite le cas de Démocrite qui, après avoir jugé de manière exemplaire les affaires des Abdérites « reconnaissant la bassesse de cette occupation, et voulant vivre par lui-même [...] abandonne la société des hommes et se retire dans un désert, pour s'attacher à l'étude de la sagesse et à la connoissance de soi-même³⁰⁴. » En fait Démocrite aurait été animé par le désir éperdu d'accroître sa renommée par une action d'éclat, en somme par celui de faire parler de lui, de sorte que le retrait dans le désert n'est qu'apparent, il s'y serait résolu pour « être plus en vue du genre humain³⁰⁵. » Dans cette critique, surgit l'idée qu'on ne peut accéder à la vérité en se séparant pour toujours du commun des hommes. Dans la retraite « la vérité ne nous paroît point aimable pour elle-même, mais seulement en tant qu'elle peut nous distinguer³⁰⁶. » Ressurgit dramatiquement le péché d'orgueil chez celui-là même qui avait prouvé sa grandeur et l'efficacité de son action parmi les hommes. De fait, pour Abbadie, la solitude n'est pas un moyen suffisant pour vaincre les illusions d'un cœur faible et corrompu ; le matérialisme atomistique auquel souscrit Démocrite montre à quel point un philosophe peut succomber à

²⁹⁹ Saint Augustin, «Troisième serment sur Joseph », dans *Œuvres complètes*, Bar-Le-Duc, Louis Guérin, 1872, t. 11, p. 608.

³⁰⁰ Abbé de Fontenai, ouvr. cité, t. 1, p. 103.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 104.

³⁰² Bergier, ouvr. cité, art. ANACHORETES, p. 137.

³⁰³ Jacques Abbadie, *L'art de se connaître soi-même*, Rotterdam, Pierre Reinier Leers, 1710, p. 8.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 23.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 24.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 25.

l'erreur, lorsque, n'étant plus mêlé aux autres hommes, il n'a plus l'occasion de se heurter aux réalités concrètes de la société. Les auteurs et théoriciens protestants font assez souvent état de grands esprits choisissant la retraite, à un mauvais moment de leur existence. Formey rappelle que le grand Pic de la Mirandole renonça aux études quand il eut atteint l'âge viril³⁰⁷. Or, ajoute-t-il : « Cela annonçait un défaut dans son cerveau, qui hâta sa fin. Il mourût à l'âge de 32 ans, après avoir été cruellement dupé par plusieurs imposteurs qui vendoient des ouvrages cabbalistiques, herméneutiques, et autres semblables, comme de précieux originaux, tandis que ce n'étoient que de grossières suppositions³⁰⁸. » La retraite indue, prise au moment où l'esprit connaît en principe sa pleine maturité, aurait pour effet d'affaiblir celui-ci en le privant de la confrontation avec autrui, lorsque celle-ci s'impose comme une nécessité.

Plus fondamentalement encore, ces mêmes penseurs manifestent une grande méfiance à l'égard de la pensée spéculative s'exerçant dans un lieu clos : « celle qui ne fait que nager, pour ainsi dire, dans l'entendement ; c'est-à-dire qui s'arrête à la simple contemplation³⁰⁹. », lui préférant une connaissance plus volontaire, davantage fixée sur son objet et offrant immédiatement des retombées pratiques, notamment dans le domaine moral, en l'occurrence celle « qui ne s'arrête pas dans l'esprit mais qui descend dans le cœur qui gagne la volonté, qui se rend maîtresse des affections, et qui nous dispose à pratiquer ce qu'elle nous ordonne³¹⁰. » Formey, l'antiphilosophe leibnizien de Berlin, s'élève vigoureusement contre une religion ascétique, imposant au sujet le renoncement aux joies du monde. Il va même jusqu'à dénigrer l'abnégation héroïque des grands solitaires chrétiens : « le courage par excellence, c'est celui qui se soutient partout et dans toutes les circonstances, celui qui envisage tous les objets sous leur véritable point de vue, les réduit à leur juste valeur, et conserve jusqu'au dernier moment cette vue nette et fixe, qui caractérise seule la grandeur des âmes³¹¹. » Il arrive pourtant à Formey de prêcher la retraite, mais celle-ci devient paradoxalement pour les sujets trop enclins à s'élever vers les cimes de l'esprit, et à accomplir des prodiges, un moyen de faire retrouver à leur âme ses assises naturelles, dans la constance, comme un corps qui aspirerait à retrouver son équilibre après que de violentes convulsions lui aient donné un moment l'impression fautive de bénéficier d'une grande vigueur³¹². Rejoignant les philosophes dont il combat pourtant l'athéisme et le déisme avec fermeté, Formey critique, comme eux, le célibat monastique, en usant des mêmes arguments. Est-il judicieux de renfermer dans des lieux clos : « des milliers de personnes mortes au monde, et inutiles à leurs semblables³¹³. » Faut-il « les dévouer dès la fleur de leur âge à la solitude et au célibat, deux des états les plus diamétralement opposés à la Nature et à la Raison³¹⁴ » ? Voltaire ne dirait pas autre chose, mais Formey s'oppose totalement à lui en défendant la nécessité pour l'homme de préparer ici-bas son salut.

Un dernier courant antiphilosophique, s'inscrivant dans le sillage de la métaphysique classique, mais s'ouvrant aussi à l'empirisme du 18^e siècle, prône le retrait du monde comme une expérience décisive pour accéder à la vérité. Il ne s'agit plus ici d'une entreprise de vulgarisation, mais bien d'une réflexion profonde et parfois ardue que l'on a eu trop tendance à négliger au profit du seul Rousseau. Nous voulons parler de la philosophie du « sens intime » qu'un Lelarge de Lignac s'est particulièrement attaché à théoriser, pour récuser avec détermination et violence les philosophes athées. En procédant à une suspension provisoire des sens, l'abbé de Lignac découvre un état passif qu'il va longtemps décrire pour lui attribuer

³⁰⁷ Johann Heinrich Samuel Formey, *Histoire abrégée de la philosophie*, Amsterdam, J.H. Schneider, 1760, p. 212.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 212-213.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 9.

³¹⁰ *Ibid.*, 2e partie, p. 9.

³¹¹ Formey, *Consolations pour les personnes valétudinaires*, Berlin, Gottlieb Auguste Lange, 1758, p. 74.

³¹² *Ibid.*, p. 74-75.

³¹³ Formey, *Entretiens de morale pratique ou l'art de se conduire dans le monde*, Postdam, Charles Chrétien Horvath, 1778, p. 11.

³¹⁴ *Id.*

un rôle fondamental : « Ce qui pense en moi se trouve quelquefois réduit au pur sentiment de l'existence : cela nous arrive dans cet état qu'on appelle, en style familier, rêver à la Suisse : la façon d'être de l'âme est alors dégagée de toute impression venue du dehors ou relative au dehors³¹⁵. » Alors que Locke décrit la même situation comme un état d'inertie purement mécanique, Lignac perçoit dans l'expérience du sens intime le moment d'un détachement éventuellement positif du monde extérieur, donnant accès à une forme de méditation spirituelle : « Pour bien méditer, il faut recueillir son âme, chercher un lieu tranquille où rien ne frappe nos sens, suspendre les pensées casuelles qui nous arrivent, en faisant un léger effort sur le cerveau pour concentrer les esprits et les tenir en bride. Par là toutes les fonctions de l'âme sont arrêtées. On est un instant sans penser à rien³¹⁶. » Il n'est pas nécessaire, comme le prétend Malebranche, de diriger ensuite ses pensées vers Dieu. Plongé dans un état passif, le sujet n'éprouve plus ni douleur ni plaisir, tout en ressentant un vif attrait pour le bien-être. Il perçoit alors en lui la permanence de son moi qu'il distingue des variations successives que celui-ci a connues dans sa durée propre, retrouve, situées à leur juste place, ses différentes facultés et parvient à distinguer ce qui dépend de lui-même et ce qui échappe à son emprise. L'expérience en question est fondée sur le « sentiment » et est distincte de la conscience réflexive qui intervient dans le *cogito* cartésien. Chaque homme, même s'il n'est pas philosophe, peut la pratiquer.

Si le sens intime est un moyen d'investigation métaphysique, il tend aussi à devenir une méthode d'exploration de soi et un objet de savoir que l'abstraction de la métaphysique classique ne peut appréhender. Allant plus loin, Lelarge de Lignac finit par mettre en cause le *cogito* cartésien, du moins dans son ambition fondatrice et exclusive de prouver l'existence de soi. La conscience de mon existence est tout entière dans le mot « je » et ne peut faire, dans un premier temps, l'objet d'une démonstration rationnelle. Il est donc un sentir originel, antérieur à toute réflexion, irréductible à toute autre expérience, et fondamentalement différent de toute approche démonstrative visant mon être : « La certitude de l'existence est antérieure à la conséquence. Elle est enfermée dans ce mot *je*, lequel comprend la conscience de mon existence. J'observerai bien qu'il est impossible que je me sente exister et que je n'existe pas ; mais ce n'est pas par cette observation que j'acquiesce ou que je fortifie la créance en la réalité de mon être ; ce sentiment ne m'apprend pas que j'existe, comme les raisonnemens que je fais en considérant un carré, m'apprennent que ce carré n'est que la moitié de celui qu'on ferait sur sa diagonale³¹⁷ ».

La raison épurée, c'est-à-dire élevée au-dessus des plaisirs des sens, faisant continuellement revivre le sentiment de l'existence peut alors entrevoir ce que peut être la béatitude des justes, loin du vide que connaissent les hommes englués dans les dissipations de la vie : « Un plaisir plus pur, plus vif, que celui par lequel nous sommes intéressés au commerce des corps, seroit attaché à la contemplation éternelle des voies de Dieu ; ce plaisir ne pourroit s'user par la longueur du tems, et la certitude de le goûter toujours également, seroit le comble de la félicité³¹⁸. » S'il n'est pas une fin en soi, le retrait du monde devient ainsi la condition d'une expérience métaphysique fondamentale, qui trace un chemin allant de la « rêverie » rousseauiste jusqu'au « sentir originel » de Merleau-Ponty, en passant par la philosophie de Maine de Biran. Les matérialistes sont alors accusés d'ignorer une démarche profonde, pourtant indissociable de la condition humaine. Voici une voie antiphilosophique dont l'argumentaire s'élève cette fois, au-dessus des polémiques souvent superficielles qu'entretiennent les philosophes et leurs adversaires. Esquissons quelques rapprochements

³¹⁵ Joseph-Adrien Lelarge de Lignac, *Éléments de métaphysique tirés de l'expérience, ou Lettres à un matérialiste sur la nature de l'âme*, Paris, Desaint et Saillant, 1753, p. 23.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 26.

³¹⁷ Lelarge de Lignac, *Le témoignage du sens intime et de l'expérience, opposé à la foi profane et ridicule des fatalistes modernes*, Auxerre, François Fournier, 1760, t. 1, p. 39-40.

³¹⁸ *Ibid.*, t. 3, p. 118.

avec l'œuvre future de Merleau-Ponty. Dans la *Phénoménologie de la perception*, le retrait du monde est évoqué comme une opération permettant de mieux comprendre ce qu'est l'essence de la conscience et de son rapport au monde, avant qu'une réflexion, par définition seconde, ne vienne altérer le sentiment de cette expérience première et fondatrice. Certes les significations métaphysiques que tire le phénoménologue de cette opération ne sont évidemment pas les mêmes ; Merleau-Ponty repense le concept d'intentionnalité en développant la thèse que toute conscience est conscience perceptive. Mais la volonté du philosophe de définir l'essence de la conscience en retrouvant « cette présence effective de moi à moi » et en ayant « l'ambition d'égaliser la réflexion à la vie irréfléchie³¹⁹ » est une démarche qui s'inscrit dans la perspective ouverte par la philosophie du sens intime. La critique contemporaine aurait tort de négliger ce courant philosophique du 18^e siècle qui, en définitive, se situe hors de l'opposition entre les Lumières et les anti-Lumières, en proposant une autre voie. Le retrait du monde est ici l'occasion d'une herméneutique, permettant de penser ma relation existentielle à moi-même, à l'autre et aux choses.

En dépit de la philosophie privilégiant l'action humaine et tout projet reposant sur une dynamique individuelle ou collective visant l'utilité sociale, l'expérience de la retraite continue donc bel et bien à faire l'objet d'une réflexion métaphysique, peu accessible, convenons-en, au public mondain. Elle est également l'occasion d'un débat public dans la deuxième moitié du 18^e siècle. Il n'est certes plus exactement question du retrait absolu dans un lieu hostile à l'homme et les adversaires des philosophes eux-mêmes, catholiques et protestants, confèrent au retrait solitaire ou collectif des attraits multiples. Cette valorisation existe aussi dans l'autre camp, mais l'on observera que, dans ce cas, elle est surtout le fait de gens de lettres qui furent mêlés aux philosophes, sans jamais participer activement au combat philosophique : nous n'évoquerons pas l'archétype trop connu qu'est évidemment Rousseau, mais Marmontel qui écrit ses *Mémoires* en pleine révolution, dans un lieu retiré du monde. La réflexion nourrie par les troubles du moment fait surgir chez ce carriériste des lettres la nostalgie d'un paradis perdu qui a tous les traits d'une retraite idéale : la communauté familiale et villageoise de son enfance apparaît à la fois comme un refuge et une vie antérieure situés loin des tumultes d'un monde plein de bruit et de fureur. Chez Bernardin de Saint-Pierre, la retraite acquiert également une valeur heuristique lorsqu'éclate la Révolution : en intitulant un ouvrage paru en 1789 *Les vœux d'un solitaire*, il vise à réinstaurer un nécessaire recul par rapport aux événements qui se précipitent, la possibilité d'une hauteur de vue et une fidélité à soi-même susceptible de s'ancrer dans une approche religieuse et métaphysique du monde. Le solitaire est présenté paradoxalement comme le seul être capable d'accéder à un jugement politique véritablement détaché, parce non soumis aux décisions hâtives de ceux qui, submergés par la fièvre collective, auraient l'œil rivé sur l'actualité immédiate. L'idée revient en force et convainc manifestement de nombreux lecteurs.

Didier MASSEAU
Université François Rabelais - Tours

LES RETRAITES MONASTIQUES SUBIES EN FRANCE AU 18^E SIÈCLE : TRAITEMENT LITTÉRAIRE ET RÉALITÉ DU PHÉNOMÈNE

³¹⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. x.

Le dictionnaire de Furetière définit la retraite comme « une séparation du commerce du monde, soit par principe de piété en s'enfermant dans un Couvent, soit par amour de la solitude pour mener une vie privée, & retirée, &c.³²⁰. » Dans cette phrase, la construction pronominale au participe présent – « s'enfermant » – indique bien que la mise à l'écart du monde est une action volontaire du sujet sur lui-même. Le fait même d'évoquer des retraites monastiques subies, donc involontaires, comme nous le proposons dans l'intitulé du présent article renvoie alors à une situation paradoxale³²¹. C'est bien ce paradoxe qui semble être au cœur d'un certain nombre de discours des hommes de lettres du 18^e siècle. En effet, dans les ouvrages des écrivains proches de la philosophie des Lumières la retraite monastique est très souvent présentée comme un état de souffrance résultant d'une mise à l'écart du monde imposée par des parents à une jeune fille sans vocation. Le thème de la vie conventuelle et, plus particulièrement, de la retraite monastique subie, a d'abord été un objet d'études littéraires, que ce soit par l'analyse d'un genre particulier comme le théâtre monacal, de la figure de la religieuse dans la littérature ou d'une œuvre spécifique comme *La Vie de Marianne* de Marivaux ou *La Religieuse* de Diderot³²². Les historiens ont, quant à eux, le plus souvent abordé cette question en s'interrogeant, plus généralement, sur le recrutement et la vie du clergé régulier³²³.

Le *topos* littéraire renvoie pourtant à une réalité : celle des vocations religieuses forcées telles qu'elles apparaissent dans les procédures d'annulation des vœux de religion. Il est en effet possible pour une personne ayant prononcé ses vœux sous la contrainte ou de manière irrégulière d'en demander l'annulation auprès d'un tribunal ecclésiastique (officialité). Ces procédures judiciaires ont laissé d'abondants témoignages dans les archives. Dans une recherche en cours³²⁴, nous avons recensé à l'heure actuelle 299 réclamations contre des vœux de religion envoyées aux officialités au cours du 18^e siècle³²⁵. Ces sources sont d'autant plus partielles que les propos retranscrits sont ceux d'avocats, de réclamants et de défenseurs qui ont tout intérêt à donner une version des faits servant leur cause. Mais elles permettent malgré tout d'appréhender le phénomène du point de vue de ceux qui l'ont effectivement vécu. Sur ces 299 demandes, seules 17 sont le fait de religieuses, soit moins de 6 % du total. Ce dimorphisme sexuel semble inversé dans la littérature, qui présente la retraite monastique

³²⁰ Antoine Furetière, *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes et les termes des sciences et des arts*, [...] corrigé et augmenté par M. Basnage de Beauval et en cette nouvelle édition revu [...] par M. Brutel de La Rivière, La Haye, Husson, 1727, t. 4.

³²¹ Le terme « monastique » est ici employé dans un sens général renvoyant à l'ensemble des religieuses et religieux ayant prononcé des vœux solennels et vivant dans une communauté à l'écart du monde séculier et ne désigne donc pas uniquement les moniales et les moines vivant dans un monastère.

³²² Voir notamment le chapitre consacré au « théâtre “monacal” sous la Révolution » dans Edmond Estève, *Études de littérature préromantique*, Paris, Champion, 1923, p. 83-137 ; Jeanne Ponton, *La Religieuse dans la littérature française*, Québec, Presses de l'Université de Laval, 1969 ; Pascale Éjarque, *Écrire la clôture conventuelle. Réalités féminines, rêveries masculines dans La Vie de Marianne de Marivaux*, Paris, Champion, 2009 ; Georges May, *Diderot et La Religieuse : étude historique et littéraire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954 ; Christophe Martin, *La Religieuse de Diderot*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 2010.

³²³ Voir par exemple Geneviève Reynes, *Couvents de femmes. La vie des religieuses cloîtrées dans la France des XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1987 ; Dominique Dinet, *Vocation et fidélité : le recrutement des réguliers dans les diocèses d'Auxerre, Langres et Dijon, XVII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Economica, 1988 ; Bernard Dompnier, *Enquête au pays des frères des anges. Les Capucins de la province de Lyon aux XVII^e -XVIII^e siècles*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1993.

³²⁴ Thèse de doctorat en préparation sur « les vocations religieuses forcées en France au 18^e siècle » à l'Université de Limoges, FLSH, CRIHAM ; sous la direction d'Albrecht Burkardt.

³²⁵ Notre corpus actuel est en effet composé de 299 demandes d'annulation de vœux de religion recensées dans les Archives Départementales de la Meuse, de l'Aube, du Doubs, de la Gironde, du Gers, de l'Isère, du Nord, du Rhône, de la Meurthe et Moselle, du Puy de Dôme, de la Seine-Maritime, du Tarn, de la Haute-Garonne et dans les Archives Nationales.

subie comme un phénomène très majoritairement, voire exclusivement féminin³²⁶. Le constat d'un tel décalage entre la réalité judiciaire du phénomène et son traitement par les écrivains invite à s'interroger sur le caractère représentatif de la fiction, mais aussi sur le choix fait par les hommes de lettres de mettre très majoritairement en scène des femmes enfermées contre leur gré dans des couvents plutôt que des hommes. Sous l'Ancien Régime, le statut de la femme est semblable à celui d'une mineure passant, généralement, de l'autorité paternelle à la tutelle de son époux. Si les femmes sont peu présentes et représentées dans la sphère publique, cela est encore plus vrai pour des religieuses cloîtrées dans leur couvent. Les écrivains se feraient donc les porte-paroles et les défenseurs du sexe faible ne pouvant faire entendre sa voix qu'à travers celle des hommes³²⁷. Pour apporter quelques éléments de réflexion sur ces questions, nous nous proposons d'étudier la manière dont la retraite monastique féminine subie est présentée dans le drame de Jean-François de la Harpe *Mélanie, ou la religieuse forcée*³²⁸, en le mettant en regard avec les sources judiciaires.

La pièce met en scène l'entrée en religion imposée à Mélanie par son père afin de favoriser l'établissement de son fils dans le siècle. Elle se déroule au parloir d'un couvent parisien le jour supposé de la profession religieuse. Cependant, Mélanie ne se sent pas attirée par la vie religieuse et ce d'autant moins qu'elle est tombée amoureuse de son cousin, Monval, lors d'une visite qu'il lui a rendue au parloir. Madame de Faublas essaie, avec le soutien d'un curé, de persuader son mari de ne pas obliger sa fille à prononcer ses vœux. Leurs tentatives restant vaines, Mélanie préfère se donner la mort. Les ressorts dramatiques de cette pièce sont caractéristiques du théâtre monacal, notamment l'exacerbation de la dimension tragique de l'entrée en religion sans vocation en raison d'une histoire d'amour impossible. La grande majorité des pièces mettant en scène des retraites monastiques subies sont écrites et représentées pendant la Révolution, une fois que les pratiques qu'elles dénoncent ont été abolies. Le drame en trois actes et en vers de La Harpe est particulièrement intéressant car il a été publié dès 1770, augmenté et modifié dans son édition de 1778³²⁹, même s'il n'a pu être joué qu'à partir de la période révolutionnaire qui autorise la représentation de réalités sociales autrefois interdites³³⁰. Dans l'avertissement introduisant les deux pièces suivant *Mélanie*, La Harpe est présenté comme un dramaturge qui « avoit eu de bonne heure une horreur profonde pour les vœux monastiques et pour tous les abus qui en sont la suite³³¹. » Cette position de l'auteur concernant la vie conventuelle est partagée par de nombreux hommes de lettres des Lumières condamnant le monachisme, en particulier l'inutilité économique et démographique des religieux. Cette pièce mérite donc d'être étudiée car elle est non seulement révélatrice des débats de la société dans laquelle elle voit le jour, mais est aussi un écho relativement fidèle de la réalité des problématiques et des enjeux à l'œuvre dans les retraites monastiques subies au 18^e siècle.

³²⁶ Sur les quinze œuvres romanesques ou théâtrales du 18^e siècle retenues dans le cadre de cet article et mettant en scène des retraites monastiques subies ou faites par dépit, dix concernent une jeune fille, trois, un homme et une femme, et deux un homme (voir tableau en annexe).

³²⁷ Mita Choudhury, *Convents and Nuns in Eighteenth Century : Franch Politics and Culture*, London, Cornell University, 2004, p. 50.

³²⁸ Jean-François de La Harpe, *Mélanie, ou la religieuse forcée, drame en 3 actes et en vers, Suivie des Muses Rivales, du Dithyrambe couronné en 1779, de l'Épître sur la poésie descriptive, du Camaldule, de la Réponse d'un Solitaire à la Lettre de l'abbé de Rancé, et de quelques poésies diverses*, Paris, Didot l'Aîné, 1792 (d'après l'édition de 1778).

³²⁹ *Ibid.*, avertissement de l'auteur, s. p.

³³⁰ Sophie Marchand, « Représenter la claustration : les décors de couvents, entre idéologie et scénographie » ; dans *Costumes, décors et accessoires dans le théâtre de la Révolution et de l'Empire*, dir. Philippe Bourdin et Françoise Le Borgne, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2010, p. 41-55, p. 42.

³³¹ La Harpe, *Mélanie*, ouvr. cité, p. 66.

La première scène de la pièce s'ouvre sur un échange virulent entre un homme de robe et son épouse à propos de l'établissement de leurs enfants. M. de Faublas présente le choix qu'il a fait pour l'avenir de ses enfants comme étant réfléchi puisqu'il insiste sur le fait qu'il a « pesé [s]es projets » et en affirme le bien-fondé à sa femme qui semble discuter sa décision :

Non, madame ; en un mot, c'est trop me résister.
J'ai pesé mes projets, je m'y dois arrêter.
Pouvez-vous les blâmer ? Ma fortune est bornée.
On offre à votre fils un brillant hyménée,
L'espoir d'un régiment et d'un rang à la cour ;
Dois-je seul m'opposer au bonheur de Melcour ?
Avec cette alliance à tout on peut prétendre ;
Et ne voyez-vous pas ce que je dois attendre ;
Que bientôt dans les camps je puis voir illustré
Un nom qui dans la robe est déjà décoré ? [...] Voulez-vous de mon fils retarder le destin ?
À ce grand intérêt tout doit céder enfin.
Ce n'est pas, après tout, un si grand sacrifice.
Mélanie au couvent depuis deux ans novice,
Formée à la retraite en ses plus jeunes ans,
Semblait en avoir pris les goûts, les sentiments [...] (p.1-2)

M. de Faublas affirme que « [s]a fortune est bornée », c'est-à-dire que son avancement dans le siècle – par son établissement, ses honneurs et sa richesse, notamment – connaît une limite. L'élévation sociale de la famille ne peut plus se faire par le biais de sa carrière robine et doit maintenant passer par l'établissement et le choix de carrière de ses enfants. C'est d'ailleurs pour cette raison que M. de Faublas se réjouit du mariage avantageux proposé à son fils, Melcour, mariage dont les retombées positives profiteraient à l'ensemble du lignage en asseyant sa réussite personnelle par l'obtention d'un « rang à la cour » et par la gloire militaire qui y serait associée. « [T]out doit céder » à cette possibilité d'ascension sociale puisque ce mariage dépasse le simple intérêt personnel de l'établissement de Melcour. Cette union, sans doute arrangée, rappelle que sous l'Ancien Régime, les destins individuels entrent dans un « calcul paternel et familial d'accroissement et de profit des lignages³³². » Comme l'écrit Robert Descimon à propos du milieu robin, dont il est justement question dans cette pièce : « Le père autoritaire (la mère, quand ce dernier est défunt) contrôle absolument les alliances, il prive filles et fils de leurs droits successoraux par divers montages juridiques, il encourage les vocations religieuses, il veut faire un aîné, à la mode nobiliaire, lequel sera seul en charge de la perpétuation du lignage³³³. » Le dessein de M. de Faublas semble bien être de faire reposer sur son fils l'avancement du lignage et d'écarter, pour cette raison, sa fille de la vie séculière en la destinant au couvent plutôt qu'à l'état marital. La motivation du père, dont rend compte cette scène – *sacrifier* un enfant pour mieux en établir un autre –, se retrouve dans les demandes de dissolution de vœux qui donnent néanmoins à voir des situations plus diverses. En effet, ce n'est pas toujours un garçon qui est favorisé par ses parents au détriment de sa sœur, comme c'est le cas dans la plupart des œuvres littéraires. Marie Michelle de Couhé de Lusignan a, par exemple, été obligée de faire profession dans l'ordre de Sainte-

³³² Jean Delumeau et Daniel Roche (dir.), *Histoire des pères et de la paternité*, Paris, Larousse-HER, 2000, p. 139-140.

³³³ Robert Descimon, « Patriarcat et discordes familiales. Les conflits liés aux enjeux de l'alliance et de la transmission dans la robe parisienne aux XVI^e et XVII^e siècles », dans *La justice des familles : autour de la transmission des biens, des savoirs et des pouvoirs : Europe, Nouveau Monde, XII^e-XIX^e siècles*, éd. Anna Bellavitis et Isabelle Chabot, École Française de Rome, 2011, p. 67-68.

Geneviève en 1725 car sa mère souhaitait l'écartier, elle, ainsi que ses deux frères, de la succession afin de favoriser le mariage de sa fille aînée avec Louis de Saint-Georges, chevalier seigneur de Reignier³³⁴.

M. de Faublas présente ce choix de vie religieuse imposé à Mélanie comme n'étant pas un « un si grand sacrifice » puisque sa fille a été « formée à la retraite » conventuelle dès son plus jeune âge. Mélanie a en effet été placée, comme beaucoup de jeunes filles de la noblesse et de la bourgeoisie, comme pensionnaire dans un couvent alors qu'elle n'était qu'une enfant pour y être éduquée. L'éducation conventuelle des jeunes filles est également un moyen pour les parents les destinant au cloître de leur éviter les regrets et les souffrances du monde séculier³³⁵. Mélanie n'est cependant plus une simple pensionnaire puisqu'elle est novice dans son couvent depuis deux ans. Le noviciat, dont la durée minimale est d'une année entièrement révolue, doit permettre à la future religieuse d'éprouver sa vocation, mais aussi sa capacité à vivre en communauté selon les règles de son ordre³³⁶. Pendant cette période, la novice est théoriquement libre de demander ses habits séculiers et de quitter son couvent pour retourner vivre dans le siècle, car elle n'est pas encore engagée dans l'état religieux par les vœux solennels³³⁷. Comme Mélanie n'a pas encore prononcé ses vœux, elle pourrait quitter ses habits religieux et revenir dans le monde, mais elle n'ose le faire et passer outre la volonté de son père. Il semble donc que ce soit ici la crainte révérencielle³³⁸ et la peur d'éventuelles représailles qui empêchent Mélanie de quitter son couvent. De tels obstacles sont également évoqués par les religieuses dans la majorité des procédures de réclamation. Ainsi, pendant son noviciat dans l'abbaye royale de Migette, Judith Aimée Françoise du Saix reçoit plusieurs lettres de sa mère dans lesquelles elle menace de l'abandonner si elle ne fait pas sa profession. Par peur de se retrouver seule dans le siècle, elle prononce ses vœux le 12 décembre 1735³³⁹. De même, Anne Marie Pestatozzi, qui a fait profession dans l'abbaye royale de Saint-Pierrelles-dames de Lyon en 1764, ne proteste contre ses vœux qu'en 1780, après la mort de son père qu'elle respectait et craignait trop pour le faire de son vivant³⁴⁰.

Mélanie n'a pas, à proprement parler, été forcée à entrer en religion, elle semblait même « en avoir pris les goûts » (p. 2), avant de se rendre compte qu'elle n'était pas faite pour cet état. Face à la détresse de sa fille, M^{me} de Faublas tente, par tous les moyens, de faire changer d'avis son mari et le supplie d'être juste et équitable avec ses deux enfants : « Soyez de vos enfants également le père ; / N'immolez point la sœur pour agrandir le frère. / Si, dans ses premiers ans, les soins des jeunes sœurs / Lui firent du couvent envier les douceurs, / C'est une illusion qui passe avec l'enfance, / Et j'ai pu voir depuis toute sa répugnance. / Je vous en informai » (p. 3). M^{me} de Faublas implore ici son mari de ne pas sacrifier sa fille au profit de son fils. Cette supplique n'est pas sans rappeler les discours des écrivains qui mettent en avant les qualités du « bon père » aimant également ses enfants en opposition à la figure du « père

³³⁴ Archives Nationales, Z/1o/220A.

³³⁵ Geneviève Reynes, *Couvents de femmes*, ouvr. cité, p. 20-21.

³³⁶ Guy Du Rousseaud de la Combe, « Novice, noviciat », *Recueil de jurisprudence canonique et bénéficiale, par ordre alphabétique avec les pragmatiques, concordats, bulles & indults des Papes, ordonnances, édits & déclarations de nos rois, arrêts & reglemens intervenus sur cette matière dans les différents tribunaux du royaume, jusqu'à présent [...] sur les mémoires de feu M^e Fuet [...]*, Nouvelle édition, revue, corrigée et augmentée, Paris, Guérin & de la Tour, 1755, p. 78-82.

³³⁷ François Richer, *Traité de la mort civile, tant celle qui résulte des condamnations pour cause de crime, que celle qui résulte des vœux en religion*, Paris, Chez Thiboust, 1755, p. 614.

³³⁸ Dans son *Traité des excommunications*, Jacques Éveillon estime qu'un tiers des religieuses a fait profession par ce seul motif. Voir Geneviève Reynes, *Couvents de femmes*, ouvr. cité, p. 42.

³³⁹ AD Doubs, G 574.

³⁴⁰ AD Rhône, 4 G 16.

despotique » imposant son dessein sans se préoccuper de leurs sentiments ou de leurs envies³⁴¹. M^{me} de Faublas s'oppose au discours de son mari vantant les mérites du repos monastique lorsqu'elle lui dit : « N'en croyez pas, monsieur, l'apparence infidèle. / La retraite, il est vrai, peut nous paraître belle ; / Mais c'est pour un moment, c'est lorsqu'on n'y vit pas » (p. 6).

Cette image d'une retraite monastique paisible et heureuse est souvent utilisée par les parents pour inciter leur enfant à entrer en religion en lui en présentant les avantages. Ainsi, quelques mois avant son entrée au noviciat, la mère de Jeanne Baptiste de la Rochelle lui « fit une peinture riante et recherchée du prétendu bonheur qui l'attendait dans le cloître³⁴² » pour qu'elle accepte de se faire religieuse. Jeanne Baptiste ne se laissant pas duper par ces belles paroles, ses parents doivent recourir aux menaces et à la violence pour l'obliger à faire sa profession chez les Ursulines de Vesoul en 1748. Les familles ne sont pas les seuls à user de tels stratagèmes, comme le laisse entendre M^{me} de Faublas lors du portrait sombre qu'elle dresse des religieux et religieuses sans scrupule prêts à attirer dans leur communauté des jeunes filles sans vocation : « Ils veulent commander à d'autres malheureux, / Faire porter le joug qu'on a forgé pour eux, / Se venger de leurs maux³⁴³. » Dans la réalité des procédures, certains hommes d'Église et religieuses sont présentés comme étant prêts à tout pour attirer des jeunes filles au couvent, mais pas tant pour se venger de leur propre sort que par intérêt. Ainsi, lors de son interrogatoire par l'official en 1725, Marie Elizabeth Delairesse, religieuse professe dans le monastère du Sacré Rosaire de la ville de Tournai, dit avoir été induite à prendre l'habit « par la persuasion de sa supérieure », intéressée par sa dot de 3000 florins alors que le montant oscille normalement entre 1100 et 2000 florins³⁴⁴. Il faut toutefois se garder de généraliser un tel comportement des supérieures et religieuses qui ignorent souvent le caractère subi de la retraite monastique de certaines de leurs recrues.

D'ailleurs, si M^{me} de Faublas porte un jugement sévère sur les religieux, c'est pourtant en la personne d'un homme d'Église qu'elle trouve un adjuvant de taille pour plaider la cause de sa fille. En effet, le curé entre en scène en prononçant un monologue dans lequel il condamne la pratique des retraites monastiques subies et exprime, avant même de l'avoir rencontrée, sa compassion envers la jeune novice qu'il doit visiter : « Allons... je vais encor voir une infortunée / Qu'un intérêt cruel au cloître a condamnée ; / Que l'on ensevelit de peur de la doter ; / Qui pousse des soupirs que l'on craint d'écouter, / Et donne, en détestant sa retraite profonde, / Au ciel des vœux forcés, et des regrets au monde » (p. 10-11). Les propos du curé résument parfaitement la situation de Mélanie telle qu'elle nous est apparue dans le dialogue précédent entre ses parents. Son cas ne semble donc pas être isolé, puisque cet homme d'Église dénonce les entrées en religion imposées par la contrainte parentale et motivées par un intérêt économique. L'abbé se fait ici le défenseur des vocations religieuses libres et condamne les mises au couvent de force, ce qui fait écho aux dispositions prises lors de la dernière session du concile de Trente (3-4 décembre 1563)³⁴⁵ qui visent à lutter contre les retraites forcées en augmentant l'âge de la profession à 16 ans pour les hommes comme pour les femmes. Les autres mesures ne concernent que les religieuses : restauration d'une clôture stricte pour les couvents féminins, mise en place de deux examens par l'évêque ou son représentant de la future religieuse pour s'assurer de sa vocation, et menace d'excommunier

³⁴¹ Aurélie Du Crest, *Modèle familial et pouvoir monarchique (XVI^e et XVII^e siècles)*, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2002, p. 300.

³⁴² AD Doubs, G 638.

³⁴³ Aurélie Du Crest, *Modèle familial...*, ouvr. cité, p. 8.

³⁴⁴ AD Nord, 5 G 549.

³⁴⁵ Les dispositions de la 25^e session du concile de Trente, *De Regularibus et Monialibus*, concernant le clergé régulier ont été intégrées à la législation royale par l'ordonnance de Blois de 1579.

quiconque forcerait une femme à entrer en religion contre sa volonté³⁴⁶. La remarque du curé se rendant « encor » auprès d'« une infortunée » confirme bien cette vision qu'à l'Église des retraites monastiques subies comme étant un phénomène majoritairement, voire exclusivement, féminin et prenant donc des mesures pour protéger le « sexe faible³⁴⁷ ».

Le monologue du curé laisse entendre que des jeunes filles sont conduites au couvent pour éviter à leurs parents d'avoir à les doter. Pourtant, l'entrée en religion d'une jeune fille implique le paiement d'une dot de la part de ses parents comprise entre 2000 et 10 000 livres. Ce montant varie en fonction du statut de la religieuse – il est plus élevé pour une sœur de chœur que pour une converse – mais aussi en fonction de l'importance de la ville où la communauté est établie et des maisons au sein d'une même ville. À titre d'exemple, le montant de la dot est en moyenne de 6000 livres pour les bénédictines de Dijon au début du 18^e siècle³⁴⁸. Cependant cette somme demeure moins élevée qu'une dot maritale et ceci est d'autant plus vrai que l'on s'élève dans la hiérarchie sociale³⁴⁹. L'objet de la critique dans cette pièce semble moins être la vie monastique et le clergé que les abus liés à la pratique du placement en religion utilisée par les parents pour réguler le nombre d'enfants à leur charge³⁵⁰. C'est d'ailleurs cet argument d'une famille trop chargée qui est évoqué par plusieurs réclamantes lorsqu'elles sont interrogées par l'official sur la raison de leur entrée en religion forcée. Ainsi, le père de Marie Rosalie de Villeneuve de Flammarens justifie son choix de faire entrer sa fille au couvent de Sainte-Claire du Salin à Toulouse par son manque de moyens pour établir tous ses enfants dans le siècle³⁵¹.

C'est cette pratique abusive qui est condamnée par le personnage du curé. En effet, il dénonce l'intérêt « qui dégrade une âme paternelle » (p. 24) et qui pousse le père de Mélanie à user de son autorité de manière absolue en lui imposant un état pour lequel elle ne se sent pas d'inclination. Il essaie de faire entrevoir à M. de Faublas les conséquences négatives de sa décision qui menace le salut de sa fille en l'obligeant à entrer en religion alors que, comme il l'a dit à M. de Faublas dans la scène précédente, « Dieu n'admet dans ce séjour sacré / Qu'une âme libre et calme et qu'un cœur épuré » (p. 22). Il condamne d'autant plus le comportement du père de Mélanie que celui-ci est un homme de robe et qu'il devrait donc plus que quiconque s'opposer à la pratique des vœux forcés qui contrevient aux lois canoniques et du royaume puisque « les loix ont aux vœux mis un frein salutaire » (p. 36). Les lois mentionnées font non seulement référence aux dispositions prises par le concile de Trente visant à encadrer l'entrée en religion, notamment des femmes, ainsi qu'à mettre en place la procédure de réclamation permettant aux religieuses et religieux ayant prononcé leurs vœux de manière irrégulière ou sous la contrainte de pouvoir en demander l'annulation³⁵². Mais ces lois renvoient également à la législation royale en la matière. En effet, l'édit de mars 1768, entré en vigueur au premier avril 1769, prévoit dans son premier article de repousser les

³⁴⁶ Joseph Lecler, Henri Holstein, Pierre Adnès *et alii*, *Le Concile de Trente 1551-1563. Histoire des conciles œcuméniques*, Paris, Fayard, 2005, t. XI, p. 500-508.

³⁴⁷ F. Richer, *Traité de la mort civile*, ouvr. cité, p. 616 ; G. Reynes, *Couvents de femmes*, ouvr. cité, p. 10.

³⁴⁸ Dominique Dinot, « Les dots de religion en France aux XVII^e et XVIII^e siècles », dans *Au cœur religieux de l'époque moderne*, dir. Catherine Désos et Jean Pascal Gay, Presses Universitaires de Strasbourg, 2011, p. 325-348, p. 337-338.

³⁴⁹ Gwénaél Murphy, *Le peuple des couvents. Religieuses et laïques du diocèse de Poitiers sous l'Ancien Régime*, La Crèche, Geste éditions, 2007, p. 13.

³⁵⁰ Gabriella Zarri, « Gender, Religious Institutions and Social Discipline : The Reform of the Regulars », dans *Gender and Society in Renaissance Italy*, éd. Judith C. Brown et Robert C. Davis, London, Longman, 1998, p. 193-212, p. 194-195 ; Patrick Neiertz, *Lumières obliques. Ironie et dialogues au XVIII^e siècle*, Paris, Champion, 2012, p. 772.

³⁵¹ AD Haute-Garonne 5 G 9.

³⁵² Guy Du Rousseaud de la Combe, *Recueil de jurisprudence canonique et bénéficiale*, ouvr. cité, p. 132-136.

vœux de religion de 16 à 21 ans pour les hommes et à 18 ans pour les femmes, et l'article 2 ordonne l'annulation des vœux ne respectant pas l'article précédent³⁵³. De plus, étant donné que par le biais de la procédure d'appel comme d'abus³⁵⁴, les réclamations contre les vœux peuvent être portées à la connaissance des Parlements, les hommes de robe, comme M. de Faublas, sont amenés à se prononcer sur telles affaires en faisant appliquer les lois du royaume. L'autorité absolue du père de Mélanie, un homme de robe au service du roi, agissant dans son propre intérêt, semble d'autant plus condamnable. La pièce se termine par l'empoisonnement de Mélanie qui choisit la mort comme échappatoire à l'inflexible volonté de son père. La fin tragique de cette histoire semble donc surtout condamner l'arbitraire de l'autorité paternelle et plaider en faveur d'une plus grande liberté des enfants quant au choix de leur établissement religieux ou conjugal.

D'ailleurs, d'après Monval, l'autorité absolue de M. de Faublas ne se serait exprimée de manière aussi forte que parce que Mélanie est une fille. En effet, il invective son oncle en lui disant : « Si c'était votre fils, l'oseriez vous forcer // À fléchir malgré lui sous le joug monastique ? // Il braverait bientôt une puissance inique, // Il fuirait loin de vous, réclamerait les lois » (p. 48). L'idée de Monval selon laquelle ce sont davantage, voire exclusivement les filles qui sont les victimes de l'autorité paternelle est également celle défendue par l'Église puisque les mesures qu'elle prend contre les vœux forcés concernent directement, comme nous l'avons déjà précisé, les religieuses. Pourtant, les procédures judiciaires font entrevoir un nombre beaucoup plus important de réclamations contre des vœux de religion venant de religieux que de religieuses. En effet, sur 299 demandes d'annulation, seules dix-sept sont le fait de religieuses. Les fils ne sont donc pas épargnés par la contrainte paternelle et sont également concernés par les retraites monastiques subies. Cependant, ce que Monval laisse également entendre dans cette apostrophe destinée à M. de Faublas, c'est que, contrairement à une fille, un garçon peut plus facilement s'enfuir et/ou porter son affaire en justice. La différence très importante entre le nombre de réclamations masculines et féminines ne s'expliquerait donc pas par un nombre moins important de retraites monastiques subies par les femmes, mais par une plus grande difficulté pour elles à réclamer contre leurs vœux. Les religieuses seraient donc, pour cette raison, moins visibles dans les procédures judiciaires alors même qu'elles sont surreprésentées dans la littérature³⁵⁵.

Le tableau des retraites monastiques subies tel qu'il est dressé dans ce drame de La Harpe est celui d'un phénomène féminin, conséquence d'une autorité paternelle absolue motivée par un intérêt économique et lignager. Si ces caractéristiques se retrouvent dans la réalité judiciaire du phénomène, il convient tout de même d'en nuancer et d'en préciser certains aspects. En effet, si c'est le père de Mélanie qui est l'auteur de la contrainte et dont l'autorité absolue est dénoncée, dans la pratique la mère y est associée voire en est seule responsable à l'origine, en cas de veuvage, dans plus de la moitié des cas. Ainsi, par exemple, Anne Marie Besaucelle a pris l'habit de religieuse dans le couvent des dames religieuses de la Magdelaine de Toulouse à 21 ans suite aux mauvais traitements de sa mère qui lui a dit bien souvent qu'elle ne la reconnaissait pas comme sa fille. Le père d'Anne Marie étant mort alors qu'elle n'avait que 11 ans, sa mère se retrouve à la tête de la maison paternelle et arrange pour sa fille un mariage

³⁵³ Bernard Dompnier, ouvr. cité, p. 64-65.

³⁵⁴ « Il s'agit d'une sorte de recours en cassation dirigé contre un acte de juridiction empiétant sur le domaine du spirituel ou du temporel, porté devant la Grand'chambre du Parlement » (Bernard d'Alteroche, *L'officialité de Paris à la fin de l'Ancien Régime, 1780-1790*, Paris, LGDJ, 1994, p. 64).

³⁵⁵ Sophie Hasquenoph, *Histoire des ordres et congrégations religieuses en France du Moyen Âge à nos jours*, Seyssel, Champ Vallon, 2009, p. 812 ; G. Reynes, *Couvents de femmes*, ouvr. cité, p. 41-53.

avec le sieur Robert. Comme Anne Marie refuse ce parti, elle essuie alors les sévices de sa mère qui la poussent à entrer en religion³⁵⁶.

La retraite monastique de cette religieuse est subie dans la mesure où elle n'a pas trouvé d'autre solution pour échapper aux violences maternelles, mais elle n'a pas été forcée en tant que telle car les mauvais traitements maternels n'avaient pas directement pour but de la faire entrer en religion. Au contraire, la plupart des religieuses (10 sur 17) évoquent les menaces et violences dont elles ont été victimes et qui sont la cause de leur retraite conventuelle. Le père de Jeanne Marie Pégot a ainsi frappé plusieurs fois sa fille à coups de nerfs de bœuf et une fois à coups de bâton pour l'obliger à entrer en religion, car il lui préfère sa sœur qu'il veut seule établir dans l'état conjugal³⁵⁷. Cet exemple rappelle également que parmi les motifs de placement d'une jeune fille dans un couvent, si l'argument économique, notamment celui de favoriser l'établissement d'un enfant plutôt que d'un autre, est très souvent évoqué, il peut être associé de manière plus ou moins explicite à une motivation d'ordre affectif. C'est d'ailleurs cette différence affective entre leurs deux enfants que Mme de Faublas reproche à son mari.

L'étude de la pièce de Jean-François de la Harpe, nécessairement partielle et partielle, mise en regard avec les procédures judiciaires au 18^e siècle, permet de mettre en évidence un écho certain entre la littérature et la réalité des retraites monastiques féminines subies. Elle pose également un certain nombre de questions et invite à mener une réflexion sur la perméabilité entre les fictions et les procédures judiciaires dans la mesure où d'importantes similitudes sont constatées. Les hommes de lettres peuvent, notamment, avoir connaissance des affaires traitées par la justice grâce à la diffusion dans l'opinion publique de mémoires judiciaires imprimés, rédigés par des avocats plaidant la cause des religieux(ses) réclamant contre leurs vœux³⁵⁸. Et même si le monachisme fait l'objet de nombreuses critiques au 18^e siècle, notamment à cause de l'inutilité démographique et économique des religieux³⁵⁹, les écrivains partisans ou proches de la philosophie des Lumières semblent davantage condamner l'autorité paternelle absolue que les pratiques monastiques dans leurs ouvrages mettant en scène des entrées en religion subies.

Alexandra ROGER
CRIHAM - Université de Limoges

³⁵⁶ AD Haute Garonne, 5 G 4, pièce 1.

³⁵⁷ AD Haute Garonne, 5 G 11, pièce 42.

³⁵⁸ Voir, entre autres, Sarah Maza, « Le tribunal de la nation : les mémoires judiciaires et l'opinion publique à la fin de l'Ancien Régime », *Annales E.S.C.*, 42, 1, 1987, p. 73-90.

³⁵⁹ Sophie Hasquenoph, *Histoire des ordres*, ouvr. cité, p. 813-816.

ANNEXE

Aperçu des retraites monastiques subies ou faites par dépit dans la littérature du 18^e siècle³⁶⁰

Ouvrage	Genre	Retraite monastique	
		féminine	masculine
Pierre Marivaux, <i>La Vie de Marianne ou les aventures de Madame la comtesse de ***</i> , Paris, 1731-1742.	Roman	x	
Pierre Charpentier de Longchamps, <i>Mémoires d'une religieuse écrits par elle-même et recueillis par M. de L***</i> , Amsterdam, 1766.	Roman	x	
Charles de Fieux Mouhy, <i>Mémoires d'Anne-Marie de Moras</i> , Amsterdam, 1769.	Roman	x	
Claude Guimond de la Touche, <i>Les soupirs du cloître ou le triomphe du fanatisme</i> , Londres, 1770.	Epître	x	X
Alexandre-Guillaume Moulrier de Moissy, <i>Angélique ou la fausse vocation</i> , Amsterdam, Paris, Lacombe, 1770.	Proverbe	x	
Anonyme, <i>Sophie ou la vocation forcée</i> , Paris, 1781.	Comédie		X
Charles-Georges-Thomas Garnier, <i>La Vocation forcée</i> , Paris, Cailleau, 1784.	Proverbe	x	
Joseph Fievée, <i>Les Rigueurs du cloître</i> , Paris, Imprimerie de l'auteur, 1790.	Comédie	x	
François-Joseph de La Harpe, <i>Mélanie ou la religieuse forcée</i> , Paris, Didot l'Ainé, 1792 (d'après l'édition de 1778).	Drame	x	
François-Joseph de La Harpe, <i>Le Camaldule</i> , Paris, Didot l'Ainé, 1792 (d'après l'édition de 1778).	Drame		x
Louis-Benoît Picard, <i>Les Visitandines</i> , Lille, 1792.	Comédie	x	
Jacques-Marie Boutet (dit Monvel), <i>Les victimes cloîtrées</i> , Bordeaux, Paris, 1792.	Drame	x	x
Marie Gouze (dite Olympe de Gouges), <i>Le Couvent ou les vœux forcée</i> , Paris, 1792.	Dame	x	
Diderot, <i>La Religieuse</i> , Paris 1796.	Roman	x	
Collignon du Mont (attribué à), <i>Les victimes cloîtrées ou les infortunes de Dorval et Eugénie</i> , sans lieu ni date.	Romance	x	x

³⁶⁰Les ouvrages de littérature libertine ont volontairement été exclus de ce corpus dans la mesure où le cadre conventuel n'y est bien souvent qu'un prétexte à la représentation de conduites concupiscentes et, notamment, d'amours saphiques. La question de l'entrée volontaire ou contrainte en religion, lorsqu'elle est évoquée, n'est alors que marginale dans l'histoire et les pratiques dénoncées par l'auteur. Sur la retraite dans le roman sadien, voir le propos de F. Moulin dans ce volume.

RETRAITE ET DÉVOTION DANS LES ROMANS MONASTIQUES DE MICHEL-ANGE MARIN

Le couvent féminin est, dans le roman du 18^e siècle, habituellement dépeint comme un lieu d'enfermement, où des jeunes filles, arrachées à leurs familles, sont retenues contre leur gré, et sacrifiées à des intérêts tout matériels, que la religion pare d'un voile mystique. Le père Michel-Ange Marin, en choisissant de représenter la vie conventuelle sous des couleurs sinon attrayantes, du moins acceptables, entend faire pièce à un préjugé universellement répandu. Ce religieux minime, prédicateur talentueux, directeur, confesseur, gardien, fondateur d'une communauté séculière, les Sœurs de la Retraite, si l'on en croit la notice qui lui a été consacrée³⁶¹, connaît, de l'intérieur, l'univers monastique féminin. Lui qui doit à sa famille spirituelle son attachement à la vie retirée, a fait du thème de la retraite un élément central de ses fictions³⁶², et un marqueur de l'opposition entre l'horizon sécularisé des Lumières et la pensée chrétienne orthodoxe. On comprend que Chateaubriand lui ait fait une place, entre l'abbé Gérard et Pierre Camus, dans son Panthéon des auteurs chrétiens³⁶³.

Le théâtre des vertus

Dans *Adélaïde de Witsbury*, on peut lire cette histoire insérée qui met en scène une dame de Valence, qui « avait le défaut de mal parler de tout le monde », mais avec un esprit tel qu'on l'écoutait avec intérêt, jusqu'au jour où les victimes de sa médisance se liguerent contre elle, et l'isolèrent si bien qu'elle se trouva réduite au silence. Elle en mourut de dépit³⁶⁴. Le monde c'est le salon de Célimène, théâtre de la parole trompeuse et venimeuse. En se retirant de la scène, en privant la médisante de son public, les dames ont infligé à celle-ci la seule punition possible : isolée, elle s'évanouit. Les artifices de la vie mondaine, que Marin condamne à la suite de toute une tradition augustinienne, ne prospèrent que par la complicité de ceux qui s'y complaisent par lâcheté ou par désœuvrement. Par un penchant naturel au mal, les hommes réunis en société favorisent la contagion du vice. Le vrai chrétien, selon Marin, sait qu'il n'est de solution que dans la fuite, le retrait et l'isolement volontaires. Mais alors la vie chrétienne serait-elle un anti-théâtre ? N'y aurait-il rien à montrer de la vertu ? L'homme de bien sera-t-il toujours raillé ? Et Célimène, malgré son vice, toujours désirable ? Le roman chrétien du 18^e siècle, sous les auspices de Pierre Camus, relève le défi de rendre la vertu aimable, et son imitation désirable. Marin va plus loin dans cette voie, puisque la vertu qu'il met en scène se trouve confinée dans les murs d'un monastère ou d'un ermitage. En désertant la scène du monde, l'auteur nous fait signe de le suivre sur une autre scène ; il lève l'épais rideau de la clôture, nous entraîne là où nul n'a accès, dans les espaces les plus reculés, les plus secrets, jusque dans le repli des consciences et les méandres de l'intériorité. Il anticipe de vingt ans la peinture que Diderot fera du couvent, avec une intention certes antagoniste, mais en recourant à des moyens littéraires, *topoi* descriptifs et choix énonciatifs, assez similaires. L'épisode de la vêtue en est un exemple probant : ni Marin ni Diderot n'en donnent une représentation littérale. Le premier l'élide pour souligner la réaction de la mère de la professante, raille sa

³⁶¹ Dom Mayeul Chaudon (abbé), *Éloge historique du R.P. Michel-Ange Marin*, *Mercur de France*, juillet 1767, p. 64-71 ; reproduit en tête des *Lettres ascétiques*, Niel, Avignon, 1769.

³⁶² On trouvera un résumé de chacun des neuf romans en annexe de mon article « Voies féminines de la conversion dans les romans du Père Michel-Ange Marin », dans *La conversion. Expérience spirituelle, expression littéraire*, dir. Nicolas Brucker, Berne, Peter Lang, 2005, p. 119-140.

³⁶³ Chateaubriand, *Défense du Génie du christianisme*, éd. Maurice Regard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1978, p. 1104.

³⁶⁴ Marin, *Adélaïde de Witsbury, ou la pieuse pensionnaire*, Avignon, Giroud, 1750 [1743], p. 114-116. Désormais abrégé en *Ad.*

sensibilité hors de saison, et désamorce la charge émotionnelle que pourrait contenir la scène³⁶⁵ ; le second le réduit, selon le processus psychique de refoulement, à une simple évocation, reconstituée sur la base du témoignage des assistants³⁶⁶. *La Religieuse* marche dans les traces du roman monastique de Marin et par bien des aspects peut se lire comme une réplique indirecte à celui-ci.

La donnée théâtrale occupe dans l'apprentissage de la vie retirée une place non négligeable. Les attitudes, gestes, paroles qui font la parfaite religieuse, s'apprennent par une longue imitation de la vie des saints. Ceux-ci sont « les modèles que Dieu a donnés pour toutes les âmes pures et religieuses », lit-on dans l'*Imitation*³⁶⁷. Les pensionnaires de Marin jouent des scènes de la Bible, moyen de « les rendre plus sensibles et de les graver plus profondément dans l'esprit » (*Ad.*, p. 33-34) ; elles lisent ensemble des *Vies des pères des déserts d'orient*³⁶⁸, telles que celles de saint Onuphre ou de sainte Euphrasie, « si propre à inspirer de l'amour pour la virginité³⁶⁹. » Elles en tirent des saynètes. Ainsi de la visite d'Antoine à Paul ermite que Virginie et Rosalie jouent exactement (*V.*, I, p. 52-53). Mais le modèle adorable entre tous c'est Jésus-Christ. Le retraitant doit s'imprégner des évangiles, et singulièrement des épisodes de la vie du Christ qui le montrent en solitude. Le père Crasset, dans *Le Chrétien en solitude*, en distinguent quatre : les quarante jours au désert, la transfiguration sur le mont Thabor, la nuit au mont des Oliviers, les apparitions du Ressuscité en Galilée³⁷⁰.

De façon plus générale, le modèle est omniprésent. Les figures d'autorité abondent, à commencer par celle de la maîtresse. C'est souvent une tante qui tient ce rôle, personnage proche par la parenté, mais prestigieux par la réputation de sainteté qui l'entoure. Ses avis sont reçus comme des arrêts, ses instructions sont riches d'une longue expérience dans la direction des âmes. Elle-même dit avoir reçu ce qu'elle transmet de telle supérieure vénérable. Marin signifie ainsi l'importance de la tradition : une sagesse se transmet depuis les origines du monachisme. Le théâtre des vertus n'est pas autonome ; un fil invisible relie ses acteurs à une série de héros et d'héroïnes, jusqu'à Jésus-Christ, le modèle ultime. En se plaçant dans la lignée des saints, le retraitant prête sa voix et son corps aux modèles dont il entend s'inspirer ; il se laisse agir de l'intérieur par un principe qui lui vient du dehors. Pour cela il lui faut se dépersonnaliser, ce qui en langage chrétien s'exprime en termes de renoncement ou de mort à soi-même. Le paradoxe du chrétien vaut bien celui du comédien : s'il veut exister pour Dieu, il doit s'annuler pour les hommes. L'auteur de l'*Imitation de Jésus-Christ* le dit autrement : « Si vous voulez demeurer ferme et avancer dans la piété, vivez sur la terre comme étranger, et comme banni de votre pays³⁷¹ ».

Topographie et fonction de la retraite conventuelle

La retraite en tant qu'éloignement du monde est étroitement liée à la conversion. En se tournant vers Dieu, le sujet se détourne des réalités terrestres. Le commandement de Jésus – « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à soi-même, qu'il se charge de sa croix, et qu'il me suive » (Mt 16, 24) - est sans équivoque : la vie chrétienne se vit dans le retrait et

³⁶⁵ Marin, *Angélique, ou la religieuse selon le cœur de Dieu*, Marseille, Mossy, 1828 [1766], I, p. 102-105. Désormais abrégé en *An*.

³⁶⁶ Diderot, *La Religieuse*, dans *Œuvres*, t. II, éd. Laurent Versini, « Bouquins », Paris, R. Laffont, 1994, p. 300.

³⁶⁷ *Imitation de Jésus-Christ*, I, 18, 4, trad. De Beiiil, Paris, Desprez, 1728, p. 87.

³⁶⁸ « À ne considérer que les quarante premières années du siècle, les productions consacrées aux anciens anachorètes ne se comptent pas » (Pierre Naudin, *L'expérience et le sentiment de la solitude dans la littérature française de l'aube des Lumières à la Révolution*, Paris, Klincksieck, 1995, p. 24). – Marin est lui-même l'auteur de *Vies des pères des déserts d'orient* (Avignon, Vve Niel, 1761-1764).

³⁶⁹ Marin, *Virginie, ou la Vierge chrétienne*, Avignon, Offray, 1817 [1752], I, p. 207. Désormais abrégé en *V*.

³⁷⁰ Jean Crasset, *Le Chrétien en solitude*, Paris, Delespine, 1705 [1674]. « Instructions pour ceux qui vont en retraite », II, n.

p.
³⁷¹ *Imitation de Jésus-Christ*, I, 17, 1, ouvr. cité, p. 82.

l'austérité. Marin, dans ses romans, ne se fait pas faute de l'expliquer ; et il le fait de deux manières : par la vie des personnages éponymes et par les instructions dispensées par leurs maîtres. La mention et la description des lieux ne sont pas négligées. La thématique de la retraite, son inscription dans les coordonnées spatiales et temporelles répondent aux exigences du genre romanesque. On distinguera les lieux extérieurs des lieux intérieurs.

Le désert des pensionnaires de Marin est une nature domestiquée. Le jardin où Virginie et Rosalie se retirent, les dimanches et les jours de fête, clos de murailles, se trouve à peu de distance de la ville. Il offre à leur zèle toutes les commodités sans en laisser voir les inconvénients. Précisément décrit, il comprend une vigne, un potager, un fruitier, une campagne agréable, un bosquet de pins et de chênes, un petit bois, un rocher, une double caverne naturelle et une cascade. Sa situation est, nous est-il indiqué, semblable aux déserts des saintes solitaires de la Thébàïde, « dont elles lisaient les vies avec dévotion » (V., I, p. 51). La chambre est dans l'espace de la maison ou du couvent un lieu où la pensionnaire se retire, afin de se retrouver seule, et se livrer aux exercices de la piété, la lecture, la méditation, l'oraison. L'expression « se retirer dans sa chambre » revient souvent : elle tend à instaurer une alternance entre solitude et communauté. De fait, la vie monastique est rythmée par cette alternance, de sorte que la religieuse n'a le temps de se lasser ni d'une situation ni de l'autre. La retraite spirituelle fait exception : pendant une période donnée, le fidèle vit dans une réclusion presque absolue, entrecoupée des seuls entretiens avec son directeur.

Le mot retraite pourrait suggérer la sédentarité, l'immobilité, voire le repos³⁷². Ici il n'en est rien. Mère Scholastique ne cesse de mettre en garde ses protégées contre les pièges de l'illusion. Les faux dévots se plaisent aux lieux retirés ; ils les font servir à leurs vices. Le jardin devient le lieu du mol abandon, la chambre celui de la rêverie heureuse. Ils y trouvent un confort et des commodités étrangers au véritable esprit de la religion. L'évangile est sur ce point sans ambiguïté : « Les renards ont des tanières, et les oiseaux du ciel ont des nids ; mais le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête » (Mt 8, 20). La vie retirée est en réalité soumise aux plus violentes tribulations. C'est pourquoi rien dans l'ameublement de la cellule ne doit tromper sur sa destination. Dans sa chambre, placée au plus haut étage de la maison, façon de signifier le plus grand éloignement de la rue, donc la séparation du monde, Virginie n'a conservé que le strict nécessaire : une table d'un bois grossier, des chaises garnies de jonc, un lit pauvre et étroit, quelques images de papier, aucun miroir apparent. Sa « capucine », comme elle la nomme, en référence à la pauvreté franciscaine, est la demeure de Dieu (V., II, p. 165-166). « Dieu est chez vous quand vous êtes chez lui », écrit le père Crasset³⁷³. Aussi la jeune fille lui voue-t-elle un saint respect ; elle va jusqu'à en baiser les murailles.

Les espaces retirés ont cette propriété d'être réversibles : la chambre, lieu des révélations, est aussi lieu des tentations. Un jour Virginie est assaillie par des amies qui opposent à son choix de vie les objections du monde ; le lendemain elle se rend coupable de distractions, qui lui suggèrent de se prévaloir des progrès qu'elle fait dans la voie spirituelle, et d'en tirer orgueil (V., I, p. 30 et sv.). Il ne suffit pas d'en être retiré pour s'abstenir du monde. On peut être au cloître et être au monde, soit en esprit, soit par les visites de personnes séculières, soit encore par les nouvelles qu'on prend du dehors, et les entretiens frivoles auxquels elles donnent lieu. L'imagination, source de possibles « évagations », « sottie bête, qui nous fait galoper par monts et par vaux » (An, II, p. 239) doit être constamment tenue en bride. La dévotion est un combat incessant, une lutte à mort entre les deux parties de l'individu, l'esprit et la chair, selon le dualisme paulinien. La mortification doit aider l'âme à s'affranchir peu à peu de l'emprise du corps, jusqu'à lui imposer une complète domination.

³⁷² Robert Mauzi, *L'Idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1965, p. 330-385.

³⁷³ *Le Chrétien en solitude*, ouvr. cité, IV, § 9, n. p.

Entre le dehors et le dedans, il est un espace intermédiaire, espace du seuil par lequel peut advenir la mortelle contagion. Le parloir est l'objet d'un discours de mise en garde récurrent. « C'est plus ordinairement par le parloir [...] que le relâchement s'introduit dans les monastères, prévient Angélique ; on s'y apprivoise avec le dehors, et on se dégoûte du dedans : on prend l'esprit du monde, et on n'a plus celui de son état [...] » (*An.*, II, p. 11). Mais le parloir peut, exceptionnellement, être le lieu par où s'opère la conversion du monde (*Ad.*, p. 92-93).

Le genre du roman profane, dont Marin imite la façon, rend impératif la référence à des lieux. Une fois installés dans la fiction, ceux-ci sont cependant soumis à un processus de dévaluation et de dématérialisation. En montrant qu'il ne suffit pas d'un lieu isolé pour garantir la retraite ; en montrant à l'inverse que l'esprit de retraite peut se vivre indifféremment en tous lieux, y compris au cœur de la société des hommes ; en montrant enfin que par l'usage de la méditation le chrétien peut produire en lui des affections auxquelles son corps n'est pas soumis, Marin relativise la notion de lieu³⁷⁴. La lecture du roman suit en le reproduisant l'effort que consent la jeune fille pour s'abstraire du monde. Le lecteur est invité lui aussi à renoncer à l'usage qu'il fait habituellement de la fiction, à convertir la lecture de pur divertissement en une lecture à visée didactique, morale et spirituelle. Or celle-ci suppose la prise en compte du symbole, du type et de la figure. Il est aidé dans cet effort par la forme biographique du récit, par son caractère exemplaire et cependant vraisemblable. Le personnage, dont la vie est à la fois ordinaire et singulière, exerce sur lui un pouvoir d'attraction : son éloignement du siècle, son retrait dans la vie immatérielle de l'esprit, son goût croissant pour la solitude appellent chez celui qui en est le spectateur un mouvement analogue.

Une retraite choisie

Se situant dans la postérité de François de Sales, qui recommandait d'« accommoder la pratique de la dévotion aux forces, aux affaires et aux devoirs de chaque particulier³⁷⁵ », Marin indique que la vraie dévotion « consiste à accomplir la volonté de Dieu, chacun dans l'état où la providence l'a placé » (*V.*, I, p. 64). Aussi ses romans définissent-ils des voies singulières pour chacun des personnages, relativement à son milieu, ses capacités, son caractère. La retraite est le temps laissé au sujet pour qu'il puisse discerner quelle voie il devra suivre pour atteindre la perfection chrétienne. Le personnel, exclusivement féminin, que Marin met en scène, se divise en catégories : la vierge, l'épouse, la mère de famille, la veuve, la mondaine³⁷⁶. Chaque espèce peut entrer dans la vie dévote, dans l'éloignement du monde et la conformité à l'évangile. Chacune peut tracer son propre chemin de sainteté.

L'importance des devoirs d'état est rappelée dans *La Farfalla* : ceux-ci « doivent tenir le premier rang après la loi générale, et passer avant certaines pratiques de dévotion³⁷⁷ ». Marin ne manque pas, suivant en cela une tradition littéraire ancienne, de peindre les ridicules des fausses dévotes, et réaffirme la compatibilité entre la vie dévote et l'ordre social : « la véritable dévotion ne déplace rien » (*V.*, I, p. 23). Il tente ainsi d'accorder la radicalité du discours évangélique et la mesure de la vie sociale, rejoignant un idéal de modération qui est

³⁷⁴ « L'aspect matériel du lieu n'est là que pour symboliser la clôture nécessaire à un état mental », écrit Hélène Cussac dans « Les lieux de retraite dans quelques romans du XVIII^e siècle : d'une géographie réelle à la remise en cause d'un espace utopique », dans *Geographiae Imaginariae. Dresser le cadastre des mondes inconnus dans la fiction narrative de l'Ancien Régime*, dir. Marie-Christine Pioffet, Paris, Hermann, 2014 [1^e éd. 2011], p. 137-158.

³⁷⁵ Saint François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, I, III, dans *Œuvres*, éd. André Ravier, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1969, p. 36.

³⁷⁶ Preuve que la femme n'existe pas socialement par elle-même, mais à travers son état. Voir Marcel Bernos, *Femmes et gens d'Église dans la France classique. XVII^e-XVIII^e siècle*, Paris, Cerf, 2003, p. 39.

³⁷⁷ Marin, *La Farfalla, ou la Comédienne convertie*, Avignon, Vve Niel, 1762, p. 130.

propre à la culture chrétienne classique. Il répond aux attaques dont la vie conventuelle est l'objet, de toutes parts, notamment au sein du clergé séculier, en opposant à ses contradicteurs non des arguments, mais des faits, par les vies de ses héroïnes dont l'exemplarité vertueuse doit s'imposer au lecteur. Il va jusqu'à figurer les relâchements dont une communauté s'était rendue coupable, pour mieux les opposer à la règle scrupuleusement suivie par une maison voisine, et donner enfin l'édifiant spectacle d'un couvent qui, une fois réformé, a atteint la perfection (*An.*, I, p. 117 et sv.). À la fois concession aux critiques qui dénoncent la corruption du modèle monastique³⁷⁸, et plaidoyer en faveur des couvents, cet exemple montre que Marin est conscient de l'incompréhension grandissante qui éloigne la société séculière de la culture religieuse, attentif à l'opinion et soucieux de lui donner une réplique adaptée, toujours par le biais de la fiction.

La figure de la veuve, très présente dans le roman de Marin, occupe dans la société du temps une place ambiguë, oscillant entre scandale et édification. Elle pose le problème de l'émancipation de la femme, soustraite par son mariage à l'autorité de son père, et par son veuvage à celle de son époux³⁷⁹. Au cloître, où elle trouve bien souvent refuge, Marin préfère une autre solution, la vie séculière retirée. Il ouvre ainsi l'éventail des choix, prouvant au passage que l'Église évolue dans ses discours et dans ses pratiques. Il confirme enfin l'utilité sociale de la religion.

C'est en priorité aux jeunes filles que Marin s'adresse dans ses romans. Il conte les destins de vierges qui s'engagent, sous l'œil attentif d'une maîtresse avisée, dans la voie de la vie religieuse régulière. Loin de protester contre la violence qu'on leur ferait subir, comme la sœur Sainte Suzanne, personnage de *La Religieuse*, elles chérissent leur état, et bénissent chaque jour le ciel d'avoir favorisé leurs vœux. Les parents ne poussent pas leurs filles vers le couvent, ils les en dissuaderaient plutôt. Virginie choque sa mère quand elle paraît devant elle revêtue d'une robe brune, aveu public de sa conversion. Comme une autre Marie-Madeleine, Marie Caraccioli veut embrasser une « vie de retraite et de pénitence », animée qu'elle est d'un « désir qu'elle sentait dans son cœur d'y passer [dans le monastère] le reste de ses jours dans un oubli entier du monde, à pleurer ses péchés, et à s'immoler amoureusement à Jésus-Christ » (*V.*, I, p. 310).

Le retrait hors de la clôture

La voie d'une « profane séculière » n'est cependant pas moins difficile que celle d'une religieuse. Elle l'est davantage en réalité. Virginie ne s'y engage qu'à regret ; malgré son extrême désir de la vie conventuelle, elle restera hors de la clôture. Ainsi en a décidé sa directrice. Sa vocation à elle est celle d'une « fille de renoncement et de patience », d'une « fille de croix ». Elle vivra, à un degré paroxystique, la contradiction de la vie chrétienne ordinaire, le déchirement de la créature entre ce qu'elle doit à la société et ce qu'elle doit à Dieu. On retrouve le paradoxe, paradigme de toute existence, mais exprimé sur un mode volontaire : « je veux y être comme n'en étant pas » (*V.*, I, p. 275), déclare Virginie en écho à l'expression paulinienne « user de ce monde comme n'en usant point » (1 Co 7, 31). La tension n'est pas subie, elle est consentie. En cela il y a en effet vocation. Mère Scholastique précise les devoirs de la « vierge chrétienne » : « elle doit vivre retirée, fuyant de connaître le monde et d'en être connue ; évitant les foules et préférant autant qu'il est à son pouvoir, d'être seule, plutôt que de se trouver avec les créatures » (*V.*, I, p. 379).

Pour décider d'une vocation, un long processus est nécessaire, qui inclut plusieurs retraites spirituelles au monastère. Ces retraites, de un à dix jours, comprennent des exercices spirituels, d'inspiration ignatienne, par exemple ceux que Marin préconise en appendice

³⁷⁸ L'article de l'*Encyclopédie* ORDRE RELIGIEUX insiste sur le déclin des ordres dès l'origine du monachisme.

³⁷⁹ Scarlett Beauvalet-Boutouyrie, *Être veuve sous l'Ancien Régime*, Paris, Belin, 2001.

d'Adélaïde, ou dans sa *Retraite spirituelle pour un jour de chaque mois* (Avignon, Niel, 1763). Il est constamment rappelé que les pratiques de dévotion tendent à la vie cachée. Elles s'accordent aux temps du calendrier liturgique : l'Avent est une période de silence « pour imiter la vie cachée et silencieuse de Jésus-Christ dans le sein de sa mère » (V., I, p. 302) ; Virginie « se tenait plus retirée dans le Carême que dans les autres temps, pour tenir, disait-elle, compagnie à Jésus-Christ dans le désert » (*ibid.*). Contre une nature qui « tend toujours en bas » (*Ad.*, p. 201), la retraite a pour effet de fortifier l'homme intérieur, et d'engager une transformation morale et spirituelle radicale : « il faut que dans cette retraite vous soyez changées en nouvelles créatures » (V., I, p. 110)³⁸⁰. L'impudique devient chaste ; le désordonné devient tempérant ; le faible et timide fort et courageux. Les valeurs que le monde tient en estime, il faut s'en déprendre, et tendre à l'opposé, notamment sur le point de la retraite : « Le monde aime à se produire, il faut aimer la retraite et la vie cachée » (V., I, p. 138). « C'est là renoncer véritablement à soi-même que devenir tout autre que l'on était », écrit le père Rodriguez en commentant le verset Mt 16, 24 déjà cité³⁸¹. Au terme de cette métamorphose, le retraitant est libéré des servitudes du monde. À partir de là rien ne s'oppose plus à la décision qu'il doit prendre sur l'état à choisir. La résolution d'Angélique advient au terme d'une *grande retraite* : « je veux penser plus sérieusement à changer de vie », confie-t-elle à la sœur Sophie Cunégonde (*An.*, I, p. 378). Elle amène la postulante à rompre définitivement avec son ancienne vie, pour enfin trouver son vrai « centre ». Le mot revient à plusieurs reprises dans la bouche ou sous la plume des vierges de Marin. Il traduit la certitude radieuse d'être à sa place. « Mon cœur s'y [dans cette pensée] repose comme dans son centre ; tout m'y plaît aussi, et tout m'attire à la religion », avoue Rosalie (V., I, p. 188).

L'ermite au féminin

Le 17^e siècle a cru voir se renouveler les merveilles des vies d'anachorètes des déserts de l'Égypte ancienne. Jeanne-Marguerite, la Solitaire des Rochers, a vécu dans les dernières années du Grand Siècle une vie érémitique d'un total dénuement. Les lettres échangées avec son directeur, le père Luc de Bray, et qui circulèrent dès son vivant, attestent la vérité des faits. L'histoire qui en est tirée, suivie de la correspondance, paraît en 1787³⁸². Cette vie au désert, dans les montagnes des Pyrénées, d'abord dans une grotte, puis dans un vallon infesté de serpents, est digne de sainte Euphrasie, qui, pour vaincre les tentations, ne prit aucune nourriture pendant quarante jours, ou de sainte Alexandra, qui passa dix ans recluse dans un tombeau. De cette histoire ou d'autres semblables, Marin tire l'idée d'un ermite féminin de la région de Montréal en Sicile. Marie de Libératis, devenue la Solitaire de la *Madona Sanctissima*, si elle dépend d'un couvent de clarisses, où elle a été novice et dont elle porte l'habit, vit parfaitement seule dans la montagne, dans un ermitage que sa famille lui a fait construire. Ce mode de vie, qui fait suite à un vœu, est présenté comme extraordinaire chez une fille. Il s'autorise des premiers temps du monachisme : « [Les anciens solitaires] s'éloignaient absolument de leur pays, afin d'être à Dieu sans obstacle ; et ils ne connaissaient d'autre patrie que la céleste Jérusalem », explique Marie à sa mère (V., II, p. 209-210). Après avoir découvert trois grottes dans la montagne, la jeune fille s'y retire « pour mieux seconder l'attrait que le Seigneur lui avait donné pour la retraite et la vie cachée » (V., II, p. 257). Elle complète plus tard son installation par un calvaire. Les prolongements que Marin donne à cette histoire suggèrent pourtant que l'érémitisme n'est qu'une forme transitoire de vie retirée,

³⁸⁰ Voir 2 Co 4, 16 (« Mais encore que dans nous l'homme extérieur se détruit, néanmoins l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour »).

³⁸¹ Alphonse Rodriguez, *Pratique de la perfection chrétienne*, Toulouse, 1747, t. II, p. 346.

³⁸² *La Solitaire des Rochers*, Chateaufort, 1787 (Pierre Naudin, ouvr. cité, p. 113-115). Voir Dinah Ribard, « Radicales séparations », *Archives de sciences sociales des religions*, Paris, EHESS, n° 150, 2010, p. 117-133.

et qu'il ne saurait exister de façon autonome. De fait, Marie est bientôt rejointe par deux autres solitaires, et, aidées d'une servante, toutes trois forment une petite communauté de filles pieuses. C'est le monachisme anachorétique, tel que le décrivent les historiens des premiers temps du christianisme : la vie collective y est réduite à la portion congrue, l'essentiel de l'existence se passant dans l'isolement et le silence³⁸³.

Autre anachorète moderne, non plus sicilien mais avignonnais, Anne Violet se résolut, après s'être vu refuser l'état monastique, à vivre entre ses parents puis seule après leur mort, une existence retirée, pauvre et laborieuse, et cependant réglée comme en un couvent. Marin, qui en conte l'histoire, qu'il fait suivre des *Mémoires* de l'intéressée, la présente comme véridique, l'assortissant de toutes sortes de détails à fonction crédibilisante. Cette religieuse domestique, tierçaire franciscaine, vit dans sa maison comme en un « retranchement », et ne se distingue par rien de singulier. « On ne remarquait point qu'elle affectât dans ses entretiens une vertu farouche et concentrée, qui la rendît singulière ou difficile³⁸⁴. » Son goût extrême pour les macérations, les aliments gâtés, l'épuisement physique dans le travail, la modestie de son logis, qu'« on ne peut guère mieux comparer qu'à ces pauvres chaumières des anciens ermites de la Thébaïde³⁸⁵ », tout enfin signale l'héroïque sainteté. Ce détachement radical lui vaut des lumières surnaturelles, un don visionnaire et prophétique, une éloquence persuasive. Cette fascination qu'exerce sur Marin la figure du solitaire, qui s'explique aussi par l'ordre auquel il appartient, dont le fondateur, le calabrais François de Paule, commença par être ermite, suggère à quel point la notion de « dévotion aisée » lui est étrangère. « On n'entre au ciel qu'en se faisant violence », disait le patriarche des Indes à la marquise de Los Valientes³⁸⁶. La voie est non seulement étroite, mais encore semée de croix. La dévotion qui prétend se concilier les joies du monde est « chimérique », « monstrueuse » (V., I, p. 135)³⁸⁷. Cependant lors même que Marin insiste sur la radicalité de la retraite, condition nécessaire mais non suffisante du salut, il en privilégie la valeur exemplaire et les conséquences sociales. Virginie, touchée par l'exemple de Marie de Libératis, veut l'imiter : « On eût dit qu'elle voulait vivre de la vie des anciens ermites » (V., II, p. 194). Cette imitation en chaîne produit sur la population entière une impression édifiante. Anne Violet, par son action charitable durant la grande peste, sa sollicitude pour ses parents, sa vie de pauvre parmi les pauvres, est une figure davantage acceptable pour un 18^e siècle qui n'admet d'autre vertu que sociale. Ni religieuse, ni ermite, ni fondatrice d'ordre, son engagement au service de ses semblables fait d'elle une bienfaitrice de l'humanité, et pour l'incroyant une sainte laïque.

Ni monde, ni cloître : le troisième lieu

Marin introduit, et c'est l'originalité de ses romans, une voie médiane entre le monde et le cloître, offrant aux jeunes filles la possibilité de vivre leur état de recluses sans quitter formellement le monde. Le modèle, s'il s'inspire d'ermite féminins du Tiers-Ordre franciscain, est une authentique création de l'auteur. Il porte sa marque. Aussi ne le définit-il que par comparaison contrastive avec d'autres vocations, au premier rang desquelles la vie conventuelle. Mère Scholastique comprend, « en comparant les dispositions de sa nièce avec celles de Rosalie, que leurs voies seraient différentes, ainsi que leur vocation » (V., I, p. 115).

³⁸³ Bernard Flusin, « L'essor du monachisme oriental », dans *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. III, Paris, Desclée, 1998, p. 545-608.

³⁸⁴ Marin, *Conduite spirituelle de la Sœur Anne Violet, du Tiers-Ordre de S. François d'Assise*, Avignon, Giroud, 1740, p. 22.

³⁸⁵ *Id.*, p. 91.

³⁸⁶ Marin, *La Marquise de Los Valientes, ou la Dame chrétienne. Histoire castillane*, Avignon, Niel, 1765, II, p. 28.

³⁸⁷ Marin s'écarte du point de vue exprimé par le R.P. Pierre Le Moine dans *La dévotion aisée* (1652), déjà vivement attaqué par Pascal dans *Les Provinciales* (9^e Lettre). Voir Marie-Madeleine Fragonard, « Déserts romanesques et dévotion aisée », dans *Le Désert, l'espace et l'esprit (Moyen Age-XX^e siècle)*, dir. Frank Lestringant et Sarga Moussa, *Revue des Sciences Humaines*, 2000, n° 258, p. 163-176.

D'un côté la voie régulière, de l'autre la voie séculière. Le diptyque a l'avantage de faire sentir ce qui différencie les deux voies, tout en marquant les points de convergence. Car la vierge n'est pas moins recluse que la religieuse : elle l'est différemment. Le périmètre de sa clôture, dans la mesure où il n'est pas défini par une quelconque autorité institutionnelle, est à réinventer tous les jours. La retraite volontaire n'est-elle pas la meilleure réponse à faire aux critiques que les philosophes adressent au système conventuel, et à la contrainte qu'il exercerait sur les esprits ? En promouvant une forme d'état qui ne suppose de la part de celui qui s'y engage aucun vœu formel, et qui à ce titre le laisse libre juridiquement de mener la vie qu'il souhaite, Marin détruit le spectre de la vocation forcée, et réhabilite le modèle monastique, qui est selon lui le miroir concentrique du christianisme.

Pour autant, l'auteur ne perd pas de vue son objectif : convertir le monde en substituant la loi évangélique à la loi humaine. Or quelle société mieux que la communauté religieuse applique à la lettre les préceptes de l'évangile ? Il s'agira donc d'imaginer une transplantation de la règle monastique à la vie civile ; et c'est, dans le roman de Marin, à une veuve qu'on doit cette adaptation expérimentale. À la mort de son mari, Sophie de Casa-Sancta, la bien nommée, transforme sa demeure en « une espèce de monastère » (V., I, p. 117), et y vit avec ses filles selon une règle inspirée de saint Benoît. D'autres familles veulent l'imiter. Le bourg entier, opportunément nommé Gli-Angeli, compte bientôt autant de monastères que de maisons. Revient ici en mémoire le souvenir de la cité antique d'Oxirynque, en Basse-Thébaïde, dont l'abbé Fleury donne, dans son *Histoire ecclésiastique*, une description détaillée³⁸⁸. Cette ville, qui se résumait à « un seul monastère », et ne comptait pas un seul païen, ni un seul hérétique, toujours selon Fleury, est l'exacte antithèse de *La République des incroyables*, dialogue antiphilosophique où est débattue la question de savoir si une société d'athées vertueux est viable³⁸⁹.

La retraite, dans le roman profane, advient souvent au terme d'une vie de tribulations ; elle est aussi le prétexte d'un récit rétrospectif qui doit éclairer les raisons de la sécession volontaire. Il n'en est pas de même chez Marin. La retraite y est bien plutôt un point de départ, à partir duquel peut se déployer la vie de l'esprit ; elle est la condition de possibilité de toute vie chrétienne. La radicalité de la séparation, qu'elle soit physique ou mentale, fait comprendre que le roman de Marin ne fait pas seulement l'apologie des monastères contre ceux qui comme Mercier y voient les « déplorables monuments d'une antique superstition³⁹⁰ », mais aussi, et peut-être surtout contre les tenants d'une dévotion accommodée au siècle.

Le propos n'échappe pourtant pas au reproche d'ambiguïté qu'on pourra lui adresser. Voie universelle ou voie d'élection ? Vie dans le monde ou contre le monde ? Dévotion ordinaire ou dévotion héroïque ? L'ermite, dont Marin projette la silhouette à l'arrière-plan de la vie retirée, a certes une odeur suave, comme chacun sait ; il a aussi un parfum de scandale. Il est, *a fortiori* quand il se décline au féminin, l'emblème d'une religion en rupture avec la société. Les vierges sages de Marin, dont les voies s'accordent si merveilleusement avec l'ordre des familles et les lois des hommes, se rêvent, à l'exemple des anciens anachorètes, en sauvages de la religion.

³⁸⁸ Claude Fleury, *Histoire ecclésiastique*, t. V, Paris, Desaint et Saillant, 1750, p. 26. Repris par Marin dans *Vies des Pères des déserts d'Orient*, Avignon, Vve Niel, 1761, I, p. 102-104.

³⁸⁹ Marin, *Le Baron van Hesden, ou la République des incroyables*, Toulouse, Brosses, 1762. Voir Raymond Trousson, « Michel-Ange Marin et les *Pensées philosophiques* », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n° 13, octobre 1992, p. 47-55.

³⁹⁰ Louis-Sébastien Mercier, *Tableau de Paris*, VII, « Couvents. Religieuses », éd. Jean-Claude Bonnet, Paris, Mercure de France, 1994, t. II, p. 77.

Malgré ces contradictions, ou à cause d'elles, Marin réussit ce tour de force de rendre la vie dévote intéressante, sans recourir aux facilités du merveilleux ni aux excès du mysticisme. S'en tenant aux ressources minimales offertes par le genre romanesque, il parvient à raconter un non-événement, à représenter l'irreprésentable intériorité, à faire un spectacle de ce qui cherche à se dérober aux yeux du monde. En combinant la narration et le discours, le portrait et la prescription, en faisant dialoguer ses personnages ou en les faisant correspondre, il ouvre un accès à l'intelligence de la vie cloîtrée, à sa subtilité, à sa fragilité, à ses paradoxes ; et parvient à communiquer à ses lectrices un réel attrait pour la retraite. Enfin, en reconnaissant à la femme une prérogative à la vie retirée, l'auteur déclare sa foi en sa fécondité spirituelle. Contre Usbek, qui décrivait chaque maison religieuse comme « une famille éternelle, où il ne naît personne » et les couvents comme « autant de gouffres, où s'ensevelissent les races futures³⁹¹ », Marin pense que l'avenir appartient aux solitudes virginales, et que de là doit naître l'humanité nouvelle. De la lutte que se livrent clercs et philosophes pour capter le plus large public en usant de formes littéraires séduisantes, Marin ne sort-il pas gagnant ? Les rééditions de *Virginie* ou d'*Adélaïde de Witsbury* sont légion, au 18^e siècle, ce dont témoigne Chateaubriand qui en 1803 dit qu'elles sont « fort répandues³⁹² », et plus encore au 19^e siècle, accompagnant la restauration des congrégations religieuses et contribuant à diffuser, par ces histoires de vocations juvéniles, le thème des *anges sur la terre*. Thérèse de Lisieux, en sa « petite voie », n'est-elle pas une fidèle héritière des héroïnes de Marin ?

Nicolas BRUCKER
Université de Lorraine

³⁹¹ Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre 113, dans *Œuvres*, t. I, éd. Jean Ehrard et Catherine Volpilhac-Augier, Voltaire Foundation, Oxford, 2004, p. 448.

³⁹² Chateaubriand, ouvr. cité, *ibid.* – Ni Philippe Martin, qui qualifie *Virginie* de « best-seller » (*Une religion des livres (1640-1850)*, Paris, Cerf, 2003, p. 72), ni Francis Marcoin, qui indique que les œuvres de Marin « seront abondamment rééditées jusqu'à la fin du XIX^e siècle » (*Librairie de jeunesse et littérature industrielle au XIX^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 217) ne fournissent le moindre chiffre.

RETRAITE FÉMININE ET FEMMES MORALISTES AU SIÈCLE DES LUMIÈRES

Malgré la fortune littéraire des *Maximes* de La Rochefoucauld et des *Caractères* de La Bruyère dans la France des Lumières et des anti-Lumières³⁹³, l'article MORALISTE que rédige le chevalier de Jaucourt dans l'*Encyclopédie* invite à se défier d'une littérature aphoristique où s'illustrent des pédants qui prétendent « être des gens d'esprit » et songent « moins à éclairer qu'à éblouir³⁹⁴ ». Dire et ne pas prouver ; proférer des vérités indiscutables qui ne souffrent ni l'argumentation, ni l'explication ; autant de procédés qu'il dénonce en contempteur de l'aphorisme mondain. « La science des mœurs³⁹⁵ » qu'est la morale mérite un autre traitement : elle est l'une des conquêtes de la raison. Si la théologie, science de Dieu, prétend raisonner, elle le fait à partir de vérités révélées ; elle n'est pas donc apte à « s'éclaircir³⁹⁶ ». Seule, la morale se fonde sur l'expérience, ce qui la rend susceptible de perfectionnement. Ne trichant pas avec ses convictions, Jaucourt dissocie la foi de la morale : « Dans tous les tems, ce sont les laïques philosophes qui ont fait le meilleur accueil à la Morale³⁹⁷. » S'interroge-t-il sur l'histoire des théories morales ? Il dresse un bilan où figurent Socrate, Platon, Aristote et leurs successeurs ; il y joint des génies modernes, « Grotius, Puffendorf, Barbeyrac, Tillolton, Wolaston, Cumberland, Nicole & la Placette, qui (ont) traité cette science d'après des principes lumineux³⁹⁸ ».

La droite raison semble s'imposer : « Nous sommes au temps, j'ose le dire, où il faut qu'un poète soit philosophe, et où une femme peut l'être hardiment³⁹⁹ », assure Voltaire dans l'épître dédicatoire d'*Alzire* (1736) à Mme du Châtelet. Il est vrai que des femmes osent penser et participer aux débats du siècle. Preuve de leur extrême audace ! Elles abordent des questions de morale, en ne se donnant pour guides que la raison et l'expérience. Madeleine de Puisieux s'inquiète à plus d'un titre dans la préface des *Conseils à une amie* (1751) : « J'ajoutai que j'allai passer à vingt-six ans pour une vieille folle ; que l'on ne s'imaginerait pas qu'une femme pût moraliser si sérieusement à mon âge & que je ne reviendrais pas du tort que cela ferait à ma figure⁴⁰⁰. » Malgré les préjugés qui consacrent la nature féminine, fragile et vaporeuse, comme contraire au raisonnement abstrait et à l'érudition⁴⁰¹, des femmes de lettres, connues pour leur engagement dans les débats du siècle (Anne-Thérèse de Lambert, Madeleine de Puisieux, Germaine de Staël, Constance de Salm), et des femmes de sciences (Émilie du Châtelet, Geneviève Thiroux d'Arconville, Marie-Armande Gacon-Dufour) se risquent à livrer leurs pensées sous forme de maximes, d'avis, de conseils ou de réflexions. Que la visée soit moraliste, c'est-à-dire centrée sur la description (M^{me} de Salm, *Les Pensées*), ou moralisatrice, à savoir prescriptive (Mme de Lambert, *Avis d'une mère à sa fille*), que le regard soit surplombant (Mme de Puisieux, *Des Passions*) ou que la parole s'individualise et

³⁹³ Voir Jean-Marie Goulemot, « Formes brèves et Philosophie des Lumières », *La Licorne*, Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Poitiers, 1991/21, p. 255-261, et Jean Deprun « La réception des *Maximes* dans la France des Lumières », dans Jean Lafond et Jean Mesnard dir., *Images de La Rochefoucauld*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, p. 40-46.

³⁹⁴ Louis de Jaucourt, art. MORALISTE, dans Diderot et d'Alembert, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettre*, Paris, Briasson, David, Le Breton et David, 1751, vol. 10, p. 702.

³⁹⁵ Selon Jaucourt, la morale « (Science des mœurs) c'est la science qui nous prescrit une sage conduite, & les moyens d'y conformer nos actions », *ibid.*, p. 699.

³⁹⁶ L'expression est de D'Holbach : « Toutes les connaissances humaines se sont plus ou moins éclaircies et perfectionnées. Par quelle fatalité la science de Dieu n'a-t-elle jamais pu s'éclaircir ? » (*Le Bon sens puisé dans la nature, ou Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, Londres, 1772, § 19, p. 13).

³⁹⁷ Jaucourt, art. MORALISTE, ouvr. cité, p. 700.

³⁹⁸ *Ibid.*

³⁹⁹ Voltaire, *Alzire ou les Américains, tragédie, Épître à Madame la marquise du Châtelet*, dans *Théâtre choisi de Voltaire*, Paris, Treuttel et Würtz, 1831, t. 2, p. 253.

⁴⁰⁰ Mme de Puisieux, *Conseils à une amie*, À Londres, 1755, « Discours préliminaire », p. v.

⁴⁰¹ Pour définir par exemple Constance de Salm, un critique trouve cette formule étonnante : « Femme par la grâce et le style, elle est homme par la pensée », *La Bibliothèque universelle des sciences, belles-lettres, et arts: Littérature*, Genève, Imprimerie de la bibliothèque universelle et Paris, 1830, t. 44, p. 104.

se mette en scène (Mme de Benouville, *Les Pensées errantes*)⁴⁰², le thème de la solitude des femmes est l'un des plus féconds dans des discours qui s'interrogent sur le mouvement des progrès et esquissent une définition du bonheur au féminin.

Dira-t-on que, sous l'influence de Mme de Maintenon, les pieuses injonctions à se retirer du théâtre du monde pour rencontrer Dieu trouvent grâce auprès des femmes moralistes du siècle ? La solitude chrétienne, à l'image des retraites du Christ, offre une voie pour contempler Dieu : le prix en est une sagesse austère, faite de combats intérieurs et de pénitences, destinés à assurer le salut de l'âme et à éviter de se souiller au contact du monde. Le traité de spiritualité, *Le Chrétien en solitude* (1682) par le R. P. jésuite Jean Crasset, régulièrement réédité jusqu'en 1743⁴⁰³, propose le tableau d'une dévotion solitaire qui se nourrit des rigueurs de l'ascétisme : « Tous les mouvemens empressez de l'esprit s'arrêtent aussitôt que l'âme a trouvé Dieu. [...] Pour entrer dans cette solitude, il faut laisser son manteau aux portes de la ville, et s'en aller dénué de tout dans le fond du désert⁴⁰⁴. » Néanmoins, pour suggérer de fuir le monde, faut-il trouver dans les réalités du temps les raisons de croire à la culpabilité originelle des créatures humaines, en proie aux illusions et à des passions contraires.

Le sombre diagnostic auquel Mme de Benouville consacre plusieurs de ses *Pensées errantes* (1758) confirme la misère de l'espèce humaine, vouée par nature à la mort. Or, comme Voltaire dans le *Traité de métaphysique* (1734-1736)⁴⁰⁵, la moraliste résiste à l'idée chrétienne selon laquelle l'homme n'aurait eu de passions dépravées que pour avoir désobéi à Dieu : « Réellement personne n'est heureux ; car il faut combattre les passions, ou s'y livrer et, dans l'un et l'autre cas on est fort misérable. Il y aurait un troisième parti, qui serait bien le meilleur *s'il dépendait de nous*, ce serait de ne point en avoir⁴⁰⁶. » Révoquer l'hypothèse du péché originel fait retomber la responsabilité de l'humaine condition sur Dieu et non sur l'homme. Le problème se pose alors à Mme de Benouville de savoir à quel titre accepter une purgation des passions, des retraites chrétiennes et autres pratiques de contrition pour lesquelles elle n'a aucun penchant : « Je sais qu'il faut aimer les croix et les tribulations, mais par malheur le Ciel ne m'a pas encore donné ce goût-là⁴⁰⁷. » L'impuissance de Dieu à conjurer la nature de créatures qu'il dit aimer la laisse sceptique et semble interdire par avance toute perspective de salut : « Je sais qu'il (Dieu) peut tout ce qu'il veut, & il ne veut pas ce que je désire ; cette réflexion gâte tout, & me rend tiède pour le moins⁴⁰⁸. » Dès lors, quel que soit le catalogue des pieuses recommandations, le projet chrétien d'arriver à se délester des passions est un programme de sagesse impossible à tenir (« Pour ce qui est de fuir les passions, heureux qui le peut, cela est bien aisé à dire⁴⁰⁹ »).

Au 18^e siècle, le bonheur au-delà de la mort ne fait plus recette et les traités féminins de morale font de l'art de vivre leur principale préoccupation. Pour aboutir à un modèle de bonheur au féminin et s'assurer qu'il soit juste et immuable, il paraît nécessaire d'en déduire les principes de la nature même des femmes. Ainsi les *Réflexions nouvelles sur les femmes, ou Métaphysique d'amour* (1727) de Mme de Lambert et le *Mémoire pour le sexe féminin contre le sexe masculin* (1787) par Mme Gacon-Dufour se donnent-ils pour tâche d'identifier les

⁴⁰² Sur ces distinctions, voir Isabelle Brouard-Arends et Huguette Krief, art. MORALE, MORALISTE, dans *Dictionnaire des femmes des Lumières*, Huguette Krief et Valérie André dir., Paris, Champion, 2015, t. 2, p. 854-858.

⁴⁰³ L'ouvrage connaît 36 éditions en français de 1682 à 1743, dont 20 pour la période de 1700 à 1743. Il a été traduit en allemand (21 éditions de 1736 à 1894) et 2 en anglais (1691 et 1698).

⁴⁰⁴ Jean Crasset (dit abbé de T.), *Le Chrétien en solitude*, Paris, Jean-Baptiste Delespine, 1705, p. 455.

⁴⁰⁵ Voltaire y affirme : « Les raisonneurs de nos jours qui veulent établir la chimère que l'homme était né sans passions, et qu'il n'en a eu que pour avoir désobéi à Dieu, auraient aussi bien fait de dire que l'homme était d'abord une belle statue que Dieu avait formée, et que cette statue fut depuis animée par le diable », (Voltaire, *Traité de métaphysique*, dans *Œuvres complètes de Voltaire*, éd. Beuchot, Paris, Lefèvre, Werdet et Lequien, 1829, t. XXXVII, « Mélanges » 1, chap. VII, « De l'homme considéré comme un être sociable », p. 333).

⁴⁰⁶ Mme de Benouville, *Pensées errantes avec quelques lettres d'un Indien*, éd. Huguette Krief, Paris, Garnier, 2014, Pensée Z3, p. 138.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, Pensée T3, p. 134.

⁴⁰⁸ *Id.*

⁴⁰⁹ *Ibid.*, Pensée C, p. 82.

qualités naturelles de la femme. Pour faciliter la compréhension de l'état actuel des choses, leurs analyses reviennent aux origines, c'est-à-dire au point de départ du processus social qui engendre la corruption féminine. De là, chacun des essais envisage les moyens de surmonter cette crise morale par un retour à certaines dispositions naturelles ou une modification du milieu environnant. Dans l'*Avis d'une mère à sa fille* (1728), Mme de Lambert précise que les femmes doivent s'isoler pour trouver leur vérité : « Le divorce que nous faisons avec nous-mêmes est la source de nos égarements. [...] C'est dans la solitude que la Vérité donne ses leçons⁴¹⁰. » Chaque femme est appelée à effectuer ce « retour à soi-même » : « Apprenez que la plus grande science est de savoir être en soi [...] Assurez-vous un asile, une retraite en vous-mêmes⁴¹¹. » La marquise conseille de trouver en soi ce qui est authentique, c'est-à-dire ce qui n'a pas été altéré par la domination masculine. Ce recouvrement d'une identité, perdue par les artifices mondains, coïncide avec la recherche des origines qu'entreprend, quelques décennies plus tard, Mme Gacon-Dufour. En fervente disciple de Rousseau, elle suggère à toute femme de pénétrer à l'intérieur d'elle-même, pour y découvrir que la pudeur est une qualité féminine, naturelle et originelle. Ce sentiment intime, qui entre en résonance avec la voix pure de la nature, naît vers sept ou huit ans et se fortifie avec l'adolescence : « c'est un rempart presque invincible, que la nature nous a donné pour nous défendre⁴¹². » Or, la femme devient l'objet d'une dénaturation au moment même où elle entre dans la société. Si le processus de socialisation aboutit à la corruption féminine, la responsabilité en incombe aux hommes : « Si nous sommes séduites, c'est la faute de ces hommes qui nous attaquent ; c'est la faute de nos maris, qui ne sont plus les mêmes à notre égard, qui nous abandonnent [...] la corruption de nos mœurs est donc la seule faute des hommes⁴¹³. » Pour éviter pareille chute morale, Mme de Lambert conseille aux femmes de se retirer du mécanisme des rapports mondains et des passions qu'ils font naître. Mme Thiroux d'Arconville va jusqu'à suggérer dans ses *Pensées et réflexions morales sur divers sujets* (1760) que les femmes « nées avec un cœur tendre » évitent jusqu'au commerce des hommes qui leur sont les plus indifférents, « car tout est un danger pour elles⁴¹⁴ ».

Une solitude, librement consentie, est *in fine* le moyen de jouir de la tranquillité à laquelle aspirent les femmes, à tous les âges de leur vie :

La solitude aussi assure la tranquillité, et est amie de la Sagesse. [...] Fuyez le grand Monde, il n'y a point de sûreté : il y a toujours quelque sentiment qu'on avait affaibli, qui se réveille : on ne trouve que trop de gens qui favorisent le dérèglement. Plus il y a de monde, & plus les passions acquièrent d'autorité. [...] Le monde communique son venin aux âmes tendres⁴¹⁵.

Vanté sur tous les tons, ce bonheur conçu pour rassurer les femmes repose sur un monde de féminité et de repos affectif. Ainsi aménage-t-on des châteaux retirés⁴¹⁶ pour protéger l'innocence des petites filles, leur assurant une éducation selon les vues de Mme de Genlis et Mme Leprince de Beaumont ; les ouvrages de Mme Campan, *Traité de l'éducation des femmes* (1823) et *Conseils aux jeunes filles* (1830) préconisent une relative solitude pour les adolescentes (« N'exposez pas cette jeune et modeste fleur aux regards des assemblées nombreuses⁴¹⁷ ») ; des lieux intimes et familiers accueillent les douces occupations féminines, que peint sur toile Jean Baptiste Chardin (*Les Amusements de la vie privée*, 1746)⁴¹⁸ ; le

⁴¹⁰ Mme de Lambert, *Avis d'une mère à sa fille*, dans *Œuvres complètes de Madame la Marquise de Lambert suivies de ses lettres à plusieurs personnages célèbres*, Paris, chez Léopold Collin, 1808, p. 164.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 79 et p. 80.

⁴¹² Mme Gacon-Dufour, *Mémoire pour le sexe féminin contre le sexe masculin*, À Londres et se trouve à Paris, chez Royer, 1787, p. 17.

⁴¹³ *Ibid.* p. 40

⁴¹⁴ Mme Thiroux d'Arconville, *Pensées et réflexions morales sur divers sujets*, Avignon, s. n. éd., 1760, p. 86.

⁴¹⁵ Mme de Lambert, *Avis d'une mère à sa fille*, ouvr. cité, p. 81

⁴¹⁶ Voir Paule Constant, « L'exil des éducatrices », *Papers on French Seventeenth-Century Literature*, Tübingen, Germany, *L'Exil au XVIII^e siècle*, 1994, vol. XXI, n° 41, p. 373-379.

⁴¹⁷ Mme Campan, *De l'éducation [...] : suivi des Conseils aux jeunes filles, d'un théâtre pour les jeunes personnes et de quelques essais de morale*, Paris, Baudouin frères, 1824, t. 2, p. 182.

⁴¹⁸ Voir Pierre Naudin, *L'Expérience et le sentiment de la solitude, de l'aube des Lumières à la Révolution*, Paris, Klincksieck, 1995, p. 239.

spectacle édifiant d'une mère qui allaite son nouveau-né se tient dans la solitude et le silence d'une chambre ; le *Traité de la vieillesse* (1727) par Mme de Lambert affirme que « rien n'est plus glorieux que de faire une honorable retraite et de mettre un espace entre la vie et la mort⁴¹⁹. » La sagesse voudrait que la femme accordât ses désirs à son présent. Or, dans la vieillesse, que reste-t-il à une femme ? Une beauté flétrie, une âme en proie aux regrets (« Chez vous, vous ne trouvez plus qu'infirmiété dans votre corps, que réflexions tristes dans l'esprit, que dégoûts⁴²⁰ ») ! Conçoit-on plus condition physique et morale plus dégradée ? Le fait capital est cette prise de conscience. Dès lors, s'accordant aux bienséances du monde, une femme sensée renonce à fréquenter les lieux publics, vu qu'il n'y « rien de moins décent que de montrer un visage sans grâce ; dès qu'on ne peut plus parer ces lieux-là, il faut les abandonner⁴²¹ » ; elle évite les salons, puisque « les avantages de l'esprit se soutiennent mal au milieu d'une jeunesse brillante⁴²². » La retraite est « honorable », lorsque la femme âgée échappe au ridicule de se montrer au public. Le constat est sans appel : « rien ne convient mieux que de rester chez soi ; l'amour-propre y souffre moins qu'ailleurs⁴²³ ».

À ne retenir que la tyrannie de l'amour-propre chez Mme de Lambert, nous perdriions de vue la tendance profonde de ces démarches, considérant à tort la solitude comme une relégation et la femme comme un être passif, réductible à l'ensemble de ses rôles de fille, d'épouse et de mère.

La « métaphysique de l'amour » qu'établit Mme de Lambert dans ses *Réflexions nouvelles sur les femmes* est l'expression de la liberté féminine et d'un nouveau rapport de force entre les sexes. C'est pourquoi, bien que cela semble paradoxal, la thèse de la solitude est inséparable de la séduction ; c'est là une manière délicate d'augmenter les charmes féminins en les cachant : « Ce qu'elles dérobent aux yeux, leur est rendu par la libéralité de l'imagination⁴²⁴. » La marquise fait sienne la remarque de Plutarque sur la *Vénus voilée* : « On ne saurait, dit-il, entourer cette Déesse de trop d'ombres, d'obscurité, & de mystères⁴²⁵. » Le mystère et la distance mettent du prix à la moindre faveur d'une femme et donnent du goût à l'amour. Ce modèle réalise les deux impératifs que sont le charme (« aiguillon des désirs ») et la vertu (« sûreté des mœurs »). L'essai propose une utopie de l'avenir, propre à la seconde préciosité⁴²⁶, où l'existence féminine est décrite comme une plénitude.

Le sentiment de retrouver son identité n'exclut pas la possibilité de l'enrichir. Or, cet enrichissement ne passe pas par l'extériorité : l'expérience vécue de leur propre siècle, jugé comme hostile à l'émancipation féminine, sert de point de départ, chez Mmes de Lambert, Benouville et du Châtelet, à la conception d'un bonheur fondé sur l'intensification de la vie intérieure. La solitude en soi n'implique pas forcément un retrait total du monde. Dans une immobilité heureuse, la femme retrouve un temps de liberté pour se consacrer à l'étude, à la philosophie ou aux rêveries mélancoliques. Malgré son envie de désertier l'univers des salons (« j'ai peu vu le monde, mais le peu que j'en ai vu me donne plus envie de le fuir que de le chercher »⁴²⁷), Mme de Benouville y reste et trouve en elle les moyens de s'en abstraire ; elle s'abîme dans ses pensées : « Cela m'arrive encore, je suis quelquefois une heure ou deux immobile comme une statue, les yeux ouverts & fixés sans rien voir : on va, on vient, on parle ; c'est tout comme rien pour moi ; je suis entièrement livrée à mes réflexions⁴²⁸. » Ce

⁴¹⁹ Mme de Lambert, *Traité sur la vieillesse*, dans éd. cit. p. 153.

⁴²⁰ *Ibid.* p. 139.

⁴²¹ *Ibid.* p. 141.

⁴²² *Ibid.*

⁴²³ *Ibid.*

⁴²⁴ Mme de Lambert, *Réflexions nouvelles sur les Femmes*, dans éd. cit., p. 163.

⁴²⁵ *Id.*

⁴²⁶ Voir Roger Marchal, *Madame de Lambert et son milieu*, Oxford, Voltaire Foundation, 1991, p. 528 et sv.

⁴²⁷ Mme de Benouville, *Pensées errantes*, ouvr. cité, Pensée D, p. 83.

⁴²⁸ *Ibid.*, Pensée T3, p. 175.

voyage intérieur a une intensité particulière ; les idées lui « viennent en foule successivement & rapidement : c'est comme le cours d'un grand fleuve que rien ne peut arrêter, & qui fait toujours du dégât par où il passe⁴²⁹. » La métaphore des flots puissants en mouvement décrit ici l'exercice d'une liberté et un éveil aux lumières du siècle. Ouvrages d'histoire, de morale, de théologie, de physique... et « tous les raisonnements qui tournent au profit de l'esprit et du cœur » : voilà qui satisfait sa curiosité intellectuelle ! Elle y trouve l'occasion de penser librement, de se défaire des préjugés de la religion et de participer au mouvement des idées nouvelles.

Le *Discours sur le Bonheur* (1779) de Mme du Châtelet dispense la même doctrine morale. Cet ouvrage est écrit à Cirey où la marquise goûte les plaisirs de la retraite et des tête-à-tête avec Voltaire : « Mon goût pour la solitude en bonne compagnie ne fait que croître et embellir⁴³⁰. » Ce retrait lui donne le loisir de mener en toute liberté ses recherches philosophiques et scientifiques, d'entreprendre les traductions d'ouvrages qu'elle juge nécessaires au progrès des Lumières. « Vous me demandez si j'habite encore à Cirey ; [...] je ne veux en sortir que pour aller dans le pays de la philosophie et de la raison⁴³¹ », écrit-elle à Algarotti le 2 février 1738. Or, c'est à ce moment-là que s'impose à elle, comme une question particulièrement vitale, l'étude comme seule passion, comme seul bonheur, dans un siècle où les rapports entre les sexes sont figés dans les routines traditionnelles. Émilie sait que ses ambitions féminines n'ont aucune chance d'aboutir :

L'amour de l'étude est de toutes les passions celle qui contribue le plus à notre bonheur. Dans l'amour de l'étude se trouve enfermée une passion dont une âme élevée n'est jamais entièrement exempte, celle de la gloire. [...] Mais les femmes sont exclues par leur état de toute espèce de gloire ; et quand par hasard il s'en trouve quelqu'une née avec une âme assez élevée, il ne lui reste que l'étude pour la consoler de toutes les exclusions et de toutes les dépendances auxquelles elle se trouve condamnée par état⁴³².

Reste la solitude pour étudier, pour exister enfin.

Lorsque la réflexion sur la solitude féminine croise l'idée de bonheur, il faut voir qu'en filigrane s'y joue la question du rapport à autrui. Posé le postulat selon lequel le bonheur se définit par la perception d'une présence à soi, il s'ensuit un décalage entre cet état intérieur et ce qu'impose la vie en société : autrui ne serait finalement qu'une sorte d'obstacle au bonheur, un empêchement de jouir de soi et de sa quiétude.

Avec l'intention d'affranchir la pensée morale de ce qu'elle considère comme un faux problème, Mme de Staël se débarrasse de la question de la solitude féminine, de manière décisive, dans *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales* (1800). Serait-il raisonnable de suggérer la retraite et l'obscurité à toute femme, parce que les Anglaises en ont le goût ? Le serait-il de subordonner les mœurs françaises aux opinions d'un Anglais ? Si l'on soumet chaque système moral à l'épreuve de l'universel, alors les principes ne résistent pas à l'enquête. En matière de mœurs, l'on doit se féliciter du caractère brillant des Françaises, de leurs réseaux de sociabilité, de leur « utile ascendant sur l'opinion » pour tout ce qui tient « à l'humanité, à la générosité, à la délicatesse⁴³³. » Ce modèle d'équilibre périrait si les femmes adoptaient des mœurs retirées ; le risque encouru serait de voir les femmes tomber dans l'irresponsabilité, l'incapacité d'assurer l'éducation des enfants et l'ignorance enfin (« Tout ce qu'ils [les hommes] pourraient obtenir de leurs femmes ce serait de ne rien lire, de ne rien savoir, de n'avoir jamais dans la conversation ni une idée

⁴²⁹ *Ibid.*, Pensée F2, p. 78.

⁴³⁰ Mme du Châtelet, Lettre à M. de Maupertuis, Cirey, 10 déc. 1735, dans *Lettres de la marquise du Châtelet*, éd. Eugène Asse, Paris, G. Charpentier, 1878, n° 44, p. 74.

⁴³¹ *Ibid.*, Lettre à M. le comte Algarotti, Cirey, 2 fév. 1738, n° 82, p. 188.

⁴³² Mme du Châtelet, *Discours sur le bonheur*, éd. Robert Mauzi, Paris, Les Belles Lettres, 1961, p. 21.

⁴³³ Mme de Staël, *De la littérature*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Firmin Didot frères & Treuttel et Würtz, 1838, p. 303.

intéressante, ni un langage relevé⁴³⁴. ») Mme de Staël soupçonne, dans l'exercice de la retraite, l'effet d'une mode⁴³⁵ et devine l'artifice chez ses contemporains qui louent ce comportement féminin. Elle en arrive à la conclusion que la solitude féminine est une aberration, car elle n'est d'aucun profit pour la société : « S'il n'existait plus en France de femmes assez éclairées pour que leur jugement pût compter, assez nobles dans leurs manières pour inspirer un respect véritable, l'opinion n'aurait plus aucun pouvoir sur les actions des hommes⁴³⁶ ».

Comme Mme de Staël, Mme de Salm se félicite d'appartenir à son temps et croit en l'efficacité de l'action des femmes dans la cité. Dans ses *Pensées* (1829), elle insiste pour dire que l'être humain a pour vocation de vivre en société :

On ne peut douter que l'homme ne soit né pour vivre en société, puisque partout il vit en société. L'habitant des bois, des champs, le sauvage même, a aussi, à sa manière, une existence sociale, et, quelque restreinte qu'elle soit, on y retrouve, sous des formes âpres et grossières, toutes les passions qui nous agitent⁴³⁷.

Mais elle ne reprend ce *credo* des Lumières que pour le lier à la thèse de l'instinct et établir un lien entre l'animal, le sauvage et l'homme civilisé. La sociabilité ainsi perçue procéderait d'un mécanisme déterminé, analogue à celui qui fixe la vie des espèces : « La nature, en assignant à chaque être, à chaque espèce, sa place dans le grand enchaînement des choses, leur a aussi assigné les penchants qui leur sont propres et la route qu'ils doivent suivre, et il ne serait pas plus possible à l'homme de s'en écarter qu'à tout ce qui existe sur la terre⁴³⁸. » L'idée de sociabilité instinctive lui permet de considérer le goût de la solitude, non pas comme un besoin naturel, mais une perversion de la nature.

À qui veut, comme Mme de Salm, observer et raisonner, il apparaît que des forces destructrices sont à l'œuvre dans la solitude et qu'elles dépossèdent progressivement le moi de tout pouvoir. La pensée CXLII⁴³⁹ en propose une figuration presque clinique : la solitude mène de la complaisance envers soi-même (« l'habitude de se plaire avec ses pensées, de caresser les chimères de son imagination ») à l'égoïsme, à l'impossibilité de composer avec les autres (« n'avoir aucun devoir à rendre, aucun frais de politesse ») ; l'état solitaire réduit le champ des possibles (« le cercle des idées, des vues, des connaissances se rétrécit ») ; la mélancolie s'installe, provoquant la dénaturation de l'âme et du corps (« L'isolement et la solitude portent dans l'âme une langueur qui mine et qui semble nous dire que c'est comme cela que nous cessons d'exister »). Le repos dans la solitude n'est qu'une illusion, car l'état solitaire dépouille l'être de sa force d'âme.

Du thème de la dépossession du moi, on glisse aux rapports de la solitude et de l'amour-passion. On imagine l'efficacité que les femmes moralistes tirent de l'image de la folie amoureuse. Mme Thiroux d'Arconville et Mme de Staël se déclarent frappées par la brutalité des effets de l'amour-passion, attisés par la solitude. La femme passionnée se place dans la dépendance absolue de son amant, selon Mme Thiroux d'Arconville (*Traité des Passions*, 1764) ; la retraite et le silence favorisent son amour naissant : « Elle cherche au plus tôt la solitude pour ne rien perdre de l'impression pleine de charmes qu'elle vient de recevoir. Elle s'y complaît, elle se recueille, elle se rappelle chaque mot qu'il a prononcé [...] Tout a porté

⁴³⁴ *Id.*

⁴³⁵ L'expression paradoxale de « retraite à la mode » se trouvait déjà sous la plume de M^{me} de Sévigné (30 août 1675). Elle impliquait l'idée d'une incompatibilité entre la retraite et la femme, comme l'analyse Bernard Beugnot, « Y-a-t-il une problématique féminine de la retraite ? », dans *Onze études sur l'image de la femme dans la littérature française du 17^e siècle*, éd Wolfgang Leiner, Tübingen, Verlag, Gunter Narr, 1978, p. 45.

⁴³⁶ Mme de Staël, *De la littérature*, op. cit., p. 303.

⁴³⁷ Mme de Salm, *Pensées*, Paris, Firmin Didot, 1836, p. 48.

⁴³⁸ *Id.*

⁴³⁹ *Ibid.* p. 129-130 ; tous les extraits du paragraphe s'y réfèrent.

dans ses veines le feu de l'amour⁴⁴⁰. » L'amour agit sur l'imaginaire et la solitude amplifie les chimères, c'est-à-dire qu'elle contribue à ce que rien ne puisse délimiter les désirs. Dans *De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations* (1796), Mme de Staël constate que le fantasme d'amour, nourri par la solitude, procure une sorte de délectation, la seule qui soit à la portée de l'âme passionnée : « Les caractères passionnés loin de redouter la solitude, la désirent ; mais cela même est une preuve qu'elle nourrit leur passion, loin de la détruire⁴⁴¹. » L'identité à soi se disperse, le temps est à l'errance de la passion. Face aux dangers de l'état solitaire, ces différents discours ébauchent une morale de la sociabilité, qui ancre la construction morale féminine dans l'univers social.

L'idée de solitude féminine va de pair avec un système de valeurs et une manière d'appréhender la réalité. D'emblée, les femmes moralistes qui s'emparent de la question invitent à y chercher la source du vrai bonheur féminin. Pour bien en juger, elles interprètent les modes de vie des autres peuples. Mme de Staël précise ses vues sur le goût de la solitude et les « mœurs retirées » des Anglaises, tandis que Mme de Benouville compare, non sans humour, les mœurs de France aux traditions turques :

Je conclus encore que j'aurais été une fort mauvaise Turque ; et je bénis le Ciel de m'avoir fait naître dans un climat où l'on est très persuadé que mon âme n'est pas d'une autre espèce que celle des hommes et où ma vertu m'appartient toute entière, sans que l'on puisse l'attribuer à la vigilance d'un misérable esclave. C'est à mon avis une sottise que de dégrader l'âme des femmes pour en prendre droit de les mépriser et de les tyranniser⁴⁴².

Leur constat conduit à ne pas prendre les coutumes pour des vérités de nature.

Comme le stoïcien Épictète⁴⁴³ dont le *Manuel* distinguait ce qui dépend de l'homme et ce qui n'en dépend pas, les femmes moralistes fixent les contingences concrètes qui déterminent la conduite de la femme. Parmi celles-ci, les mondanités représentent de multiples occasions d'aliéner son être véritable. La solution n'est-elle pas d'isoler les filles et les femmes, loin des séducteurs et des lieux de corruption ? Leur tranquillité, leur vertu n'en dépendent-elles pas ? Sans cacher la gravité du problème, ces moralistes conviennent que la femme ne peut se construire moralement dans la réclusion absolue.

Ce qui doit retenir notre attention dans leurs réflexions, c'est la vigueur qu'elles mettent à proclamer la valeur des savoirs féminins. Loin de l'ignorance modeste et raisonnable que souhaite Rousseau pour les femmes, elles présentent les Lumières comme des conquêtes à venir : « la solitude en soi » ou la retraite en administrent la preuve, à travers les expériences et les traités de Mmes de Benouville et du Châtelet. D'un bout à l'autre du 18^e siècle, les femmes moralistes se rejoignent pour souhaiter que la femme maîtrise son destin : depuis l'éthique précieuse de Mme de Lambert, où la retraite, habilement maîtrisée par la femme, et l'attention à soi-même établissent des rapports apaisés et galants dans la société, jusqu'à la morale révolutionnaire de Mme de Salm, qui définit le bonheur féminin par la solidarité active à laquelle la citoyenne participe et que développe l'histoire sociale des progrès.

Huguette KRIEF
Aix-Marseille Université

⁴⁴⁰ Mme Thiroux d'Arconville, *Traité des Passions*, par l'auteur du *Traité de l'Amitté*, à Londres, 1764, p. 38.

⁴⁴¹ Mme de Staël, *De l'influence des passions...*, dans éd. cit., p. 163.

⁴⁴² Mme de Bénouville, *Pensées errantes*, ouvr. cité, Pensée O3, p. 131.

⁴⁴³ On compte trente-sept éditions d'Épictète, à travers l'Europe (1739-1741) et à Saint-Petersbourg (1759), selon Alessandro Zanconato, *La Dispute du fatalisme en France : 1730-1760*, Paris, PUPS, 2004, p. 90, note 114.

DU CABINET DU SAGE À LA CHAUMIÈRE DES AMANTS : VARIATIONS POÉTIQUES SUR LA RETRAITE (1760-1810)

En mémoire de Pierre Naudin

Qu'il s'agisse d'évoquer l'ascète retiré dans son ermitage pour y adorer son dieu, ou le philosophe qui a quitté le monde pour se consacrer à de profondes méditations, ou même encore les amants soucieux de jouir pleinement et passionnément l'un de l'autre, les poètes disposent évidemment, dans la seconde moitié du 18^e siècle, de modèles inépuisables : il leur suffit, en somme, de convoquer leurs souvenirs scolaires pour qu'Horace ou les élégiaques latins, relayés et christianisés au besoin par leurs prédécesseurs français des siècles précédents, viennent leur prêter main-forte, selon les situations à peindre ou les leçons à asséner, pour broser des tableaux charmants ou d'édifiantes évocations. Topique bien trop riche pour qu'on puisse même espérer en tracer les contours : elle surgit, en poésie du moins, aux endroits les plus inattendus sans qu'on sache toujours vraiment si s'exprime une aspiration profonde qui signalerait une inflexion de la sensibilité ou si c'est simplement la mémoire qui ouvre carrière à un développement déjà prêt.

On ne se risquera donc pas, ici, à une étude trop ambitieuse, qui tournerait bien vite au catalogue sans parvenir nullement à l'exhaustivité et qui aboutirait probablement à un constat de banalité – difficilement racheté par un dérisoire palmarès des réussites, çà ou là, de l'expression. Sans vraiment éclairer la cohabitation paradoxale, en des temps qui érigent la sociabilité en vertu⁴⁴⁴, entre communauté et solitude, entre participation à la société et éloignement du monde⁴⁴⁵, dans la production versifiée comme dans les autres genres d'écrire. On préférera se contenter d'égrener quelques remarques pour cerner, prudemment, des tendances, à partir d'exemples glanés parmi les épîtres et les élégies dont la production, dans les années qui précèdent la Révolution et même jusqu'à l'Empire, est surabondante. Sous la topique incessamment réitérée, sur le mode sérieux ou badin, se dessinent peut-être parfois des évolutions, du moins, esthétiques.

*Variations sur le lieu
commun moral*

On en trouve partout, notamment chez les poètes débutants, ce qui n'est guère étonnant : les souvenirs de collège sont encore bien frais dans leur jeune mémoire⁴⁴⁶. Ainsi Jacques Delille (1738-1813), qui n'est pas encore l'abbé Virgile mais un discret professeur des petites classes au collège de Beauvais, en 1761, quand il versifie son *Épître sur l'utilité de la retraite pour les gens de lettres*. La description, bavarde, des dangers du monde, soumis aux lois de

⁴⁴⁴ Parmi les poètes qui ont célébré la sociabilité, l'un des plus caractéristiques est Antoine-Léonard Thomas (1732-1785), dont l'ode sur *Les devoirs de la société* (1762), « adressée à un homme qui vit dans la solitude », commence par un retentissant « Réveille-toi, mortel, deviens utile au monde », qui invite les prétendus sages à sortir du « lâche repos » où ils se complaisent, car « l'homme est fait pour agir ». Ce qui n'empêche d'ailleurs pas ce contempteur de la retraite de trouver ailleurs bien du charme aux vallons isolés des « monts helvétiques » (*Épître à Ange-Marie d'Eymar*, *Œuvres*, Paris, Belin, 1819, t. 2, 1^e partie). Ajoutons que le dit Thomas était surtout connu pour son *Essai sur le caractère, les mœurs et l'esprit des femmes* (1772) qui a donné occasion à Diderot d'écrire, en guise de compte rendu, sa célèbre critique *Sur les femmes* pour la *Corr. litt.*

⁴⁴⁵ Du monde, écrit Voltaire dans une *Épître* de 1748 à sa nièce Mme Denis, « On ne peut vivre avec lui ni sans lui. » Ce qui ne l'empêche pas de conclure selon la sagesse la plus conventionnelle – celle par exemple du Grillon de la fable de Florian (1792) – en faveur de la retraite : « Ah ! cachons-nous ; passons avec les sages... » (dans *Œuvres complètes*, Paris, Renouard, 1819, t. 11, *Épîtres et stances*).

⁴⁴⁶ Cas typique, mais très antérieur à la période considérée ici, l'*Ode sur la solitude*, de Louis Racine (dans Racine fils, *Œuvres diverses contenant le poème de La Grâce*, Amsterdam, Balthazar Lakeman, 1723).

l'hypocrisie et de la mode, empli de femmes futiles⁴⁴⁷ et de serviles courtisans, de « lâches beaux esprits » et d'ambitieux médiocres qui s'entredéchirent, est dans la pure tradition satirique. Cette société factice et inutilement agitée prive l'écrivain des bienfaits du silence et de la solitude, l'entraînant dans un tourbillon voisin de la folie et le rendant sourd à « la voix de la sagesse », qui ne résonne bien que dans la retraite :

Dans la retraite, ami, la sagesse t'attend ;
C'est là que le génie et s'élève et s'étend ;
Là règne avec la paix l'indépendance altière ;
Là, notre âme à nous seuls appartient tout entière.
Cette âme, ce rayon de la divinité,
Dans le calme des sens médite en liberté. (*Poésies fugitives*, p. 155⁴⁴⁸)

S'éloigner du monde, donc, c'est se mettre à l'écoute des voix intérieures qui, rapprochant le poète de l'Être suprême, lui font trouver l'inspiration et le rendent apte à percevoir le moment

Où, saisi tout à coup d'un saint frémissement,
Sur des ailes de feu, l'esprit vole et s'élançe,
Et des lieux et des temps franchit l'espace immense ;
Ramène tour à tour son vol audacieux,
Et des cieus à la terre, et de la terre aux cieus ;
Parcourt les champs de l'air et les plaines de l'onde,
Et remporte avec lui les richesses du monde. (*Poésies fugitives*, p. 156)

Le mouvement de plongée en soi se double donc d'un autre mouvement, ascensionnel celui-là, où l'on reconnaît sans peine la topique icarienne de l'inspiration lyrique. Pour le jeune Delille, si banalement la retraite est un trait évident de sagesse, elle est aussi le lieu et l'occasion de la création poétique.

L'*Épître sur les ressources qu'offre la culture des arts et des lettres*, de la même année, qui entend faire, contre « le triste Genevois » plusieurs fois nommément désigné, l'apologie des arts, ajoute un éclairage supplémentaire à ce portrait du poète, présenté ici comme un « sage dans les champs » :

Souvent, dans un vallon, il médite en silence ;
Il promène ses yeux sur cette scène immense ;
Il cherche quelle main fait rouler les saisons,
Verdit l'herbe des prés et jaunit les moissons. (*Poésies fugitives*, p. 70)

L'isolement, donc, est un face à face de l'écrivain et de la nature, qui produit une de ces méditations physico-théologiques si fréquentes en cette époque impie... Mais en compagnie de toute une mémoire culturelle, antique et contemporaine :

Que Tibulle eût goûté l'ombre de ces berceaux !
Oh ! si Greuze voyait cette noce rustique,
Ces enfants demi-nus, cette chaumière antique !
Admirable Rameau ! l'on entend dans tes sons
Le cours de ces torrents grondant dans les vallons. (*Poésies fugitives*, p. 71)

⁴⁴⁷ C'est cet aspect misogyne du texte qui lui vaut encore une certaine notoriété : Delille y égratigne les salonniers dont l'influence néfaste, selon lui, « Effémine à la fois les esprits et les mœurs. » (*Poésies fugitives*, Paris, Giguet et Michaud, Nicolle, 1809).

⁴⁴⁸ Orthographe modernisée pour toutes les citations.

La retraite renvoie bien à une nature, mais pas à la nature brute et nue : le regard est en permanence médiatisé par les arts et le poète, tout méditatif qu'il est, est à la fois devant et dans le tableau. Comme si Delille, qui devait bientôt devenir le chef de file de l'école descriptive, esquissait déjà les contours de son ambition poétique⁴⁴⁹ et rêvait, dans le cadre forcément un peu compassé des épîtres, d'un art qui fût la description lyrique du spectacle de nature.

Ce n'est apparemment pas la conception de Jean-François de La Harpe (1739-1803), de la même génération que Delille mais déjà auréolé de quelques succès au théâtre. Vainqueur du concours académique de 1766 avec une épître intitulée *Le Poète*, il y développe assez emphatiquement une conception poétique plutôt conforme à la topique traditionnelle de l'enthousiasme lyrique, à peine modernisée - il est déjà le protégé de Voltaire⁴⁵⁰ - par quelques allusions à la philosophie, qui fait de l'art des vers un art utile. Mais il insiste surtout sur ce « désir si sublime » qui doit pousser le poète, guidé par un « bel enthousiasme », à rechercher la gloire. C'est là qu'apparaît, assez paradoxalement, la topique de la retraite : « cet inquiet élan vers l'immortalité » ne doit pas conduire à rechercher le monde et ses honneurs. La gloire n'est pas le lot d'un cœur « avili par l'intrigue »

Mais elle aime à descendre au séjour retiré
Où médite le sage à l'étude livré,
Et de tous ses rayons la clarté réunie
Brille dans la retraite où veille le génie⁴⁵¹.

Concession à un discours convenu, sans doute, mais pas seulement : si La Harpe, plus tard, dans ses *Conseils à un jeune poète*, primés par l'Académie en 1775 et de tonalité généralement satirique, incitera plutôt les néophytes à fréquenter les gens du bon ton et à cultiver l'amitié de collègues susceptibles de donner de bons conseils⁴⁵², il développera aussi à plaisir la topique horatienne dans son *Épître au comte de Schowaloff sur les effets de la nature champêtre et de la poésie descriptive* (1783), en s'appuyant d'ailleurs sur les modèles fournis par Delille, dépeignant depuis « l'enclos riant » d'un « champêtre asile » le spectacle empreint de sérénité d'une nature propice à la rêverie :

Que le ciel est serein ! quel calme dans les champs !
Que ces sites sont doux ! que ces lieux sont touchants !
Ô puissante nature ! ô grande enchanteresse !...
Tout ce que j'aperçois m'attache et m'intéresse. [...]
Assis auprès de ce ruisseau,
Qui tombe d'une grotte et fuit dans la prairie,
Je sens naître dans moi la vague rêverie
Qui suit les erreurs de son eau⁴⁵³. (*Œuvres*, p. 317)

⁴⁴⁹ Pour en mesurer l'intérêt, on pourra comparer le discours de Delille avec celui de Marmontel, qui n'était plus un débutant en 1760, lorsqu'il remporta le concours de l'Académie avec son épître sur *Les Charmes de l'étude*, qu'il transforme en une immense bibliothèque, d'obédience esthétique voltairienne, des poètes et dramaturges antérieurs, présentés comme les compagnons du « loisir précieux » dont il entend jouir dans une retraite rustique.

⁴⁵⁰ On sait qu'il répondra, au nom du poète latin, à l'*Épître à Horace* (1772) de Voltaire, sans s'attarder le moins du monde sur la peinture que le philosophe fait de sa « retraite » de Ferney et de son ermitage fréquenté par toute l'Europe. Sur la pièce de Voltaire, voir Christiane Mervaud, « Voltaire et la pratique testamentaire de l'*Épître à Horace* », dans *L'Éveil des Muses : poétique des Lumières et au-delà, mélanges offerts à Édouard Guittou*, dir. Catriona Seth, Madeleine Bertaud et François Moureau, Presses Universitaires de Rennes, 2002, p. 49-60.

⁴⁵¹ La Harpe, *Œuvres*, Paris, Pissot, 1778, t. 2 (*Poésies*), p. 168.

⁴⁵² De même, dans son *Discours de réception* à l'Académie (1776), tout en reconnaissant qu'il est bon parfois que l'homme de lettres s'isole pour réfléchir, il mettra surtout l'accent sur les aspects sociaux de son activité.

⁴⁵³ La Harpe, *Œuvres*, Paris, Verdière, 1820, t. 3 (*Poèmes et Poésies diverses*), p. 317. Parmi les nombreux souvenirs dont ces vers sont saturés, on remarquera ceux de la lecture probable - le roman avait été traduit en français dès 1776 - des *Souffrances du jeune Werther*.

Le poème, alors, est progressivement envahi par une religiosité vague et un sentiment très réflexif de mélancolie, qui n'ont plus guère à voir avec la physico-théologie de Delille mais anticipent peut-être sur les temps à venir. Vient le moment crépusculaire :

C'est là, c'est dans l'obscurité,
Que, fuyant le tumulte et dans soi recueillie,
Vient s'asseoir la mélancolie,
Pour y rêver en liberté. (*Œuvres*, p. 320)

Mais bien vite le régent de collège, qui s'autorise toutefois un beau détour diderotien par le barbare et le terrible, prend le pas sur le rêveur sensible et le texte rejoint son sujet véritable, de nature didactique et satirique : il s'agit d'attaquer, avec une ironie un peu lourde, les excès de la mode descriptive en poésie. Tout se passe comme si La Harpe, en général si contrôlé, si *boutonné*, se repentait d'avoir été, sinon poète pour un instant⁴⁵⁴, du moins capable d'exprimer joliment le sentiment de la solitude et l'avantage poétique de la retraite.

On trouve rarement pareilles intuitions. La posture d'Ange-François Fariau de Saint-Ange (1747-1810), au début de son *Épître à Daphné*⁴⁵⁵, présentée au concours académique de 1774, n'est pas vraiment originale et le poète, comme la plupart de ses confrères, est tout rempli des souvenirs d'Horace⁴⁵⁶, dont la retraite à Tibur est présentée comme un modèle :

Horace, mon ami, mon compagnon, mon maître ;
Qu'il m'est doux de te suivre en ta maison champêtre ! [...]
L'homme qui sait penser, et surtout le poète,
Au séjour des cités préfère la retraite. (*Épître à Daphné*, p. 6)

Le jeune candidat, quant à lui, esquisse avec une coquetterie un peu maladroite, un amusant paradoxe. C'est dans la ville, au milieu de ses livres, qu'il demeure isolé, tandis que la destinataire de ses vers est partie à la campagne :

Je passe les beaux jours au fond d'un humble asile.
Je le dirai pourtant : cet asile isolé,
Où mon esprit longtemps dans le monde égaré,
Se sauve d'une foule ou dangereuse ou vaine,
Dont je fuis l'amitié presque autant que la haine,
Deviens mon Hélicon, et borne mes desirs :
Là, mes travaux divers sont pour moi des plaisirs.
Cet asile ne peut me rendre la nature :
Mais j'en relis au moins, j'en aime la peinture.
Dans vos descriptions, ô mes livres chéris !
Je trouve la campagne au milieu de Paris. (*Épître à Daphné*, p. 5-6)

L'inversion, qui joue de manière voyante avec la répétition du mot *asile*, illustre finalement cette vérité, déjà croisée, que le poète est d'abord l'héritier d'une mémoire, l'habitant d'une vaste bibliothèque qui finit presque par lui tenir lieu de la nature elle-même⁴⁵⁷. Le reste ici est

⁴⁵⁴ Les stances sur *Les regrets* (1771), souvent citées, témoignent cependant d'une intuition déjà assez moderne et assez proche de celle, à pareille époque, d'un Nicolas Gilbert (1750-1780).

⁴⁵⁵ Saint-Ange, *Épître à Daphné*, Paris, Demonville, 1774.

⁴⁵⁶ Dans sa *Réponse d'Horace à Voltaire* (1773), La Harpe fait dire au poète latin : « Tu m'as cité souvent, c'est mon plus bel éloge. » On trouvera chez Charles-Pierre Colardeau (1732-1776), dans l'*Épître à M. Duhamel de Denainvilliers* (1774), un long développement de la topique horatienne, sur le thème du retour à Tibur (Colardeau, *Œuvres*, Paris, Ballard et Le Jay, 1779, t. 2).

⁴⁵⁷ Autre exemple – traité avec assez de distance humoristique – d'une retraite dans la bibliothèque chez Bertrand-Joseph Saurin, dont l'*Épître à M. Collé* brosse un autoportrait parfaitement horatien, qui débouche sur un éloge de l'amitié (Saurin,

purement de la topique : la retraite isole du monde et de ses dangers. Elle favorise la sagesse et, bien sûr, le travail de l'écrivain.

C'est la thématique plutôt convenue développée incidemment, par le jeune Charles-Hubert Millevoye (1782-1816), vainqueur du concours académique de 1806, dans son épître sur *L'indépendance de l'homme de lettres* :

Trop heureux l'écrivain qui, dans la solitude,
Amasse lentement les trésors de l'étude,
Qui, préparant de loin ses destins éclatants,
Épure ses travaux dans le creuset du temps⁴⁵⁸ !

Mais le texte comporte aussi un bel éloge du courage intellectuel - le poète va jusqu'à faire mourir son poète, qui aura refusé jusqu'au bout les compromissions - et une intéressante substitution, s'agissant du modèle de l'écrivain retiré, de Jean-Jacques à Horace :

Rousseau, riche d'une âme indépendante et fière,
Transfuge des châteaux, revole à sa chaumière :
Les honneurs, les trésors en vain lui sont offerts ;
Pour lui des fers brillants n'en sont pas moins des fers.
De l'orgueilleux bienfait il repousse l'outrage ;
Il fuit enveloppé de sa vertu sauvage,
Et porte au sein des bois, sur la cime des monts,
Sa longue rêverie et ses pensers profonds. (*Œuvres complètes*, p. 110)

Le traitement de la topique échappe ainsi, du moins en partie, à la banalité : le patronage choisi signale une aspiration juvénile à la liberté - qui sonne étrangement alors que l'Empire s'installe solidement - et dessine joliment la silhouette d'un héros déjà romantique de l'indépendance et de la retraite.

Chez Jean-François Ducis (1733-1816), vingt ans auparavant, dans une *Épître à l'amitié* (1785-1786) dont l'*Avertissement* est peut-être encore plus émouvant que le texte, qui joint à des vers composés sous les yeux de Thomas (le La Boétie de ce second Montaigne) d'autres rédigés après sa mort inattendue, la retraite champêtre et l'isolement sont présentés comme le moyen de jouir pleinement de l'amitié. Le poète et son ami aiment à fuir le monde pour mieux se retrouver. Virgile rejoint Horace dans sa campagne où leurs cœurs se confondent en liberté :

Quelquefois tous les deux nous fuyons au village.
Nous fuyons. Plus de soin, plus d'importune image.
Ami, la liberté nous attend dans les bois. [...]
Mon cœur s'ouvre à la joie, au calme, à l'amitié.
J'ai revu la nature et tout est oublié.
Dans nos champs, le matin, deux lys venant d'éclorre,
Brillent-ils à nos yeux des larmes de l'aurore,
Nous disons : « C'est ainsi que nos cœurs rapprochés
L'un vers l'autre, en naissant, se sont d'abord penchés. »
Voyons-nous dans les airs, sur des rochers sauvages,
Deux chênes s'embrasser pour vaincre les orages,
Nous disons : « C'eut ainsi que, du destin jaloux,
L'un par l'autre appuyés, nous repoussons les coups. » [...]
Trop heureux le mortel sensible et solitaire
Qui s'aime en son ami, qui dans lui sait se plaire,

Épîtres sur la vieillesse et sur la vérité, suivies de quelques pièces fugitives en vers, et d'une comédie nouvelle en prose et en un acte qui a pour titre : Le Mariage de Julie, Paris, Veuve Duchesne, 1772).

⁴⁵⁸ Millevoye, *Œuvres complètes*, Paris, Furne et C^{ie}, 1838, t. 1, p. 110-111.

Qui borne à son pouvoir les faciles désirs,
Et dans le cœur d'un autre a mis tous ses plaisirs⁴⁵⁹ !

Le symbolisme végétal, à la fois tendre et tourmenté, contribue à rafraîchir, par on ne sait quel trouble, les lieux communs à la fois de l'amitié virile⁴⁶⁰ et de la retraite. Et si l'écriture de Ducis demeure conventionnellement celle, très surveillée, de l'épître morale, on devine ici qu'une sensibilité originale est un peu à l'étroit dans les topiques rebattues, même si le poète les envisage avec tout le sérieux que suppose le genre.

*Jeux d'esprit et badinages
mondains*

Ce sérieux n'est pas de mise, évidemment, dans l'épître badine ou galante, plus pratiquée sans doute encore en des temps où la poésie est, d'abord, art de société. Les exemples sont innombrables, dans des textes très diversement finalisés. Ainsi, pour ses débuts poétiques, Nicolas-Joseph Sélis (1737-1802), jeune professeur et brillant latiniste, risque une *Épître à M. Gresset sur sa retraite* (1762), où il s'essaie visiblement à imiter le ton léger de l'auteur de *Vert-Vert*, dont il a par ailleurs épousé une nièce. Gresset, qui ne publie plus rien depuis le début des années 1750 et qui, pour des motifs religieux, condamne désormais les vers qui ont fait sa notoriété, est invité à sortir de sa « coupable indolence » pour cultiver à nouveaux « les Grâces et les jeux ». Sa retraite est présentée, assez drôlement, comme un « funeste sommeil » dont il faudrait que le poète se réveillât :

Eh quoi, triste Gresset, tu dors,
Et tu t'efforces, sans remords,
D'anéantir tout ton génie ! [...]
Tu t'es couché dès ton aurore,
Et, dans la nuit cachant tes feux,
Malgré nos cris, malgré nos vœux,
Ta longue éclipse dure encore⁴⁶¹.

Il s'agit donc de présenter en souriant la retraite comme un anéantissement, une extinction et, bien entendu, de pousser le destinataire à briller de nouveau, à secouer sa léthargie. Pour venir, ajoute Sélis, à la rescousse de la poésie sévèrement malmenée en ce siècle philosophique et pour fustiger, du fouet bénin d'une satire sans méchanceté – Gresset a connu le triomphe au théâtre avec *Le Méchant* – travers et ridicules de l'époque moderne. Que le sage sorte donc de « sa paisible cellule », mais sans quitter toutefois son Tivoli et sans renoncer à sa légendaire paresse... Une modération vraiment digne d'Horace, en somme. Plus tardive, mais reposant sur une procédure assez proche, l'*Épître à une dévote* (1803), de Louis-Étienne Vigée (1758-1820), longtemps rédacteur de l'*Almanach des Muses*, persifle une jolie femme « dans la fleur de l'âge » qui prétend renoncer au « charme séducteur » du monde et vivre « en sainte anachorète ». D'assez spirituelle manière, pour railler la retraite pascalienne projetée par sa dévote, le poète la met en opposition avec les jeux mutins que s'autorisait cette femme aimable avant de se résoudre à ce terrible « sacrifice », multipliant les plaisanteries plus ou moins anticléricales et finissant, galamment, sur une évocation du sort des malheureux que laissera la dame après elle :

⁴⁵⁹Ducis, *Épîtres et poésies diverses*, Paris, Nepveu, 1818, t. 1, p. 20-21.

⁴⁶⁰Signalons cependant qu'on trouve des formulations parentes de celles de Ducis dans les premières *Élégies* (1806) d'Adélaïde Dufrénoy. Dans *L'invitation*, texte adressé « à une amie », elle mêle habilement les motifs de la retraite champêtre et de l'intimité amicale (Dufrénoy, *Opuscules poétiques*, Paris, Arthus-Bertrand, 1806).

⁴⁶¹Sélis, *Épîtres en vers sur différents sujets*, Paris, Fournier, 1776, p. 38-39.

Ah ! Zelmire, est-il raisonnable
De s'enterrer de son vivant ?
Du ciel la vie est un présent,
En jouir est bien pardonnable. [...]
Abjurez une erreur profonde.
Vous seriez trop coupable aussi,
Pour nous sauver dans l'autre monde,
De nous damner dans celui-ci⁴⁶².

Jeu gracieux et futile, certes, mais qui finalement stigmatise en un amusant contre-pied le discours moralisateur positif sur la retraite⁴⁶³ : Vigée a fort bien pris la manière de son maître Claude-Joseph Dorat (1734-1780).

De celui-ci, le *Billet à Mademoiselle**** qui me proposait d'aller dans un désert passer un mois avec elle (1770) est une sorte de chef-d'œuvre miniature, délicatement misogyne, sur l'inconstance et la légèreté des amours libertines. Le poète, qui s'y présente comme « L'Amant le moins champêtre, le moins solitaire », repousse la proposition d'une maîtresse « aimable et légère », qui l'a convié à passer avec elle « un mois dans un désert » :

Va, laissons ce projet ; soyons de notre temps :
Ton front riant des roses du bel âge,
Ton doux sourire, tes talents,
Sont-ils fait pour un ermitage ?
Il vaut mieux sous sa main avoir tous ses amants ;
On peut vouloir être volage ;
Cela s'est vu de temps en temps :
Que devenir alors dans un antre sauvage⁴⁶⁴ ?

En un temps où l'on se prend et l'on se quitte selon la fantaisie du moment, la remise en cause gentiment railleuse de la topique de la constance, dûment reliée à celle - tibulienne - de la retraite des amants, constitue une sorte de synthèse, presque caricaturale, de l'art d'aimer au siècle du libertinage. D'une certaine manière, en jetant une lumière plutôt crue sur les mœurs à la mode dans la société mondaine, elle souligne le paradoxe de la reprise insistante de la thématique de la retraite des amants chez les élégiaques de la fin du siècle : l'opposition est probablement de la même nature - régressive - que celle qui oppose retraite et sociabilité dans le discours moral. C'est le vrai sage qui fuit la foule impure, alors que le philosophe moderne prône la vie sociale ; ce sont les vrais amants qui se retirent au hameau alors que les libertins modernes jouent avec les sentiments sur la scène du monde.

Retraites amoureuses

Avec l'apparition des premières élégies érotiques, à l'orée des années 1780, dont les auteurs sont des collégiens à peine sortis de l'adolescence, la topique de la retraite champêtre destinée à protéger l'union passionnée des amants connaît un véritable renouveau : ces lecteurs avides des élégiaques latins ne peuvent guère y échapper. Les *Poésies érotiques* (1778) d'Évariste de Parny (1753-1814) montrent le chemin. S'il connaît évidemment le boudoir et le cabinet de toilette, théâtres convenus des plaisirs des amants⁴⁶⁵, il déplace aussi volontiers la scène dans

⁴⁶² Vigée, *Poésies*, Paris, Delaunay, 1813 (5^e éd.), p. 221.

⁴⁶³ Cela n'empêche évidemment pas le poète, dans une *Épître à Ducis sur les avantages de la médiocrité* (1810), sans doute suscitée par la parution du recueil des *Épîtres* du dédicataire en 1809, de développer son propre portrait en écrivain retiré à la campagne, « seul et dans le silence ».

⁴⁶⁴ Dorat, *Mes Fantaisies*, La Haye et Paris, Delalain, 1770 (3^e éd.), p. 101-102.

⁴⁶⁵ « Amoureuse retraite », écrit Parny en 1779, dans *Le cabinet de toilette des Opuscules poétiques*.

la nature. Dans une pièce intitulée *Ma retraite*⁴⁶⁶, il évoque complaisamment l'« ermitage » rustique dans lequel il se livre, au retour des beaux jours, sur un lit de « simple feuillage », au repos voluptueux et aux amoureuses étreintes. L'endroit vaut, d'après lui, tous les boudoirs du monde :

Pendant la nuit, lorsque je peux
Entendre dégoutter la pluie,
Et les fiers enfants d'Orithye⁴⁶⁷
Ébranler mon toit dans leurs jeux ;
Alors si mes bras amoureux
Entourent ma craintive amie,
Puis-je encor former d'autres vœux ?
Qu'irais-je demander aux Dieux
À qui mon bonheur fait envie⁴⁶⁸ ?

Mais l'on demeure ici, sur fond d'une sexualité virile qui hésite à se dire, dans un décor en somme très stylisé : les combats de Vénus sont, si l'on ose dire, délégués aux bourrasques qui malmènent le toit mouillé de l'asile des amants.

Chez Antoine Bertin (1752-1790), le vœu de se retirer seul avec sa maîtresse, s'il est évidemment lié aux plaisirs charnels, prend des aspects variés. Dans la 6^e élégie des *Amours* (1780), le poète, qui a entraîné sa maîtresse sous son « toit rustique et pauvre » et qui partage avec elle de brûlants instants de volupté sur « un lit étroit et dur », évoque avec complaisance - et le secours de quelques souvenirs antiques : on est aux limites de la pure traduction - les amoureux combats, couverts « des ombres du mystère » :

Ô combien, croyez-moi, sur ces lits favorables,
L'amant ingénieux invente de combats !
Là naissent les fureurs, les plaintes, les débats,
Les doux enlacements et les plaisirs durables.
Eucharis, par moi-même instruite à m'enflammer,
Pour la première fois semblait encor se rendre ;
Affectait des rigueurs pour mieux se faire aimer,
Et disait toujours non, sans vouloir se défendre⁴⁶⁹.

C'est marcher bravement sur les pas de Propertius et de Tibulle⁴⁷⁰... On ne s'en éloigne guère apparemment, dans l'élégie suivante, quand le poète jure ses grands dieux à sa maîtresse qu'il n'aspire à aucun autre bonheur que de passer avec elle sa vie, fût-ce dans une solitude aride :

Dans un désert, avec toi,
Mes jours couleraient paisibles ;
Je dormirais sans effroi,
Sur des rocs inaccessibles.
Eucharis, dans mes ennuis,
Est le repos que j'implore ;
Eucharis est mon aurore
Dans la sombre horreur des nuits :
Même dans la solitude,

⁴⁶⁶ Comme souvent chez Parny, le texte d'origine a été remanié dans des éditions postérieures. Cela ne concerne cependant pas la citation qui suit.

⁴⁶⁷ Ici les enfants nés de l'union d'Orithie avec Borée, qui l'avait enlevée (sujet souvent traité par les peintres et les sculpteurs), sont évidemment les vents violents qui accompagnent les précipitations (tropicales).

⁴⁶⁸ Parny, *Œuvres diverses*, Paris, Debray et Duprat-Duverger, 1808, t. 1, p. 67.

⁴⁶⁹ Bertin, *Œuvres, avec les passages imités des poètes latins*, Paris, Froment, 1823, t. 1, p. 16.

⁴⁷⁰ Auguste de Labouisse (1778-1852), dans une des pièces de ses *Amours à Éléonore* (1818, mais la plupart des textes ont été écrits dans les quinze années précédentes) intitulée *La solitude*, dépeint le poète élégiaque, dans la retraite rustique où il vit ignoré, « Un Tibulle à la main, libre d'inquiétude ».

Où, libres d'inquiétude,
Entre l'amour et l'étude
Nous vivons seuls avec nous,
Occupés du soin si doux
De nous aimer, de nous plaire,
Eucharis sur mes genoux
Est pour moi toute la terre. (*Œuvres*, p. 19)

On ne s'en éloigne guère, mais tout de même... Ces images autarciques du couple fusionnel, plus fort que la rudesse d'un décor discrètement hostile, plus fort que les cauchemars et les angoisses nocturnes, ne manquent pas d'énergie. Elles éclairent sans doute, par-delà une vision encore adolescente - et même presque enfantine dans l'évocation familière de la maîtresse sur les genoux de son amant, qui n'est pas qu'érotique - de l'amour, par-delà les énoncés stéréotypés, un aspect essentiel de l'imaginaire de la retraite amoureuse.

On le retrouve, formulé différemment d'après des sources identiques, chez le jeune André Chénier (1762-1794). Pour lui, qui se rêve en Gallus ou en Tibulle, « L'amour aime les champs, et les champs l'ont vu naître » (*Élégie X*), les vers sont « fils de l'amour et de la solitude » (*Élégie XVI*) et les images de l'aspiration à la fuite dans une « humble chaumière » ou même dans une « grotte » protectrice, le désir aussi de se retrouver seul pour pouvoir aimer à loisir sa maîtresse, emplissent le texte définitivement inachevé de ses énigmatiques suites élégiaques. Dans l'*Élégie XXVI* de l'édition de 1819 - dont l'éditeur le plus récent nous montre qu'il a existé au moins trois états⁴⁷¹ -, après une énumération de lieux - humides, boisés et protecteurs - « peuplés d'antiques rêveries », le poète finit par évoquer la Fontaine de Vaucluse, où s'abritèrent les amours de Pétrarque et de Laure :

Toi surtout, ô Vaucluse, ô retraite charmante !
Ô ! que j'aie y languir aux bras de mon amante ;
De baisers, de rameaux, de guirlandes lié,
Oubliant tout le monde et du monde oublié. (*Œuvres complètes*, p. 134)

Le vœu final se souvient évidemment d'Horace et constitue un épiphonème particulièrement bien frappé, mais il vient couronner l'expression confuse d'un imaginaire dans lequel s'entrelacent l'aspiration à la retraite, le motif de la prison amoureuse, le souvenir de la métamorphose, d'autres suggestions encore dans un climat de sensualité contradictoire.

Ailleurs, dans l'*Élégie XI*, Chénier, amant perpétuellement inquiet, se dépeint rêvant dans la solitude qu'il peut à son gré feindre une maîtresse que son imagination modèle conformément à ses désirs :

Ah ! portons dans les bois ma triste inquiétude. [...]
Là, seul, celui qui t'aime est encore avec toi.
Que dis-je ! Ah ! seul et loin d'une ingrante chérie,
Mon cœur sait se tromper. L'espoir, la rêverie,
La belle illusion la rendent à mes feux ;
Mais sensible, mais tendre, et comme je la veux :

De ses refus d'apprêt oubliant l'artifice,
Indulgente à l'amour, sans fierté, sans caprice,
De son sexe cruel n'ayant que les appas.
Je la feins quelquefois attachée à mes pas ;
Je l'égare et l'entraîne en des routes secrètes.
Absente, je la tiens en des grottes muettes... (*Œuvres complètes*, p. 102)

⁴⁷¹ Chénier, *Œuvres poétiques*, t. 1, éd. Georges Buisson et Édouard Guittou, Orléans, Paradigme, 2005, p. 207-209 et 378-380. La pièce appartient au cycle de Lycoris.

La coquette réelle, capricieuse et distante, accepte dans la fiction d'incarner l'idéal amoureux du poète : elle consent à se laisser aimer, elle devient « sensible », elle est la compagne docile qui accompagne son amant dans les cachettes - des « grottes » empruntées à Virgile - où il rêve de protéger leurs amours. La retraite, ici, fonctionne à deux niveaux : pour mettre en scène et réaliser le couple à l'écart de la société mondaine où il ne peut pas se constituer, pour combler sa « frustration⁴⁷² », le poète doit lui-même s'isoler. Autrement dit, il n'est avec elle que sans elle et dans des lieux où elle ne saurait être : illusoire et immature prise de possession fantasmée.

Dans l'*Élégie XXVIII*, la posture - complémentaire - est un peu différente. L'amant poète est convaincu de l'impuissance de ses chants à lui conserver les faveurs de Camille et esquisse, dans la plus pure tradition élégiaque, une palinodie : il décide de ne plus aimer celle qui n'a pas tenu ses promesses, au rang desquelles il y a celle de s'isoler avec lui à la campagne⁴⁷³. Il faut citer tout au long ces vers, tout remplis de Tibulle⁴⁷⁴, dont l'écriture à l'indicatif ne se comprend qu'à la fin de la séquence, alors que ce qui précède donnait l'impression, ambiguë, que Chénier reproduisait les promesses de sa maîtresse et semblait appeler le conditionnel⁴⁷⁵ :

Nous irons au hameau. Loin, bien loin de la ville ;
Ignorés et contents, un silence tranquille
Ne montrera qu'au ciel notre asile écarté.
Là, son âme viendra m'aimer en liberté.
Seul, je vivrai pour elle, et mon âme empressée
Épîra⁴⁷⁶ ses désirs, ses besoins, sa pensée.
C'est moi qui ferai tout ; moi, qui de ses cheveux
Sur sa tête le soir assemblerai les nœuds.
Par moi, de ses atours à loisir dépouillée,
Chaque jour par mes mains la plume amoncelée
La recevra charmante ; et mon heureux amour
Détruira chaque nuit cet ouvrage du jour.
Sa table par mes mains sera prête et choisie,
L'eau pure, de ma main lui sera l'ambrosie.
Seul, c'est moi qui serai partout, à tout moment,
Son esclave fidèle et son fidèle amant.
Tels étaient mes projets, qu'insensés et volages
Le vent a dissipés parmi de vains nuages ! (*Œuvres complètes*, p. 136-137)

Dans cet exercice d'imitation très ostensible, le poète français s'éloigne largement du modèle latin, qui brossait un tableau stylisé de la vie aux champs et métamorphosait sa Délie en bergère. Camille, ici, entourée de soins tellement et si puérilement diligents, disparaît au profit d'une hypertrophie de la figure de l'amant, qui se présente comme un « esclave fidèle » mais se comporte de manière parfaitement étouffante et possessive. De sorte que la retraite rustique, au lieu d'être le décor serein et protecteur des amours devient le lieu de la dévoration ou de l'étouffement de la maîtresse qui s'est refusée ou a trahi - nous sommes dans une palinodie. Caprice révélateur d'un imaginaire qui, s'emparant d'une thématique éculée, s'en démarque au point de laisser transparaître, sous le dépit vengeur de convention, une sorte de violence contenue. Détruire, dit-il. On touche peut-être, ici, à ce qui fait que Chénier, tel que ses textes inachevés et fragmentaires nous permettent de le deviner, n'est pas absolument un

⁴⁷² Voir le commentaire de G. Buisson, *Œuvres poétiques*, éd. cit., p. 423-424. Le texte appartient au cycle de Camille.

⁴⁷³ G. Buisson (ouvr. cité, p. 432) éclaire le substrat biographique probable de cette élégie (et de toutes les autres).

⁴⁷⁴ Tibulle, I, 4 : *Rura colam...*Bertin a imité le même passage. D'amples citations et commentaires dans Jean-Noël Pascal, « Tibulle, Chénier, Bertin et quelques poètes traducteurs », *Cahiers Roucher-André Chénier*, n° 26, 2007, p. 31-53.

⁴⁷⁵ Il n'existe pas de manuscrit pour cette élégie, toujours reproduite d'après l'édition princeps de 1819 (*Œuvres complètes*, Paris, Foulon et Cie, Baudouins frères).

⁴⁷⁶ Orthographe conforme à la nécessité métrique.

poète analogue à ses contemporains élégiaques : il y a bien plus d'échappées personnelles, de *fuites* révélatrices, si l'on ose dire, dans ses ouvrages que dans ceux de Parny ou de Bertin.

Épîtres morales, légères, élégies passionnées : la distance générique est grande, assurément, mais l'on peut percevoir, probablement, une forme de parenté entre ces différentes variations thématiques sur la retraite et l'isolement. Ce qui rapproche un Delille, en apparence appliqué à traiter de manière académique un lieu commun moral, et un Chénier, superficiellement occupé à adapter une topique antique convenue, c'est le glissement réflexif vers une conception - une intuition, sans doute, plutôt qu'une conception explicite - de plus en plus personnelle de la poésie. On a pu parler plus haut, pour le maître de la poésie descriptive, d'une paradoxale plongée en soi, ou pour le fier André d'une échappée vers l'intime : ces tendances, ces tropismes sont peut-être interprétables en termes d'évolution esthétique vers les horizons nouveaux qui caractériseront, pour partie, le renouveau poétique des années 1820. Cela passe, chez les uns, par une perception méditative et mélancolique de la nature, nimbée de religiosité, chez d'autres par une revendication de liberté dans des décors sauvages, chez d'autres encore par l'exhibition dolente de la difficulté à aimer. Et la topique éculée de la retraite, plus ou moins discrètement remaniée, vient à l'appui de ces inflexions. Bref, sans soubresauts et sans manifestes bruyants, quelque chose se joue dans cette poésie si décriée de la fin du 18^e siècle, qu'on ne saurait jamais trop relire.

Jean-Noël PASCAL
Université Jean Jaurès - Toulouse
Société des amis des poètes Roucher et André Chénier

LA DERNIÈRE RETRAITE DE JEAN-JACQUES

Au cours de son séjour chez le Marquis de Girardin, du 20 mai au 2 juillet 1778, Rousseau n'a pas écrit une ligne de son œuvre, correspondance comprise. Les quelques semaines qu'il passe à Ermenonville, avant d'y mourir, n'ont laissé aucune lettre. Nulle trace de cette ultime retraite. Les nombreux écrits et documents disponibles, tant des contemporains que des commentateurs, nous permettent cependant de reconstruire le contexte dans lequel il accepta l'hospitalité de René de Girardin, les motifs de cette dernière retraite, sa philosophie de l'asile et sa représentation de l'hospitalité et du refuge. C'est par une telle lecture rétrospective qu'il est possible de reconstituer une généalogie de retraites rousseauistes⁴⁷⁷, de reconstruire la fonction de son ultime isolement, l'*ethos* de cette décisive et finale expérience de la retraite. Grâce à la prise en compte de l'œuvre de Rousseau dans sa transversalité, l'absence d'écrits du philosophe en cette période n'empêche pas de reconstituer son expérience à Ermenonville, la consistance du bonheur qu'il éprouva à s'y retirer.

Mais pour atteindre la véracité de cette expérience, il est nécessaire de procéder à une lecture croisée de la *Correspondance* et de son œuvre autobiographique, chacune développant une philosophie spécifique de l'intime et relatant la chaîne des épisodes de sa vie. Par l'application d'une telle méthode généalogique, considérant Ermenonville comme la fin d'un parcours errant, comme le terme d'une fuite de refuges en asiles, il sera possible de comprendre ce qui se nomme aujourd'hui le parc Jean-Jacques Rousseau, et ses alentours, comme son dernier refuge, emblématique de son expérience de la retraite.

Qu'est-ce qui caractérise cette ultime expérience de la retraite ? Peut-elle rétroactivement définir le renouveau du discours de la retraite qui se répand dans l'œuvre autobiographique de Rousseau ? Quel est le lien entre bonheur, retraite et expérience de l'intériorité ? La reconstitution de l'expérience rousseauiste à Ermenonville permet-elle d'établir leur indissociabilité ?

La retraite d'Ermenonville

La dernière retraite de Jean-Jacques qualifie tout à la fois un lieu, Ermenonville, une période, somme toute assez courte - six semaines -, une attitude, celle de l'herborisation rêveuse, un état, solitaire, peut-être heureux, et enfin une dynamique, celle de l'isolement. Pour saisir les motifs, les enjeux et la teneur de cette dernière retraite, il est nécessaire de contextualiser son installation à Ermenonville, de saisir les relations entre Girardin et Rousseau, l'environnement que ce dernier projette pour ses derniers jours.

En février 1777, Rousseau écrit un mémoire pour trouver un refuge, afin d'aller couler à la campagne des jours heureux. Il souhaite goûter à nouveau aux charmes de la campagne et s'extraire définitivement des grandes villes. La situation, exposée de manière dramatique, présente l'offre d'un « asile » comme la seule solution à une situation devenue impossible à soutenir :

Réduits à vivre absolument seuls et néanmoins hors d'état de nous passer du service d'autrui, il ne nous reste dans les infirmités de l'abandon qu'un seul moyen de soutenir nos vieux jours. C'est de prier ceux qui disposent de nos destinées de bien vouloir disposer aussi de nos personnes et de nous ouvrir quelque asile où nous puissions subsister, à nos frais, mais exempts d'un travail qui désormais passe nos forces⁴⁷⁸.

⁴⁷⁷ Sur les diverses retraites de Rousseau, voir l'art. d'A.-F. Grenon dans le présent numéro.

⁴⁷⁸ J.-J. Rousseau, *Mémoire écrit au mois de février 1777, et depuis lors remis et montré à diverses personnes*, dans *Correspondance Complète*, Janvier 1775-juillet 1778, t. XL, éd. R.-A. Leigh, Oxford, The Voltaire Foundation, 1982, p. 243.

Selon Le Bègue de Presle, en février 1777, cela fait plus de huit mois déjà que Rousseau envisage une telle retraite⁴⁷⁹. À partir de la fin de cet hiver 1777, on lui offre différents logements. Le Comte Duprat lui propose ainsi une maison aux environs de Clermont-Ferrand. Rousseau accepte puis renonce rapidement à cet « asile paisible et solitaire⁴⁸⁰ » en raison des inconvénients du voyage qu'il craint pour aller de Paris jusqu'en Auvergne⁴⁸¹. Le Prince de Ligne lui offre également un logement tentant, puisqu'il conjugue à la présence de plusieurs beaux jardins disponibles pour les plantations, une maison commode et indépendante, ainsi qu'un environnement tel que Rousseau l'a toujours souhaité pour ses derniers jours : « Vous y aurez une petite maison de campagne, à vous tout seul, à un quart de lieue de la mienne ; vous y planterez, vous y sèmerez, vous en ferez tout ce que vous voudrez [...] le ciel est beau, l'air y est pur⁴⁸². » Rousseau se décide finalement pour Ermenonville et s'y rend le 20 mai 1778. Une lettre du marquis de Girardin datée du 24 mai fait référence à cette installation : « Sachez que ces *arcadians fields* sont actuellement habités par le divin auteur d'*Héloïse* et d'*Émile*, il les a choisis pour sa retraite comme Apollon avait choisi La Vallée de Thessalie, et le véritable vaut mieux que le fabuleux⁴⁸³ ».

« Mourir heureux » : caractéristiques de la retraite rousseauiste

La trop grande proximité avec Paris rebute celui que l'inscription du Panthéon consacra comme « l'homme de la nature et de la vérité. » Ermenonville n'est pas trop proche d'une grande ville, et c'est certainement ce qui contribue à cette préférence. Même si la déclaration suivante n'est pas effectuée à propos d'Ermenonville, elle éclaire l'une des dernières décisions de Jean-Jacques, qui a toujours eu les mêmes critères tout au long de sa vie pour choisir un lieu retiré où il pourra être en sûreté : « En attendant j'ai été faire une promenade dans la Province de Surrey où j'ai été extrêmement tenté de me fixer ; mais le trop grand voisinage de Londres, ma passion croissante pour la retraite et je ne sais quelle fatalité qui me détermine indépendamment de la raison m'entraînent dans les montagnes du Derbyshire⁴⁸⁴. » Les critères sont purement affectifs ; la retraite est l'objet d'un engouement et assure au promeneur solitaire d'assouvir sa passion pour la botanique.

⁴⁷⁹ « Il y a plus d'un an que M. Rousseau disait qu'il voulait se retirer à la campagne » (Louis Le Bègue de Presle, *ibid.*, p. 327).

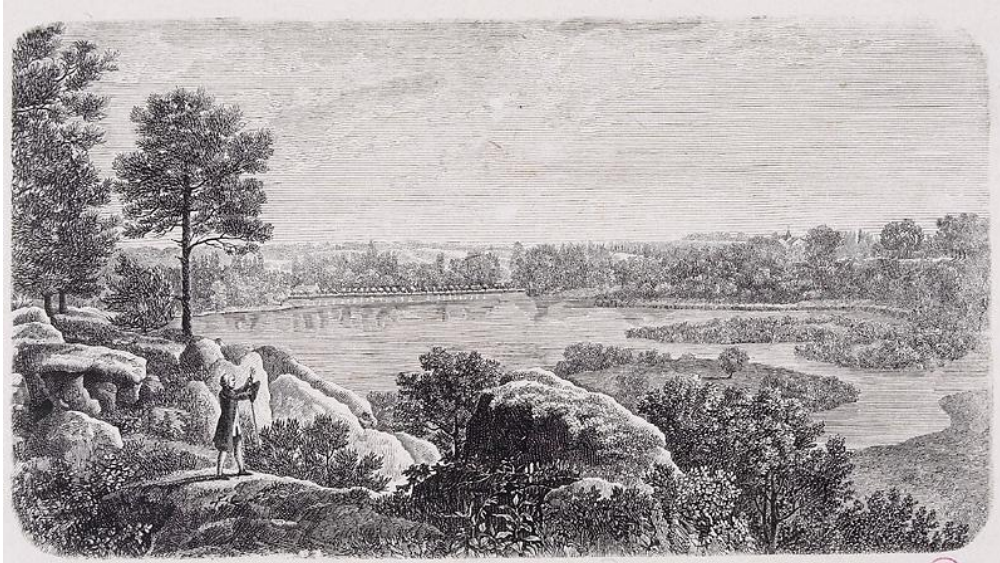
⁴⁸⁰ J.-J. Rousseau, *Lettre à M. le Comte Duprat du 31/12/1777*, n° 7148, *ibid.*, p. 184.

⁴⁸¹ « Je désire d'aller finir mes jours dans l'asile aimable que vous voulez bien me destiner, [...] le mal est qu'il faut s'y transporter » (*Lettre à M. le Comte Duprat du 3/02/1778*, n° 7155, *ibid.*, p. 194).

⁴⁸² Charles-Joseph Prince de Ligne, *Lettre à J.-J. Rousseau du 01/05/1778*, n° 4143, *Correspondance Générale*, éd. Théophile Dufour, Armand Colin, 1934, t. XX, p. 340.

⁴⁸³ René-Louis de Girardin, *Lettre à un cousin italien*, n° 7168, t. XL, C. C., p. 218.

⁴⁸⁴ *Lettre à M. Du Peyrou du 14/03/1766*, n° 5103, t. XIX, C. C., p. 28.



Julien-Antoine Peulot, « Jean-Jacques Rousseau à Ermenonville », deuxième moitié du 19^e siècle, Musée du Domaine départemental de Sceaux.

L'environnement est toujours au moins aussi important que le logement en lui-même, même si à l'époque où il cherche une dernière retraite, il souhaite en priorité un séjour tranquille, pouvant contribuer à son bonheur⁴⁸⁵. Il faut à Rousseau un climat tempéré et une nature susceptible de satisfaire son penchant pour les courses botaniques solitaires. Aussi refuse-t-il déjà en 1766 un logement situé sur l'île de Wight en raison de la pauvreté de l'environnement naturel.

Il est également nécessaire qu'un lieu de refuge soit propice à la solitude. C'est au terme d'une errance interminable qu'il fait d'Ermenonville sa dernière retraite, après avoir connu en sa vie de très nombreux asiles : « J'ai beau soupirer après la solitude dont j'ai besoin dans mon état ; je ne puis la trouver nulle part⁴⁸⁶. » À propos de Wootton, refuge solitaire d'Angleterre, il écrivait à l'époque à Du Peyrou : « Après tant de fatigues et de courses j'arrive enfin dans un asile agréable et solitaire où j'espère pouvoir respirer en paix⁴⁸⁷. » La formule surgit fréquemment dans sa *Correspondance* : « Cet asile [...] que j'habite est agréable et solitaire ; j'espère y pouvoir couler paisiblement le reste de mes malheureux jours⁴⁸⁸ ».

En Angleterre, il reçoit de nombreuses propositions d'hospitalité et opte pour celle qui pourrait emporter sa préférence. Le parallèle est d'autant plus flagrant entre l'asile de Wootton et celui d'Ermenonville qu'il comporte plus d'une marque de similitude. La déclaration suivante aurait pu être celle de Rousseau à Ermenonville, ce qui montre à quel point sa philosophie de la retraite reste constante :

L'affluence me fait trouver le séjour de la ville incommode. Aussitôt les maisons de campagne se présentent en foule ; on m'en offre à choisir dans toutes les provinces [...] j'hésite longtemps sur le choix, je me détermine enfin [...] je pars ; j'arrive dans une habitation commode, agréable et solitaire : le maître prévoit tout, rien ne manque ; je suis tranquille, indépendant⁴⁸⁹.

⁴⁸⁵ « L'aménité du sol et les agréments du paysage ne sont plus pour moi des objets à mettre en balance avec un séjour tranquille et la bienveillante hospitalité » (*Lettre à M. le Comte Duprat du 31/12/1777*, n° 7148, t. XL, C. C., p. 184).

⁴⁸⁶ *Lettre à M. Rey du 3/03/1766*, n° 5089, t. XXIX, C. C., p. 10.

⁴⁸⁷ *Lettre à M. Du Peyrou du 29/03/1766*, n° 5134, *ibid.*, p. 71.

⁴⁸⁸ *Lettre à Mme Boy de la Tour du 9/04/1766*, n° 5153, *ibid.*, p. 105.

⁴⁸⁹ *Lettre à M. de Malesherbes du 10/05/1766*, n° 5195, *ibid.*, p. 189.

Un asile où il se sent à la fois heureux et protégé de toute malveillance est en même temps un lieu où il envisage de mourir⁴⁹⁰ :

C'est beaucoup sans doute de trouver sur la terre un endroit où l'on me laisse : mais si j'en trouve en même temps un où je me plaise n'est-ce pas encore plus ? Si je vais dans l'île de Wight j'en voudrai sortir ; mais si je vais au pays de Galles j'y voudrai mourir⁴⁹¹.

S'il est si soigneux dans le choix de ces habitations, c'est parce qu'il souhaite « [...] vivre et mourir en repos⁴⁹². » À la fin de son existence, il formulera à nouveau ce souhait de mourir heureux, dans un environnement propice. Il faut pour ce faire satisfaire une dernière dynamique de l'isolement, être seul et loin de la foule des hommes, ce qui sera le cas à Ermenonville : « Quand je ne verrai plus [les hommes] j'oublierai bientôt leur haine, et cet oubli m'est nécessaire pour vivre et mourir en paix⁴⁹³ ».

Expériences de l'hospitalité

Rousseau a le projet dès 1768 de finir ses jours non en Angleterre ni en Suisse, mais en France. L'invitation du Marquis de Girardin est donc comme l'écho inversé d'une nécessité vitale ressentie par l'homme errant dix ans auparavant : « Celui de France est de tous les airs du monde celui qui convient le mieux à mon corps et à mon cœur ; et, tant qu'on me permettra d'y vivre en liberté, je ne choisirai point d'autre asile pour finir mes jours⁴⁹⁴. » Lorsque l'auteur des *Confessions* fait référence à une demande d'hospitalité, c'est toujours en tenant pour acquis que la quête d'hospitalité est une recherche du bonheur. Les critères à partir desquels il fait ses choix de refuge ne diffèrent pas selon les époques. Douze ans plus tôt, lorsqu'il est en Angleterre, il cherche une retraite pouvant lui assurer le bonheur du repos, de la paix et de la tranquillité : « Je soupire incessamment après cet asile paisible [du pays de Galles] où l'on me promet le repos et dont si je l'y trouve, je ne sortirai jamais⁴⁹⁵. » Un refuge propice est pour lui « lieu de repos⁴⁹⁶ » pouvant générer le bonheur de la tranquillité : « Je compte [...] goûter dans la retraite que j'aime le calme et la paix dont j'ai si grand besoin et à quoi je borne désormais le bonheur de ma vie⁴⁹⁷ ».

Parmi les marques d'amitié, c'est à l'hospitalité qu'il est le plus sensible : chassé de France, expulsé de l'île de Saint-Pierre, malvenu sur le territoire suisse et dans sa ville natale, il cherche en 1765 asile et protection. C'est ce que Hume lui propose, sans le connaître autrement que par ses écrits et les relations qu'ils ont en commun. Le solitaire errant est alors particulièrement touché par ce témoignage d'amitié, lui qui aurait presque souhaité, par dépit, être incarcéré plutôt que persécuté et pourchassé⁴⁹⁸. Prodigée de manière cordiale ou bienveillante, l'hospitalité est motivée par l'amitié, et Rousseau n'envisage pas l'une sans l'autre : « [...] il vous offre sa maison. L'innocence et la paix y règnent ; vous y trouverez l'amitié, l'hospitalité, l'estime, la confiance. Consultez votre cœur, et s'il n'y a rien là qui vous effraie, venez sans crainte. Vous ne partirez point d'ici sans y laisser un ami⁴⁹⁹ ».

⁴⁹⁰ « Vous savez ce qu'il me faudrait de plus pour mourir heureux [...]. En attendant j'herborise je me promène ». (*Lettre à M. Du Peyrou du 21/06/1766*, n° 5236, *ibid.*, p. 266).

⁴⁹¹ *Lettre à Mme la Comtesse de Boufflers du 6/02/1766*, n° 5036, t. XXVIII, C. C., p. 275.

⁴⁹² *Lettre à M. Guy du 2/08/1766*, n° 5332, t. XXX, C. C., p. 197.

⁴⁹³ *Lettre à M. le Comte Duprat du 31/12/1777*, n° 7148, t. LX, C. C., p. 184.

⁴⁹⁴ *Lettre à M. le Marquis de Mirabeau du 28/01/1768*, n° 6222, t. XXXV, C. C., p. 58.

⁴⁹⁵ *Lettre à Mme la Comtesse de Boufflers du 6/02/1766*, n° 5036, t. XXVIII, C. C., p. 275.

⁴⁹⁶ *Lettre à Mme la Comtesse de Boufflers du 5/04/1766*, n° 5146, t. XXIX, C. C., p. 92.

⁴⁹⁷ *Lettre à M. Roguin du 15/02/1766*, n° 5056, t. XXVIII, C. C., p. 304.

⁴⁹⁸ « J'osai désirer et proposer qu'on voulût plutôt disposer de moi dans une captivité perpétuelle que de me faire errer incessamment sur la terre en m'expulsant successivement de tous les asiles que j'aurais choisis » (J.-J. Rousseau, *Les Confessions*, XII, *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, 1959, p. 647. Dorénavant : *Confessions*, XII, p. 416).

⁴⁹⁹ J.-J. Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, IV, 4, *Œuvres complètes*, t. II, éd. cit., 1964, p. 416.

Souvent, l'hospitalité représente le terme de l'errance pour le promeneur, comme il le narre dans les premiers livres des *Confessions*. Errer est parfois une manière volontaire de se perdre, afin de trouver une maison vraiment hospitalière et d'être l'objet de la bonté de gens simples et non policés⁵⁰⁰. Rousseau réitérera ces expériences heureuses de l'errance comme quête de l'hospitalité désintéressée, et ce jusqu'à sa mort. Mais il fuira tout hébergement intéressé, fondé sur la politesse, l'urbanité ou les mondanités, exigeant implicitement un contre-don, un « contrat⁵⁰¹ » tacite funeste au bonheur de la liberté et de l'indépendance. Toute expérience heureuse de l'hospitalité⁵⁰² implique au contraire de ne pas se sentir redevable, d'être par conséquent reçu gracieusement, par charité, « vrai bienfait⁵⁰³ », libéralité ou amitié, en toute simplicité, avec autant de bienveillance, d'intimité et de discrétion que possible.

Des premières expériences de l'hospitalité narrées dans *Les Confessions* aux dernières herborisations du promeneur solitaire à Ermenonville, la réflexion sur l'asile et le refuge reste constante, et la retraite est invariablement conçue comme une condition du bonheur.

Retraite volontaire, exil subi

Une retraite garantit bien évidemment la sécurité de celui dont la maison fut lapidée à Môtiers⁵⁰⁴ et n'est toujours quittée qu'à regret : « [...] notre départ m'avaient donné un grand intérêt pour la sûreté de notre retraite [...] je ne faisais pas un pas sans sentir que je m'éloignais de ce bonheur⁵⁰⁵. » Le départ d'un refuge n'est souvent que forcé et contraint. Lorsqu'il avait trouvé asile chez Mme de Warens, Rousseau avait également doublé cette retraite d'une autre encore plus reculée, en l'occurrence un petit jardin, « retraite champêtre⁵⁰⁶ », au cas où des visiteurs viendraient troubler la sérénité qu'il cultive avant tout⁵⁰⁷.

Il est donc patent que la retraite est choisie positivement par Rousseau. S'isoler des autres est un choix assumé, une préférence et une inclination du cœur pour la vie solitaire, à la campagne. À ce titre, la dynamique de l'isolement et la situation de solitude qui en résulte sont librement choisis. En revanche, le changement incessant de lieu de retraite lui est imposé. À partir de 1756⁵⁰⁸, sa vie prend une tournure de plus en plus errante, il devient un écrivain sans domicile fixe, un expulsé cherchant refuge :

En quelque asile que je voulusse me réfugier [...] je ne pouvais donc compter sur aucune retraite assurée [...] me faire errer incessamment sur la terre, en m'expulsant successivement de tous les asiles que j'aurais choisis⁵⁰⁹.

En 1776, il ne conçoit plus la fin de sa vie que comme une « longue retraite dans laquelle [il] doi[t] achever [s]es jours⁵¹⁰. » Il mourra à Ermenonville, sa dernière retraite : « Jean-Jacques

⁵⁰⁰ « Un jour entre autres m'étant à dessein détourné [...] j'entrai chez un paysan [...] en état d'exercer l'hospitalité [...] et je fis un dîner tel qu'autre qu'un piéton n'en connut jamais » (*Confessions*, IV, p. 163-164).

⁵⁰¹ « Je sais qu'il y a une espèce de contrat et même le plus saint de tous entre le bienfaiteur et l'obligé » *Les Rêveries du promeneur solitaire*, II, *Œuvres complètes*, t. I, éd. cit., p. 1053. Dorénavant : *Rêveries*, II, p. 1053.

⁵⁰² Guilhem Farrugia, *Bonheur et fiction chez Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, « L'Europe des Lumières », n° 19, 2012, p. 265-280.

⁵⁰³ « Je ne reconnais pour vrais bienfaits que ceux qui peuvent contribuer à mon bonheur et c'est pour ceux-là que je suis pénétré de reconnaissance ; mais certainement l'argent et les dons n'y contribuent pas » (J.-J. Rousseau, *Mon Portrait*, *Œuvres complètes*, t. I, 1959, éd. cit., p. 1126).

⁵⁰⁴ « Tandis que je balançais ainsi, vinrent les persécutions de Môtiers, qui me forcèrent à la retraite » (*ibid.*, XII, p. 651-652).

⁵⁰⁵ *Ibid.*, III, p. 130.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, V, p. 223.

⁵⁰⁷ « Mais elle était si souvent entourée, et de gens qui me convenaient si peu, que le dépit et l'ennui me chassaient dans mon asile » (*ibid.*, V, p. 182).

⁵⁰⁸ « Ce fut le 9 avril 1756 que je quittai la ville pour ne plus y habiter » (*ibid.*, IX, p. 403).

⁵⁰⁹ *Ibid.*, XII, p. 647.

passa les derniers mois de sa vie à Ermenonville, où le Marquis de Girardin, son fervent admirateur, lui avait offert refuge, dans sa propriété aménagée à l'exemple du jardin de *La Nouvelle Héloïse*⁵¹¹ ».



Moreau le jeune, « Les derniers moments de J.-J. Rousseau », gravure sur cuivre, éd. Bozérián, 1801.

Si l'action de se retirer du monde n'est pas expérimentée comme un exil, c'est parce qu'il se décentre de Paris, de la « coterie holbachique », de la cour et des cercles littéraires et mondains. Avant d'être perverti par la société, avant que l'habitude des mondanités dégénère en un « vrai besoin⁵¹² », il prend soin de se recentrer, de « chercher le calme et la paix dans la retraite » afin de trouver dans sa propre sphère intérieure les ressources de son bonheur. Rousseau assigne à l'âme du solitaire une forme circulaire et concentrique. Il s'agit pour être heureux de se circonscire en soi-même⁵¹³, à l'image de l'île de Biemme au centre du lac, à l'image également de « l'insecte au centre de sa toile⁵¹⁴. » L'amour de ce lac provient d'une conception du bonheur comme circonscription en soi-même et comme circulation dans sa propre circularité intérieure. Cet espace resserré et délimité est le duplicata de l'intériorité du solitaire. Par là même, il répond parfaitement aux exigences formulées dans l'*Émile* : « Ô homme ! Resserre ton existence au-dedans de toi, et tu ne seras plus misérable⁵¹⁵. » En découvrant le lac de Biemme, Rousseau rencontre donc son *alter ego* naturel, et souhaite vivre dans cette île comme il désire vivre en lui-même. L'île et le *moi* du solitaire forment deux cosmos qui sont régis par les mêmes lois, semblables en ceci qu'ils sont séparés du reste du monde, indépendants et autonomes par rapport à celui-ci⁵¹⁶. Lorsqu'il conduira sa barque « au milieu du lac », il trouvera en cet endroit abrité, délimité et sûr, perçu comme un asile, les

⁵¹⁰ *Rêveries*, I, p. 1004.

⁵¹¹ Bronislaw Baczko, *Rousseau, solitude et communauté*, Paris, École Pratique des Hautes Études, 1974, p. 397.

⁵¹² « C'est que la longue habitude de vivre à la cour devenait un vrai besoin [...] et que la retraite que je lui conseillais serait moins un repos pour lui qu'un exil » (*Confessions*, XI, p. 552).

⁵¹³ « Commençons par redevenir nous, par nous concentrer en nous [...] commençons en un mot par nous rassembler » (J.-J. Rousseau, *Lettres morales, Œuvres complètes*, t. IV, 1964, éd. cit., p. 1112).

⁵¹⁴ « Mesurons le rayon de notre sphère et restons au centre comme l'insecte au centre de sa toile, nous nous suffirons toujours à nous-mêmes » (J.-J. Rousseau, *Émile, ou de l'éducation*, II, éd. cit., p. 305).

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 308.

⁵¹⁶ « Dans une île fertile et solitaire, naturellement circonscrite et séparée [...] » (*Rêveries*, V, p. 1048).

conditions propices à une « plongée » dans l'intériorité, à force de cultiver « l'habitude de rentrer en soi ».

Retraite et bonheur

Le discours sur la retraite est un discours du bonheur. Sans félicité, pas de consécration moderne de l'intériorité, pas de renouveau de l'idée de retraite. Cette notion de retraite n'acquiert une valeur existentielle qu'à partir du moment où l'idée de salut est remplacée par celle de bonheur⁵¹⁷. C'est bien l'expérimentation d'un bonheur ici-bas, bien distinct d'un salut dans la vie à venir qui génère une nouvelle philosophie de la retraite. Plus qu'un simple lieu, la retraite devient alors une attitude⁵¹⁸, un état⁵¹⁹, un mouvement⁵²⁰, une temporalité⁵²¹.

C'est la retraite qui garantit l'attention à l'intériorité, qui est le terreau favorable à l'introspection, au terme de laquelle le bonheur peut être atteint. La cinquième promenade des *Rêveries du promeneur solitaire*, consacre ce bonheur intérieur, accessible dans la retraite extatique du lac de Bienné. Il s'agit, en recherchant une retraite, de trouver, non pas un point de fixation extérieur mais une « assiette⁵²² » intérieure constitutive de la félicité. La dynamique de l'isolement n'est pas seulement matérielle et géographique ; elle est également intérieure et repose sur la découverte d'un espace interne, sur une retraite interne, lorsque le « cœur [...] se retire au-dedans de lui⁵²³. » Le déplacement matériel et extérieur engendre une mobilité spirituelle et intérieure. Le bonheur de marcher relève donc de l'aménagement d'un espace, à saisir dans sa dualité : espace extérieur, environnement naturel, lieu de déambulations, de résidences, de promenades, de repos, de refuges, d'asiles, dont Ermenonville est le dernier, mais aussi espace intérieur, espace intime de la méditation et de la rêverie.

C'est la découverte moderne de l'intériorité qui donne par conséquent un espace au bonheur de l'individu, qui lui permet de déployer sa félicité en se fixant sur une étendue spatiale, toute intérieure et personnelle. Le « vrai bonheur » est en effet un état « parfait, suffisant et plein », caractérisé par la plénitude d'une âme qui, « remplie tout entière » du seul sentiment de l'existence, cherche la stabilité d'un espace où elle puisse se « reposer tout entière et rassembler là tout son être⁵²⁴. » L'exigence rousseauiste de se concentrer, de se regrouper et de se circonscrire en soi-même présuppose la découverte d'un espace intérieur sphérique et équilibré nécessaire au bonheur⁵²⁵.

Le bonheur suppose une situation solitaire, propice à la paix de l'âme, à la constance et à la durée du sentiment heureux, ainsi qu'à l'autonomie d'une vie indépendante⁵²⁶. C'est pour favoriser ce sentiment que Rousseau et Mme de Warens aménagent déjà aux Charmettes,

⁵¹⁷ « Les Lumières, en particulier françaises, substituent aux valeurs transcendentes des valeurs immanentes (le bonheur s'oppose au salut) » (Michel Delon, art. BONHEUR, dans *Dictionnaire européen des Lumières*, dir. M. Delon, Paris, PUF, Quadrige, Dicos poche, 2007, p. 190).

⁵¹⁸ Voir à ce sujet l'ouvrage de Pierre Burgelin, *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, dans lequel celui-ci qualifie l'attitude liée à l'expérience de la retraite : « Pour chercher le bonheur [l'âme] doit premièrement se trouver, donc se replier sur soi, y adhérer et en jouir » (Genève, Slatkine reprints, 1978 (1^e éd. 1952), p. 149).

⁵¹⁹ Si la solitude est un état heureux excluant toute agitation, cet état repose néanmoins sur une dynamique, celle de se retirer de la vie sociale. Avant d'être seul, il faut d'abord s'inclure dans un processus de retraite.

⁵²⁰ Il s'agit alors de l'action de se retirer, de la dynamique de l'isolement qui permet d'expérimenter le fait d'être retiré, la situation de solitude actualisée : « Mon premier mouvement fut de me retirer de Genève [...] » (*Confessions*, XI, p. 581).

⁵²¹ Plutôt qu'une propriété objective des choses qui affecte l'âme, le temps devient intérieur et éprouvé, une propriété de l'âme elle-même. L'existence devient un « sentiment », le temps une donnée intérieure et subjective et la retraite une période plus ou moins longue consacrée au repos, à la solitude, permettant de jouir du sentiment actuel de l'existence.

⁵²² *Rêveries*, V, p. 1046.

⁵²³ *Lettre à M. De Luc du 24/02/1765*, n° 4059, t. XXIV, C. C., p. 87.

⁵²⁴ *Rêveries*, V, p. 1046.

⁵²⁵ « Mon cœur, uniquement occupé du présent, en remplit toute sa capacité, tout son espace » (*Confessions*, III, p. 130-131).

⁵²⁶ « Me voilà donc enfin chez moi, dans un asile agréable et solitaire, maître d'y couler mes jours dans cette vie indépendante, égale et paisible, pour laquelle je me sentais né » (*ibid.*, IX, p. 413).

« terre [...] retirée et solitaire », propice à la tranquillité de l'âme. C'est en se fixant dans cet « asile un peu sauvage et retiré » qu'il trouvera la félicité⁵²⁷.

Il réitérera l'expérience à l'Ermitage, que Mme d'Épinay lui fait aménager et lui offre : « Mon ours, voilà votre asile⁵²⁸. » Tout refuge est en ce sens pour Rousseau un lieu de bonheur : « Ah ! Madame, quelle habitation délicieuse ! Voilà un asile tout fait pour moi⁵²⁹. » À noter qu'un refuge heureux ne peut être urbain. Il est au contraire systématiquement trouvé à la campagne⁵³⁰, et c'est seulement dans un environnement naturel que le bonheur peut être éprouvé :

[...] je soupire après la campagne et la solitude [...] avant que j'aie atteint l'asile que je vois chercher [...] sitôt que je me vois sous les arbres, au milieu de la verdure, je crois me voir dans le paradis terrestre et je goûte un plaisir interne aussi vif que si j'étais le plus heureux des mortels⁵³¹.

Du bonheur de l'amour⁵³² à celui de la plus douce amitié⁵³³, le bonheur en société restreinte prend avant tout racine dans une retraite, permettant une vie tranquille et privée, séparée du tumulte du monde. Une retraite est également un lieu propice au bonheur de méditer⁵³⁴. Un « lieu solitaire⁵³⁵ » donne de l'élan à la pensée : « Je m'engouais de cette petite retraite [...] pour y penser avec plus de plaisir⁵³⁶. » En se retirant du monde, Rousseau se livre tantôt, non à l'oisiveté⁵³⁷ mais tout au contraire une situation propice au « travail⁵³⁸ », tantôt aux délices de la paresse, aux « douceurs du désœuvrement et de la vie contemplative⁵³⁹. » C'est le fait d'être retiré qui génère tout autant le bonheur de la fiction de pensée : « Plus j'examinais cette charmante retraite, plus je la sentais faite pour moi. Ce lieu solitaire plutôt que sauvage me transportait en idée au bout du monde⁵⁴⁰. » La félicité apparaît en ce sens comme la visée de la retraite⁵⁴¹.

Mythologie d'un sanctuaire du bonheur

Selon certains témoins de la fin de la vie de Jean-Jacques, celui-ci aurait coulé à Ermenonville des jours heureux. Le Bègue de Presle tend à nous donner des indications en ce sens lorsqu'il écrit, le 3 juillet 1778 : « La fatale destinée de Monsieur Rousseau vient de l'enlever à la paix et au bonheur qu'il avait trouvé dans la retraite auprès de personnes aussi tendres que lui⁵⁴². » Celui-ci rédige même dès juillet 1778 un petit mémoire intitulé *Un dîner à Ermenonville*, où il fait le portrait de Jean-Jacques lors de ses dernières semaines, et le décrit comme un homme

⁵²⁷ « [...] ce séjour est celui du bonheur et de l'innocence [...] » (*ibid.*, p. 224).

⁵²⁸ *Ibid.*, VIII, p. 396.

⁵²⁹ *Id.*

⁵³⁰ « Je me sentais fait pour la retraite et la campagne ; il m'était impossible de vivre heureux ailleurs » (*ibid.*, IX, p. 401).

⁵³¹ *Rêveries*, VIII, p. 1083.

⁵³² « [...] nous établir dans une solitude agréable [...] [qui] nous eût vraisemblablement assuré des jours heureux et tranquilles jusqu'au moment où la mort devait nous séparer » (*Confessions*, V, p. 223).

⁵³³ « M. Mussard [...] s'était fait à Passy une retraite charmante où j'ai coulé de bien paisibles moments », (*ibid.*, VIII, p. 373).

⁵³⁴ « L'ouvrage que j'entreprenais ne pouvait s'exécuter que dans une retraite absolue ; il demandait de longues et paisibles méditations que le tumulte de la société ne souffre pas » (*Rêveries*, III, p. 1015).

⁵³⁵ *Confessions*, IX, p. 403.

⁵³⁶ *Ibid.*, V, p. 181.

⁵³⁷ « [...] je puis dire que ce temps, où je vivais dans la retraite et toujours malade, fut celui de ma vie où je fus le moins oisif et le moins ennuyé » (*ibid.*, VI, p. 235).

⁵³⁸ « Cette vie retirée devint avantageuse à mon travail » (*ibid.*, VII, p. 333).

⁵³⁹ « Tel était l'asile que je m'étais ménagé [...]. Ce choix était conforme à mon goût pacifique, à mon humeur solitaire et paresseuse [...] aux douceurs du désœuvrement et de la vie contemplative » (*ibid.*, XII, p. 638).

⁵⁴⁰ *Ibid.*, IX, p. 403.

⁵⁴¹ « Je n'avais plus de goût à rien qu'à [...] faire sentir en quoi consistait le vrai charme d'une vie heureuse [...] à la campagne » (*ibid.*, V, p. 223).

⁵⁴² Louis Le Bègue de Presle, *Lettre à J.-J. Rousseau du 3/07/1778*, n° 7180, t. LX, C. C., p. 236.

heureux, herborisant comme à l'ordinaire, content de son sort : « J'entrai en conversation avec M. Rousseau ; et je fus on ne peut plus enchanté de le voir dans un état paisible, et tout à fait à son aise. La tranquillité de son âme et le contentement de son cœur se produisaient sur son visage et dans ses discours⁵⁴³ ».

L'aménagement du parc d'Ermenonville répond à un projet paysagiste pittoresque visant à produire le bonheur sensitif du promeneur⁵⁴⁴ ; il s'inscrit également dans un projet de petite société heureuse. Dès l'introduction de son traité précité, Girardin affirme qu'« un jardin [...] fut le premier séjour de l'homme heureux » et que son « effet doit répandre la sérénité dans l'âme⁵⁴⁵ », de manière à « [...] jouir avantageusement des paysages⁵⁴⁶. » Le parc d'Ermenonville doit produire *a minima* le « contentement⁵⁴⁷ » de celui qui assiste à son spectacle, et si possible le « bonheur⁵⁴⁸ » : « [...] ces fils délicats, à l'extrémité desquels tiennent le bonheur et le bien-être [...]. Rien n'est plus intéressant que de prévenir la souffrance, et de procurer le bonheur⁵⁴⁹. » Ce qu'il nomme « le jardin paysage » est aménagé pour produire le bonheur de l'individu, pour générer « [...] le goût des véritables jouissances de la nature, des plaisirs purs exempts de regrets, et le spectacle de campagnes heureuses⁵⁵⁰. » Rousseau passa vraisemblablement⁵⁵¹ ses derniers jours à se promener et herboriser, en particulier dans des lieux déserts, comme il le déclare déjà en 1777 dans les *Rêveries* : « Le plaisir d'aller dans un désert chercher de nouvelles plantes couvre celui d'échapper à mes persécuteurs⁵⁵². » Ce désert, il le trouvera à Ermenonville. La zone située à l'ouest du domaine et faisant partie du parc initial, où Rousseau se plaisait à herboriser, a d'ailleurs été nommé « le Désert » par le Marquis.

Après la mort de Rousseau, Girardin fait ériger un tombeau⁵⁵³ dans l'île des peupliers et célèbre plus que jamais la mort du philosophe.

⁵⁴³ Louis Le Bègue de Presle, « Un dîner à Ermenonville », *ibid.*, p. 323.

⁵⁴⁴ Sur la dimension sensorielle de la retraite, voir Hélène Cussac, « Espace et Bruit. Le monde sonore dans la littérature française du 18^e siècle », *L'information littéraire*, Paris, Belles-Lettres, n° 2, 2006, p. 46-50.

⁵⁴⁵ Girardin, *De la composition des paysages, ou des moyens d'embellir la nature*, Genève, Delaguette, 1977 [1777], p. 2.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 78.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 137.

⁵⁴⁸ « La cabane [...] cette retraite [...] est habitée par le bonheur » (*ibid.*, p. 133).

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 151.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 158.

⁵⁵¹ « Quelles qu'aient pu être les affabulations des Girardin, père et fils, sur un séjour qui allait durer le même temps que celui de l'île de Saint-Pierre, et sur sa mort, on ne peut douter que Rousseau y ait herborisé » (Henry Chéron, art. BOTANIQUE, *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, dir. Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger, Paris, Champion, 2001, p. 105).

⁵⁵² *Rêveries*, VII, p. 1070.

⁵⁵³ « Mort de Rousseau le 2 juillet 1778. Il est enterré le 4 juillet dans l'île des peupliers, une île artificielle élevée au milieu du parc [...]. Un premier monument surmonté d'une urne fut d'abord érigé : il figure sur une gravure célèbre de Moreau le Jeune [...]. En 1780, un autre monument de style antique, dessiné par Hubert Robert et sculpté par J.-P. Lesueur, le remplaça » (Tanguy L'Aminot, art. ERMENONVILLE, *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, ouvr. cité, p. 305-308).



*Vue du tombeau de J.-J. Rousseau dans l'île des peupliers
à Ermenonville.*

« Vue du tombeau de J.-J. Rousseau dans l'île des peupliers », lithographie de Laast, 1825, Bibliothèque universitaire de Neuchâtel.

Il contribue à ce culte qui s'installe et qui fait d'Ermenonville un lieu de retraite et de pèlerinage. L'iconographie la plus reproduite sur Rousseau est probablement aujourd'hui celle qui le représente herborisant à Ermenonville.



Georges-Frédéric Meyer, *Portrait de Jean-Jacques Rousseau, en pied, tenant à la main un bouquet de fleurs, et la vue du Pavillon qu'il habitait à Ermenonville*, 1779, Bibliothèque nationale de France.

Son séjour n'y fut pourtant que de six semaines. Mais sa dernière retraite acquiert après sa mort une dimension emblématique et symbolique. Avant son intronisation au Panthéon⁵⁵⁴, le parc devient le lieu où l'on vient rendre hommage au célèbre penseur du siècle des Lumières, dont « l'histoire va se muer en essence⁵⁵⁵ ». Une partie du domaine deviendra au 20^e siècle le « Parc Jean-Jacques Rousseau⁵⁵⁶ » en raison de la portée symbolique de ce pèlerinage. Le « mythe⁵⁵⁷ » est en construction, Ermenonville symbolise alors la retraite comme savoir-vivre ; il devient l'emblème de l'asile heureux.

Guilhem FARRUGIA
Université de Poitiers, FoRell
Université Paris 4 Sorbonne, CELLF 17^e-18^e siècles

⁵⁵⁴ Rousseau entra au Panthéon le 10 octobre 1794. Le cercueil avait été remis au Marquis de Girardin le 8 octobre 1794.

⁵⁵⁵ Robert Mauzi, *L'Idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, Paris, Slatkine, 1979 (1^e éd. 1960), p. 508.

⁵⁵⁶ Cette dénomination serait effective depuis 1938, date de l'acquisition du parc par le Touring-Club de France.

⁵⁵⁷ Bronislaw Baczko, *ouvr. cité*, p. 397.

DENIS DIDEROT : LES RETRAITES DU PHILOSOPHE

Qui de plus sociable que Diderot ? Et dès ses débuts : avant même qu'il ne se lance dans l'entreprise encyclopédique, l'auteur de la libre traduction de l'*Essai sur le mérite et la vertu* de Shaftesbury célèbre en 1745 la communauté humaine. Nous vivons chacun sous les yeux de tous, dans la vive émulation de nos vertus. Est-ce le même qui relate le 11 mai 1759 pour Sophie une visite à Marly ? Oui, ou presque. Il traverse alors de très dures épreuves, intimes et professionnelles. Le voici dans le grand jardin parsemé de statues, images exquises de nos semblables, parfois, hélas, multipliées sans mesure :

[...] Il ne faut pas qu'il y ait dans un jardin trop de statues, et celui-ci m'en paraît un peu trop peuplé. Il faut regarder les statues comme des êtres qui aiment la solitude et qui la cherchent, des poètes, des philosophes et des amants, et ces êtres ne sont point communs. Quelques belles statues cachées dans les lieux les plus écartés, les unes loin des autres, qui m'appellent, que j'aie à chercher ou que je rencontre ; qui m'arrêtent et avec lesquelles je m'entretienne longtemps : et pas davantage ; et point d'autres. Je portais tout à travers les objets des pas errants et une âme mélancolique. Les autres nous devançaient à grands pas, et nous les suivions lentement, le baron de Gleichen et moi. Je me trouvais bien à côté de cet homme. C'est que nous éprouvions au-dedans de nous un sentiment commun et secret. C'est une chose incroyable comme les âmes sensibles s'entendent presque sans se parler. Un mot échappé, une distraction, une réflexion vague et décousue, un regret éloigné, une expression détournée, le son de la voix, la démarche, le regard, l'attention, le silence, tout les décèle l'une à l'autre. Nous nous parlions peu ; nous sentions beaucoup ; nous souffrions tous deux ; mais il était plus à plaindre que moi. [...] ⁵⁵⁸.

Le baron déplore la mort d'une femme dont il était très proche ; le Philosophe, lui, est amoureux d'une absente. Il recherche la solitude, parce qu'il souffre d'être éloigné de celle qu'il aime. Mais cette solitude que les poètes ont chantée, il ne l'oppose pas plus à ses devoirs sociaux qu'à ses engagements. Il ne l'élève pas vers Dieu, comme un anachorète, il la goûte en compagnie d'une âme-sœur souffrante. Quasi muette, à peine soulignée par quelques mouvements côte à côte, elle se nourrit de la douce communion des âmes sensibles, dont les statues dans un jardin à la française expriment au mieux, pour lui, la forme spectrale. Il s'agit bien, au milieu du tourbillon du monde, du repli mélancolique dans un autre monde habité de ceux seuls qui nous importent. Paré de la grâce surnaturelle des corps qui l'entourent, un tel retrait dit l'amour mieux que tous les chants. Ou plutôt, réverbéré par le tiers qui lui ressemble, il *est* un chant. Comprendons cette page comme une déclaration d'amour à l'aimée qui la lit : dans le vide peuplé du monde, objet de mes errantes pensées, lisez partout, Sophie, que je vous aime.

Diderot a connu, si l'on peut dire, des retraites involontaires. Il a été emprisonné deux fois, la première, très brève, sur ordre de son père (il s'enfuit du couvent, la tête à demi rasée), la seconde, plus inquiétante, dans les geôles royales (il a craint pour sa liberté). Ces violentes atteintes n'ont pu que conforter sa vocation philosophique. Que faire dans ce monde assujéti par l'Autorité Paternelle sous toutes les formes ? Avancer à demi masqué, oui, mais parmi les autres. D'accord en cela avec nombre de ses contemporains, critiques face aux abus de la vie conventuelle, Diderot se comprend selon la définition de Dumarsais, republiée par ses soins dans l'*Encyclopédie* :

[...] L'homme n'est point un monstre qui ne doive vivre que dans les abîmes de la mer ou dans le fond d'une forêt : les seules nécessités de la vie lui rendent le commerce des autres nécessaire et dans quelque état où il puisse se trouver, ses besoins et le bien-être l'engagent à vivre en société. Ainsi la raison exige de lui qu'il connaisse, qu'il étudie, et qu'il travaille à acquérir les qualités sociables.

⁵⁵⁸ Diderot, *Lettres à Sophie Volland 1759-1774*, éd. Marc Buffat et Odile Richard-Pauchet, Paris, Non-Lieu, 2010, p. 27. C'est la plus ancienne lettre du 11 mai 1759 à Sophie qui ait été conservée.

Notre philosophe ne se croit pas en exil dans ce monde ; il ne croit point être en pays ennemi ; il veut jouir en sage économe des biens que la nature lui offre ; il veut trouver du plaisir avec les autres ; et pour en trouver, il faut en faire : ainsi il cherche à convenir à ceux avec qui le hasard ou son choix le font vivre et il trouve en même temps ce qui lui convient : c'est un honnête homme qui veut plaire et se rendre utile. [...] (Art. PHILOSOPHE)

Est-ce à dire que l'idée ne lui est jamais venue de s'éloigner de ses semblables pour mieux leur parler ? Non, bien sûr. Voltaire, contraint lui-même à l'exil, l'a - mais en vain - pressé de poursuivre hors de France le combat pour les Lumières. Quant à Rousseau, son intime compagnon, il propose un écart plus radical. En a-t-il été tenté ? Dans les *Entretiens sur le Fils naturel* de 1757, l'auteur de la pièce en gestation, Diderot, a fait la connaissance à la campagne, entre deux volumes du *Dictionnaire*, de son voisin Dorval. Fils naturel abandonné, ce personnage hors du commun souffre de sa bâtardise et plus encore de cet abandon. Farouchement mélancolique, ballotté entre l'activisme exemplaire et la tentation suicidaire, il n'est pas seulement le principal personnage du drame mais un relecteur et conseiller, le directeur de la troupe familiale qui doit rejouer une fable qui s'est jouée une première fois dans le réel, sans oublier le théoricien « officiel » du tout, bref Diderot lui-même diffracté en tous ses rôles et ses « rêves », aux divers sens du temps. Ainsi, à l'orée du second entretien son nouvel ami l'attend sur une colline, face à un vaste paysage. Cette âme malade fuit les humains pour communier avec une nature qui l'exalte :

Le lendemain, je me rendis au pied de la colline. L'endroit était solitaire et sauvage. On avait en perspective quelques hameaux répandus dans la plaine ; au-delà une chaîne de montagnes inégales et déchirées qui terminaient en partie l'horizon. On était à l'ombre des chênes, et l'on entendait le bruit sourd d'une eau souterraine qui coulait aux environs. C'était la saison où la terre est couverte des biens qu'elle accorde au travail et à la sueur des hommes. Dorval était arrivé le premier. J'approchai de lui sans qu'il m'aperçût. Il s'était abandonné au spectacle de la nature. Il avait la poitrine élevée. Il respirait avec force. Ses yeux attentifs se portaient sur tous les objets. Je suivais sur son visage les impressions diverses qu'il en éprouvait ; et je commençais à partager son transport, lorsque je m'écriai, presque sans le vouloir : 'Il est sous le charme'⁵⁵⁹.

Que n'a-t-on glosé ce passage ! Dorval serait déjà Jean-Jacques, cherchant la paix au sein de la nature. Même amour des montagnes, mêmes eaux propices aux rêveries, même illumination au pied d'un grand arbre, même détestation de la vie en société ! S'il est vrai que les deux amis « réels » ont travaillé en étroite collaboration au moment des *Discours*, s'ils partagent bien des vues et des goûts, en 1757 il n'est pas besoin de celui qui a réformé sa vie en accord avec ses idées, selon un idéal de digne pauvreté et d'indépendance sourcilleuse, pour éclairer un texte qui vante l'inspiration poétique au sein des éléments naturels. Les termes utilisés ensuite sont ceux de la sensibilité du Philosophe, remarquable par des symptômes physiologiques qui n'appartiennent qu'à lui, frémissements, tremblements, picotements, halètements... La nature recherchée est d'abord le lieu de l'*enthousiasme*, mouvement conduisant à la *fureur* selon la tradition antique. Point n'est besoin non plus d'invoquer le « préromantisme. » L'âge classique est l'âge des transports et des larmes. Il peut être, notamment pour Diderot, celui où le repli momentané en un lieu sauvage ou charmant, désertique ou cultivé, se chante selon les canons d'une tradition renouvelée par l'exceptionnalité du poète, physiquement accordé aux éléments. Dans une Nature « originelle » mais retravaillée par l'homme, Dorval est un Diderot martyrisé puis triomphant, porté à l'extrême de sa sensibilité.

Douteux triomphe, en vérité... Alors que s'assombrit la collaboration avec D'Alembert, son étroite liaison avec Rousseau se voit menacée au sein des périls. À la fin de la décennie, les

⁵⁵⁹ Diderot, *Entretiens sur le Fils naturel, Œuvres complètes*, Paris, Hermann, 1980, vol. X, p. 98.

philosophes doivent affronter une imposante convergence de forces qui ne deviendra jamais (mais cela ne se révélera que quelques années plus tard) une coalition : les jésuites et les jansénistes, la Cour et le Parlement. C'est le moment où le futur Jean-Jacques s'installe après quelques hésitations à l'Hermitage, avec ses deux « gouverneuses ». Sa protectrice et amie - compagne de Grimm, lui-même ami déjà ancien qui devient un proche de Diderot - lui a fait aménager dans son parc cette retraite, qu'il accepte. Éblouissement de bonheur, longues promenades en forêt, productivité intense... Dans le livre IX des *Confessions*, les premiers mois du printemps et de l'été 1756 ne sont comparables qu'aux souvenirs de Bossey, chez les Lambercier, ou à ceux des Charmettes, auprès de Madame de Warens... Pourtant l'idylle du début s'estompe vite. Des « tracasseries » diverses commencent à diviser les amis. L'une d'entre elles se focalise en 1757 sur la formule du *Fils naturel*, adressée à Dorval par Constance, la femme apaisante et protectrice de la pièce, selon laquelle « il n'y a que le méchant qui soit seul ». Rousseau se sent personnellement mis en cause. Il en demande raison à Diderot, qui lui répond le 10 mars :

Vous n'êtes pas de mon avis sur les ermites ; dites-en du bien tant qu'il vous plaira ; vous serez le seul au monde dont j'en penserai. Encore y aurait-il bien à dire là-dessus, si l'on pouvait vous parler sans vous fâcher⁵⁶⁰.

Et à la fin, sous la date du lendemain (« Jeudi »), ces quelques mots, les derniers de la lettre :

Je vous demande pardon de ce que je vous dis sur la solitude où vous vivez. Je ne vous en avais point encore parlé. Oubliez ce que je vous en dis, et soyez sûr que je ne vous en parlerai plus. Adieu, le Citoyen ! C'est pourtant un citoyen bien singulier qu'un ermite⁵⁶¹.

L'une des causes de la dispute tient en effet aux reproches adressés à l'hôte de l'Hermitage par ses amis : ils ne croient pas raisonnable pour un philosophe de prétendre passer utilement l'hiver dans un coin de forêt dont les chemins sont impraticables. Ils ne croient pas davantage à la capacité qu'aurait Rousseau, modeste copieur de musique, d'assurer la subsistance de deux femmes dont la plus âgée est une octogénaire impotente (il a fallu la porter sur une assez longue distance lors de l'installation, le 9 avril 1756). L'une et l'autre ne cessent d'adresser des demandes d'argent à Diderot ou d'Holbach, qui auraient suppléé aux sommes dont elles pouvaient disposer. Dans quelle mesure cela est-il vrai ? Avec quelle régularité l'ont-ils fait ? Ces rumeurs récurrentes seront pour le solitaire désargenté de l'Hermitage une source supplémentaire d'humiliation et de colère...

La manière dont Diderot affirme dans ses lettres comprendre son ami, ou lui présenter ses excuses, puis dont il revient avec une désinvolture appuyée sur ses doutes et ses remarques critiques, était de nature à exaspérer un homme aussi fragile que Rousseau, toujours tenté, il le reconnaît volontiers, par l'« ingratitude » envers ceux qui veulent l'obliger. À cet égard, la solitude prolongée parmi les grands arbres, même à quelque distance d'un château, n'est pas sans conséquence. C'est ce que professent de plus en plus haut ses « beaux amis musqués » : une vie aussi retirée ne peut que porter à l'extrême les défauts connus du Grand Sophiste. La tête, assurément, lui tournera. La question du sens de la retraite loin des miasmes intolérables de la capitale a été, on le sait, la cause centrale de la fameuse brouille, accentuée par la passion qu'éprouve soudain Rousseau pour Sophie d'Houdetot, la charmante cousine de Madame d'Épinay. Le Citoyen, qui la rencontre de longues heures dans la forêt (elle habite non loin de là, à Eaubonne), n'a-t-il pas tenté de la persuader de suspendre sa liaison « officielle » avec Saint-Lambert, alors retenu en Allemagne, comme Grimm, par la guerre de

⁵⁶⁰ Diderot, *Correspondance*, éd. Laurent Versini, Robert Laffont, coll. Bouquins, t. V, p. 62-63.

⁵⁶¹ *Id.*

Sept ans ? Étonnante leçon de vertu de la part de celui qui, selon ses propres dires, se conduit en « berger extravagant »... Ou vains ragots orchestrés depuis la Chevrette ? La confiance s'effrite.

Rousseau, d'abord, avait passé l'éponge. Mais bientôt les querelles reprennent, jusqu'à la rupture. Premier temps : Diderot intervient. Il faut, plaide-t-il, tout avouer à Saint-Lambert. Rousseau acquiesce ; mais cette promesse a-t-elle été tenue ? Éclats, explosions, réconciliations. À l'automne, Madame d'Épinay se résout à partir pour Genève, afin de soigner auprès de Tronchin une santé de plus en plus chancelante. Pourquoi le Citoyen, qui parlait il y a peu de rejoindre sa patrie, n'accompagnerait-il pas sa bienfaitrice ? Il refuse net, car il se croit appelé à cautionner un accouchement clandestin. Angoissé, désorienté, il s'en prend à son hôtesse, jugée légère, manipulatrice et jalouse. Sous l'influence glaciale de Grimm, de retour d'Allemagne, elle lui signifie par lettre son congé. Aussitôt, en décembre, il s'installe non loin, au Mont-Louis de Montmorency. Second temps : Rousseau ajoute en juin 1758 à la préface de sa *Lettre sur les spectacles*, qui paraîtra en octobre, la fameuse note où il rompt publiquement avec son ancien Aristarque, accusé de trahison impardonnable. Sous le choc, Diderot rédige alors ses « Tablettes », document privé d'une violence extrême, fustigeant la fausseté « infernale » de Rousseau. Fin d'une amitié de plus de dix ans...

Contrairement à celles qui ont été vitales pour Rousseau, les retraites du Philosophe n'ont jamais été des exils réels, vécus comme d'éblouissantes retrouvailles (l'Ermitage), de trop brèves délices (l'île de Saint-Pierre), dans d'autres cas de douloureux pis-allers (en Angleterre) ou bien finalement comme un destin (les dernières années à Paris). Ce sont des respirations intimes, nécessaires ressourcements au sein d'une suite de travaux épuisants traversés par l'adversité. Le repli durable, protégé et proclamé, comme seule solution individuelle pour qui a reconnu dans la vie sociale la source d'injustices, de mensonges et de dépravations aussi insupportables qu'irréversibles, la retraite comme témoignage d'une authenticité personnelle préservée vaille que vaille à la suite d'un malheur irréparable (pour l'humanité le passage au néolithique, pour l'individu Rousseau l'entrée publique en littérature), a séparé les deux amis. Puis l'obsession du complot, l'assombrissement d'esprit de l'auteur des *Dialogues* interdisent tout rapprochement, pourtant souhaité par Diderot. Ils le rendent impensable.

Contre Rousseau Diderot a choisi Grimm - pour le meilleur et pour le pire, l'associant dans son cœur à sa Sophie. Double élection, épanchement double en miroir, finalement brisé pour le premier, peu à peu voilé pour la seconde... Si l'amour est l'ivresse de l'homme adulte, « l'amitié, écrit-il dans *l'Essai sur les règnes de Claude et Néron*, est la passion de la jeunesse. C'est alors que j'étais lui, qu'il était moi. » Voilà sans doute, sous le signe de Montaigne, le paradis perdu du Philosophe.

Aux pires heures contre les Cacouacs, Diderot affirme s'engager dans un studieux retrait philosophique, sanction de ses audaces et de ses déceptions, pour s'examiner, méditer et, annonce-t-il, se trouver :

Après cet entretien avec lui-même, Ariste conçut qu'il avait encore beaucoup à apprendre. Il rentra chez lui. Il s'y renferma pendant une quinzaine d'années. Il se livra à l'histoire, à la philosophie, à la morale, aux sciences et aux arts ; et il fut à cinquante-cinq ans homme de bien, homme instruit, homme de goût, grand auteur et critique excellent⁵⁶².

Ce sont là les dernières lignes de *l'Essai sur la poésie dramatique* de 1758, texte théorique accompagnant sa deuxième pièce, *Le Père de famille*. Diderot a alors quarante-cinq ans. Il y montre sa résolution de devenir enfin ce grand homme qu'il porte en lui. On le connaît, ce

⁵⁶² Diderot, *De la poésie dramatique, Œuvres complètes*, Paris, Hermann, 1980, vol. X, p. 427.

grand homme idéal ; il est décrit, avant le *Paradoxe*, dans *Le Rêve de D'Alembert* (1769), occupé sans relâche à affaiblir les effets néfastes d'une sensibilité exacerbée : « [...] grand roi, grand ministre, grand politique, grand artiste, surtout grand comédien, grand philosophe, grand poète, grand musicien, grand médecin. Il règnera sur lui-même et sur tout ce qui l'environne. [...] Les êtres sensibles ou les fous sont en scène. Il est au parterre. C'est lui qui est le sage⁵⁶³. » Soit : mais ce sage distancé ne quitte pas le monde. L'abandon de la parole vive du théâtre puis la fin des tâches encyclopédiques le poussent à explorer autrement les voies de son génie, entre Jacques, le gai spinoziste populaire, et Sénèque, le ministre stoïcien ignoblement décrié. Aux confins de la clandestinité et en marge de la censure, il poursuit son œuvre. Ce *projet* est le contraire d'un retrait. Loin d'être en effet des défausses, ses textes discrets, anonymes ou secrets, destinés à Grimm, à Raynal ou à nous, ses interlocuteurs du futur, le transportent vers un horizon de lecture ardemment espéré. En regard des lieux accueillants où il se consacre à de longues séquences d'écriture, au Grandval et plus tard à Sèvres (ainsi qu'à La Haye), retenons deux *moments* littéraires majeurs : l'un programmatique, urbain et « libertin », réservé à sa Postérité ; l'autre explorant au profit immédiat des *happy few* de la *Correspondance littéraire* des paysages emblématiques. Le premier nous est aujourd'hui familier :

Qu'il fasse beau, qu'il fasse laid, c'est mon habitude d'aller me promener sur les cinq heures du soir au Palais-Royal. C'est moi qu'on voit toujours seul, rêvant sur le banc d'Argenson. Je m'entretiens avec moi-même, de politique, de goût, d'amour ou de philosophie. J'abandonne mon esprit à tout son libertinage. Je le laisse maître de suivre la première idée sage ou folle qui se présente, comme on voit dans l'allée de Foy nos jeunes dissolus marcher sur les pas d'une courtisane à l'air éventé, au visage riant, à l'œil vif, au nez retroussé, quitter celle-ci pour une autre, les attaquant toutes et ne s'attachant à aucune. Mes pensées, ce sont mes catins⁵⁶⁴.

Avant l'entretien dans le brouhaha du café de la Régence, les soliloques sur le banc d'Argenson sont moins provocateurs mais non moins révélateurs. Cette solitude flottante se décline en un libre parcours intérieur qui lâche la bride de l'esprit pour mieux rencontrer la foule primesautière des pensées. « Catins », ce mot est aussi joliment déluré que les filles qui dans l'allée de Foy vont le nez en l'air à la pêche aux chalands. Le moi de *Moi* n'a rien en effet d'un asile inviolable. Il se donne en extériorité, sous les regards du public. « C'est moi, écrit-il, qu'on voit toujours seul... » Plutôt qu'un repli, il pratique l'aller-et-retour entre une périphérie vue-voyant et un centre voyant-vu. Le penseur isolé ne fuit pas la société ni ne la recherche à tout prix. Parfois importune, parfois bienvenue, elle lui est coextensive : définition même de la *sociabilité*. Exposé mais retiré, le philosophe se sait traversé par les mille figures qu'il convoque : comme plus tard au café, il se prête, mais ne s'aliène pas. Parmi les tournoyantes figures du Palais-Royal, cœur d'un Paris interlope et actif, s'instaure un échange poreux, inégal, disponible ; en cela *Moi* préfigure *Lui*, sa rêverie solitaire introduit à la conversation avec un « original » imprévisible.

Au cours de l'entretien, ce *libertinage* dont *Lui* devient le douteux héraut équivaut à une promenade parmi une foule véhémence, toujours renouvelée. Cette incessante rencontre et non moins constante déprise est une version totalement dialogisée du *Paradoxe sur le comédien*, éloge de la maîtrise. *Moi*, lieutenant de l'auteur et intermédiaire du lecteur, recueille les exploits éphémères, théâtre des boutades, des tirades et des « positions » dont *Lui*, cette épave (cette « espèce »), est l'interprète chaud et cynique, voire abject. Comme le philosophe sur son banc, dedans et dehors, *Moi*, qui réplique vertement, entre le rire et le dégoût, ne laisse pas de s'ouvrir aux critiques acerbes du musicien raté. Au nom de quel universel parles-tu ? Quelle chimérique vertu entends-tu imposer à tes semblables ? En quoi ta vie est-elle un

⁵⁶³ Diderot, *Le Rêve de d'Alembert*, éd. Colas Duflo, Flammarion, GF, 2002, p. 153.

⁵⁶⁴ Diderot, *Le Neveu de Rameau*, éd. Jean Fabre, Genève, Droz, 1950, p. 3.

modèle ? Voilà qui pose à la Raison classique des questions troublantes... Un tel dispositif de relais avec un mime excellent mais vite défait permet au philosophe de baliser en lui l'immaîtrisable ; et par instants, dans cet opéra, il sait faire entendre l'indicible. Plutôt qu'un sage assis au parterre, le philosophe qui rêve n'est-il pas une figure du carnaval du monde, fou du prince - lui-même ? - qui prête l'oreille au prince des fous - lui-même encore ?

Dans cet esprit, en écho aux longues lettres que Diderot envoie à Sophie pendant ses séjours au Grandval, chez d'Holbach, on mettra l'accent sur le grand *excursus* du *Salon de 1767*, la « Promenade Vernet. » C'est la plus riche de ses « rêveries ». Avant qu'elle n'explore le sublime nocturne de la terreur, s'y retrouvent, animés par une fantaisie souveraine, tous les thèmes diderotiens de la retraite : art, amour, amitié... Le début en est tout parisien. À la Saint-Louis, chaque année impaire, se tient au Louvre le Salon de peinture et de sculpture organisé par l'Académie royale. Devant une série de paysages signés Vernet, l'un de ses peintres préférés, Diderot annonce à son correspondant, Grimm, qu'il a fui la chaleur excessive du Salon carré pour passer quelques jours à la campagne. Voyageur éprouvé, il s'est arrêté en un lieu *délicieux*, titre d'un de ses articles de l'*Encyclopédie*, où il jouit de la *fraîcheur* (autre article⁵⁶⁵) que lui ont suggérée des toiles de Chardin. Instantanément, la magie opère. Le lecteur est transféré en un asile écarté.

Si cette villégiature ne ressemble guère au Grandval, situé dans les environs de Paris - c'est un château médiéval, au pied d'une montagne, près de la mer -, elle s'en démarque plaisamment. On y observe les mêmes ridicules, les mêmes personnages pittoresques, adonnés à leurs repas, leurs boissons, leurs discours et leurs amours, leurs veilles tapageuses. Seul le Philosophe parcourt chaque jour de *site* en *site* autour du château des paysages admirables, guidé par l'abbé précepteur des enfants, aimable *cicerone* vantant la perfection de la Création. Mais voilà qu'un grain de poussière, aléatoirement porté par un coup de vent d'ouest, fait larmoyer l'œil du prêtre, laudateur de tant de merveilles. Le promeneur disputant trouve là un allié de taille contre le finalisme providentiel qu'on lui oppose. Car le lecteur le devine plus qu'à demi : sans avoir quitté le Salon, il chemine avec Diderot au sein des tableaux de Vernet, artiste aussi inspiré (avec des moyens bien moindres) que le Créateur lui-même. La révélation ultime de la supercherie, petite mystification jubilatoire, se prépare à l'aube du deuxième jour par une expérience de pensée prolongeant les *Essais sur la peinture*. Tôt levé, le randonneur attend son compagnon. Il reprend l'hymne de la veille, chanté par son cher Horace : *Ô campagne, quand te reverrai-je ?*

J'étais las ; mais j'avais vu de belles choses, respiré l'air le plus pur et fait un exercice très sain. Je soupai d'appétit, et j'eus la nuit la plus douce et la plus tranquille. Le lendemain en m'éveillant je me disais : Voilà la vraie vie, le vrai séjour de l'homme. Tous les prestiges de la société ne purent jamais en éteindre le goût. [...] *O rus, quando te aspiciam*, disait le poète, et c'est un souhait qui s'élève cent fois au fond de notre cœur⁵⁶⁶.

Comment réactiver cette source vive ensevelie sous nos habitudes citadines ? Comment retrouver ce lieu originaire dont les toiles de maîtres dans nos riches demeures manifestent la nostalgie ? Installé devant le quatrième *site*, transporté d'admiration, il s'abandonne à la méditation, douce errance sur fond de déplacement de l'art à la nature, de l'homme à Dieu, et retour :

⁵⁶⁵ Pour DELICIEUX et FRAICHEUR, véritables poèmes en prose proches par leur inspiration du début de la « Promenade Vernet », baignés des souvenirs de Virgile et de Lucrèce, on renverra aux belles analyses de Marie Leca-Tsiomis, notamment dans son article « L'hiéroglyphe poétique. L'oreille et la glose », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n°46, 2011, p. 49-55.

⁵⁶⁶ Diderot, *Ruines et paysages (Salon de 1767)*, Paris, Hermann, 1995, p. 190 et 191.

[4^e site] J'en étais là de ma rêverie, nonchalamment étendu dans un fauteuil, laissant errer mon esprit à son gré ; état délicieux, où l'âme est honnête sans réflexion, l'esprit juste et délicat sans effort ; où l'idée, le sentiment semble naître en nous de lui-même, comme d'un sol heureux ; mes yeux étaient attachés sur un paysage admirable, et je disais : L'abbé a raison, nos artistes n'y entendent rien, puisque le spectacle de leurs plus belles productions ne m'a jamais fait éprouver le délire que j'éprouve ; le plaisir d'être à moi, le plaisir de me reconnaître aussi bon que je suis, le plaisir de me voir et de me complaire, le plaisir plus doux encore de m'oublier. Où suis-je dans ce moment ? Qu'est-ce qui m'environne ? Je ne le sais, je l'ignore. Que me manque-t-il ? Rien. Que désirai-je ? Rien. S'il est un Dieu, c'est ainsi qu'il est. Il jouit de lui-même⁵⁶⁷.

Du plaisir de reconnaître sans effort sa bonté native, Diderot passe à celui, moins philistin, de s'oublier tout à fait, sans complaisance ni inquiétude... Adéquation, acmé, suspens... Hors de soi et du monde, totale inscience ou insouciance, comme (un) Dieu, ou plutôt jouissance pure du Tout - quasi mystique ? Voyons l'article DELICIEUX (1754) :

Qu'est-ce qu'un repos délicieux ? Celui-là seul en a connu le charme inexprimable [...] qui n'avait l'esprit troublé d'aucun nuage, l'âme agitée d'aucune émotion trop vive ; qui sortait d'une fatigue douce et légère, et qui éprouvait dans toutes les parties de son corps un plaisir si également répandu, qu'il ne se faisait distinguer dans aucun. Il ne lui restait dans ce moment d'enchantement et de faiblesse, ni mémoire du passé, ni désir de l'avenir, ni inquiétude sur le présent. Le temps avait cessé de couler pour lui, parce qu'il existait tout en lui-même : le sentiment de son bonheur ne s'affaiblissait qu'avec celui de son existence. [...] Si l'on pouvait fixer par la pensée cette situation de pur sentiment, où toutes les facultés du corps et de l'âme sont vivantes sinon agissantes, et attacher à ce quiétude délicieux l'idée d'immutabilité, on se formerait la notion du bonheur le plus grand et le plus pur que l'homme puisse imaginer.

Jacques Chouillet⁵⁶⁸ a justement marqué la ressemblance du moment parfait de la « Promenade Vernet » avec la cinquième *Rêverie* de Rousseau. Mais on ne saurait oublier ce qui l'en écarte, en référence par exemple à l'article JOUISSANCE, des plus explicites, ou au moins connu ILLAPS ainsi défini par le philosophe matérialiste : « Espèce d'extase contemplative où l'on tombe par degrés insensibles, où les sens extérieurs s'aliènent, et où les organes intérieurs s'échauffent, s'agitent, et mettent dans un état fort tendre et fort doux, peu différent de celui qui succède à la possession d'une femme bien aimée et bien estimée. » C'est à peine anticiper sur ce qui suit. Le rêveur du *Salon* n'est point en effet, comme Jean-Jacques, assis sur la berge au ras de l'eau, saisi par le vertige du ressac qui lui fait oublier bientôt tout langage pour éprouver hors du temps, en relation avec l'Être suprême, le sentiment presque pur de l'existence - il est « nonchalamment étendu dans un fauteuil », meuble des plus citadins, ravi par l'étourdissante beauté d'un site-tableau. Si l'extase, bientôt, se dissipe, c'est du fait de cette (dis)position physique, sensible et socialisée, court arrêt sur image au sein d'un mouvement qui est la loi de toute chose. De sorte que la sortie du moment « divin » n'a rien, au contraire, d'un arrachement :

Un bruit entendu au loin, c'est le coup de battoir d'une blanchisseuse, frappa subitement mon oreille ; et adieu mon existence divine. Mais s'il est doux d'exister à la façon de Dieu, il est aussi quelquefois doux d'exister à la façon des hommes. Qu'elle vienne ici seulement, qu'elle m'apparaisse, que je revoie ses grands yeux, qu'elle pose doucement sa main sur mon front, qu'elle me sourie... Que ce bouquet d'arbres vigoureux et touffus fait bien à droite ! Cette langue de terre ménagée en pointe au-devant de ces arbres et descendant par une pente facile vers la surface de ces eaux est tout à fait pittoresque. Que ces eaux qui rafraîchissent cette péninsule, en baignant sa rive, sont belles ! Ami, Vernet, prends tes crayons...⁵⁶⁹.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 191-192.

⁵⁶⁸ Jacques Chouillet, « La Promenade Vernet », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* n°2, avril 1987, p. 123-163.

⁵⁶⁹ Diderot, *Ruines et paysages (Salon de 1767)*, éd. cit., p. 192.

Un bref signal de l'activité humaine suffit pour tirer le rêveur de son songe autiste — ou, plus théologiquement, quiétiste. Ce bruit (Diderot, on le sait, *entend* la peinture) est produit par une jeune femme ployée au bord de l'eau, y travaillant avec ardeur. On reconnaît la lavandière d'*Occupations sur le rivage* de Vernet, créateur qui rivalise en profusion ordonnée avec Dieu même. Et Vernet, le peintre d'une humanité éparse, tranquille ou affairée dans de grands paysages calmes ou terribles, est au plus près de Diderot, l'amant de Sophie, qui rivalise en ardeur « poétique » avec les artistes exposés au Salon. Conjonction de paysages intérieurs articulés, la rêverie sur la nature comme imitation de l'art humain et partant sur l'art comme nature réinventée invite aux « délires » amoureux de la représentation. Elle s'y réalise.

Ami, Vernet, prends tes crayons... Le corps du Philosophe, le corps invoqué de Sophie et le paysage déployé autour d'eux n'échangent-ils pas leurs formes et leurs pouvoirs ? Grands yeux, main sur le front, sourire, bouquets d'arbres vigoureux, langue de terre, péninsule, eaux rafraîchissantes... Le destinataire de cet entretien, Grimm, associé à l'aimée, réapparaît plus loin pour ratifier ce *retrait sublimé* dans la fraîcheur du matin⁵⁷⁰. C'est que nature, tableau, spectateurs, lecteurs, tous, avec une subtile ironie, collaborent hautement à l'œuvre d'Eros, sans fin réactualisée. L'unicité quasi divine en quoi se résorbe un instant la méditation solitaire n'a cessé de dessiner, filé dans le texte-poème, le désir mouvant, multiple et magnifié du monde, intensément vivant.

Pierre CHARTIER
Université Paris 7 - Paris-Diderot

⁵⁷⁰ Sur la question du beau et du sublime dans « Corésus et Callirhoé » et dans la « Promenade Vernet », fictions philosophiques interrogeant les pouvoirs de l'art, on pourra se reporter à Pierre Chartier, *Vies de Diderot. Portrait du philosophe en mystificateur*, Paris, Hermann, 2012, vol. II, *Prestiges du représentable*, chap. 8 et 9.

LA RETRAITE : DE L'EXPÉRIENCE À L'UTOPIE

BÂTIR DES CHÂTEAUX EN AMÉRIQUE : UTOPIE ET RETRAITE DANS LES LETTRES ÉCRITES DES RIVES DE L'OHIO (1792)

La période révolutionnaire voit la multiplication de retraites forcées dont les caractéristiques sont distinctes des retraites chrétiennes et profanes qui existaient avant 1789. Alors que la retraite chrétienne impliquait une sortie volontaire du temps historique afin d'accéder à une temporalité étrangère aux contingences de l'existence terrestre⁵⁷¹, celle de l'époque révolutionnaire résultait précisément de l'irruption de l'histoire collective au sein de destinées individuelles. Et à la différence des retraites aristocratiques à la campagne, la retraite de cette période avait pour but premier de procurer un abri qui garantît la sécurité des biens et des personnes. Néanmoins, il serait abusif de distinguer radicalement ces retraites dues aux troubles du moment de celles qui furent illustrées au cours des précédentes décennies puisqu'à l'égal de ces dernières, elles témoignent d'un idéal de réflexion et de culture que le danger ne put anéantir et manifestent le désir de fréquenter à l'étranger une compagnie choisie, formée par des individus partageant des opinions similaires dans le domaine de l'art et de la politique. La retraite de la période révolutionnaire combine donc un mouvement et un but spécifiques : ce déplacement géographique contraint qui pourrait s'assimiler à une fuite a pour destination un espace retiré où des pairs ambitionnent de former une communauté socialement et culturellement homogène.

Parmi les refuges que les émigrés cherchèrent à l'extérieur de leur patrie, ceux qu'ils souhaitèrent inventer aux États-Unis occupent une place à part. À l'inverse de l'émigration dans les pays d'Europe tels que la Suisse et l'Angleterre où les Français formèrent des communautés unies dans l'adversité au sein des nations qui les avaient accueillies⁵⁷², la disponibilité de vastes étendues de terres en Amérique encourageait l'espoir d'édifier des asiles situés à l'écart des territoires déjà occupés. Dans ces colonies édifiées de leurs mains, la langue française, la sociabilité de l'Ancien Régime et le culte catholique pouvaient être transportés de sorte que ces retraites devaient être davantage que des abris où attendre l'apaisement de la tourmente révolutionnaire : des réinventions de la France en terre étrangère. Plusieurs retraites furent imaginées dans le Nouveau Monde dès le commencement de la Révolution⁵⁷³ et au nombre d'entre elles, celle que Chateaubriand évoque sans la nommer est la plus marquante en raison de l'ampleur de la controverse et du mouvement migratoire qu'elle suscita : « Les uns s'engageaient dans les routes révolutionnaires, les autres méditaient la guerre civile ; les autres partaient pour l'Ohio, où ils se faisaient précéder de plans de châteaux à bâtir chez les Sauvages [...] »⁵⁷⁴. » L'expression adoptée par Chateaubriand afin d'évoquer cette émigration sur les rives de l'Ohio que suscita la Compagnie du Scioto⁵⁷⁵

⁵⁷¹ Sur cette question, voir de Catherine Langle, « En marge de l'Histoire : l'idéal monastique », dans *Hommage à Jean Sgard, Recherches et Travaux*, n° 49 (1995), p. 219-230.

⁵⁷² Voir l'ouvrage de Ghislain de Diesbach, *Histoire de l'émigration, 1789-1814*, Paris, Grasset, 1975.

⁵⁷³ La colonie française d'Asylum est un autre exemple de retraite offerte aux émigrés durant la Révolution. Fondée en 1793 sous l'impulsion de Louis-Marie de Noailles, elle était située dans l'état de Pennsylvanie. Au plus fort de son activité, elle réunissait deux cents habitants venus de France et Saint-Domingue. Voir de François Furstenberg : *When the United States Spoke French: Five Refugees who Shaped a Nation*, New York, The Penguin Press, 2014, p. 227-245.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 407-408.

⁵⁷⁵ Sur cette compagnie qui commercialisa des terres dans l'actuel Ohio au cours de la Révolution, voir l'ouvrage de référence de Jocelyne Moreau-Zanelli, *Gallipolis: Histoire d'un mirage américain au XVIIIème siècle*, Paris, L'Harmattan, 2000.

à partir de l'automne 1789 s'avère particulièrement heureuse puisqu'elle critique allusivement la folie des grandeurs qui s'empara d'un grand nombre de ses compatriotes et notamment du marquis Claude-François-Adrien de Lezay-Marnésia (1735-1800), dont le séjour aux États-Unis entre juillet 1790 et mai 1792 est marqué par la quête déçue de retraites successives et retracé au fil de ses *Lettres écrites des rives de l'Ohio*⁵⁷⁶.

Député aux États généraux, Lezay-Marnésia faisait partie des quarante-sept représentants de la noblesse qui rallièrent le Tiers-État le 25 juin 1789. Mais l'abolition des privilèges dans la nuit du 4 août le détourna bientôt d'un mouvement qui outrepassait les réformes modérées que ses amis du club des Impartiaux et lui-même préconisaient à la Constituante. Résolu à émigrer aux États-Unis, il se tourna vers la Compagnie du Scioto pour acquérir des terres dans le Territoire du Nord-Ouest⁵⁷⁷. Aux côtés d'associés réunis dans la « Société des Vingt-Quatre » - ainsi nommée parce que ses vingt-quatre membres originaux s'engageaient à se porter acquéreurs de mille acres de terres chacun - Lezay-Marnésia prévoyait de créer une ville nommée New-Patrie⁵⁷⁸. Afin de réaliser ce projet qui suscita une violente campagne « Anti-Scioto » dans la presse de l'époque⁵⁷⁹, Lezay-Marnésia et son fils Albert se rendirent aux États-Unis et gagnèrent en novembre 1790 la petite ville de Marietta, à environ cent cinquante kilomètres au nord-est du futur emplacement de New-Patrie. Mais la guérilla entre les colons et les tribus amérindiennes de la région suscita une intervention de l'armée américaine qui se solda par une défaite cuisante de cette dernière : Lezay-Marnésia et ses compagnons durent abandonner tout espoir de s'installer sur les rives du Scioto, situées au cœur de la zone de conflit⁵⁸⁰. Après s'être retiré non loin de Pittsburgh, dans une propriété qu'il baptisa « Azile », Lezay-Marnésia rédigea la deuxième de ses *Lettres* : adressée à l'auteur de *Paul et Virginie*, elle décrit un nouveau projet de retraite qu'il prévoyait de nommer « Saint-Pierre » en son honneur⁵⁸¹. Mais cet abri à l'écart de la Révolution fut un mirage de plus et Lezay-Marnésia finit par regagner Philadelphie et bientôt la France⁵⁸². Trois retraites successives sont donc évoquées dans les *Lettres écrites des rives de l'Ohio* : celle que Lezay-Marnésia voulut créer sur les terres achetées à la Compagnie du Scioto (New-Patrie) ; celle dont il fit l'acquisition en Pennsylvanie (Azile) ; et celle qu'il dépeint à Bernardin de Saint-Pierre dans la deuxième des *Lettres* (Saint-Pierre), missive demeurée sans réponse puisque de l'aveu même de Lezay-Marnésia, il n'était pas connu de son destinataire⁵⁸³. New-Patrie et Saint-Pierre n'ont d'existence que virtuelle puisqu'il s'agit de refuges qu'il tenta

⁵⁷⁶ Les *Lettres écrites des rives de l'Ohio* recueillent trois missives : la première est adressée au chevalier de Boufflers (15 novembre 1790) ; la deuxième à Bernardin de Saint-Pierre (2 novembre 1791) ; et la troisième au fils aîné de l'auteur, Adrien de Lezay-Marnésia (15 décembre 1791). Les *Lettres* ont été publiées en 1792 mais furent aussitôt censurées par le gouvernement girondin en raison de la critique de la Révolution qu'elles développent. Elles furent réimprimées en 1800 à Paris, chez Prault. Nous préparons deux éditions critiques des *Lettres écrites des rives de l'Ohio*, à paraître en français aux Éditions Classiques Garnier et en anglais chez Pennsylvania State University Press, dans une traduction d'Alan J. Singerman.

⁵⁷⁷ Le Territoire du Nord-Ouest est une région créée en 1787 par les États-Unis. Elle comprenait les actuels États d'Ohio, Indiana, Illinois, Michigan et Wisconsin et disparut en 1803, lorsque sa partie sud-est fut admise dans l'Union comme l'État d'Ohio.

⁵⁷⁸ New-Patrie est le nom choisi en commun par les associés de la Société des Vingt-Quatre. Lezay-Marnésia proposa ultérieurement de la nommer « Aigle-Lys ».

⁵⁷⁹ Voir de Suzanne Desan : « Transatlantic Spaces of Revolution: The French Revolutions, *Scioto*manie, and American Lands », *Journal of Early Modern History*, n°12, 2008, p. 467-505.

⁵⁸⁰ Afin de mettre un terme aux raids amérindiens sur les établissements du Territoire du Nord-Ouest, Washington ordonna au général Arthur St. Clair de mener une offensive. À l'aube du 4 novembre 1791, les neuf cent vingt hommes de St. Clair furent surpris par mille guerriers Miamis, Shawnees et Delawareans : la journée fit six cent trente deux victimes et deux cent soixante quatre blessés côté américain. La défaite de St. Clair retarda de plusieurs années l'expansion des États-Unis à l'ouest des Appalaches.

⁵⁸¹ Sur la pensée de la retraite et les projets de Bernardin de Saint-Pierre, voir l'article de G. Thibault dans ce numéro.

⁵⁸² Parti de Philadelphie en mai 1792, Lezay-Marnésia fit un bref séjour à Paris au cours duquel il confia le manuscrit des *Lettres écrites des rives de l'Ohio* à Prault. Il regagna ensuite son château de Saint-Julien avant d'être emprisonné en 1794, d'émigrer en Suisse en 1797 et de mourir à Besançon trois ans plus tard.

⁵⁸³ Lezay-Marnésia, ouvr. cité, p. 10.

vainement de construire tandis qu'Azile est une retraite bien réelle où Lezay-Marnésia demeura entre le printemps et l'hiver 1791.

Le projet de New-Patrie dont il est l'infatigable promoteur retient de la retraite profane le modèle d'un cénacle dont les membres ont renoncé à la compagnie du reste du monde pour jouir exclusivement de la fréquentation de leur cercle de sociabilité⁵⁸⁴. Invitant le chevalier de Boufflers à venir le rejoindre dans le Territoire du Nord-Ouest, Lezay-Marnésia lui déclare : « [...] aussi n'y désirerais-je rien, si j'y avais ma famille, et un ou deux amis comme vous⁵⁸⁵. » Aux plaisirs de la conversation qu'il se promet de goûter en sa compagnie viendront s'ajouter ceux de la musique comme l'indique une lettre rédigée avant son départ : « Mme d'Éprèmesnil est aussi entièrement déterminée à s'embarquer au mois de septembre. J'ai vu chez elle un échantillon de nos soirées de *New-Patrie*. Une de ses filles jouait du forte piano, une autre chantait des duos avec une voix charmante [...]»⁵⁸⁶. En voyant la préfiguration des délices de New-Patrie dans une soirée parisienne, Lezay-Marnésia signale que son idéal de retraite consiste dans une reconstitution sur la frontière américaine des pratiques mondaines de l'aristocratie cultivée. L'harmonie qui ne manquera pas de régner au sein de leur refuge est garantie par le contrôle rigoureux que les Vingt-Quatre entendent exercer sur les impétrants. Leurs statuts stipulent que les nouveaux associés devront être présentés par un membre en place avant d'être élus à la pluralité des voix. Des critères sociaux seront pris en considération lors de l'examen des candidatures : si la noblesse n'est pas une condition déterminante pour rejoindre la Société, l'abondance des ressources financières en est une puisque les nouveaux partenaires s'engagent à acquérir mille acres de terres. Des critères idéologiques entrent également en ligne de compte comme en témoigne une lettre envoyée par Lezay-Marnésia à l'un de ses associés : « Faites-nous des prosélytes, mais choisissez les biens. Il nous faut des gens poussés par la haine du vice, amenés par l'amour des vertus de la vie primitive⁵⁸⁷. » Inspiré par la franc-maçonnerie, ce système de cooptation a pour objectif de créer une retraite dont les membres seront unis par l'homogénéité de leurs conditions et le partage d'un socle de valeurs communes⁵⁸⁸. Outre la sélection des habitants, c'est le système politique de New-Patrie qui est censé garantir à ses futurs occupants la tranquillité d'une retraite dont l'idéal est inspiré par celui de l'*otium*. Le projet de New-Patrie est inséparable de la fondation d'une seconde ville qui devait être baptisée ultérieurement :

[La Compagnie du Scioto] veut commencer à la fois l'établissement de deux villes. L'une sera presque entièrement agricole et habitée par des propriétaires qui auront besoin d'une réunion assez forte pour s'entre-secourir et même pour se défendre si un cas, comme impossible, l'exigeait. L'autre ville⁵⁸⁹ sera placée sur le terrain qui sera choisi par les vingt-quatre personnes qui se sont associées à Paris *pour vivre à côté les unes des autres dans le sein de la paix* [...]»⁵⁹⁰.

Occupée par les petits propriétaires, la première ville aura en partage la production agricole et la défense militaire de la colonie. Pareille distribution des tâches signale que toutes les dimensions matérielles de la vie collective seront prises en charge par ses habitants et qu'elle

⁵⁸⁴ Ce mode de vie fut recherché et mené par d'autres émigrés français aux États-Unis, notamment par les colons réfugiés de Saint-Domingue dans les années 1792. Voir le récit de Jean-Paul Pillet, *Mon Odyssée. L'épopée d'un colon de Saint-Domingue*, éd. Anja Bandau et Jeremy D. Popkin, Paris, SFEDS, 2015.

⁵⁸⁵ Lezay-Marnésia, ouvr. cité, p. 10.

⁵⁸⁶ Lettre de Lezay-Marnésia à son épouse, 6 mars 1790, citée par Moreau-Zanelli, ouvr. cité, p. 194.

⁵⁸⁷ Lettre de Lezay-Marnésia à Duval d'Éprèmesnil, 26 mai 1790, *ibid.*, p. 193.

⁵⁸⁸ Lezay-Marnésia, Duval d'Éprèmesnil et le marquis de Vichy, tous trois membres de la Société des Vingt-Quatre, appartenaient également à la franc-maçonnerie.

⁵⁸⁹ Il s'agit de New-Patrie.

⁵⁹⁰ Lettre de Lezay-Marnésia à Duval d'Éprèmesnil, 7 août 1790, citée par Moreau-Zanelli, ouvr. cité, p. 190. La mise en italiques est nôtre.

deviendra pour ces derniers un refuge à défaut d'être une retraite⁵⁹¹. Cette division spatiale de la colonie en deux villes, qui recoupe elle-même une hiérarchie sociale, recouvre la distinction opérée depuis l'antiquité entre *vita activa* et *vita contemplativa* :

Il n'est que naturel que la vie active ait toujours été décrite par ceux qui eux-mêmes adoptaient le mode de vie contemplatif. De là que la *vita activa* fut toujours définie du point de vue de la contemplation; comparées à l'absolue quiétude de la contemplation, toutes les sortes d'activités humaines paraissaient similaires dans la mesure où elles se caractérisaient par l'inquiétude, par quelque chose de négatif : par l'*a-scholia* ou par le *nec-otium*, le non-loisir ou l'absence des conditions qui rendent possible la contemplation. Comparées à cette attitude de quiétude, toutes les distinctions et articulations inhérentes à la *vita activa* disparaissent⁵⁹².

La réunion indifférenciée de travailleurs aux compétences diverses au sein de la cité anonyme résulte de la confusion dans une même déconsidération de l'ensemble des formes de la vie active lorsque celle-ci est jugée à l'aune des valeurs véhiculées par l'*otium*. À l'image des maîtres romains qui devaient à l'activité de leurs esclaves la possibilité de se consacrer exclusivement à la vie contemplative, les habitants de New-Patrie entendent confier la responsabilité du « [...] cycle toujours récurrent de la vie biologique⁵⁹³ » à ceux de leurs compatriotes qui n'auront pas été admis parmi eux. Pareille exclusion s'accompagne d'une mise à l'écart des fonctions politiques puisque les Vingt-Quatre prévoient de réunir l'ensemble des bâtiments administratifs dans Saint-Pierre et conformément à la justification stoïcienne de l'*otium*, de consacrer une partie de leur temps libre à la gestion de la cité⁵⁹⁴. Toutefois, il ne leur semble pas nécessaire de légitimer l'ascendant qu'ils entendent exercer sur leurs concitoyens moins fortunés : dans l'esprit des Vingt-Quatre, le consentement de la classe laborieuse aux fonctions qui leur seront attribuées d'autorité se perpétuera dans une forme de présent éternel caractéristique de l'utopie, celle-ci étant leur référence implicite avant d'être convoquée de manière beaucoup plus directe par Lezay-Marnésia lors de la description de Saint-Pierre⁵⁹⁵. Alors que cet utopisme latent vouait New-Patrie à l'échec, la première pierre n'en fut jamais posée. Lorsqu'il lui fallut renoncer à son projet de retraite sur les rives du Scioto, Lezay-Marnésia chercha à le transplanter près de Pittsburgh.

C'est en jouant avec les lettres de son patronyme que Lezay-Marnésia baptise sa propriété pennsylvanienne « Azile ». Cet acte de nomination signale un désir d'appropriation symbolique d'une terre qui est d'autant plus sienne qu'elle porte son nom et manifeste un désir d'enracinement au sein d'un refuge qui est fait pour durer. Celui-ci est présenté sous un jour favorable par Lezay-Marnésia dans sa correspondance de l'été 1791 qui évoque les légumes abondants de son potager et les bois giboyeux autour de sa maison⁵⁹⁶. Cette existence bucolique répond à une contrainte financière puisqu'elle lui permet de faire durer le plus

⁵⁹¹ Roland Bonnel observe au sujet de la colonie rêvée par Lezay-Marnésia : « [...] l'aspect patriarcal s'accommode des idées physiocratiques diffuses dans l'opinion éclairée ; le produit final proposé par Lezay-Marnésia est celui d'une organisation à la fois aristocratique et communautaire » (« Sur les rives de l'Ohio : la cité utopique de Lezay-Marnésia », *Lumen*, vol. 13, 1994, p. 50). Lezay-Marnésia était un lecteur des physiocrates et préconisait à l'exemple de Quesnay la lutte contre la répartition inégale et arbitraire des impôts dans les campagnes. Voir de Lezay-Marnésia, *Le Bonheur dans les campagnes*, Paris, Royez, 1788, p. 7.

⁵⁹² Hannad Arendt, « Travail, œuvre, action », *Études phénoménologiques*, n°2, 1985, p. 4.

⁵⁹³ *Ibid.*, p. 9.

⁵⁹⁴ « Le stoïcisme moyen va s'employer à justifier une certaine forme d'*otium* auquel il apporte la caution de l'activité politique qu'il mûrit dans la retraite : le loisir n'a d'existence reconnue et honnête qu'en relation avec le culte de l'activité supérieure, la vie politique » (Danièle Dupont, *Le jardin et la nature: ordre et variété dans la littérature de la Renaissance*, Genève, Droz, 2002, p. 217).

⁵⁹⁵ Sur cette question, voir de Raymond Trousson, *Voyages aux pays de nulle part : histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1999.

⁵⁹⁶ Lettre de Lezay-Marnésia à d'Éprémèsnil, 21 juin 1791, Azile, citée par Roland Bonnel, *Éthique et esthétique du retour à la campagne au XVIII^e siècle*, New York, Peter Lang, 1995, p. 385.

longtemps possible les ressources qui lui restent : entamée par la perte de ses terres sur les rives du Scioto et l'achat d'Azile, la fortune de Lezay-Marnésia ne lui permet plus guère de vivre sur la côte est des États-Unis où le coût de la vie est bien plus élevé. Afin de s'assurer un revenu annuel qu'il estime à cent louis, il décide d'édifier sur ses terres une briqueterie et une poterie. Économiquement viable et agrémentée par les plaisirs de la nature, sa retraite est également ornée par ceux de la bonne compagnie : Lezay-Marnésia retrouve un autre client malheureux de la Compagnie du Scioto, le marquis de Lassus de Luzières, venu s'installer dans le voisinage de Pittsburgh avec son épouse, ses enfants et son gendre⁵⁹⁷ ; trois compatriotes, Barthélémi Tardiveau⁵⁹⁸, Pierre Audrain⁵⁹⁹ et Jean-Baptiste Charles Lucas⁶⁰⁰, se joignent à leurs réunions auxquelles participe également un hôte de choix, l'écrivain Hugh Henry Brackenridge⁶⁰¹. Albert de Lezay-Marnésia conclut au sujet d'Azile : « [...] le sol était vierge, la position riante ; elle eût pu devenir une douce retraite pour un agriculteur philosophe, quand ce n'eût été que pour attendre le dénouement de la sanglante anarchie qui déchirait la France [...]»⁶⁰². Mais en dépit des satisfactions procurées par cette retraite où Lezay-Marnésia n'est pas sans rappeler Candide au terme de ses aventures, cultivant son jardin et un bonheur raisonnable, le marquis n'acquiert pas la sagesse du héros de Voltaire. Il décide au bout de quelques mois seulement de vendre Azile, de partir pour Philadelphie et de là pour la France : il fera son entrée dans Paris le 20 juin 1792, le jour de l'invasion des Tuileries. Ce départ précipité s'explique par l'inadéquation profonde du marquis à la vie en Amérique, comme l'avance son fils⁶⁰³, mais aussi par la déception que lui inspire l'idéal de la retraite dès lors qu'il épouse une forme d'*aurea mediocritas* : à cet esprit ambitieux qui se rêve en Idoménee⁶⁰⁴, ce sont des châteaux de taille plus imposante qu'il faut bâtir en Amérique.

La retraite d'Azile qu'il abandonne pour se plonger dans la tourmente révolutionnaire permet toutefois à Lezay-Marnésia de se livrer à une longue méditation qu'il communique à Bernardin de Saint-Pierre en novembre 1791⁶⁰⁵. À des milliers de kilomètres de son pays, installé à la marge des États-Unis, il trouve dans ce double isolement les conditions favorables à l'approfondissement d'une critique de la Révolution qui s'exprime à travers l'invention d'une retraite dont les fondements seront jetés à l'ouest de la Pennsylvanie. Saint-Pierre se présente d'abord comme un asile qui viendra se substituer à tous ceux que la Révolution a détruits. Lezay-Marnésia invite à le rejoindre en Amérique non seulement les magistrats, les militaires, les négociants et les artistes lésés par la Révolution mais aussi les membres des ordres réguliers que le décret du 13 février 1790 a supprimés :

⁵⁹⁷ Sur de Lassus de Luzières, voir de Carl J. Ekberg, *A French Aristocrat in the American West: The Shattered Dreams of De Lassus de Luzières*, Columbia, University of Missouri Press, 2010.

⁵⁹⁸ Sur Tardiveau, voir de Howard C. Rice, *Barthélémi Tardiveau, a French Trader in the West*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1938.

⁵⁹⁹ Sur Pierre Audrain, voir de Warren J. Wolfe « The First American Citizen of Detroit : Pierre Audrain, 1725–1820 », dans *Detroit in Perspective*, Winter 1981, p. 45-47.

⁶⁰⁰ Sur Jean-Baptiste Charles Lucas, voir de John Francis McDermott « John B.C. Lucas in Pennsylvania », *Western Pennsylvania Historical Magazine*, n° xxi, Septembre 1938, p. 209-230.

⁶⁰¹ Lezay-Marnésia est un personnage de l'œuvre satirique de Brackenridge, *Modern Chivalry: Containing the Adventures of Captain John Farrago and Teague O'Regan, His servant* (1792-1815). Azile et ses occupants sont décrits dans la première partie du roman, dans les chapitres XIV et XV du volume IV (voir l'édition d'Edward D. White, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 2009, p. 216-222).

⁶⁰² Albert de Lezay-Marnésia, *Mes souvenirs. À mes enfants*, Blois, E. Dézairs, Imprimeur, 1851, p. 18. Nous soulignons.

⁶⁰³ « [...] mon père, effrayé d'ailleurs de son isolement dans un pays dont les habitudes, les mœurs, le langage lui étaient tout à fait étrangers, vendit son habitation à peu près pour rien et nous regagnâmes Philadelphie » (*id.*).

⁶⁰⁴ « Nous serons comme Idoménee quand il édifiait Salente, nous bâtirons des murs, nous ferons des lois [...] », lettre de Lezay-Marnésia à son épouse, 9 novembre 1789, citée par Elisabeth Bourget-Besnier dans *Une famille française sous la Révolution et l'Empire*, Paris, Chez l'auteur, 1985, p. 26.

⁶⁰⁵ Lezay-Marnésia, *ouv. cité*, p. 10-113.

Ces prêtres, ces cénobites chassés du sanctuaire, privés de leurs asiles, de leur repos, de leurs habitudes et même de la subsistance qui leur était assurée si justement par le sacrifice qu'ils avaient fait de leur liberté [...]. Ces vierges qui, après avoir coulé des jours calmes dans le sein de l'innocence, dans les pratiques d'une dévotion tendre, ont vu violer leur retraite et rompre le pacte sacré qu'elles avaient fait [...]⁶⁰⁶.

Ce contingent d'émigrés aux origines diverses, Lezay-Marnésia n'entend pas le rassembler afin de créer en Amérique un foyer de contre-Révolution : c'est un refuge définitif qu'il leur promet à Saint-Pierre. Dans ce nouveau foyer américain, Lezay-Marnésia leur propose d'adopter un système politique directement inspiré par celui qu'il travaillait à réaliser avant la Révolution. L'école du retour à la campagne⁶⁰⁷ dont il fut l'un des plus éloquents défenseurs cherchait à redéfinir le rôle social de la noblesse sur le fondement de la philanthropie, à une époque où « l'identité du noble ne repos[ait] plus sur la protection militaire de ses vassaux mais sur la protection paternelle ; elle se défini[ssait] par la fonction de modèle et de père pour le peuple⁶⁰⁸. » Si la noblesse disparaît à Saint-Pierre, le groupe des « propriétaires » qui la remplace hérite néanmoins de l'autorité qu'elle détenait en France. L'organisation spatiale envisagée pour la future ville signale la supériorité des propriétaires vis-à-vis des travailleurs : entourée par une enceinte, elle oppose l'intérieur où seront réunis les possédants et leurs familles à l'extérieur où vivront artisans, ouvriers et agriculteurs. Afin de garantir la pérennité d'un modèle politique marqué par l'inégalité des conditions comme l'était déjà celui de New-Patrie, Lezay-Marnésia préconise aux propriétaires la pratique de la bienfaisance qu'il recommandait autrefois aux aristocrates : à leurs salariés, les détenteurs du sol devront « [...] des soins, de la protection, le prix abondant de leur travail, de la douceur, de l'indulgence et de la bonté⁶⁰⁹. » Parallèlement il les enjoint à édifier une « maison d'assistance pour les infirmes et pour les malades » ainsi que « deux maisons d'éducation⁶¹⁰. » La philanthropie est au cœur du système imaginé par Lezay-Marnésia puisqu'elle permet l'établissement d'un contrat social sans cesse reconduit par une forme de réciprocité affective entre des classes pourtant étanches⁶¹¹. Cette générosité dont les propriétaires feront preuve à l'égard des travailleurs permettra l'adoucissement de leurs conditions de vie tandis qu'ils recevront en retour l'expression d'une reconnaissance justifiant leur autorité politique. L'idéal de la retraite à la campagne, instituant une hiérarchie indépassable entre deux groupes que la philanthropie permet néanmoins de pérenniser, pourrait donc renaître en Amérique, d'après Lezay-Marnésia, pourvu que ses compatriotes l'y rejoignent en nombre suffisant.

Pourtant, ce projet est dangereusement associé à des modèles utopiques qui contredisent les prétentions du marquis à le réaliser concrètement. En effet, l'utopie est le résultat d'un exercice mental consistant à imaginer des « possibles latéraux à la réalité⁶¹² » qu'il serait par conséquent contradictoire de vouloir incarner. Or, c'est dans l'exemple de plusieurs sociétés imaginaires que Lezay-Marnésia cherche le secret de cette félicité parfaite qu'il espère instaurer à Saint-Pierre :

Si rare, le vrai bonheur ne s'étend point sur un vaste espace. Les hommes qui en ont conçu la véritable idée, les Fénelon, les Montesquieu, les Rousseau, l'ont placé, l'un dans le petit royaume de Salente, l'autre dans la petite république des Troglodytes et le troisième dans un canton des Alpes, à Clarens,

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 33-34.

⁶⁰⁷ Née dans les années 1760, cette école préconisait le retour des nobles sur leurs terres afin de provoquer une amélioration des conditions de vie des paysans, un perfectionnement de l'agriculture et une régénération des campagnes. Sur cette question, voir les travaux cités de R. Bonnel.

⁶⁰⁸ R. Bonnel, *ouvr. cité*, p. 282.

⁶⁰⁹ Lezay-Marnésia, *ouvr. cité*, p. 74.

⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 80. Des recommandations similaires sont données à la noblesse dans *Le Bonheur dans les campagnes*, *ouvr. cité*, p. 165-179 et p. 180-194.

⁶¹¹ Sur cette question, voir l'article cité de R. Bonnel.

⁶¹² Raymond Ruyer, *L'Utopie et les utopies*, Paris, PUF, 1950, p. 9.

dans la maison de Julie⁶¹³.

Dans la Salente de Fénelon, le marquis glane des principes économiques : la prééminence donnée à la prospérité agricole ainsi que le libre échange des marchandises, à l'exception toutefois de celles qui introduiraient le goût du luxe et de la mollesse. À la communauté troglodytique de Montesquieu il emprunte l'organisation de ces fêtes champêtres que décrit Usbek à Mirza⁶¹⁴ tandis que la surveillance réciproque des domestiques dans le Clarens de Rousseau lui inspire la création d'un corps « d'Approbateurs⁶¹⁵ » dont la fonction consistera à observer les citoyens. Quant à la forme géométrique de Saint-Pierre et à l'imbrication de l'espace naturel et de l'espace urbain, elles s'inspirent directement de la ville d'Amaurote telle que la décrit Thomas More⁶¹⁶. Cette contamination du projet de Lezay-Marnésia par des modèles utopiques variés le détourne de penser aux modalités de réalisation pratique de sa retraite comme l'indique l'usage du passif pour évoquer les étapes de sa future construction. Sans référence aucune aux ouvriers ni aux matériaux nécessaires, il décrit l'édification des bâtiments comme le surgissement d'un décor d'opéra : « La seconde année venue, la maison du Seigneur se construira [...]. Dans la troisième année s'élèveront les bâtiments destinés à rendre la justice et à tenir les assemblées [...]»⁶¹⁷. » Le versement progressif de Saint-Pierre dans le domaine de l'utopie n'échappe pas à l'auteur lui-même qui trahit sa perte de confiance dans l'édification de sa retraite américaine lorsqu'il s'abandonne à commenter ses propres sentiments à mesure qu'il écrit :

Quand l'horrible vent des tempêtes souffle sur toute la face de la terre, l'idée de votre république me repose, me console, me charme ; elle m'arrête, et je la caresse avec amour. Je suis comme un passager environné d'écueils sur une mer en furie, que la foudre menace, que les vagues épouvantent, et qui découvre, à la lueur vive, passagère et sinistre des éclairs, l'une des îles fortunées⁶¹⁸.

En comparant Saint-Pierre aux « îles fortunées », Lezay-Marnésia contredit de manière implicite la fonction en apparence attribuée à sa lettre. Dans la mythologie grecque, ces îles du monde souterrain sont réservées aux âmes des vertueux : alors que l'auteur feint de croire que Saint-Pierre incarne pour ses compatriotes la possibilité d'un asile à l'écart de la « tempête » révolutionnaire, il confesse ici qu'elle représente uniquement l'espoir de trouver la joie après la mort. De la description d'un refuge qu'il souhaite authentiquement réaliser, la lettre glisse peu à peu à l'évocation d'un abri désincarné que l'écriture seule permet d'habiter : « Enfin, Monsieur, me voilà parvenu au terme de cette énorme lettre dont j'ai autant de peine à m'arracher que vous en aurez à la lire, si vous avez le courage d'aller jusqu'au bout. Réduit aux espérances, j'aime à les flatter⁶¹⁹. » Pareille confession signale que la rédaction même de cette missive représente une échappatoire pour l'auteur qui y fait l'expérience d'une retraite momentanée. Il existe donc une quatrième forme de retraite dans les *Lettres écrites des rives de l'Ohio*, aux côtés de New-Patrie, Saint-Pierre et Azile, qui est l'espace abstrait de l'écriture dans lequel se réfugie l'auteur pour y trouver, aussi longtemps qu'il s'attelle à sa tâche, la jouissance imaginaire d'une utopie qu'il s'est avéré incapable d'édifier.

⁶¹³ Lezay-Marnésia, ouvr. cité, p. 99-100.

⁶¹⁴ Montesquieu, *Lettres persanes, Œuvres complètes*, éd. Roger Caillois, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, vol. 1, 1949, Lettre XII, p. 149-150.

⁶¹⁵ Lezay-Marnésia, ouvr. cité, p. 103-104.

⁶¹⁶ « Une place vaste, en forme de croissant, suffira peut-être à son étendue [...]. Le reste de l'espace sera rempli par les maisons sans faste, sans décoration ; mais riantes, agréables et même élégantes des particuliers. Toutes devront avoir des jardins » (*ibid.*, p. 71-72). Dans *l'Utopie* de Thomas More, la ville d'Amaurote a une forme « presque carrée », ses maisons sont identiques et agrémentées de jardins. Voir *The Yale Edition of the Complete Works of St. Thomas More*, éd. J. H. Hexter et Edward J. Surtz, New Haven, Yale University Press, 1965, p. 64-66.

⁶¹⁷ Lezay-Marnésia, ouvr. cité, p. 80-81.

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 86.

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 111.

Pourtant, ce refuge intérieur ne satisfait pas davantage Lezay-Marnésia que l'abri modeste dont il jouissait autrefois à Azile : de manière paradoxale, une impatience à l'égard des livres agite cet homme de lettres⁶²⁰. De retour en France il nourrit de nouveau l'espoir don quichottesque de bâtir des châteaux en Amérique : avec des associés français, il cherche à créer un dernier refuge dans l'actuel Missouri, la colonie de New Bourbon⁶²¹. Mais celle-ci est un nouvel échec et l'indication supplémentaire que nulle retraite n'est moins soumise aux aléas de l'histoire que celle qui s'obtient dans l'écriture.

Benjamin HOFFMANN
The Ohio State University

⁶²⁰ « Ne ferons-nous jamais que des livres ? [...] Nous bornerons-nous sans cesse, par de grandes et belles idées, à exciter une admiration stérile, à faire couler quelques heures délicieuses, dont il ne reste que de faibles traces, dès que le livre est fermé ? » (*ibid.*, p. 36).

⁶²¹ Sur ce projet que Lezay-Marnésia chercha à mener à bien avec Tardiveau et Lassus de Luzières, voir les ouvrages déjà cités de Carl J. Ekberg et Howard C. Rice.

**DE L'ŒUVRE À LA CORRESPONDANCE,
DE LA CORRESPONDANCE À L'ŒUVRE :
L'EXPÉRIENCE DE LA RETRAITE CHEZ ROUSSEAU**

UNE RETRAITE AU 18^E SIÈCLE.

BERNARDIN DE SAINT-PIERRE ET LA MAISON D'ESSONNES

Le retirement est un motif de toute l'œuvre de Bernardin de Saint-Pierre. Cependant, à partir de 1792, l'écrivain en concrétisa l'idée par le choix d'un lieu, une île sur la rivière Essonnes⁶²², et l'édification d'une demeure. La commande de la maison fut passée à l'architecte Pierre-Louis Moreau-Desproux⁶²³. Sa mise en chantier semble avoir pris place durant les derniers mois de l'année 1792. Aujourd'hui, la maison d'Essonnes n'existe plus. Elle a été rasée en 1974. Nous en possédons néanmoins des traces : son plan ainsi qu'une gravure anonyme conservés à la bibliothèque municipale du Havre, sa description par Bernardin tandis qu'il la mettait en vente après la mort de sa première épouse, Félicité Didot, un dessin par le peintre Jean-Charles Develly⁶²⁴ et des photographies de la première moitié du 20^e siècle reproduites en cartes postales⁶²⁵. En quoi la propriété d'Essonnes, voulue comme un retirement, est-elle un maillon de l'œuvre de Bernardin ? En quoi symbolise-t-elle les idées de la fin du 18^e siècle français ? Trois aspects guideront cette approche : la genèse mentale d'Essonnes ; sa réalisation ; son caractère de manifeste.

La genèse mentale d'Essonnes

Lorsque Bernardin de Saint-Pierre, entraîné par la jeune Félicité Didot, découvre le site d'Essonnes, il a derrière lui les œuvres qui ont installé son image d'écrivain : le *Voyage à l'Île de France*, les *Études de la Nature*, l'édition séparée de *Paul et Virginie*, la *Chaumière indienne*. Autant de textes qui, de manière variée, enregistrent un long questionnement sur la solitude. L'anecdote qui témoigne d'une préoccupation apparue très tôt dans la vie de Bernardin est rapportée au livre VIII des *Harmonies* : « [...] dans mon enfance, nourri de ces lectures [les vies de saints], maltraité par mes maîtres, je pris un beau matin la résolution de vivre seul dans les champs ne me confiant qu'à Dieu, persuadé que, comme Paul ermite, Dieu me nourrirait dans le désert⁶²⁶. » Lorsque, plus tard, avec les *Études*, il entreprit la régénérescence morale de son époque depuis l'assise d'une argumentation providentialiste, il emprunta à la spiritualité augustinienne le principe du retirement intérieur : « Les riches et les puissants croient qu'on est misérable et hors du monde quand on ne vit pas comme eux ; mais ce sont eux qui, vivant loin de la nature, vivent loin du monde. Il vous trouveraient, ô éternelle beauté ! toujours ancienne et toujours nouvelle, ô vie pure et bienheureuse de tous ceux qui vivent véritablement, s'ils vous cherchaient seulement au-dedans d'eux-mêmes⁶²⁷ ! ».

Dans l'économie générale des *Études* puis des *Harmonies*, le retirement intérieur est donné comme une posture nécessaire à l'homme. Cependant, Bernardin renonce à la spiritualité augustinienne qui privilégie la méditation. Deux événements pourraient éclairer son choix⁶²⁸ :

⁶²² Essonnes est tantôt écrit avec un [s] tantôt sans [s]. Bernardin orthographie généralement le mot avec l'[s].

⁶²³ Pierre-Louis Moreau-Desproux (1727-1794) fut l'un des grands représentants de l'architecture néo-classique à Paris. Il marqua l'apparition des « maisons-temples » d'inspiration palladienne (Michel Gallet, *Les architectes parisiens du XVIII^e siècle. Dictionnaire biographique et critique*, Paris, Mengès, 1995. Art. MOREAU-DESPROUX).

⁶²⁴ Jean-Charles Develly (1783 ?- vers 1849).

⁶²⁵ L'une d'elle est visible dans le catalogue du bicentenaire de la mort de Bernardin, *Paul et Virginie. Un exotisme enchanteur*, Le Havre-Paris, Nicolas Chaudun, 2014, p. 131.

⁶²⁶ Bernardin de Saint-Pierre, *Harmonies de la Nature*, Paris, Méquignon-Marvis, 1815, vol. 3, L. VIII, p. 226. Toutes nos références se font à cette édition.

⁶²⁷ Bernardin de Saint-Pierre, *Études de la Nature*, dans *Œuvres complètes* Paris, Méquignon-Marvis, 1818, « Étude I », vol.3, p. 111-112. Toutes nos références se font à cette édition. Augustin écrit dans les *Confessions* : « J'ai tardé à t'aimer, Beauté si ancienne et si neuve, j'ai tardé à t'aimer ! Ah ! voilà : tu étais dedans, moi dehors et je te cherchais dehors où je me ruais, beau à rebours, sur les belles choses d'ici-bas, tes ouvrages », trad. Louis de Mondadon (SJ), Paris, éd. de Flore, 1947.

⁶²⁸ Toutefois, la correspondance de Bernardin témoigne, dès 1768, d'une aspiration du voyageur militaire au repos d'un retirement agreste. (Lettre à Duval du 6 décembre 1768 ; lettre à Hennin du 18 avril 1770, dans Simon Davies, « Letters

les rencontres avec Rousseau et le voyage à la Trappe. Les rencontres avec Rousseau se situent entre 1771 et 1778⁶²⁹. Bernardin, dans le « Fragment servant de Préambule à l'Arcadie » parle d'un mal-être que Rousseau l'aurait aidé à dissiper :

La solitude m'était cependant contraire en ce qu'elle porte trop à la méditation. Ce fut à Jean-Jacques Rousseau que je dus le retour de ma santé. J'avais lu dans ses immortels écrits, entre autres vérités naturelles, que l'homme est fait pour travailler, et non pour méditer. Jusqu'alors, j'avais exercé mon âme et reposé mon corps ; je changeai de régime : j'exerçai le corps et je reposai l'âme. Je renonçai à la plupart des livres. Je jetai les yeux sur les ouvrages de la nature⁶³⁰.

L'autre événement est celui du passage de Bernardin à la Trappe au printemps de 1774. Bernardin a relaté dans des textes demeurés longtemps à l'état de manuscrit sa visite à la Trappe, ses entretiens avec les moines⁶³¹, le sentiment qu'il eut d'une solitude désespérante ne préparant qu'à la mort. Cette relation, il s'en servira dans l'« Étude XIII ». Mais alors, il ne retiendra que les élans de la vie à l'entour du monastère : « Je rencontrai un jour, sur le chemin caillouteux de Notre-Dame d'Apré, une paysanne qui cheminait avec deux gros pains sous son bras. C'était au mois de mai : il faisait le plus beau temps du monde⁶³². » La part retenue a quelque chose d'une détermination. Plus tard, introduisant le volume des *Harmonies de la Nature*, l'auteur insistera : « Ma théologie n'aura rien de triste et d'obscur : mon école est au sein des prairies, des bois et des vergers ; mes livres sont des fleurs et des fruits, et mes arguments des jouissances⁶³³ ».

Bernardin ne rompt pas avec la tradition de la pensée augustinienne. Cependant, la voie qu'il emprunte n'est pas la perte de soi-même au profit de l'être en Dieu. Le retirement, tel qu'il apparaît chez Bernardin, est fondé sur un principe métaphysique, la théorie platonicienne des âmes sœurs. C'est une solitude à deux ayant comme perspective la famille, poussinière d'humanité. C'est du moins ce que donne à penser l'« Étude XII », avec le chapitre « Du sentiment de l'amour », aussi bien que *Paul et Virginie* ou *La Chaumière indienne*. Une conception bien visible dans ce passage des *Harmonies de la Nature* :

J'ai désiré plus d'une fois qu'on fit un roman semblable à Robinson, où un homme et une femme dans une île déserte contribueraient à se rendre la vie heureuse, l'un occupé de tous les travaux qui demandent de la force, l'autre, de ceux qui ressortent de l'agrément⁶³⁴.

Ce roman, Bernardin ne l'a pas écrit. Cependant son thème pourrait être l'histoire d'Essonnes. Dans l'hypothèse d'un tel processus mental, la réalisation d'Essonnes fut très progressive. Deux souvenirs évoqués dans les *Harmonies de la Nature* méritent à ce titre une particulière attention. Le premier est dans le livre I. Bernardin rapporte que, tandis qu'il inspectait comme officier-ingénieur les fortifications russes à la frontière de la Finlande, l'expédition découvrit, près de Wilmanstrand, « les débris d'une cabane et les sillons d'un petit champ au milieu des rochers et des sapins⁶³⁵. » L'écrivain relate l'explication qu'on lui donna :

Mon général, qui connaissait beaucoup la Finlande, où il s'était marié, me raconta que ce champ

pertinent and impertinent : The early career of Bernardin de Saint-Pierre », *Nottingham French studies*, University of Nottingham, 2015, p. 152).

⁶²⁹ Malcolm Cook, *Bernardin de Saint-Pierre. A life of culture*, Oxford, Legenda, 2006, ch. 4, p. 50.

⁶³⁰ « Fragment servant de Préambule à l'Arcadie », *Œuvres complètes*, éd. cit., vol. 7, p. 13.

⁶³¹ Voir le manuscrit du fonds havrais édité par Nicolas Perot dans Chateaubriand, *Vie de Rancé suivi de Voyage à la Trappe, un texte inédit de Bernardin de Saint-Pierre*, Paris, Librairie générale française, 2003, « Avertissement », p. 284. Voir également *Bernardin de Saint-Pierre. Voyage en Normandie*, éd. Malcolm Cook, Modern Humanities Research Association, Cambridge, 2015, p. 80, 85-86.

⁶³² « Étude XIII », éd. cit., vol. 5, p. 252.

⁶³³ *Harmonies de la Nature*, I, vol. 1, L. I, p. 7.

⁶³⁴ « Harmonies conjugales », dans *Harmonies de la Nature*, vol. 2, L. VIII, p. 216.

⁶³⁵ *Ibid.*, vol. 1, L. I, p. 208.

avait été cultivé par un officier français au service de Charles XII, et ensuite prisonnier des Russes à la bataille de Pultawa. Cet officier avait fixé son habitation dans ce désert, où la terre, couverte de neige pendant six mois et de roches toute l'année, ne rendait à ses cultures qu'un peu d'orge, des choux et de mauvais tabac. Il avait une vache, dont il allait vendre le beurre tous les hivers à Pétersbourg⁶³⁶.

L'exposé se poursuit. La retraite de l'officier français est exemplaire. Insidieusement, Bernardin conduit ses lecteurs vers une interprétation économique et morale de *Paul et Virginie*. L'histoire rapportée par le général, c'est l'histoire racontée par le personnage du vieillard, lorsque, dans le roman, le voyageur le questionne sur les « ruines de deux petites cabanes » « au milieu d'un bassin formé par de grands rochers » « Mon fils, répond-il, ces masures et ce terrain inculte étaient habités, il y a environ vingt ans, par deux familles qui y avaient trouvé le bonheur⁶³⁷ ».

Si l'on articule ce souvenir du couple retiré en Finlande avec l'intérêt répété de Bernardin pour la solitude⁶³⁸, on est conduit à penser le souvenir de l'expédition militaire en Russie comme l'épuration d'un manifeste, celui de *Paul et Virginie*. En effet, ce que le personnage du vieillard introduit est moins l'histoire amoureuse de deux adolescents que l'exposé d'un modèle de vie. Madame de la Tour et Marguerite guidées par un voisin maîtrisant l'arpentage se sont partagées le fond d'un bassin de vingt arpents, soit une surface de sept hectares, superficie que les historiens de l'agriculture regardent comme une étendue viable pour un groupe de six personnes. Les deux femmes ont développé sur cette exploitation une polyculture vivrière à bras. Un petit élevage assure la consommation en lait de leur régime végétarien. Quant à l'excédent de la production, pareilles à l'officier agriculteur en Finlande, elles le portent à la ville. L'entente de la colonie repose sur le travail, la tempérance, l'esprit d'égalité, le partage des tâches, chacun selon ses capacités, le respect du milieu. Le second souvenir de la période russe est rapporté au livre VIII des *Harmonies*. Analogie au précédent, il peut être interprété aussi bien comme la préfiguration de la colonie agricole dans *Paul et Virginie* que de la retraite d'Essonnes. Bernardin y évoque l'heureuse solitude d'un ingénieur suédois qui, ayant renoncé à la vie militaire, épousa la fille d'un vice-amiral et se fit bâtir dans une contrée déserte de la Finlande « une simple maison avec un jardin⁶³⁹ » L'ample description qu'il n'est pas possible, ici, de rapporter, nous achemine vers le plan de la maison d'Essonnes.

Essonnes : la réalisation d'une image mentale

L'aménagement d'une solitude sur un îlot de la rivière Essonnes est la réalisation d'une image mentale autant qu'un manifeste. C'est un choix de Bernardin guidé par Félicité Didot. En 1792, l'imprimeur Pierre-François Didot, craignant pour sa famille la violence des événements parisiens, a fait se retirer sur le site de la papeterie d'Essonnes sa femme et sa fille. C'est ainsi que Bernardin, accompagné de Félicité Didot, découvrait le paysage bucolique de la Nacelle⁶⁴⁰. Il y fixa son projet de solitude. Le plan d'une maison et d'un jardin fut confié à l'architecte Moreau-Desproux⁶⁴¹. La correspondance avec Félicité témoigne d'une

⁶³⁶ *Id.*

⁶³⁷ Mise en place de l'histoire.

⁶³⁸ L'œuvre abonde en évocations du retirement : solitude agreste, solitude urbaine dans l'« Étude XIII » (« De Paris », vol. 5), solitude des héros civilisateurs Romulus, Évandre (« Préambule de l'Arcadie », vol. 7, p. 35, p. 38-39), Bélisaire (« Étude XII », vol. 5, p. 64), solitude îlienne de Philoclès (frontispice du vol. V des *Études* avec explication p. 407). L'un des chapitres de l'« Étude XII » est intitulé « Du plaisir de la solitude ».

⁶³⁹ *Harmonies*, vol. 3, L. VIII, p. 217.

⁶⁴⁰ Un lieu-dit à l'écart de la ville.

⁶⁴¹ Bernardin désigne l'architecte d'Essonnes sous le simple patronyme de « Moreau ».

attention soutenue de Bernardin à l'aménagement du lieu⁶⁴². Certaines divergences de vues entre les futurs époux donnent à percevoir les préoccupations de Bernardin :

Vous vous figurez ma maison avec des colonnes. Vous vous êtes trompée, des colonnes ne conviennent point à une retraite champêtre, à une chaumière. Laissons faire Mr. Moreau. Je lui écris ce matin, à l'occasion d'une idée d'utilité. Je sais qu'il travaille au rez-de-chaussée et au 1er. Je voudrais y faire un poêle à la russe⁶⁴³.

Elles enregistrent, l'intérêt de Bernardin pour l'agriculture, le soin qu'il apporta, durant la tourmente révolutionnaire, au développement d'un jardin légumier.

Le couple vécut à Essonnes jusqu'à la mort de Félicité en 1799. En 1809, Bernardin mettait en vente la propriété. L'annonce présentait ainsi le domaine :

Maison intéressante, à sept petites lieues de Paris près de Corbeil. Située au milieu d'une île de deux arpents et un tiers, plantée de beaux arbres fruitiers, abritée du nord par des collines couvertes de vignobles et entourée de la rivière poissonneuse d'Essonnes, dont les eaux toujours limpides n'assèchent et ne débordent jamais. Elle contient trois caves, deux fruitiers, des appartements complets, trois chambres d'amis, chambres de domestiques, belvédère, greniers. Il y a de plus écuries, remises, fournil, maison de jardinier et autres accessoires. Elle peut suffire au bonheur d'une famille⁶⁴⁴.

Le texte de Bernardin, le plan et les élévations dessinés par Moreau-Desproux, les informations livrées par la correspondance définissent un type d'architecture à la mode en France et dans les pays anglo-saxons à la fin du 18^e siècle, celui des villas néo-palladiennes.

L'écrivain, souvent retenu par ses obligations parisiennes, guidait Félicité dans la mise en place du domaine. On pense au narrateur conseillant Mme de la Tour dans *Paul et Virginie*. La correspondance de Bernardin et Félicité témoigne de leur solitude dans un environnement pittoresque⁶⁴⁵ : « la verdure de la prairie, la gaîté des oiseaux, les moutons qui paissent l'herbe nouvelle au haut de la colline, les doux contours de la vallée dont les saules fleurissent⁶⁴⁶ ».

Essonnes : un manifeste de l'amour

La retraite d'Essonnes est un théâtre. Bernardin y actualise un art de vivre ; son œuvre y est scénarisée.

En juillet 1794, dans une lettre dont le destinataire n'est pas identifié, l'écrivain rapporte comment le succès des *Études de la Nature* l'incita à réaliser un vieux rêve :

J'entrepris alors d'exécuter un projet depuis longtemps l'objet de mes désirs. Ce fut de me bâtir une retraite à la campagne afin de me rapprocher d'avantage de la nature. C'est dans la nature seule que se trouvent toutes les bases du bonheur des hommes. Je dirigeai principalement mes observations vers une éducation nationale persuadé que les maux de la société viennent pour la plus part de ceux de l'enfance et que la beauté des vergers dépend de celle de leurs pépinières⁶⁴⁷.

Cette retraite est celle d'un philosophe à l'antique, d'un homme pour qui les idées engagent l'existence. Essonnes est un lieu de méditation sur les principes d'une vie harmonieuse. Tandis que la maison est déjà bien avancée, Bernardin expose à Félicité un « plan de vie » :

⁶⁴² « J'ai écrit à Mr. Moreau sur le plan de l'île une lettre fort détaillée. » (éd. cit., p.94).

⁶⁴³ *Ibid.*, p. 97-98.

⁶⁴⁴ Ms, bibliothèque du Havre. Texte rapporté par Maurice Souriau dans *Bernardin de Saint-Pierre d'après ses manuscrits*. Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1905, p.280-281.

⁶⁴⁵ Michel Baridon présentant John Vanbrugh, le théoricien d'une nouvelle conception du jardin paysager au 18^e siècle, en expose ainsi les idées : « Il ne s'agit plus du tout de creuser l'espace par le point de fuite d'un petit paysage imaginaire, mais au contraire, de le meubler à mi-distance par un objet réel dans un paysage réel. Le regard s'affranchit du point de fuite. Il devient panoramique. Ce n'est plus la géométrie qui le guide, c'est le plaisir de la surprise et du contraste. » (*Les jardins. Paysagistes-Jardiniers-Poètes*, Paris, Robert Laffont, 1998, p. 802).

⁶⁴⁶ Lettre du 10 mars 1794, éd. cit., p. 154.

⁶⁴⁷ Lettre tirée de la *Correspondance de Jacques-Henri Bernardin de Saint-Pierre*, éd. Malcolm Cook et al, Electronic Enlightenment, <[http : www.e-enlightenment.com](http://www.e-enlightenment.com)> (Nous en devons le repérage à Simon Davies, Université Queen's de Belfast, membre du groupe de recherche de Malcolm Cook sur la correspondance de Bernardin).

« Lever avec le soleil. Travail à la bibliothèque jusqu'à 10 heures. Retour à la bibliothèque jusqu'à trois heures. De trois heures à quatre heures dîner avec au menu les produits de l'île. Ensuite, repos, musique jusqu'à cinq heures. De cinq heures à six heures, pêche ou promenade. Visite aux parents, promenades jusqu'à neuf heures. À neuf heures un souper frugal puis le coucher⁶⁴⁸ ».

Le plan de vie de Bernardin vise à l'accomplissement de l'être. Il repose sur une spiritualité dont le principe est l'amour. Au sein de la nature, dans le retirement d'une bibliothèque, éprouver la puissance attractive qui à des degrés divers rapproche tout ce qui vit. Être l'autre en soi, c'est l'esprit qui anime la relation de Bernardin à Félicité dans la solitude d'Essonnes. Lorsque dans les *Études* l'écrivain présentait les lois de l'harmonie, il exposait ainsi sa vision de l'amour : « L'homme sans la femme, et la femme sans l'homme, sont des êtres imparfaits dans l'ordre naturel. Mais plus il y a de contrastes dans leurs caractères, plus il y a d'union dans leurs harmonies⁶⁴⁹ » Ce regard, hérité de la *Genèse* biblique et de Platon, était repris dans l'« Étude XII », « Du sentiment de l'amour », Bernardin le déploie dans les *Harmonies de la Nature* et c'est à l'époque d'Essonnes.

Si l'on récapitule les événements d'Essonnes, sept années durant lesquelles l'écrivain s'est marié, a fait bâtir une maison, a eu trois enfants, et a travaillé aux *Harmonies* jusqu'à considérer, en 1796, l'ouvrage comme achevé⁶⁵⁰, on imagine que celui qui voyait dans Sénèque et Pauline⁶⁵¹ un couple modèle, a regardé la retraite à deux comme un manifeste de l'amour.

Essonnes : un manifeste de l'élémentaire

Essonnes actualise *Paul et Virginie*. L'idylle s'est épanouie en un poème vivant. La colonie insulaire de Mme de la Tour, son caractère familial ont façonné peu à peu la scène et les acteurs d'Essonnes. Le lieu retenu par Bernardin enferme la mémoire d'une tradition culturelle, le jardin édénique continuellement réinventé. Au 18^e siècle, le jardin édénique est un espace paysager, tel celui des *Saisons* de Thomson où l'homme, « loin du tumulte des villes, retiré dans quelque vallon fertile avec un petit nombre d'amis, goûte les plaisirs purs de la vie champêtre⁶⁵². » Thomson est le poète auquel pense Bernardin tandis que dans une lettre d'octobre 1792, il s'inquiète de l'intérêt véritable de Félicité pour la campagne⁶⁵³. C'est l'écrivain qui annonce la mode des jardins anglo-chinois⁶⁵⁴, mélange de tout ce qu'offre en spectacle « la simple nature⁶⁵⁵. » L'intérêt de Bernardin de Saint-Pierre pour le jardin anglo-chinois est attesté par un passage du *Voyage à l'Île de France* : « Si jamais je travaille pour mon bonheur, je veux faire un jardin comme les Chinois [...] Ce jardin n'est ni un verger, ni un parc, ni un parterre, mais un mélange, semblable à la campagne, de plaines, de bois, de collines, où les objets se font valoir les uns par les autres⁶⁵⁶. » Ce paysage est celui de la propriété d'Essonnes lorsque Bernardin la vend : un espace agricole agréable et productif.

⁶⁴⁸ Lettre à Félicité, nov. 1792, *op. cit.*, p.102-103.

⁶⁴⁹ « De la figure humaine », « Étude X », p. ??

⁶⁵⁰ Lettre de Bernardin du 5 août 1796. (Information donnée par Malcolm Cook).

⁶⁵¹ « Sénèque ne vécut heureux avec Pauline et ne lui inspira un si fort attachement qu'en vivant avec elle, loin de Rome, à la campagne. » (Lettre à Félicité, Paris, sept. ou oct. 1792, Ruinat de Gournier, éd. cit., p. 75).

⁶⁵² Jacques Thomson, *Les Saisons*, « L'Automne » (1730), Clermont, Landriot, 1815, p. 217.

⁶⁵³ « Pourquoi par exemple ne me dites-vous rien de Thomson. Je voudrais savoir quels sont les endroits de ce poète de la nature qui vous ont fait le plus de plaisir. » (éd. cit., p. 83).

⁶⁵⁴ L'historien du paysage Michel Conan situe le début de la vogue des jardins anglais vers 1740. (« Le pittoresque : une culture poétique », *Préface à Trois essais sur le beau pittoresque*, éd. William Gilpin, trad. le Baron de Blumenstein, Paris, éd. du Moniteur, 1982, p. 122). Voir l'art. de S. Lefay dans le présent volume.

⁶⁵⁵ « Puissé-je, ô Dodington ! me perdre dans les délicieuses promenades de ta demeure tranquille et champêtre, où règne la simple nature » Thomson, *Les Saisons*, « L'Automne », éd. cit., p. 193). Consulter également Diana Moore, *Colonial Arcadias: symbolic landscapes in the works of Bernardin de Saint-Pierre*, New York, New York University, 1998 (exemplaire dactylographié, chap. « Bernardin's ideal Anglo-Chinese Garden »).

⁶⁵⁶ « Lettre XIV », éd. cit., vol. 1, p. 188-189.

Bernardin de Saint-Pierre partageait avec les physiocrates la défense d'une économie basée sur l'agriculture. Lorsqu'en 1792, il se lançait dans la réalisation d'Essonnes, le pays s'enfonçait dans la Terreur. La disette menaçait. Un Comité d'agriculture, créé par la Convention à la fin du mois d'octobre 1793, avait pour mission d'intensifier les cultures vivrières⁶⁵⁷, de faire reculer les jachères. Le jardin d'Essonnes est à penser depuis ce climat de mutation économique et esthétique. L'îlot colonisé par Bernardin sur la rivière Essonnes retrouve la solitude familiale de Mme de la Tour au fond de la Vallée des Prêtres. La nature a créé l'île d'Essonnes. Le poète y a conçu un asile de paix pour sa femme et ses enfants : « C'est un instinct commun à tous les êtres sensibles et souffrants de se réfugier dans les lieux les plus sauvages et les plus déserts » affirmait le narrateur dans *Paul et Virginie* (p. ?). Le lieu est pittoresque. La maison édifiée par Moreau tient de la demeure patriarcale des propriétaires romains, de celles que les élèves des Ponts et Chaussées avaient parfois à dessiner. C'est une construction puissante et confortable. Le couple pourra y accueillir un cercle privilégié d'amis. L'image qui vient à l'esprit est la retraite de l'ingénieur suédois. Lorsque Félicité et Bernardin se plaisent à parler de leur maison comme d'une « chaumière », d'un « hermitage », d'un « hameau », leur vocabulaire est celui d'une société en réaction au spectacle des honneurs, au faste du pouvoir. Leurs entretiens ont le charme des esprits cultivés. Bernardin jouit d'une large popularité. Essonnes participe d'une mode, celle de l'architecture néo-palladienne et des maisons-temples. Bâtie selon ce goût, la retraite de l'écrivain n'en illustre pas moins ses idées. Sur une île, entre la terre, le ciel et l'eau, elle est au cœur des forces élémentaires. Il y a plus. Le plan de la maison retenu par Bernardin repose sur l'héritage pythagoricien de Palladio : l'harmonie par la géométrie, les nombres et les proportions. En dépit des remarques adressées à Félicité sur l'inconvenance de façades à colonnes pour une retraite pastorale, la maison d'Essonnes est ornée d'un portique⁶⁵⁸. Bernardin s'est rendu au désir de Félicité mais également à l'esthétique des maisons-temples de Moreau-Desproux.

Que tirer de ces remarques ?

La pensée de Bernardin, dans l'intense climat de manipulations symboliques que représente la Terreur, apparaît agile, sinueuse, mobile, spirituelle. Ni déiste, ni panthéiste, penseur d'un christianisme libéré de toute orthodoxie, habile à utiliser les ambiguïtés du langage dans ses mutations, - « sentiment », « providence » - provocateur jusqu'à paraître naïf - le melon -, il ne dévie pas. Il actualise. Félicité, Bernardin, leurs trois enfants seront les personnages de *Paul et Virginie*. Ils en reprendront les rôles sous forme de variante. Félicité jouera Madame de la Tour. Elle exécutera les consignes de Bernardin, l'« homme déjà sur l'âge⁶⁵⁹. » Son rôle sera double. Elle incarnera également le personnage de Virginie, l'exilée qui doit mourir. Exilée, Félicité le fut, elle que la vie de recluse à la campagne écrasait jusqu'à lui faire naître des pensées de divorce avant de mourir⁶⁶⁰. Quant aux enfants, nés sur l'île et portant chacun le nom des héros de la pastorale, ils seront d'entrée des personnages. Autour des protagonistes, gravitera un personnel de maison, lointain écho de Marie et Domingue : le jardinier, Rigault⁶⁶¹, un tâcheron, « le Ricour⁶⁶² », deux femmes, Geneviève, Catherine. Il n'y aura pas jusqu'au chien Fidèle qui ne soit rendu présent⁶⁶³. » Les plantations, le jardin, sont les sujets récurrents de Bernardin, « Homme de lettres et Cultivateur⁶⁶⁴. » La retraite d'Essonnes a une

⁶⁵⁷ Comité présidé par un soutien de Bernardin de Saint-Pierre, l'abbé Grégoire. (Yvonne Letouzey, *Le Jardin des plantes à la croisée des chemins avec André Thouin 1747-1824*, Paris, éditions du Museum national d'Histoire naturelle, 1989, p. 366).

⁶⁵⁸ Voir gravure ci-jointe. (Bm. Le Havre. Copyright, « Bibliothèque municipale du Havre ».) **Mention à placer sous la reproduction**

⁶⁵⁹ *Paul et Virginie*, éd. Robert Mauzi, Paris, Flammarion, GF, 1966, p. 92.

⁶⁶⁰ Lettre de Bernardin à la mère de Félicité. (24 février 1799). Ruinat de Gournier, éd. cit.

⁶⁶¹ *Ibid.*, Lettre du 20 avril 1795.

⁶⁶² *Ibid.*, Lettre du 29 juillet 1796.

⁶⁶³ Lettre que Ruinat de Gournier situe entre le 20 avril et le 20 mai 1795. éd. cit.

⁶⁶⁴ La désignation qui figure dans l'extrait d'acte de mariage.

vocation de modèle : fonder la morale sociale sur la famille et l'économie sur le travail de la terre.

Le destin d'Essonnes

Quel a été le destin de la maison d'Essonnes ?

La correspondance entre Bernardin et Félicité laisse poindre ce que la solitude d'une vie à la campagne pouvait avoir d'éprouvant pour une épouse jeune, vive, enjouée, coquette aux yeux de Bernardin. L'isolement, l'épreuve de la mort du second enfant, semblent avoir eu raison de ses sentiments pour Bernardin. Félicité meurt en décembre 1799. Bernardin se détache alors d'Essonnes pour une autre retraite, et pour une autre femme : Éragny avec Désirée Pelleporc. En 1974, le journaliste qui photographia les ruines de la bâtisse écrasée par un bulldozer aurait pu, comme le narrateur dans *Paul et Virginie*, interroger un vieux voisin. Ce dernier aurait répondu avec les mots du vieillard, les transformant à peine : « Mon fils, cette mesure et ce terrain inculte étaient habités, il y a bien longtemps par une famille qui y avait trouvé le bonheur⁶⁶⁵ ».

En définitive, la propriété d'Essonnes, avec sa maison néo-palladienne, son île, son jardin économique, ses personnages de roman, tient du manifeste et de la scène de théâtre.

Le manifeste est de nature philosophique, morale et économique. Essonnes est une retraite au sein des forces élémentaires : la terre sortant des eaux s'ouvre à la lumière. Dans le giron de cette terre, grandissent puis s'évanouissent les acteurs d'un destin familial. Essonnes est un lieu d'éducation : Félicité, la mère, occupe une place centrale. Elle est la première institutrice, celle qui éveille au milieu naturel et social. La tendresse est le fondement de sa morale. Les activités du jardin sont la première école. Elles mettent en perspective une économie basée sur l'agriculture. Quant au caractère théâtral, le drame d'Essonnes pourrait bien faire mentir Malcolm de Chazal lorsque dans *Le Mauricien* du 18 avril 1959 il déclarait : « Le poète est celui qui est poète dans sa vie. Bernardin n'a pas mené la vie d'un poète. *Paul et Virginie* est une œuvre littéraire. »

Gabriel- R.THIBAULT
Université de Rouen

DE LA RETRAITE COMME *FUITE DU MONDE* À LA RETRAITE COMME *ÊTRE AU MONDE CHEZ CHAMFORT*

Si ses biographies laissent percevoir combien la retraite est une dimension essentielle de l'*existence* de Chamfort, c'est à John Renwick⁶⁶⁶ que l'on doit d'avoir spécifiquement attiré l'attention sur son importance comme sujet de réflexion et thème littéraire. Se fiant à l'*index*

⁶⁶⁵. *Paul et Virginie*, éd. cit., p. 92.

⁶⁶⁶ John Renwick, « La retraite selon Chamfort », dans *Les Loisirs et l'héritage de la culture classique, Actes du XIII^e Congrès de l'Association Guillaume Budé, Dijon, 27-31 août 1993*, éd. Jean-Marc André, Jacqueline Dangel et Paul Demont, Bruxelles, Latomus, 1996, p. 636-645.

rerum d'une édition des fragments, il se propose de recenser les occurrences du terme *retraite*, ses parasyonymes, et tout mot appartenant à ce champ sémantique. Il établit des statistiques lexicales afin de prouver que la retraite constitue bien une « notion-clef » (p. 637) qui s'articule avec un réseau de termes révélant une « attitude visiblement complexe » (p. 638). Ce constat - assorti de la déploration qu'on ne puisse « travailler de façon fructueuse sur les thèses de Chamfort », faute de posséder une « grille des structures conceptuelles » (*ibid.*) - sert de pivot entre l'approche lexicale et un développement biographique (« c'est vers Chamfort homme qu'il faut se tourner », p. 39) émaillé de citations. Condamnant toute entreprise qui consisterait à « échafauder une "théorie" de la retraite selon Chamfort sans se soucier outre mesure de l'identité de l'auteur » (p. 638), J. Renwick se concentre sur cette identité et paraît presque renoncer à l'étude des textes au profit d'une narration chronologique de la vie de l'auteur. Son travail constitue néanmoins un premier pas vers la réflexion théorique que nous voulons engager. En effet, J. Renwick a indéniablement raison quand il affirme qu'on ne saurait parler de la retraite chez Chamfort sans la regarder comme une situation vécue, avant d'être un objet de pensée et une notion structurante de sa philosophie. Mais le choix méthodologique qu'il fait, celui du relevé lexical systématisé, quoique très utile et même incontournable, empêche cependant d'avoir une vision globale et théorique du problème. En effet, un fragment tel que celui-ci, cité par J. Renwick, relève bien plus du bon mot que de la citation profonde pouvant servir de point d'accroche à une analyse poussée : « M. de L..., connu pour misanthrope, me disait un jour à propos de son goût pour l'isolement : "Il faut diablement aimer quelqu'un pour le voir" » (992)⁶⁶⁷. On est typiquement dans le cadre d'un jeu de mots, appuyé en l'espèce sur une tautologie, puisqu'un misanthrope notoire justifie sa posture par le fait qu'il n'aime pas les hommes ; la trouvaille stylistique réside dans l'hyperbole argumentative qui soumet l'idée de « voir » quelqu'un à la nécessité de l'« aimer », et même de l'aimer beaucoup (« diablement »). En revanche, ce type de propos qui ne contient aucun terme faisant explicitement référence à l'idée de *se retirer du monde* peut nourrir très efficacement l'examen des implications anthropologiques de la position de Chamfort sur la retraite : « Semblable aux animaux qui ne peuvent respirer l'air à une certaine hauteur sans périr, l'esclave meurt dans l'atmosphère de la liberté » (520). Renonçant volontairement à compiler de manière exhaustive les fragments qui convoquent les notions d'isolement, de solitude ou de retraite, en se fixant donc plutôt pour objectif de mettre en évidence la spécificité de la posture chamfortienne dans le traitement de ces thèmes, on se propose ici de suivre en un même mouvement une double évolution : de la situation subie à la situation choisie, de la justification par l'humeur à la théorisation philosophique.

Clermontois de naissance obscure, Sébastien-Roch Nicolas est un jeune homme travailleur et ambitieux dont le premier rêve, loin de tout anachorétisme, est de se faire une place dans le monde, de s'attirer la gloire et la reconnaissance à laquelle il aspire, ainsi que l'aisance matérielle. Cyril Le Meur signale que Chamfort a travaillé à perdre son accent auvergnat⁶⁶⁸, effort extrêmement symbolique puisqu'il signifie une volonté de s'intégrer à la bonne société parisienne en adoptant sa parlure et de s'y faire remarquer par la maîtrise de l'art de converser. Si Chamfort pratique la retraite avant 1771, c'est donc uniquement l'*otium litteratum*, la retraite studieuse des hommes de lettres, dont l'éloge est devenu lieu commun depuis le *De otio* de Sénèque, et dont l'abbé Delille, proche de Chamfort, avait rappelé l'utilité dans une épître lue à l'Académie française en 1760⁶⁶⁹. C'est un temps de travail que se ménagent les intellectuels au milieu d'une vie sociale par ailleurs exigeante, un « asile où

⁶⁶⁷ Notre édition de référence : Chamfort, *Maximes, Pensées, Caractères*, éd. Jean Dagen, Paris, Garnier-Flammarion, 1968. Les numéros sont ceux des fragments.

⁶⁶⁸ Cyril Le Meur, *Les Moralistes français et la politique à la fin du XVIII^e siècle*, Paris, Champion, 2002, p. 261.

⁶⁶⁹ Jacques Delille, *Épître sur l'utilité de la retraite pour les gens de lettres*, Paris, Augustin-Martin Lottin, 1761.

l'âme vit et pense », loin des « cercles oisifs » et du « vain tourbillon » (p. 4). Pourtant, si l'on en croit son ami Ginguéné, Chamfort nourrissait déjà le désir de se retirer à la fin de sa vie : « Savez-vous ce qui m'arrivera ? J'aurai un prix à l'Académie ; [...] je me trouverai lancé dans le monde, et accueilli par les Grands que je méprise : ils feront ma fortune sans que je m'en mêle, et je vivrai ensuite en philosophe⁶⁷⁰. » La retraite finale ainsi conçue ne résulte ni d'une quelconque misanthropie ni d'une élaboration doctrinale complexe ; elle doit seulement couronner un désir de revanche sociale.

Ses problèmes de santé obligent Chamfort à se retirer selon deux modalités. D'abord, la nécessité de suivre des cures l'éloigne épisodiquement de Paris. En 1771, au moment où se présente l'opportunité d'une carrière dans la diplomatie, le jeune homme est contraint de décliner l'offre pour se rendre à Contrexéville. Une rechute, trois ans plus tard, lui impose d'aller prendre les eaux à Barèges alors qu'il vient de remporter le prix de l'Académie de Marseille pour son *Éloge de La Fontaine*. Surtout, les symptômes physiques de la pathologie dont il est atteint et son degré de contagion deviennent des obstacles à sa réussite. Francis Trépardoux⁶⁷¹ s'est interrogé sur la nature de la maladie de Chamfort et sur ses traitements : s'il formule l'hypothèse que la misanthropie croissante de l'écrivain, plus que la conséquence de « vellétés littéraires » (p. 46), soit un effet secondaire d'une possible « thérapeutique mercurielle » (*ibid.*) prolongée (mais cette cause n'exclut pas l'autre), il souligne surtout que Chamfort, alors qu'il « misait sur son physique », « dut le faire oublier » (p. 45)⁶⁷² dès que se manifestèrent, notamment sur son visage (aux yeux et aux oreilles), les symptômes extérieurs du mal vénérien : une granulomatose sévère. Or, miser sur son physique, c'est essentiellement en user auprès de celles qui règnent sur le monde des lettres : les femmes. Les salonnières font et défont les réputations, et appuient les demandes de mécénat. Dans son *Éloge de la retraite*, l'abbé Delille le déplore : « Viendras-tu te soumettre aux petits tribunaux / Où la navette en main, président nos Saphos ? » (p. 4). Avant d'être défiguré par la maladie, Chamfort avait entamé une ascension sociale jalonnée de rencontres féminines : Claude Arnaud n'hésite pas à dire qu'il « se servait des femmes » (p. 59) et que son mal a « aboli son unique privilège » (*ibid.*), celui de la beauté. Désormais très enlaidi quand son visage se couvre de plaques purulentes, il « se séquestre » périodiquement, selon le mot de Ginguéné⁶⁷³. Le tragique de cette existence, c'est qu'après lui avoir imposé la retraite contre sa volonté, ses problèmes de santé lui interdiront, quand il aura goûté au bonheur de cet éloignement, d'en profiter autant qu'il aurait voulu. Trop dépendant de ses médecins pour se permettre de quitter Paris, trop malade pour voyager, Chamfort n'ira pas, comme il en rêvait, finir ses jours sous le soleil du sud.

« Il crut, à l'âge de vingt ans, être un grand écrivain, une sorte de génie [...] Il mourut [...] en écrivain moyen, et presque oublié⁶⁷⁴. » Ainsi synthétisée, la carrière de Chamfort semble un échec. Pourtant, fréquentant les encyclopédistes, admiré de Voltaire autant que de Rousseau, protégé par Condé puis par Louis XVI en personne, applaudi par la reine, dramaturge célébré par le public (à défaut de l'être par la critique), auteur de textes récompensés lors de jeux floraux ou de concours académiques, élu à l'Académie française à l'âge de quarante et un ans, Chamfort n'a pas raté sa vie. Si, comme le dit encore le biographe, « son assimilation a [...] mal tourné » (*ibid.*), c'est essentiellement parce que, avant d'être un *état de vie* subi puis

⁶⁷⁰ Chamfort, *Œuvres de Chamfort, recueillies et publiées par un de ses amis*, éd. Pierre-Louis Ginguéné, Paris, Imprimerie des sciences et des arts, 1794, Notice p. XII.

⁶⁷¹ Francis Trépardoux, « Chamfort, le mal vénérien et l'oxycrat pour la gorge », *Revue d'histoire de la pharmacie*, 83^e année, n° 304, 1995, p. 45-47.

⁶⁷² Il reprend en fait ces mots à Claude Arnaud, *Chamfort*, Paris, Robert Laffont, 1988, p. 59.

⁶⁷³ Chamfort, *Œuvres...*, éd. Pierre-Louis Ginguéné, éd. cit., p. XV-XVI.

⁶⁷⁴ Claude Arnaud, éd. cit., p.11.

choisi, la retraite est un *état d'esprit*. Chamfort n'a jamais éprouvé le désir de s'assimiler, ainsi que le prouve sa confiance à Senlis (*cf. supra*). La description que livre Noël Aubin du comportement de Chamfort n'est pas moins instructive : « Il m'informait lui-même alors des progrès de sa route brillante ; [...] J'applaudissais à ses succès [...] Je l'allais voir presque tous les matins ; [...] Je le laissais retourner ensuite dans le tourbillon du monde qu'il m'analysait le lendemain, à moi qui le fuyais comme il le recherchait. Quand ce train de vie eut continué tout un hiver, je m'aperçus, avec surprise, d'une sorte de cynisme d'esprit⁶⁷⁵ » (p. VII-VIII). Noël Aubin se présente comme l'homme de l'isolement, contrairement à Chamfort qui « recherche » la compagnie du monde. Toutefois, il signale que son ami « analyse » la société. À force, cette attitude schizophrénique marque son caractère et le moraliste se révèle « cynique ». Il ne l'était sans doute originellement pas assez (ce qui le persuadera que pour vivre dans le monde, il faut être « peu sensible » (209) : Chamfort a noué des amitiés ; il souffre d'être trahi. Il a porté des pièces à la scène mais il supporte difficilement qu'elles ne soient pas accueillies par un enthousiasme unanime. Ainsi, le prestige des défenseurs de l'auteur rivalisant avec celui de ses détracteurs, la cabale contre *Mustapha et Zéangir* consacre la renommée de Chamfort ; mais elle contribue fortement à l'aigrir. Enfin, il se porte candidat à l'Académie française mais il vit mal d'échouer par deux fois avant d'être élu. Paul Toublanc fait remarquer que Chamfort s'est rendu « complice d'un système qu'il condamne⁶⁷⁶ » ; sans s'aventurer dans l'analyse psychologique, on peut, de fait, accorder quelque crédit à ce que le même P. Toublanc considère comme l'autre cause probable du choix de la retraite (outre le dégoût du monde) : le dégoût de soi (p. 128). Arrive un moment où Chamfort choisit de s'éloigner du monde, décision qui prend la forme d'un rejet violent sanctionnant le passage d'un seuil de tolérance : « J'ai quarante ans. De ces petits triomphes de vanité dont les gens de lettres sont si épris, j'en ai par-dessus la tête » (« Lettre III », p. 372). S'adressant à cette bonne société à laquelle il fait ses adieux, il ajoute : « Puisque, de votre aveu, je n'ai presque rien à prétendre, trouvez bon que je me retire » (*ibid.*).

On le voit, Chamfort s'est découvert sous la contrainte des circonstances un goût pour la retraite. Ce qu'il décrit comme une « petite révolution » (*ibid.*) peut se comprendre par le revirement que l'on observe dans son appréciation du succès : il pensait que l'admiration du public était gage de talent. Il révisé son jugement : le public est ignare ; en être dédaigné est une preuve de qualité (437 ; 501). Les *Maximes, pensées, caractères* sont, par excellence, des écrits de la retraite : ils ont été rédigés dans l'isolement et ce thème y est récurrent. En vertu de leur caractère fragmentaire, ce sont des bribes de pensées jaillis entre des espaces blancs : les mots du silence. Chamfort ne prévoyait même pas de les publier. « L'impression ! [...] je n'ai de repos que depuis le moment où j'ai imaginé un moyen sûr de lui échapper, et de faire en sorte que ce que j'écris existe, sans qu'il soit possible d'en faire usage, même en me dérochant tous mes papiers. [...] Je n'ai qu'à me taire et ce que j'aurai écrit sera mort avec moi » (*Lettre à M. l'abbé Roman*, Paris, 4 avril 1784, p. 379-380). Se taire tout en faisant en sorte que ce qu'il écrit existe : posture paradoxale que celle de Chamfort, et qui interroge la nécessité d'écrire. L'idée d'une utilisation de l'écriture comme exutoire, proposée par J. Renwick, est vraisemblable⁶⁷⁷. Il faut néanmoins la compléter par une visée thérapeutique, en quelque sorte, qui induit une appréhension philosophique. En effet, la « révolution » que Chamfort a opérée dans sa conception du succès et de la réussite sociale, il la prolonge par une réflexion sur la retraite. Cette dernière, qui apparaîtrait plutôt comme une situation

⁶⁷⁵ Chamfort, *Chamfortiana, ou Recueil choisi d'anecdotes piquantes et de traits d'esprit de Chamfort ; précédé d'une notice sur sa vie et ses ouvrages*, éd. Noël Aubin, Paris, Delance, 1800.

⁶⁷⁶ Paul Toublanc, *Chamfort. Moraliste du siècle des Lumières*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 127.

⁶⁷⁷ J. Renwick, art. cit., p. 642.

négative, fait l'objet d'une réhabilitation méthodique, le moraliste élaborant une anthropologie qui en fait, non plus un symptôme d'échec, mais le signe d'un statut ontologique particulier. L'individu qui se retire du monde n'est plus un raté, c'est un élu.

On voit d'emblée ce qui distingue Chamfort de Rousseau. Certes, comme celui-ci, le moraliste pense qu'on est « plus heureux dans la solitude que dans le monde » (271) et reconnaît en lui un maître : « Il ne faut point s'étonner du goût de J.-J. Rousseau pour la retraite : de pareilles âmes sont exposées à se voir seules, à vivre isolées, comme l'aigle ; mais, comme lui, l'étendue de leurs regards et la hauteur de leur vol est le charme de leur solitude » (284). Mais comme le rappelle Pierre Naudin, Rousseau « n'ambitionne pas d'explorer des terres nouvelles, mais d'arpenter notre commune patrie : la nature, que tant de nous ont reniée. Son voyage en solitude se veut un retour : à l'origine, au principe, à la source des vérités perdues. Il ne se retire du monde que pour se *re-former* et pour se conformer au modèle universel de la nature⁶⁷⁸. » La solitude serait un moyen de se rapprocher de notre état de nature pour renouer avec cet homme primitif qui est « naturellement bon » (alors qu'en société, « les hommes sont méchants⁶⁷⁹ »). Même s'il faut préciser que, selon Rousseau, cette bonté naturelle n'a pas pour cause le rejet du mal mais son ignorance (le mal, comme la morale, apparaît avec la société), l'opposition avec Chamfort est évidente. Rousseau affirme que l'homme est bon et que c'est la société qui l'a corrompu ; Chamfort considère que « le genre humain, mauvais de sa nature, est devenu plus mauvais par la société » (307). Mais certains hommes semblent échapper à cette condition générale. Chamfort s'éloigne de Rousseau, selon qui « la solitude [...] n'est point signe d'élection (ou de malédiction), elle ne fait pas les hommes supérieurs, elle anoblit l'homme ordinaire⁶⁸⁰. » Car pour Chamfort, précisément, la solitude est l'état de vie dans lequel s'épanouit l'homme supérieur. Dans la retraite, Rousseau communique avec l'universel alors que Chamfort accomplit sa singularité. Selon lui, en effet, la perfection morale n'est pas compatible avec la vie sociale (256 ; 276). D'autant que la vertu, chez Chamfort, retrouve son sens premier pour désigner une force d'esprit qui ne la limite pas à l'application de principes mais s'étend à l'accomplissement d'actes qui, aux yeux du commun des mortels vivant dans la « médiocrité » (63), sont « condamnables » (416) et font du génie un paria. Paria misanthrope, mais paria heureux. L'homme ordinaire, en revanche, ne supporte pas la solitude, parce qu'elle oblige à une lucidité intolérable sur notre condition mortelle et sur l'absurdité de l'existence, comme sur l'hypocrisie des pseudo-valeurs qui régissent la vie en société. On voit l'ampleur de la parenté intellectuelle qui lie Chamfort à Nietzsche⁶⁸¹, peut-être plus qu'elle ne le rapproche de Rousseau⁶⁸².

Si Chamfort écrit au crépuscule des Lumières, il ne partage pas l'enthousiasme de Vauvenargues qui, dans ses fragments, s'employait à réhabiliter la nature humaine et à défendre la possibilité d'une morale naturelle, conformément à « une certaine conception bourgeoise de la vie », selon laquelle « le bonheur de l'individu » dépend de « la force et de la qualité de ses liens avec les autres⁶⁸³. » De manière surprenante *a priori*, c'est avec les moralistes chrétiens que Chamfort entretient le rapport le plus étroit. Mais tout en

⁶⁷⁸ Pierre Naudin, *L'expérience et le sentiment de la solitude de l'aube des Lumières à la Révolution*, Paris, Klincksieck 1995, p. 21.

⁶⁷⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Garnier-Flammarion, 1971, p. 184.

⁶⁸⁰ P. Naudin, *ouvr. cité*, p. 21.

⁶⁸¹ P. Toubanc parle d'« empathie », *ouvr. cité*, p. 113.

⁶⁸² Brendan Donnellan (*Nietzsche and the French Moralists*, Bonn, Bouvier Verlag, 1982) fait de Chamfort un passeur culturel entre Rousseau et Nietzsche (voir p 107 et sv.).

⁶⁸³ Michel Gilot, « Quelques aspects du sentiment de la solitude au XVIII^e siècle », *Langue, littérature du XVII^e et du XVIII^e siècle*, Paris, SEDES, 1990, p. 623-633, ici p. 628.

réinvestissant certains de leurs présupposés, il renverse radicalement leur perspective en supprimant Dieu de l'équation. « Un esprit sain puise à la cour le goût de la solitude et de la retraite » : ainsi parle La Bruyère (« De la cour⁶⁸⁴ »). Les *Maximes* de La Rochefoucauld développent, quant à elles, l'idée centrale que « le soleil ni la mort ne se peuvent regarder fixement » (*Max.* 26)⁶⁸⁵ ; notre condition mortelle nous terrifie autant qu'elle nous obsède, dès lors, le mépris de la mort n'est qu'une posture hypocrite. De même, on se souvient que Pascal voyait une preuve de la misère humaine dans l'incapacité des hommes à « demeurer en repos dans une chambre.⁶⁸⁶ » Le besoin permanent de divertissement vient du fait que « le plaisir de la solitude est une chose incompréhensible » (*ibid.*), car être seul oblige à regarder en face le tragique de la condition humaine. Pour cet autre Clermontois, admettre cette faiblesse doit permettre d'étouffer l'orgueil humain, étape nécessaire à la conversion qui suppose de s'abandonner à Dieu. Rien de tel pour Chamfort, qui revalorise l'orgueil, « source de mille vertus » qui « grandit l'homme » (112). En outre, il reprend l'idée selon laquelle il est pénible à l'homme de se trouver seul face à lui-même mais il distingue une catégorie de personnes qui ont assez de force d'esprit pour contempler sereinement l'absurdité et le tragique de la condition humaine, et l'artificialité de la morale commune.

Rousseau avait senti dès sa lecture de *l'Épître d'un père à son fils* (1764) qu'ici se situait le point de divergence avec son disciple, à qui il écrivait : « Il ne faut pas, monsieur, pour paraître au-dessus des préjugés, saper les fondements de la morale. Quoiqu'il n'y ait aucune parfaite vertu sur la terre, il n'y a peut-être aucun homme qui ne surmonte ses penchants en quelque chose, et qui par conséquent n'ait quelque vertu ; les uns en ont plus, les autres moins mais si la mesure est indéterminée, est-ce à dire que la chose n'existe point⁶⁸⁷ ? » La date de cette lettre est importante (1764) : à cette époque, Rousseau s'enfonce dans la misanthropie la plus sombre, mais on voit que, contrairement à son cadet, il ne cherche pas à donner un fondement anthropologique ni éthique à son humeur en déduisant de sa situation personnelle une hiérarchie entre les êtres, ou le caractère infondé de la distinction entre le bien et le mal. D'une certaine manière, l'auteur futur des *Rêveries du promeneur solitaire* avait pointé la dérive nihiliste de Chamfort. Pour ce dernier, les vertus authentiques ne se rencontrent que chez l'homme supérieur qui, ayant renoncé à toutes les illusions et notamment aux jugements moraux (« les faux poids et les fausses mesures », 339) peut être considéré comme « l'homme par excellence » (339). Mais se défaire des illusions vitales est impossible à la plupart des hommes, c'est pourquoi ils ne peuvent pas échapper au jeu social. La retraite ne se choisit pas à la légère : il faut « savoir vivre seul » (290). Mais dire de l'homme qui sait vivre seul qu'il a un « sens moral parfaitement exquis » (276) ne revient-il pas à considérer que la vertu véritable est celle qui ne trouve pas à s'exercer ?

Chamfort a manifestement perçu ce problème logique et moral. En effet, sa retraite, en théorie comme en pratique, ne sera jamais une totale solitude. J. Renwick parle de « semi-retraite » (art. cit., p. 642 et 645) : est-ce bien nécessaire ? À partir du moment où il est entendu que « le monde » désigne la société et plus particulièrement l'élite, choisir de ne plus assumer le rôle qui nous est assigné dans l'espace social constitue une forme de retraite. Il s'agit de reformer, en marge de cet espace, une communauté de gens choisis. Que ce soit lors des cures, durant sa période d'éloignement à Auteuil, où pendant sa retraite chez Mme Buffon (« le seul temps de

⁶⁸⁴ La Bruyère, *Les Caractères*, éd. Robert Garapon, Paris, Éditions Garnier, 1962, p. 101.

⁶⁸⁵ La Rochefoucauld, *Réflexions ou sentences et maximes morales et Réflexions diverses*, éd. Laurence Plazenet, Paris, Champion, 2005.

⁶⁸⁶ Pascal, *Pensées*, éd. Philippe Sellier, LGF, 2000, fr. 138, p. 121.

⁶⁸⁷ « Lettre à M. de Chamfort, Môtiers, le 6 octobre 1764 », dans Rousseau, *Œuvres Complètes*, éd. Louis Germain Petitain, Paris, Alexandre Houssiaux, 1853, t. IV, p. 502.

ma vie que je compte pour quelque chose⁶⁸⁸ »), Chamfort entretient des fréquentations mais en nombre très restreint. De même, si l'on est attentif aux détails de formulation, on remarque que sa théorie de la retraite fait fréquemment appel à des modalisateurs dont il ne faut pas minorer l'importance :

[...] quand on a pris le parti de ne voir que ceux qui sont capables de traiter avec vous aux termes de la morale, de la vertu, de la raison, de la vérité, en ne regardant les conventions, les vanités, les étiquettes, que comme les supports de la société civile ; quand dis-je, on a pris ce parti (et il faut bien le prendre, sous peine d'être sot, faible ou vil), il arrive qu'on vit à *peu près* solitaire (290)⁶⁸⁹.

Les vertus authentiques n'existent que dans la communauté étroite des êtres supérieurs qui vivent à la marge de « ce qu'on appelle le monde » (214 ; 257) et y jouissent de la seule amitié véritable : tandis que « la plupart des amitiés sont hérissées de *si* et de *mais*, et aboutissent à de simples liaisons, qui subsistent à force de *sous-entendus* » (305)⁶⁹⁰, « il n'y a que l'amitié entière qui développe toutes les qualités de l'âme et de l'esprit de *certaines* personnes » (322)⁶⁹¹. Ainsi, s'il peut paraître difficile de saisir l'articulation entre les fragments qui vantent les mérites de la solitude et ceux qui célèbrent l'amitié, il faut comprendre que l'idéal d'autarcie associé à la figure de l'homme supérieur est paradoxal. Pour vivre seul et heureux, l'homme supérieur doit accomplir parfaitement sa nature propre ; se libérer des entraves de la vie sociale ne suffit pas, il faut encore pouvoir exercer les qualités de son esprit, ce qui suppose la présence d'autrui et, plus exactement (sans quoi sa présence devient un handicap à cette autoréalisation), la présence d'un semblable. Cette thèse rappelle, dans une certaine mesure, le développement d'Aristote sur la place de la *philia* vertueuse dans le bonheur du sage⁶⁹² : la sagesse du sage est subordonnée à l'activité vertueuse et donc à la communauté de vie avec son semblable qui crée les conditions de son bonheur. Reste que le philosophe grec considère l'homme sage, en tant qu'il appartient pleinement à l'espèce humaine, comme ayant une vocation sociale qui rendrait incompréhensible l'idée de solitude heureuse ; reste, pour le dire autrement, qu'Aristote ne professe ni le cynisme ni la misanthropie de Chamfort.

Ce qui importe, pour ce dernier, ce n'est donc pas la radicalité de la retraite mais son sens : elle représente avant tout l'actualisation existentielle du « non » salvateur qui est au cœur de sa pensée : « Presque tous les hommes sont esclaves, par la raison que les Spartiates donnaient de la servitude des Perses, faute de savoir prononcer la syllabe *non*. Savoir prononcer ce mot et savoir vivre seul sont les deux moyens de conserver sa liberté et son caractère » (289). La retraite est une posture de refus, de rejet ; comme telle, elle est peut-être la seule manière de *vivre* vraiment, puisqu'elle *signifie* l'opposition à la pente mortifère qui annihile l'individu en l'obligeant à se fondre dans le jeu social. Un jeu d'autant plus hypocrite qu'il intègre un discours convenu sur les bienfaits de la retraite tout en faisant porter une condamnation consensuelle sur les adeptes de cette vie perçue comme asociale. :

Quand j'étais jeune, ayant les besoins des passions, et attiré par elles dans le monde, forcé de chercher dans la société et dans les plaisirs quelques distractions à des peines cruelles, on me prêchait l'amour de la retraite, du travail, et on m'assommait de sermons pédantesques sur ce sujet. Arrivé à quarante ans, ayant perdu les passions qui rendent la société supportable, n'en voyant plus que la misère et la futilité, n'ayant plus besoin du monde pour échapper à des peines qui n'existaient plus, le goût de la retraite et du travail

⁶⁸⁸ « Lettre à l'abbé Roman du 4 avril 1784 », éd. Dagen, p. 378.

⁶⁸⁹ Les italiques sont nôtres.

⁶⁹⁰ Les italiques sont dans le texte original.

⁶⁹¹ Les italiques sont nôtres.

⁶⁹² Aristote, *Éthique à Nicomaque*, éd. Richard Bodéüs, Paris, Garnier-Flammarion, 2004, 9^e partie « l'Amitié » (407-496), voir surtout p. 481 et sv.

est devenu très vif chez moi, et a remplacé tout le reste. J'ai cessé d'aller dans le monde. Alors, on n'a cessé de me tourmenter pour que j'y revinsse. J'ai été accusé d'être misanthrope [...] (323).

Le monde est donc le lieu d'une hypocrisie généralisée, qui touche jusqu'à l'éloge de la retraite. Lieu des comportements contraints, carcan intellectuel qui impose un système de pensée, carcan moral qui impose un système de valeurs, la société est une prison :

Un philosophe regarde ce qu'on appelle *un état dans le monde*, comme les Tartares regardent les villes, c'est-à-dire comme une prison. C'est un cercle où les idées se resserrent, se concentrent, en ôtant à l'âme et à l'esprit leur étendue et leur développement. Un homme qui a un grand état dans le monde a une prison plus grande et plus ornée. Celui qui n'y a qu'un petit état est dans un cachot. L'homme sans état est le seul homme libre, pourvu qu'il soit dans l'aisance, ou du moins qu'il n'ait aucun besoin des hommes (268).

La métaphore de l'incarcération est saisissante. De la même manière que Chamfort tentera de se suicider pour échapper à son arrestation, on peut considérer que sa retraite est une forme de suicide social. Elle permet d'échapper à la prison que représente la société des hommes, prison dorée sans doute dans les luxueux salons de l'élite, mais véritable geôle pour les esprits forts. Dans la lignée de la pensée stoïcienne, le suicide chamfortien est un acte de suprême liberté. Chamfort le dit autrement, en usant de la métaphore médicale : « Vivre est une maladie dont le sommeil nous soulage toutes les seize heures. C'est un palliatif. La mort est le remède » (113). Il en est de même pour le suicide social qu'est la retraite. « C'est une belle allégorie, dans la Bible, que cet arbre de la science du bien et du mal qui produit la mort. Cet emblème ne veut-il pas dire que lorsqu'on a pénétré le fond des choses, la perte des illusions amène la mort de l'âme, c'est-à-dire un désintéressement complet sur tout ce qui touche et occupe les autres hommes ? » (26). Cette « mort de l'âme » est une libération, par opposition à la vie honteuse dans l'illusion. En témoigne ce fragment sur la retraite :

Qu'est-ce que c'est qu'un homme de lettres qui n'est pas rehaussé par son caractère, par le mérite de ses amis, et par un peu d'aisance ? Si ce dernier avantage lui manque au point qu'il soit hors d'état de vivre convenablement dans la société où son mérite l'appelle, qu'a-t-il besoin du monde ? Son seul parti n'est-il pas de se choisir une retraite où il puisse cultiver en paix son âme, son caractère et sa raison ? Faut-il qu'il porte le poids de la société, sans recueillir un seul des avantages qu'elle procure aux autres classes de citoyens ? Plus d'un homme de lettres, forcé de prendre ce parti, y a trouvé le bonheur qu'il eût cherché ailleurs vainement. C'est celui-là qui peut dire qu'en lui refusant tout on lui a tout donné. Dans combien d'occasions ne peut-on pas répéter le mot de Thémistocle : « Hélas ! nous périssions si nous n'eussions péri ! » (431).

L'usage de la diaphore sur l'emploi du verbe *périr* donne à voir cette alternative entre la mort choisie (mort sociale qui permet le déploiement d'une existence authentique) et la mort subie (existence fautive et médiocre, prisonnière des carcans mondains). Manière noble de mourir au monde, la retraite est donc devenue pour Chamfort un véritable mode de l'*être au monde*, une posture philosophique qui fonde toute une conception de la vie et des rapports interpersonnels.

Ingrid RIOCREUX
Paris-Sorbonne - EA 4509 (Sens, Texte, Informatique, Histoire)

**RETRAITES ROBINSONIENNES.
SÉCESSION, SOLITUDE ET RÉDEMPTION
CHEZ LEGUAT, DEFOE ET LONGUEVILLE**

La « préhistoire » de *Robinson Crusoé* (1719)⁶⁹³ fait apparaître plusieurs lignes de filiation, certaines théâtrales (*Philoctète* de Sophocle, *La Tempête* de Shakespeare), d'autres

⁶⁹³ Daniel Defoe, *Vie et aventures de Robinson Crusoé* (1719), trad. Pétrus Borel, Paris, Gallimard, 1959. Toutes les indications paginales renvoient aux éditions mentionnées.

philosophiques comme la légende arabo-espagnole du « Philosophe Autodidacte » Hayy ben Yaqdhân, plus les « délaissements » insulaires réels comme celui du marin Selkirk à Juan Fernandez (1704-1709), modèle principal de Defoe. C'est une autre généalogie possible du motif qui sera explorée ici, celle de la littérature de voyage aux frontières de l'utopie. Elle passe par le *Voyage en deux îles désertes* (1707) attribué à François Leguat⁶⁹⁴, œuvre mixte entre relation véridique et roman en prolongement du projet utopique de « République de l'île d'Éden » (1689) d'Henri Duquesne. Purement fictionnel quoique camouflé en relation pseudo-autobiographique véridique, le roman de Defoe figure l'aboutissement de ce modèle⁶⁹⁵. Première imitation majeure de *Robinson, The Hermit* (1727) de Peter Longueville est à la fois une fiction autoréflexive sur la réécriture et une illustration des impasses de la solitude. Ce qui justifie la « mise en série » des textes dépasse toutefois la problématique de l'intertextualité - questions des sources et de la réécriture, thématique viatique et « coloniale », *locus* de l'île déserte, appartenance revendiquée à une culture réformée ou puritaine imprégnée de providentialisme biblique. Dans tous, le motif de la retraite découpe des axes thématiques, ordonne une réflexion, détermine un scénario.

Trois idées principales ressortent de l'analyse de Jean Sgard⁶⁹⁶. Désignant « à la fois un mouvement de recul et son aboutissement », la retraite suppose d'abord une action, celle de « se retirer d'un lieu dans un autre », puis l'espace où s'opère ce retrait, terre d'exil ou lieu d'asile, enfin « l'état du sujet retiré » dans ses nouvelles conditions d'existence. D'où un scénario en trois temps : rupture avec le cadre géographique, social et culturel antérieur par exclusion (subie) ou sécession (voulu) et mouvement vers un espace « autre » à son tour devenu centre ; appropriation de ce nouvel espace de centralité, idéalement un refuge protégé et clos, une île par exemple ; à la faveur de ce changement de décor affectant aussi le vécu social et les valeurs personnelles, retour sur soi réflexif ou méditation religieuse : on appelle RETRAITE (Littré, sens 8) « un éloignement momentané du monde pour se livrer à des exercices de piété. » Faut-il donc supposer que la retraite a vocation à ramener au monde ? Le choix est entre deux modèles possibles, la solitude sans retour de l'anachorète au désert et l'« exercice spirituel », qui est « récollection », reprise de soi et rebond vers le monde social.

On voit bien les affinités avec le scénario robinsonien : coupure géographique, sociale, psychologique, à la faveur d'un naufrage, avec l'environnement posé comme « univers de référence » ; puis recentrement voulu ou forcé (ou que l'on se force à vouloir) sur l'île déserte servant d'« asile où l'on retrouve sa force » (J. Sgard) et qu'il faut aménager en refuge ; enfin confrontation avec soi-même en situation d'isolement ne concernant plus la transformation matérielle de l'île, mais la quête de sa signification : l'île robinsonienne est forcément « mystérieuse ». C'est « l'idée d'une défaite transformée » (J. Sgard) contenue dans la retraite qui permet de donner sens à l'exclusion subie. Cette conversion mentale du négatif au positif oblige à transformer le bannissement en sécession revendiquée et le lieu d'exil en terre d'asile. La réinterprétation de l'aventure vécue fait appel à un principe explicatif, l'action cachée de la Providence poursuivant au bénéfice du solitaire des fins salvatrices dont il ne prend conscience que progressivement, et à une procédure narrative, qui dissocie tout en les confrontant grâce à la narration rétrospective le point de vue « étroit » du personnage et le point de vue « élargi » du narrateur, faisant ainsi émerger, sous la succession factuelle des événements en cours, la trame de leur réinterprétation transcendante. C'est à cette double

⁶⁹⁴ *Voyage et aventures de François Leguat et de ses compagnons en deux îles désertes des Indes orientales*, Londres, D. Mortier, et Amsterdam, J.-L. de Lorme, 1708 [en réalité octobre 1707]. Les citations renvoient à notre édition (suivie du *Recueil de quelques mémoires servant d'instruction pour l'établissement de l'île d'Éden*, éd. Paolo Carile), Paris, Les Éditions de Paris, 1995.

⁶⁹⁵ Voir notre *Robinson et compagnie. Aspects de l'insularité politique de Thomas More à Michel Tournier*, Paris, Pétra, « Des Îles », 2010, p. 210-235.⁶⁹⁶ Jean Sgard, « Le mot retraite », *Recherches et Travaux*, n°44, 1993, p. 17-24 (p. 17-18 pour les références ci-après).

⁶⁹⁶ Jean Sgard, « Le mot retraite », *Recherches et Travaux*, n°44, 1993, p. 17-24 (p. 17-18 pour les références ci-après).

condition, théologique et narratologique, que la solitude insulaire peut se transformer en expérience positive de la retraite.

Cette solitude est collective dans le *Voyage en deux îles désertes* de Leguat, mis en forme et augmenté par son éditeur François-Maximilien Misson, homme de lettres huguenot installé à Londres. Reçu comme une fiction bien que reposant sur des faits aujourd'hui établis, ce récit connu de Defoe⁶⁹⁷ relate les tribulations d'un petit groupe protestant dans l'océan Indien (1690-1698) préparant la « République de l'île d'Éden » de Duquesne. Chez ce dernier déjà les mots *retraite* ou *refuge* appliqués à l'utopie insulaire à construire soulèvent la contradiction entre l'exil (réel et subi) et l'asile (fantasmé et choisi) dont Leguat donnera une version dramatisée par la narration personnelle. Après la catastrophe historique de la Révocation, évoquée par Duquesne sous la métaphore pré-robinsonienne d'un « naufrage » de l'Eglise (p. 243), la fuite des Réformés du Refuge fut une nécessité imposée et non un choix. Le projet utopique vise à en inverser le sens afin que « ces pauvres brebis éparses soient rassemblées en un troupeau, et dans quelque retraite assurée, pour y servir et louer Dieu publiquement, qui par sa grâce les a délivrés » (p. 243). Réminiscence biblique de l'Exode (p. 250), Duquesne, nouveau Moïse, transforme cette fuite en une prise de possession de la Terre Promise par le peuple élu. La retraite, mouvement volontaire du lieu négatif de la persécution vers le lieu positif du refuge, puis construction future d'une cité idéale réformée, conduit à investir d'une « centralité » paradoxale cet asile lointain à la périphérie du monde. L'« île d'Éden » (en réalité l'île Bourbon ou Mascareigne), ainsi baptisée « parce que sa beauté et sa bonté la peuvent faire passer pour un paradis terrestre » (p. 258), est la promesse d'une nouvelle origine, mais aussi une Jérusalem future à construire, volet proprement utopique du projet, inspiré des *Sévarambes* de Veiras (1677).

Pourtant chargé d'en préparer la mise en œuvre, Leguat ne s'intéresse qu'au premier aspect, la redécouverte à l'autre bout du monde d'une retraite en forme d'Éden naturel, prenant même le contrepied du dirigisme utopique de Duquesne dans un retour anarchisant à l'état de nature sans structure politique. Placé à la tête de la petite expédition de reconnaissance (finalement installée non à Bourbon, mais dans l'île déserte de Rodrigue), Leguat inaugure le futur scénario robinsonien de la retraite, passant aussi du discours programmatique au récit autobiographique. Comme chez Duquesne, la conversion de l'exil subi en retraite choisie prend dans la préface du *Voyage* la forme d'une opposition expulsion/sécession. « Contraint de quitter [sa] patrie, avec tant de milliers de [ses] frères » (p. 51), le réfugié pourtant présente ce départ comme le fruit d'une décision mûrie, et même, malgré le caractère collectif de l'aventure (dix personnes, plus tard huit), d'une volonté de rupture avec l'univers social: « Las du tracas du monde et fatigué des peines que j'y avais souffertes, j'en quittai la vanité et le tumulte » (p. 52). Si la formulation rappelle la topique classique de la retraite épicurienne, cette litote désignant allusivement les dragonnades et autres persécutions fait de l'exil le résultat d'un choix entre deux systèmes de valeurs : celles corrompues de la vie sociale selon le vieux motif du *contemptus mundi* et celles spontanément chrétiennes de la pure nature, seules conformes à la raison, à la justice et même à la véritable religion (p. 52). À la fois introductif et conclusif, puisqu'il précède la relation et tire le bilan de l'aventure une fois celle-ci achevée, le discours préfaciel place rétrospectivement le voyage sous l'action de la Providence : c'est elle, affirme le narrateur, qui l'a conduit vers l'île Rodrigue, puis au terme d'une série d'épreuves – dont trois années de déportation par les autorités hollandaises de Maurice sur « un rocher tout sec et affreux » (p. 152), antithèse de l'île paradisiaque – l'a ramené en Europe, en Angleterre précisément - encore une île - « et a enfin fixé le repos qu'[il] pouvai[t] attendre ici-bas » (*ibid.*).

⁶⁹⁷ Voir David Fausett, *The Strange Surprising Sources of Robinson Crusoe*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1994, p. 69-72 et p. 181-182.

Cette réinterprétation théologique de l'aventure à la faveur de l'élargissement de point de vue par la narration autobiographique deviendra une constante des premières fictions robinsoniennes. De la réalité vécue de l'île d'exil, elle fait une retraite triplement positive : un refuge qui soustrait aux tribulations et aux dangers, une étape provisoire mais nécessaire pour se reconstruire après l'épreuve et rebondir dans le parcours d'une vie qui ramène finalement au monde social, mais offre aussi sur ce dernier un point d'optique critique et des valeurs vraies permettant de le juger. Au motif chrétien du mépris du monde s'associent d'autres éléments topiques - naturalisme primitiviste, réminiscences épicuriennes ou stoïciennes – centrés sur le mythe naissant de l'île déserte, allégorie morale qui conteste les normes de l'Europe au nom d'une société autre. Petite fable comique, l'anecdote de l'avare dépouillé nuitamment par les crabes de sa bourse emplie de louis d'or sans emploi sur l'île (p. 111) porte en elle-même son enseignement ; et c'est une leçon d'anarchie naturelle que le voyageur, « envo[yant] l'homme à l'école des bêtes », tire de ce qu'il appelle le « mariage » des oiseaux, « sans autre attirail ni cérémonie, sans contrat et sans testament, sans mien, sans tien, sans sujétion à aucune loi et sans nulle offense, au soulagement de la Nature et de la République » (p. 104) . Inhabitée mais non sauvage, l'île réalise la synthèse entre naturel et culturel du *locus amoenus* classique. Formant « un continu d'agréables coteaux tout couverts parfaitement de beaux arbres dont la verdure perpétuelle est tout à fait charmante » (p. 91), les paysages pourtant vierges d'intervention humaine évoquent le faste ornemental des parcs royaux (« diverses cascades, bassins et nappes d'eau qui orneraient les jardins d'un prince », p. 85) voire les classiques de la littérature pastorale : « Quelqu'un de nous se souvint du fameux Lignon et de ces divers endroits enchantés qui sont si agréablement décrits dans le roman de M. d'Urfé » (p. 84). Mais c'est surtout la référence à la Genèse qui imprègne les descriptions de « ce petit Éden » (p. 92) dans lequel le poème en vers libres imité des psaumes refermant le premier volume du *Voyage* voit même « comme une montre et un échantillon /DU PARADIS QUE LES ANGES HABITENT » (p. 137). Puisque la nature nourricière dispense de la nécessité du travail, référence adamique oblige, que le gibier accourt de lui-même à l'appel du chasseur (p. 115), qu'en tout état de cause les semences européennes avortent (p. 89), l'aménagement productif de l'île n'est pas à l'ordre du jour, ni la construction d'une société politique : aucun début de colonisation, pas non plus de hiérarchie ni d'organisation collective (à l'opposé de la rigide pyramide institutionnelle de l'utopie de Duquesne) pour « les huit rois de Rodrigue » (p. 133).

La retraite insulaire pourtant ne dispense pas à tous le bonheur autarcique de l'au-delà dès cette vie que célèbre Leguat. Ses jeunes compagnons se désolent d'être « obligés de passer les plus beaux de leurs jours dans une étrange solitude et dans une tuante fainéantise » (p. 119). Vécu comme une insulte à la Providence – et puni comme tel selon lui par les malheurs qui suivirent – l'abandon de la retraite insulaire réoriente son récit dans une direction non prévue qui préfigure la problématique sociale des fictions robinsoniennes ultérieures. Faute de femmes pour la perpétuer, la micro-société de Rodrigue est condamnée à l'extinction (p. 131). Prise contre l'avis de Leguat, la décision du retour à la société a trois conséquences : le conflit (occasion d'un grand « débat sur les femmes » nourri de lieux communs et de citations bibliques, p. 127-131) l'isole au sein du groupe, ouvrant la voie à la solitude « canonique » de la robinsonnade ; récusée par ses compagnons, la métamorphose idéalisante de la retraite insulaire en nouveau jardin d'Éden (un Éden sans Ève), disqualifiée comme une tentation régressive condamnée d'avance par l'Histoire, s'avère malgré ses prétentions libertaires incapable de régler les conflits au sein de la micro-communauté. La retraite hors du monde n'aura été qu'une étape dans un itinéraire dont le retour à l'état social est la vraie finalité. C'est le roman de Defoe qui développera ces idées, que Leguat se borne à esquisser à son corps défendant.

Prétendue relation véridique - accréditée comme telle par les techniques nouvelles du réalisme circonstanciel - l'œuvre de Defoe est un pur roman centré sur une expérience presque jusqu'au bout strictement individuelle de l'absolue solitude, dans une île-prison nullement idyllique, baptisée « île du Désespoir » par Robinson personnage à son arrivée (p. 71), mais progressivement réinterprétée par Robinson narrateur comme un lieu au bout du compte positif d'expiation puis de rédemption. Le traitement du thème de la retraite prend donc une dimension dynamique et transformatrice. Conforme à l'anti-érémisme puritain des *Réflexions sérieuses de Robinson Crusoe* (chap.1, « De la solitude », p. 599-610), le retour final à la société est cette fois volontaire⁶⁹⁸. Defoe suit en le complexifiant le scénario tripartite de la retraite. Sa première phase, de la ville d'York d'où s'évade l'adolescent rebelle avide de « s'élever par entreprise » (p. 5) jusqu'à l'île déserte de la côte brésilienne où il passera vingt-huit ans, se décompose en plusieurs étapes d'éloignement croissant : fugue hors de la maison paternelle, embarquement et naufrage en baie de Yarmouth, premier puis second voyage de négoce en Guinée, captivité à Salé, évasion vers le sud le long des côtes d'Afrique, installation comme planteur au Brésil, à l'autre bout du monde, où malgré sa prospérité matérielle il se plaint de vivre dans la solitude, « tout à fait comme un naufragé jeté sur quelque île déserte et entièrement livré à lui-même » (p. 31). La Providence le prendra au mot en réalisant littéralement la prédestination inscrite dès l'origine dans le « discours [...] véritablement prophétique » (p. 6) de la mise en garde paternelle. Ces épreuves préparatoires, avertissements surnaturels non entendus et avancées dans l'itinéraire de désocialisation, aboutissent logiquement au « vrai » naufrage et à l'entrée dans l'absolue solitude. Séparé de ses compagnons (« je ne les revis jamais, ni eux ni aucun vestige d'eux, si ce n'est trois chapeaux, un bonnet et deux souliers dépareillés » (p. 47), Robinson renaît violemment à lui-même après avoir traversé la mort au jour anniversaire de ses vingt-six ans ; naissance adamique sous une identité adulte, mais dans un lieu sans rapport avec l'Éden de Leguat. Subi et prévisible car prédéterminé, son retrait « hors du monde » échappe à l'opposition binaire exclusion/sécession. Ce qu'il rejette de l'ordre existant est seulement la médiocrité de la « condition moyenne » et le plan de carrière dressé pour lui par son père. Au premier examen la « fortune de mer » qui l'amène dans l'île relève de l'arbitraire du romancier. Mais rien n'est arbitraire au sein de ce récit dont le genre de l'« autobiographie spirituelle » puritaine à la Bunyan est le modèle. Dans le temps de l'écriture, la perspective panoramique du narrateur autobiographe restitue la cohérence secrète de faits apparemment contingents, inaperçue du personnage agissant dans le temps de l'aventure, et laisse apparaître, sous les « bigarrures » illisibles du hasard, la « marqueterie de la Providence » évoquée en conclusion (p. 299). Le dessin, si l'on peut dire, était aussi un dessein ; le roman s'achève lorsque le personnage est devenu capable de le déchiffrer parce qu'il a rejoint le narrateur et peut restituer le sens de ce qu'il a vécu, désormais conscient du but voulu pour lui par Dieu.

Centrée sur un espace, l'île déserte, la seconde phase du scénario de la retraite est également évolutive et même contrastée, le même lieu portant successivement (et parfois simultanément) les significations antagonistes de l'asile et de l'exil. L'opposition établie chez Leguat entre l'île-Paradis et l'« affreux » îlot-prison n'a pas spatialement d'équivalent ici ; c'est le regard qui change, la conversion (religieuse) de Robinson entraînant une « conversion » (axiologique) du sens - négatif, puis positif - attribué à l'île. L'« île du Désespoir » initiale ramène à la barbarie de l'état de nature selon Hobbes et au dilemme de la lutte pour la survie (manger/être mangé, soit le risque de périr de faim et celui des « bêtes dévorantes », p. 48) le naufragé qui en vient à reprocher à Dieu de l'avoir sauvé, puisque, dit-il, « ma délivrance était affreuse » (*ibid.*). Toutefois, comme un signe que l'île lui adresse, la découverte d'une source laisse entrevoir une évolution possible du regard, concrétisée par l'aménagement d'un double

⁶⁹⁸ Voir David Blewett, « The retirement myth in *Robinson Crusoe* : a reconsideration », dans *Studies in the Literary Imagination*, vol. XV, n°2, 1982, p. 37-50.

refuge – « une grotte sous terre » et « une tente sur le sol » (p. 59), le tout caché des éventuels envahisseurs et fortifié d'enceintes infranchissables. Ce qui revient, dans une île toujours hostile, à délimiter une « île dans l'île » faisant office de périmètre de sécurité relative. « Agréablement caché et à l'abri de tout danger » (p. 83), l'habitant du terrier expérimente ainsi, toujours sur le fond d'une angoisse obsidionale diffuse, quelque chose qui s'apparente au bonheur de la retraite.

Le thème du refuge est en relation avec la géographie symbolique de l'île et l'appréhension morale de ses espaces. Le héros s'aperçoit bientôt qu'il a élu domicile dans la partie la plus ingrate (p. 87). Plus tard, explorant l'intérieur, c'est dans un paysage idyllique, où poussent à l'état sauvage les fruits les plus variés, qu'il est un instant tenté de s'installer (p. 100). S'il décide finalement d'y aménager seulement une « maison de campagne » sans compromettre sa délivrance en s'éloignant de la côte, c'est aussi que ce décor trop édénique ne s'accorde pas à l'exigence pénitentielle dont la conscience s'éveille en lui. La valorisation de l'île comme retraite - donc sa conversion du négatif au positif - progresse parallèlement avec la conversion religieuse. L'île-prison, lieu d'expiation et peut-être plus tard de rédemption, remplit désormais une fonction positive éclairée par la lecture de la Bible (p. 97-98). Glissant d'un désir de délivrance matérielle à une espérance de libération spirituelle, Robinson tout à la fois s'ouvre à la reconnaissance de sa double culpabilité – désobéissance au père et oubli de Dieu - , justifie la nécessité de l'île comme instrument de son salut personnel, lui confère enfin cette fonction de reconstruction de soi associée à la troisième phase du scénario de la retraite. La nouvelle positivité de l'île trouve son symbole dans l'épisode où, entraîné vers le large à bord de sa pirogue, il lutte pour rejoindre son « île solitaire et désolée » devenue « le lieu le plus séduisant du monde » (p. 139). Le bonheur paradoxal de la solitude implique aussi le rejet du siècle. A l'instar de Leguat et pratiquement dans les mêmes termes, le grand développement sur lequel s'achève la quatrième année du séjour (p. 128 à 133) célèbre les vertus morales de l'économie autarcique, la substitution de la valeur d'usage à la valeur d'échange, l'équivalence naturelle du désir et du besoin, tout cela opposé aux artifices ou aux corruptions de la société (« je considérais alors le monde comme une terre lointaine où je n'avais rien à souhaiter, rien à désirer », p. 128-129), paraphrasant pareillement les textes de référence néo-testamentaires ou patristiques du *contemptus mundi* (Luc, 16, 26 ; I Jean, 2, 16 ; saint Augustin, *Confessions*, I. X, ch. 28 à 43) . Cette anticipation du bonheur de l'au-delà (et plus seulement de l'Éden retrouvé) que dispense au nouveau converti la retraite de l'île devrait en toute logique justifier qu'il remercie la Providence de l'y avoir conduit et renonce pour toujours à rejoindre ce qu'il appelle « la perversité du monde » (p. 129). Or, intellectuellement construit plutôt que spontanément senti, le bonheur de la retraite relève d'une « ruse de la raison » non exempte de mauvaise foi revenant à se féliciter d'une situation en réalité imposée (« j'arrêtais en mon esprit qu'il m'était possible d'être plus heureux dans cette condition solitaire que je ne l'eusse jamais été dans le monde en toute autre position », p. 114). La lucidité du personnage fustigeant sa propre hypocrisie (*ibid.*) disqualifie comme mensonge le « bonheur » décrété de l'autarcie solitaire et suggère que cette autosatisfaction insincère, qui maquille en solitude choisie une solitude subie, doit être dépassée à son tour.

Comment y parvenir ? Robinson envisage d'abord de se soustraire à la solitude par la pratique de l'entretien intérieur (« converser ainsi mutuellement avec mes propres pensées et avec mon Créateur lui-même par mes élancements et mes prières », p. 136), mais c'est vers une resocialisation que s'oriente la suite du récit. L'incident de la pirogue a été une leçon de la Providence (p. 141). Écartant la tentation de la fuite hors de l'île, puisque celle-ci se trouve justifiée par la nécessité d'y expier ce qu'il appelle son « péché originel » (p. 190) de désobéissance et d'ingratitude envers Dieu, il reconnaît pourtant la souffrance de la solitude, cette fois sans se mentir à lui-même. Sortir de la contradiction (la solitude est bonne et nécessaire, mais aussi insupportable), c'est passer de l'expiation à la rédemption en

reconstruisant la relation à autrui. L'énigme de l'empreinte de pas sur le rivage (le diable ? les sauvages ? soi-même?), qui enclenche ce nouveau thème, puis la découverte des horribles reliefs d'un festin cannibale, projettent d'abord de l'altérité une image menaçante. Mais le délire meurtrier qu'elle suscite est surmonté par un retour sur soi réflexif : n'y a-t-il pas chez les sauvages une sorte d'innocence du mal ? Et celui-ci n'a-t-il pas sa place secrète dans le plan de la Providence (p. 168) ? Ces questions seront reprises et approfondies (p. 213) dans les entretiens théologiques avec Vendredi, dont l'entrée en scène, comme premier sujet mais aussi comme fils (p. 203) et comme double mineur – tous deux sont d'anciens païens devenus chrétiens – d'un Robinson enfin pour de bon « roi » de l'île consacre la resocialisation. Ayant accueilli par la suite le père de Vendredi ainsi que des prisonniers espagnols et restauré l'autorité légitime sur un navire anglais mutiné, Robinson, nanti du pardon divin, substitué à son père dont il s'accusait d'avoir causé la mort, est mûr pour regagner l'Angleterre.

L'accomplissement de la rédemption par la réintégration à la société est certes un dépassement de l'expiation dans la solitude, mais ce retour au monde disqualifie-t-il la retraite ? Non, car celle-ci a favorisé le retour sur soi réflexif évitant de céder au mensonge du prétendu bonheur insulaire, a aidé à lutter contre la tentation du talion face à la violence cannibale, a préparé - en se niant d'une certaine façon elle-même - le rebond personnel vers la société retrouvée. Un tel aboutissement suppose une véritable dialectique de la retraite et du « monde » plus complexe que celle de Leguat, ainsi qu'un dispositif narratif plus élaboré. Le *Voyage en deux îles désertes* en restait, sans vraiment le résoudre, au constat d'une opposition inconciliable entre la corruption ou les artifices de la vie sociale et le bonheur de la retraite naturelle dans l'île édénique ; bonheur perdu, l'auteur s'étant résigné au départ imposé par ses compagnons. En opposant symétriquement deux versions de l'insularité, la retraite paradisiaque du premier volume et l'affreux rocher-prison du second, l'ordonnance du récit autobiographique suggérait bien une antithèse évidemment symbolique, mais ne donnait pas sens au retour. Jouant sur la distinction entre Robinson personnage et Robinson narrateur, sur les variations focales ou temporelles entre « vrai » journal témoignant face à l'événement d'un recul minimal (p.71-105), « faux » journal (présenté comme tel) fictivement recomposé après coup (p.70) et narration autobiographique ultérieure, modulant leur usage en fonction d'exigences romanesques ou idéologiques (l'épuisement de l'encre entraîne ainsi l'abandon du journal au moment où le romancier n'en a plus besoin, puisque son personnage a suffisamment progressé dans sa prise de conscience pour que son intériorité soit exprimée de façon satisfaisante par la seule voix de l'autobiographe), Defoe mime narrativement la transition de l'exil à l'asile (la « conversion » de l'« île du Désespoir » en terre d'accueil et même en lieu du bonheur vrai étant parallèle à celle, religieuse, du personnage), puis le dépassement de ce bonheur volontariste (par le glissement de la retraite comme lieu à la retraite comme « récollection » intérieure), enfin le retour au social, qui est à la fois la négation de la retraite et son ultime accomplissement.

À première vue, *The Hermit* (1727) de Longueville - *Le Solitaire anglais* dans la traduction française de 1729, reprise au tome IV des *Voyages imaginaires* de Garnier (1787, notre édition) - prolonge et accentue la thématique puritaine de la retraite : ici le héros choisit de demeurer dans l'île au lieu de regagner l'espace social. Mais, tout en récapitulant les figures constituées depuis Leguat, cette première des robinsonnades issues du roman de Defoe (cité dans la préface aux côtés de *Moll Flanders* et des *Voyages de Gulliver*) en complexifie les techniques et en déplace la problématique. La topique insulaire de la retraite est posée d'emblée comme code de lecture. « C'est mon naufrage qui m'a sauvé » (p.20), affirme le Solitaire désormais « exempt des maux dont abondent nos villes célèbres et peuplées » (p.39). « Abandonné du monde entier qu'il avait abandonné lui-même avec joie » (p.64), il trouve dans l'innocence d'une nature prélapsaire l'antithèse de la corruption des villes. Optant pour

la nudité comme restitution de l'état paradisiaque (p.227), il réitère l'identification de l'île au jardin d'Éden (p. 39, 234, 280), comme Leguat, dont il radicalise l'idéologie naturaliste; développant une sorte d'économie de l'ersatz (l'île fournit gratuitement tous les substituts souhaitables aux produits artificiels de la civilisation, p. 260), il justifie par le respect de la vie le principe du végétarisme (p. 247), envoyant lui aussi l'homme à l'école des bêtes, les singes en l'occurrence, proposés en modèles aux monarques (p. 270).

S'écartant du modèle narratif de l'autobiographie linéaire, le roman s'organise en trois parties. Dans la première, le marchand Dorrington, lui-même introduit par un « éditeur » dissimulé derrière les initiales P.L. (Peter Longueville), relate sa rencontre et ses entretiens dans une île de la côte mexicaine avec le naufragé Philippe Quarll, qui y vit depuis cinquante ans et a fait choix d'y rester. S'appuyant sur la confession autobiographique de ce dernier transposée à la troisième personne par Dorrington devenu « relateur », la seconde partie narre les aventures picaresques du jeune Quarll, pendant masculin de Moll Flanders, dans les bas-fonds londoniens. Toujours censément issue d'une réécriture du manuscrit du naufragé, la troisième partie relatant son séjour dans l'île en intègre aussi sous forme de citations à la première personne de larges extraits, de sorte que l'entrelacement des voix et des personnes de narration devient passablement inextricable. L'île est un espace épiphanique où l'affleurement du surnaturel est constant. Les illusions des sens, les apparitions, les récits de rêves et de visions, les dérives allégoriques diverses (religieuses ou historico-politiques) s'accordent peu avec le réalisme trivial des tableaux urbains et mettent en péril la cohérence interne du personnage : on s'explique mal que le jeune Quarll, apprenti serrurier, puis aide-cambrioleur, puis époux d'une prostituée, enfin escroc au mariage plurigame, ait pu, après avoir échappé à la potence en s'embarquant, devenir sur l'île ce vénérable vieillard qui ne cesse de célébrer son bonheur et d'en remercier la Providence (« que les cieus soient loués [...] ; il n'y a point de prince dont le bonheur soit égal au mien », p. 267). Quel crédit accorder à ces pieuses actions de grâces? Elles n'excluent ni la tentation du suicide (p. 277), ni des rêves érotiques assez scabreux dont un jeune naufragé français - pris d'abord pour une femme ! - est l'occasion (p. 299). Mais, à la différence de Robinson, le héros de Longueville maintient contre l'évidence la fiction hypocrite du bonheur dans la solitude, ce qui le dispense de renouer le lien rompu avec autrui ; substitut imparfait de Vendredi, le jeune garçon s'enfuit, et c'est un animal - un singe - qui prend sa place.

Malgré ce passé bien peu édifiant, ce n'est pas la valeur pénitentielle de la solitude mais sa fonction rédemptrice voire glorifiante qui est mise en avant. Bénéficiaire comme l'explique un poème liminaire d'une « résurrection d'un enfer liquide » en un lieu où ambition, envie, avarice, orgueil, remords n'ont plus cours, le picaro naît à une nouvelle identité (« A Kingdom *Quarll* doth undisturb'd enjoy, / He's rais'd a Monarch, from an abject Boy⁶⁹⁹ »). Cette élévation de l'ancien réprouvé à la monarchie adamique n'est pas neuve : Robinson lui aussi se plaît à se représenter en « Roi » de l'île régnant sur sa petite cour d'animaux familiers. Mais chez Defoe cette rêverie de toute-puissance, précédée d'une longue phase d'expiation par l'épreuve de la survie, les tâches épuisantes d'aménagement productif de l'île, le travail intérieur de l'examen de conscience et de la conversion, trouvait son accomplissement dans la restauration du lien à autrui : Robinson finissait par comprendre qu'une souveraineté effective s'exerce sur des humains et non sur des animaux. Dispensé du passage par l'expiation et la conversion, voire de l'obligation du travail, et en cela plus proche de Leguat que de Robinson, Quarll bénéficie d'emblée d'une rédemption qui ne lui a rien coûté au sein d'une nature édénique qui « semblait avoir imité l'art en ce lieu, et l'avoir destiné à l'usage des hommes » (p. 234).

⁶⁹⁹ « On the Hermit's solitude », *The Hermit*, Worcester, J. Cluer, A. Campbell, T. Warner and B. Creak, 1727, p. XI. Ce poème n'a pas été repris dans les *Voyages imaginaires*.

Cet anthropocentrisme finaliste dispense aussi du retour au social. Solitaire volontaire, implorant Dieu de le rester (p. 307), l'ermite qui récuse les vanités du monde reste figé dans une conception solipsiste de la « monarchie » au sens le plus étymologique, « dans le même état où fut créé Adam le roi des animaux » (p. 227), n'exerçant son pouvoir souverain que pour régler les conflits entre les deux espèces de singes qui se partagent le territoire de l'île (p. 269-270). Au-delà de l'allégorie historico-politique - les allusions paraissent renvoyer à la « Glorieuse Révolution » de 1688 et à l'Acte d'Union de 1707 entre l'Angleterre et l'Écosse - ce bizarre motif animal est porteur de sens. Le Solitaire est toujours accompagné d'un singe apprivoisé à l'affection envahissante. « Imitateur maladroit » de son maître occupé à écrire ses mémoires, l'animal « se met à l'œuvre, barbouille ce qu'[il avait] fait et griffonne de même des dizaines de feuilles » (p. 33). Avatar de Vendredi, ce primate graphomane qui réactive la vieille topique du singe imitateur de l'humain doit aussi se comprendre comme le miroir auto-ironique du travail de réécriture de Longueville imitateur de Defoe. Double mise en abîme en réalité, puisque l'animal gribouilleur se trouve être lui-même le successeur et médiocre substitut d'un congénère disparu, l'inimitable Beaufidèle, dont Quarll ne cesse de déplorer la perte, en somme le singe d'un singe ! Faut-il comprendre qu'en mimant l'acte de réécriture ainsi redoublé, Longueville renvoie non seulement à son hypotexte direct, le roman de Defoe, mais aussi aux antécédents plus lointains de ce dernier, notamment Leguat, qu'il semble avoir lu ?

Avec le genre de la robinsonnade, qui naît véritablement ici, la retraite hors du monde s'oriente vers une nouvelle problématique, celle de la réécriture infinie et de l'impossible remontée à l'origine. Quant à la dialectique de la solitude et de la société, au cœur de la fiction de l'île déserte depuis Leguat, elle ne guide plus l'itinéraire du personnage dans son cheminement spirituel de l'expiation à la rédemption, puis dans cette progressive « invention d'autrui⁷⁰⁰ » qui ramène à la fin le solitaire au monde des autres. La magie de l'île dispense l'Ermite de ce pénible parcours en lui offrant d'emblée une nouvelle existence, mais sans la dimension humaine de l'altérité. Monarque adamique d'une copie de l'Éden, il n'y est pourtant que « roi des singes », comme tel de ses très lointains successeurs⁷⁰¹. L'histoire des mythes littéraires est aussi, hélas, l'histoire de leur dégradation.

Jean-Michel RACAULT
Université de La Réunion

⁷⁰⁰ Voir Jean-Pascal Le Goff, *Robinson Crusoé ou l'invention d'autrui*, Paris, Klincksieck, 2003.

⁷⁰¹ Edgar Rice Burroughs, *Tarzan of the Apes*, *All-Story Magazine*, oct, 1912.