

Savoirs et fictions: vers une théologie de la posture érotique dans le roman anticlérical

Mladen Kozul

Tout chercheur voulant approfondir l'aspect théologique du roman érotique anticlérical du XVIII^e siècle vérifie rapidement l'observation de Robert Darnton selon laquelle la littérature clandestine de l'époque s'avère particulièrement rebelle aux efforts taxinomiques. Dans ce corpus, remarque-t-il, «les genres et les thèmes se croisent, se chevauchent, se recopient, se plagient à un point tel qu'on finit par ne plus distinguer un roman d'une chronique scandaleuse et un récit pornographique d'un traité de métaphysique».¹ Toute tentative rigide de distinguer les genres ou types discursifs qui composent cet ensemble textuel pécherait par anachronisme et risquerait de rendre peu visibles les mécanismes culturels, langagiers ou (inter)textuels auxquels il doit son existence. Mais la difficulté pourrait être en partie levée si l'on prend au sérieux le terme de «livre philosophique», outil qui permettait aux lecteurs du XVIII^e siècle de penser l'homogénéité d'un grand nombre de textes disparates.² Aussi étranger à la taxinomique générique de l'histoire

1 Robert Darnton, *Édition et sédition* (Paris: Gallimard, coll. NRF Essais, 1991), p. v.

2 Pour le terme de «livre philosophique», voir Darnton, *Édition et sédition*, p. 11. Voir aussi les analyses de l'homogénéisation des genres par les mécanismes censoriaux de Marc André Bernier, *Libertinage et figures du savoir. Rhétorique et roman libertin dans la France des Lumières* (Saint-Nicolas, QC, et Paris: Les Presses de l'Université Laval et L'Harmattan, coll. Les collections de la République des Lettres, Études, 2001), p. 37. Pour l'examen des moyens hétéroclites utilisés par «les critiques de la religion», voir Nicolas-Sylvestre Bergier, *Apologie*

littéraire qu'il l'était aux champ des Belles-Lettres de l'époque, il a le double mérite de renvoyer à la fois à la réception de ces textes et aux pratiques censoriales, éditoriales et scripturales qui les engendrent, et de signaler que c'est leur portée polémique et persuasive qui était perçue comme leur caractéristique essentielle.

Fondamentalement mobile et polymorphe, le croisement de la critique antireligieuse et du roman érotique délimite un domaine intertextuel instable, doublement corrosif. Dans son versant anticlérical, le roman érotique est corrosif d'abord en ce qu'il s'attaque à l'orthodoxie politique, morale et religieuse. Il est accusé de choquer les bienséances, de corrompre les bonnes mœurs, de s'opposer à la religion. Mais l'outrage fait à celle-ci est logique: sous l'Ancien Régime, le discours théologique est le lieu nodal de la conceptualisation et de la narrativisation du désir corporel, même si celui-ci n'est explicitement abordé que dans son aspect négatif, néfaste ou diabolique.³ Plutôt que de lui faire concurrence, le discours médical sur le corps désirant tend à se conformer à la pensée sacerdotale en y cherchant sa propre légitimité éthique. Dans l'*Onanisme* (1760), Tissot désigne la masturbation par la périphrase doctrinaire du «crime obscène», s'approprie la parole de saint Augustin et s'autorise des «auteurs sacrés, [des] pères de l'Église» et des «auteurs ecclésiastiques» pour traiter son sujet «hérissé de difficultés». ⁴ Bienville présente sa *Nymphomanie* (1771) comme le texte d'un «bon physicien» qui vient au «secours» d'une «foule de philosophes chrétiens» pour démontrer «que l'incontinence est un crime abominable». ⁵ Comme on le verra, l'histoire des convergences entre les discours médical et théologique est déjà longue au moment où Tissot, puis Bienville, prennent la plume. Ce qui n'empêche pas l'assimilation du même discours médical par les écrits

de la Religion chrétienne, contre l'auteur du Christianisme dévoilé [d'Holbach] et contre quelques autres critiques, 2 vols (Paris: Humbolt, 1771), 1:36; et François-René, vicomte de Chateaubriand, *Défense du génie de christianisme*, éd. Maurice Regard (1802; réimpression, Paris: Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1978), t. 2, p. 1099.

- 3 Lieu qui nourrit aussi l'invention littéraire, et intègre des systèmes philosophiques. La littérature profane qui y tient traditionnellement dans l'occident chrétien—comme la poésie amoureuse de veine pétrarquiste par exemple—est de toute évidence hors du champ textuel convoqué par le livre philosophique du XVIII^e siècle.
- 4 Samuel Auguste André David Tissot, *Onanisme, ou Dissertation physique sur les maladies produites par la masturbation* (1760; réimpression, Paris: Garnier, 1905), p. iv.
- 5 J. D. T. de Bienville, *La Nymphomanie, ou traité de la Fureur utérine* (1771; réimpression, Paris: Office de librairie, 1886), p. 36.

hétérodoxes. Seul protégé par la censure, le discours théologique sur le corps désirant reste dominant.⁶

Ainsi, rien d'étonnant à ce que le roman anticlérical s'avère corrosif surtout parce qu'il intègre et s'approprie, à des fins critiques, les fragments et les marques distinctifs du discours théologique. En assimilant au tissu fictionnel la parole antireligieuse argumentée, et à travers elle, le discours théologique orthodoxe, il mine la consistance épistémologique du discours religieux.⁷ Dans le dispositif d'ensemble du «livre philosophique», il devient le lieu culturel de la fictionnalisation de la Vérité théologique, en exploitant par la fiction et dans la fiction l'obsession du corps, à la fois répudié et sacralisé, châtié et sollicité, anathématisé et vénéré dans la doctrine sacrée. Aussi rend-il textuellement lisible et culturellement visible la connivence profonde entre la théologie et l'érotisme, entre la doctrine ecclésiastique et la sensualité corporelle, entre la condamnation de la chair et son enracinement libidinal.⁸

Il est évident que le nombre d'ouvrages qu'on pourrait convoquer pour développer cette hypothèse, et notamment les livres théologiques de l'âge classique, ferait déborder de très loin le cadre d'un article de revue. Circonstance atténuante: cet embarras du choix ne diffère pas de celui auquel se heurtaient les hommes de lettres de l'époque. On pourrait se demander si, à force d'ériger l'âge des Lumières en emblème du XVIII^e siècle, l'historiographie moderne n'a pas fait oublier que l'orthodoxie religieuse tenait fermement le haut du pavé: entre 1670 et 1802, et pour un seul genre théologique, celui de l'apologétique, on dénombre près de neuf cent cinquante éditions originales.⁹ Nous nous contenterons donc de la mise en série de quelques ouvrages de doctrine ou de polémique ecclésiastiques, de

6 Vers le milieu du XVIII^e siècle, d'autres perspectives émergent, mais restent marginales. Au croisement des discours médical, philosophique et antireligieux, les textes de La Mettrie sont triplement dissidents: médecin en désaccord avec la morale sexuelle des encyclopédistes, refusant de parler du corps désirant en physiologiste, il adopte un langage réflexif et poétisant et la perspective épicurienne. Publiées à l'étranger, ces deux textes sur le plaisir amoureux, *La Volupté* (Cologne: Marteau, 1746) et *L'Art de jouir* (Berlin, 1751), sont prohibés en France.

7 Voir Chateaubriand, pp. 1098–99.

8 Voir Geneviève Reynes, *Couvents de femmes. La vie des religieuses cloîtrées dans la France des XVII^e et XVIII^e siècles* (Paris: Fayard, 1987), chap. 7.

9 Albert Monod, *De Pascal à Chateaubriand: Les défenseurs du christianisme de 1670 à 1802* (Paris: Alcan, 1916), p. 8; voir aussi le tableau du «Mouvement de l'apologétique», p. 4. L'étude du discours apologétique a été récemment renouvelé par Didier Masseau, *Les ennemis des philosophes: L'antiphilosophie au temps des Lumières* (Paris: Albin Michel, 2000).

plusieurs traités antireligieux et fictions anticléricales, en suivant de l'un à l'autre le fil rouge constitué par les filiations de l'imaginaire théologique rattaché au sacrement d'eucharistie et à la pénitence.



Les modalités selon lesquelles l'imaginaire du discours théologique s'intègre au versant fictionnel du «livre philosophique» répondent à la mobilisation d'une intertextualité spécifique. Tout porte à penser que les points de raccordement entre le livre théologique prescriptif, la critique antireligieuse et la fiction anticléricale sont à chercher surtout là où le discours doctrinal isole les fonctions, les orifices ou les sens d'un corps incarnant le mal métaphysique avec une minutie sévère. À cet égard, les *Examens particuliers* (1690) du saint-sulpicien Louis Tronson, ami et complice de Bossuet dans la lutte contre l'«hérésie» du quiétisme fénelonien, réédités une dizaine de fois au XVIII^e siècle, plus d'une trentaine au XIX^e, fournit un point de départ approprié.¹⁰ Tronson inscrit en effet les deux points doctrinaux dont nous nous proposons d'interroger le potentiel fictionnel dans la théorie et la pratique de la mortification, dont «dépend le salut» du chrétien.¹¹

Tributaires d'un *dispositio* de pure doctrine, ascétiques et autoritaires, construits par une suite d'énoncés succincts suivis de développements en courts paragraphes numérotés, les *Examens particuliers* sont pourtant loin d'une univocité argumentative. Combinant les injonctions avec une rhétorique de prêche fleurie, Tronson ne se prive pas de métaphores, de merveilleux hagiographique, d'exclamations, de raccourcis et de montages de citations patristiques et scripturaires. Mais il n'en fournit pas moins les préceptes qui devraient permettre de «se rendre irrépréhensible devant Dieu et devant les hommes» (p. vii). À cet effet, l'enjeu central consiste à lutter contre ses passions, qu'il faut regarder

comme des ennemis irréconciliables, avec lesquels on ne doit jamais faire de trêve ni de paix sous quelque prétexte que ce puisse être; [...]. Il faut prendre garde de ne leur rien accorder de ce qu'elles demandent, quelque soumises

10 Pour l'influence et l'autorité des *Examens particuliers* au XIX^e siècle, voir Odile Arnold, *Le Corps et l'âme: La vie des religieuses au 19^e siècle* (Paris: Seuil, 1984).

11 Louis Tronson, *Examens particuliers* (1690; réimpression, Paris: Victor Lecoffre, 1910), p. 351. Nos références renvoient à cette édition.

qu'elles paraissent être. Il faut [...] les considérer comme des bêtes farouches, qu'on doit traiter avec empire, qu'on n'apprivoise jamais par la douceur, et que la seule crainte peut tenir dans leurs devoirs. À quoi me sert de combattre contre des ennemis étrangers, si je nourris en moi des passions qui sont des ennemis domestiques? Aidez-moi, ô mon Dieu, à leur faire la guerre. (pp. 360–61)

Le lecteur aura compris, par la valeur exemplaire conférée à la vierge Marie, cristallisant et conjurant «le mythe clérical de la lascivité féminine»,¹² que le lieu de cette guerre sans merci est surtout le corps de femme, dont la chasteté hallucinée doit servir de rempart contre l'ennemi. Les métaphores du dispositif de lutte tronsonien évoquent aussi bien une ménagerie infernale sortie des obsessions d'exorciste qu'une campagne militaire, en quoi il se tient tout près du vocabulaire de Jean-Joseph Surin.¹³ Les libertins et autres séducteurs qui voudront à leur tour «assiéger», puis «prendre la place» d'un corps féminin supposé conquis par la vertu, ne pourront mettre en œuvre leurs stratégies guerrières que sur un champ de bataille déjà balisé par le discours ecclésiastique doctrinal. Dans le roman érotique anti-clérical, la figure de l'exorciste, du directeur de conscience et du libertin conquérant se fusionnent surtout, et logiquement, sous la forme du confesseur-séducteur.

Au milieu du vaste agencement tactique de la guerre contre les passions se trouve la nécessité d'«abattre et affaiblir la chair» en retranchant «tous les plaisirs sensuels». Orifice qui nourrit le corps qu'il faut pourtant affaiblir, mais aussi le lieu d'entrée dans le même corps du «divin Époux» lors de la sainte communion, la bouche concentre les hantises coriaces, car habitée à la fois par le sacré et par l'impur. Pour éliminer celui-ci, la mortification du goût est impérative. Les consignes que Tronson donne à cet effet ne sont que pâles ombres des pratiques conventuelles du temps, dont les *Éloges* de Jeanne de Blémur (1672), auxquels nous reviendrons, donnent le détail: les cinquante abbesses méritantes plongées dans l'abjection mystique de soi, jeûnent, corrompent leurs aliments, mêlent les

12 Jacques Solé, *L'Amour en Occident à l'époque moderne* (Bruxelles: Complexe, 1984), p. 134; Tronson, p. 361.

13 Dans les années 1630, le père Surin traite la possédée Jeanne des Anges en lui prescrivant la discipline contre Iscaron, le démon de la lubricité. Celui-ci explique à l'exorciste que, chaque fois qu'une personne pieuse se flagellait pour combattre ses appétits charnels, les coups pleuvaient directement sur son dos de diable. Le corps désirant de femme *est* celui du démon. Voir Jean-Joseph Surin, *Triomphe de l'amour divin sur les puissances de l'Enfer* (Grenoble: Millon, 1990), p. 53.

condres au pain, souvent l'absinthe à d'autres nourritures.¹⁴ Tronson confirme: manger est un exercice périlleux. C'est une action «fort sensuelle et fort dangereuse». Elle a «introduit le péché dans le monde, elle fortifie la chair, elle nous est une source des plus dangereuses et des plus redoutables tentations» (pp. 173, 178, 345). Dès lors, rien d'étonnant si le saint-sulpicien déploie une pléthore de consignes visant à immobiliser, sinon à annuler, le corps lors des repas. Mais il entoure la sainte communion des mêmes précautions obsédantes. C'est que le Concile de Trente excommunique tous ceux qui soutiennent «que Jésus-Christ présenté dans l'eucharistie est mangé seulement spirituellement, et non pas aussi sacramentalement et réellement».¹⁵

«Réellement mangé» dans l'eucharistie, le Christ, «étant à table», a changé lui-même «le pain en son corps, et le vin en son précieux sang», se donnant «lui-même pour nourriture»—même si, pour le même Christ, assure Tronson, «c'était une grande humiliation que de boire et de manger» (p. 348). Instauré pendant la Cène, la «divine nourriture» n'en est pas moins laissée à la merci du corps (p. 139). Même s'il faut communier tous les jours, et cela en «évitant la moindre sensualité» (p. 135), la volonté d'avaler l'hostie tient toujours aux appétits physiques: «Il en est de ces désirs pour la communion comme de l'appétit pour les viandes, lequel venant quelquefois d'une mauvaise constitution, bien loin de contribuer à la santé, ne pouvait qu'engendrer de la corruption» (p. 140). La sensualité de la prise du corps divin par la bouche se déchaîne dans le langage des *Examens particuliers* avec une impétuosité surprenante. Même le communiant le mieux préparé, le plus obéissant aux règles, est «anéanti par la présence de ce nouvel hôte» (p. 144) qui «nous donne tout ce qu'il est, son corps, son sang, son âme», qui se «donne tout à nous, nous nous sommes donnés tout à lui avec un abandon total». L'émoi provoqué par l'introduction de l'eucharistie dans le corps est celui de l'amour, du goût, du plaisir, de l'unité de cœurs, bref, des sens mobilisés par le désir de Dieu: «Jésus, mon amour, mon époux, mon bien-aimé, mon unique, que je ne goûte que vous, que

14 Jacqueline Bouette de Blémur, *Éloges de plusieurs personnes illustres en piété de l'ordre de saint Benoît*, 2 vols (Paris: Billaine, 1679); voir par exemple 2:296. Voir Julia Kristeva, *Pouvoir de l'horreur* (Paris: Seuil, 1980), p. 13.

15 *Le Saint Concile de trente, œcuménique et général, traduit du latin par M. l'abbé Chanut* (Paris: Antoine Dezallier, 1714), p. 73.

je ne me plaise qu'avec vous! Que rien ne m'attire que vous! Vous êtes tout à moi, que je sois à vous, et que mon cœur avec le vôtre ne soit qu'un même cœur!» (pp. 136, 138). Instruite des effets du mysticisme corporel, l'héroïne éponyme de *Thérèse philosophe* de Boyer d'Argens,¹⁶ passée elle-même par les mortifications conventuelles, le jeûne et le cilice, dira simplement qu'Eradice, la pénitente trompée par le père Dirrag, «aima Dieu comme on aime son amant». La célèbre scène de *Thérèse philosophe* où la pénitente «croit tomber dans une extase divine, purement spirituelle, lorsqu'elle jouit des plaisirs de la chair les plus voluptueux», fait échouer Tronson dans sa bataille contre «l'ennemi domestique» (p. 892). Mais c'est bien le discours ecclésiastique, dont il est le puissant porte-parole, qui a organisé et positionné le champ de bataille dans le corps pulsionnel construit dans l'interaction de la libido et de la doctrine sacrée.

En même temps, cet émoi est logique, car finalement, le corps du Christ ne peut être mangé que par un autre corps. Pour approfondir cette logique dans son versant hétérodoxe, il fallait adopter une perspective enrichie par le savoir médical, qui permette de concevoir le corps livré au protocole liturgique comme répondant à une physiologie digestive. Or, les auteurs des livres philosophiques inscrivent celle-ci eux aussi dans un contexte de lutte morale, théologique et doctrinale. La rupture de perspective n'est incompatible ni avec la continuité de l'imaginaire ni avec l'appropriation des stratégies de la partie adverse. Pour le démontrer, il n'est pas nécessaire de s'étendre sur la critique de la transsubstantiation émise par les protestants ou les philosophes.¹⁷ Contentons-nous de mettre en série trois fragments de Voltaire:

Le mahométisme était sans doute plus sensé que le christianisme. On n'y adorait point un Juif en abhorrant les Juifs; on n'y appelait point une Juive mère de Dieu; on n'y tombait point dans le blasphème extravagant de dire que trois dieux font un dieu; enfin on n'y mangeait pas ce dieu qu'on adorait, et on n'allait pas rendre à la selle son créateur. (*L'Examen important de milord Bolingbroke*)¹⁸

16 Jean-Baptiste de Boyer, marquis d'Argens, *Thérèse philosophe, Romanciers libertins du XVIII^e siècle* (1748; réimpression, Paris: Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 2000). Nos références renvoient à cette édition.

17 Voir Patrick Graille et Mladen Kozul, *Discours antireligieux français au XVIII^e siècle. Du curé Meslier au marquis de Sade* (Québec et Paris: Presses de l'université Laval et Harmattan, à paraître en 2003).

18 Voltaire, *L'Examen important de Milord Bolingbroke* (1767), *Œuvres complètes*, éd. L.E.D. Molland, 54 vols (Paris: Garnier Frères, 1883), 26:310.

Leur horreur [celle des philosophes protestants] augmente, quand on leur dit qu'on voit tous les jours, dans les pays catholiques, des prêtres, des moines qui, sortant d'un lit incestueux, et n'ayant pas encore lavé leurs mains souillées d'impuretés, vont faire des dieux par centaines, mangent et boivent leur dieu, chient et pissent leur dieu. (*Dictionnaire philosophique*)¹⁹

Un gueux qu'on aura fait prêtre, un moine sortant des bras d'une prostituée, vient pour douze sous, revêtu d'un habit de comédien, me marmotter en une langue étrangère ce que vous appelez une messe, fendre l'air en quatre avec trois doigts, se courber, se redresser, tourner à droite et à gauche, par devant et par derrière, et faire autant de dieux qu'il lui plaît, les boire et les manger, et les rendre ensuite à son pot de chambre! (*Le Dîner du comte de Boulainvilliers*)²⁰

Ces citations appellent trois séries de remarques.

Premièrement, s'il est vrai que l'instauration du corps eucharistique équivaut au sacrement de l'institution ecclésiastique qui fonde, historiquement, le pouvoir clérical,²¹ le discours hétérodoxe vise bien ici l'articulation vitale du dispositif doctrinal et politique catholique. Dans le texte voltairien, les arguments et la rhétorique traditionnellement mobilisés dans la critique de la transsubstantiation d'une part, et les fixations anales de l'autre, s'assimilent : la divinisation des fèces semble inséparable du flux d'une parole qui ne cesse de réitérer le motif divino-excrémentiel d'un texte à l'autre.²²

Deuxièmement, dans «le livre philosophique», Dieu devient excrément moyennant la thématization des suites physiologiques de la prise d'eucharistie, thématization qui actualise le refoulé du discours religieux. La transformation digestive, comme le potentiel nutritif de l'hostie qui hantaient l'écriture de Tronson, permettent la mise en texte polémique du discours critique en fusionnant, à l'instar des *Examens particuliers*, les dogmes de la doctrine catholique avec la sensualité corporelle, porteuse de significations d'ordre moral. En

19 Voltaire, article «Transsubstantiation», *Dictionnaire philosophique* (1764), *Œuvres complètes*, 20:559.

20 Voltaire, *Le Dîner du comte de Boulainvilliers* (1767), *Œuvres complètes*, 26:576.

21 Voir les brillantes analyses de Michel de Certeau consacrées aux aspects doctrinaux et symboliques de l'incorporation eucharistique dans la légitimation de la doctrine et de la pratique pastorales catholiques. *La Fable mystique* (Paris: Gallimard, 1982), cf. pp. 107-27.

22 Les trois citations sont loin d'épuiser les occurrences du même motif dans l'œuvre voltairienne. Sur les rapports entre le doute sur l'efficacité curative de la parole et la levée des obstacles à l'évacuation intestinale, voir Sigmund Freud, «L'Homme aux loups», *Cinq psychanalyses* (Paris: PUF, 1954), chap. 7, p. 380-83. Je dois cette piste de réflexion psychanalytique, qui mériterait d'être approfondie, à la perspicacité d'Erik Leborgne.

rendant celle-ci péjoratives, Voltaire se conforme au registre conceptuel du discours qu'il combat. S'il faut contester à l'Église le droit exclusif d'énoncer la vraie morale, il ne faut surtout pas se montrer relâché sur ce point crucial. Tout en étant attribuée aux ecclésiastiques, la sexualité reste donc répréhensible. Elle est incestueuse, vénale, liée à la souillure, à l'impureté.

Troisièmement, ce qui importe surtout de noter, c'est que la scatologie inscrite dans la strate argumentative du texte hétérodoxe n'est articulée sur une sexualité génitale que dans les fragments qui recourent à une narration. Dans le passage comparant les différentes religions, tiré de l'ouvrage d'analyse biblique et patristique qu'est l'*Examen important de Milord Bolingbroke*, le registre scatologique de l'argument antireligieux n'implique pas le personnage du clerc. Au contraire, la narration exige l'intervention de ce dernier. L'article «Transsubstantiation» du *Dictionnaire philosophique* embraye le micro-récit par un «on leur dit que» pour introduire «des prêtres, des moines qui, sortant d'un lit incestueux, et n'ayant pas encore lavé leurs mains souillées d'impuretés, vont faire des dieux par centaines». Le *Dîner du comte de Boulainvilliers* est un ouvrage de fiction dialoguée. «Un moine sortant des bras d'une prostituée» est le personnage de la narration démonstrative mise dans la bouche du personnage Fréret. Celui-ci s'adresse à un convive jésuite alors que, dans une atmosphère de politesse et de respect mutuel, la compagnie attend le café qui devrait clore le repas.

Cependant, dans la fiction romanesque, la valeur argumentative du texte se réalise surtout dans ses rapports avec l'action des personnages. Lors d'une orgie du couvent Sainte-Marie-des-Bois de *Justine ou Les Malheurs de la vertu* (1791), les moines célèbrent une messe en couchant à plat ventre une jeune fille sur une grande table, «placent l'image de notre Sauveur au milieu de [ses reins] et osent consommer sur ses fesses le plus redoutable de nos mystères.» Les ecclésiastiques se saisissent de Justine:

On me place au même lieu que Florette; le sacrifice se consomme et l'hostie... ce symbole sacré de notre auguste religion... Sévérino s'en saisit, il l'enfonce au local obscène de ses sodomites jouissances... la foule avec injure... la presse avec ignominie sous les coups redoublés de son dard monstrueux, et lance, en blasphémant, sur le corps même de son Sauveur, les flots impurs du torrent de sa lubricité. On me retira sans mouvement de ses mains [...] ²³

23 D.A.F. de Sade, *Justine ou Les Malheurs de la vertu* (1791), *Œuvres*, éd. Michel Delon, 3 vols

Le trajet digestif de l'hostie est érotisé par la mise en contact ouvertement jouissif du corps transsubstantié du «Jésus-Christ réellement mangé»—selon le Concile de Trente—ou «du créateur [rendu] à la selle»—selon Voltaire—et du corps de la bête humaine que le savoir théologique tient pour irrémédiablement livrée aux pulsions.²⁴ Au travers d'une combinatoire scénique et discursive exhaustive, le roman sadien explore, moyennant la mise en scène des actions des clercs, toutes les ressources offertes par les articulations entre la morale sexuelle et la doctrine catholique du salut. En l'occurrence, dans un élan aussi blasphématoire que logique, les ecclésiastiques romanesques retrouvent le contact enthousiasmant avec un «Sauveur» également présent dans tout le tube digestif. Entrée dans le corps par l'anus, l'hostie n'en produit pas moins l'«anéantissement» de la communiant «par ce nouvel hôte», pour retrouver le langage de Tronson. *La Nouvelle Justine* (1799), qui reprend la scène, rajoute en note de bas de page une critique de la transsubstantiation qui souligne la valeur argumentative de la représentation romanesque.²⁵

Il va sans dire que la violence du roman sadien n'est pas commune au versant fictionnel du livre philosophique du siècle. Mais il n'en est certainement pas ainsi faute de sources disponibles. Retrouvons brièvement Tronson, qui voue une dévotion sans bornes à un «Jésus-Christ flagellé cruellement, couronné d'épines, meurtri de corps, tout couvert de sang et de plaies», et assure qu'il faut «faire souffrir notre corps, le plus cruel de nos ennemis», sans se contenter de «souffrances que la providence lui renvoie». À cet effet, «celui qui est fidèle à se mortifier [...] emploie pour cela les cilices, les disciplines, les

(Paris: Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1990), 2:274. Dans un roman avoué, qui exclut une argumentation par scène blasphématoire, le ton est différent. On lit dans un passage d'*Aline et Valcour* rédigé avant 1789: «N'est pas une chose également absurde et dégoûtante que d'imaginer qu'un Dieu nous ordonne de manger sa chair? N'est pas une chose ridicule et atroce que d'oser croire qu'un homme, fût-ce même un saint, puisse avoir la faculté [...] de faire descendre [Dieu] à son gré dans des éléments corruptibles et dissolubles? [...] Quand je verrai cette farine sacrée, identifiée avec le corps d'un Dieu, se flétrir, se putréfier, se laisser dévorer aux vers, se brûler, se dissoudre, se digérer, se résoudre en chyle et en excréments, se profaner enfin sans le plus léger risque, puis-je raisonnablement admettre que ce qui contient un Dieu, que ce qui est un Dieu lui-même puisse être soumis à des effets si humiliants?» *Aline et Valcour* (1795), *Œuvres*, 1:773-74.

24 Les motifs sadiques-anaux de Voltaire n'ont certainement pas échappé à Sade. Les trois textes de Voltaire que nous avons cités figuraient de la bibliothèque du marquis. Voir «La bibliothèque du marquis de Sade à La Coste», *Papiers de famille, Bibliothèque Sade II: Le marquis et les siens, 1761-1815* (Paris: Fayard, 1995), pp. 622, 623, 625.

25 Sade, *La Nouvelle Justine* (1799), *Œuvres*, 2:692.

haïres, les ceintures, ou d'autres instruments de pénitence» (pp. 387, 388–89). Au moment où il écrit, ces préceptes ont été déjà largement mis en pratique, comme en témoignent les *Éloges* de Jeanne de Blémur, déjà mentionnés.

On y trouve ainsi la Mme de Chasteauneuf, abbesse du royal monastère de saint Laurent de Bourges, qui, «en l'espace de plus de neuf ans entiers, ne quitta jamais le haire, prenait tous les jours trois disciplines, qui étaient toutes trempées de son sang»; Mme Magdelaine de la Porte, abbesse de Chelles, dont les «disciplines étaient armées de molettes d'argent, qui tiraient le sang à chaque coup qu'elle se donnait; et le pavé en était toujours arrosé»; Mme Antoinette de Varenne Pagu, abbesse de Notre-Dame de Chasaut, qui «se faisait discipliner par une des sœurs», car «elle ne gardait point la mesure quand elle prenait [la discipline] elle-même: une religieuse se cacha un jour, et après avoir compté jusqu'à 500 coups, elle se retira.» On y trouve aussi la Révérende mère Antoinette de Monbron, dite de sainte Scolastique, «tourmentée des vapeurs si violents, qu'elles lui ôtaient l'usage des sens et de la raison» et qui, «un peu avant sa mort dit à une des sœurs qui l'assistait, qui si elle avait quelque regret à la vie, ce n'était que parce qu'elle ne souffrirait plus». Mais surtout, puisqu'elle «a honoré le désir que notre seigneur avait de souffrir et de mourir, les baptêmes de sang avaient quelque chose de très agréable pour cette âme; quand elle rencontrait quelque instrument de pénitence, on la voyait rougir d'envie.»²⁶

Certes, il ne faut pas négliger la part du pathos hagiographique qui travaille l'écriture de Bouette de Blémur et dont il grossit sans doute le trait. Pourtant, les *Éloges* étant écrits par une femme, on ne peut attribuer la volonté d'approfondir ce «quelque chose de très agréable» que l'abbesse trouvait dans «le baptême de sang», et qui la faisait «rougir d'envie» à la vue de «quelque instrument de pénitence», au seul fait que l'auteur de ces approfondissements soit un homme. En effet, dix ans après les *Examens particuliers* de Tronson, Jacques Boileau, docteur en Sorbonne et théologien reconnu, publie en latin son *Histoire des flagellants* (1700), traduit en français l'année d'après. Peut-être ému des processions de pénitentes qui parcourent les rues, il se demande ce qu'on peut «imaginer de plus indécent que d'exposer le derrière et les cuisses toutes nues au soleil, et de prendre ainsi la discipline», avant de recourir à la patrologie:

26 Blémur, 1:310; 2:413, 2:297, 2:498–99.

S. Gregoire de Nysse dans son Épître canonique à Letoyus loue la coutume qu'on avait d'enterrer les cadavres après la mort, ce qu'on faisait, dit-il, «afin que le déshonneur de la nature humaine ne fût pas exposé au soleil». Mais n'est-il pas plus honteux et plus infâme dans l'état de la nature corrompue, de montrer à la face du soleil les lombes des jeunes filles, et leurs cuisses d'une excellente beauté, quoique consacrées à la religion, qu'un cadavre pâle et défiguré?²⁷

Il serait abusif de voir une volonté d'ironie dans le livre du théologien, auteur proluxe de livres de doctrine, comme d'un sévère *Discours de l'Abus des nudités de gorge* (1677). Dans le passage cité, le savoir patristique, dont le livre fournit un vrai catalogue, nourrit une question rhétorique dont le noyau démonstratif est constitué par la mise en série de jugements moraux («honteux», «infâme»), de la référence doctrinale, sinon janséniste, à «l'état de la nature corrompue», et de l'érotisation des flagellatrices par la métonymie des «cuisses d'une excellente beauté, quoique consacrées à la religion». Certes, placées sous le soleil, celles-ci gagnent en éclat comme en tournure par l'opposition à un «cadavre pâle et défiguré». Mais le traducteur est pour beaucoup dans ces effets de langage. Boileau ne cite pas, mais résume saint Grégoire; «*solī ostendere*» est plutôt simplement «exposer au jour», que «mettre à la face du soleil»; «*lumbos et femora juvenilia excellenti formā, quamvis religionis honestate consecrata*» sont loin de la suggestivité des «cuisses d'une excellente beauté»; «*honestate*» n'est pas traduit; le deuxième membre de la comparaison n'est pas un cadavre «pâle et défiguré», mais plutôt «pâle et sinistre» («*triste pallidumque cadaver*»).²⁸

Boileau est loin de toute mise en cause de la mortification de la chair, nécessaire au salut. Il opte pour la flagellation du haut du dos.²⁹ Si l'état de la doctrine qui devrait mener au bonheur de l'au-delà lui paraît mal accordé aux fondements du savoir théologique, les deux

27 Jacques Boileau, *Histoire des flagellants, ou l'on fait voir le bon et le mauvais usage des flagellations parmi les chrétiens* (1701; réimpression, Amsterdam: Henri du Sauzet, 1732), pp. 302, 304.

28 Boileau, *Historia flagellantium de recto et perverso flagrorum usu apud Christianos* (Paris: Joannem Anisson, 1700), pp. 339–40. Boileau a d'ailleurs intervenu lui-même dans ses *Remarques sur la traduction française de l'Histoire des flagellants* (Paris: C. Barbin, 1702). La traduction est attribuée tantôt à Edmond Rivière, tantôt à J.J. Granet. L'abbé François Granet, par ailleurs pourfendeur de romans qui, d'après lui, nourrissent «l'oisiveté libertine» (*Réflexions sur les ouvrages de littérature* [Paris: Briasson, 1739], t. 9, p. 50), l'a rééditée en 1732. Quelques textes polémiques suscités par l'*Histoire des flagellants* traduisent peut-être le début d'une prise de conscience sur les ambiguïtés de la thématique sensuelle au sein du discours théologique.

29 Boileau, *Histoire des flagellants*, pp. 2–3, 5–6, 304–5.

doivent être rectifiés par le recours à un autre savoir sur le corps, celui développé par la médecine. Il permet de mieux comprendre les sens qu'il faut combattre:

Il faut de toute nécessité que lorsque les muscles lombaires sont frappés à coup de verges, ou de fouet, les esprits animaux soient repoussés avec violence vers l'os *pubis* et qu'ils excitent des mouvements impudiques à cause de la proximité des parties génitales: ces impressions passent d'abord au cerveau, et y peignent de vives images des plaisirs défendus, qui fascinent l'esprit par leurs charmes trompeurs, et réduisent la chasteté aux derniers abois. On ne saurait douter que la nature n'agisse de même, puisque outre les veines émulgantes, spermates et adipeuses, il y en a deux, qu'on nomme lombaires, qui sont entre les vertèbres de chaque côté de la moelle spinale, et qui apportent du cerveau une partie de la matière séminale. De sorte que cette matière échauffée par la violence des coups de fouet, se précipite dans les parties qui servent à la génération, cause de la démangeaison, et par le choc de l'os *pubis*, au milieu duquel la nature a placé les *pubenda* de l'homme et de la femme, excite au plaisir brutal de la chair.³⁰

Tout comme au sujet de l'eucharistie, la doctrine ecclésiastique court le risque de perdre ses points de repères confrontée aux trajets physiologiques enfouis qu'il faut pourtant connaître afin de sauver l'âme en s'attaquant aux sens. Rien ne laisse deviner si le théologien a lu *Vénus dans le cloître* de l'abbé Barrin (1682),³¹ très recherché au XVIII^e siècle, et dont l'érotisme, coupé de la tradition arétine, fait plutôt songer aux classiques du XVIII^e siècle, tels *Le Portier des Chartreux* et *Thérèse philosophe*.³² Dans le dialogue érotique de l'abbé Barrin, le père Raucourt explique à une jeune religieuse, Angélique, avant qu'elle ne fasse ses vœux, que «les saintes âmes» du couvent sont «glorieuses de ce joug [austérités et pénitences, chaînes, rigueurs et mortifications]», et qu'il ne s'offre

point de rude peine à souffrir qu'elles n'estiment une grande récompense; elles font toutes leurs amours et leurs passions du service de Jésus-Christ, c'est lui qui les met en feu, pour peu qu'il les touche; c'est lui qui est l'unique maître de leur cœur et qui sait faire succéder à leurs peines des joies et des douceurs incroyables. (p. 334)

30 Boileau, *Histoire des flagellants*, pp. 293–94.

31 L'abbé Barrin, *Vénus dans le cloître* (1682) dans *Œuvres érotiques du XVII^e siècle, L'Enfer de la Bibliothèque Nationale* (Paris: Fayard, 1984–88), t. 7. Nos références renvoient à cette édition.

32 Jacques Rustin, «Préface» à Barrin, *Vénus dans le cloître*, p. 303. Pour la place et la notoriété de *Vénus* parmi «des livres philosophiques», voir Darnton, *Édition et sédition*, p. 223.

À peu de choses près, ce passage pourrait figurer dans un livre de dévotion ou de doctrine, tel les *Examens particuliers*. Mais le dialogue met également en scène la sœur Dosithée qui, en proie à son «naturel amoureux», suit les préceptes de Tronson relayés par son directeur de conscience et fait «une guerre sans relâche [...] à son pauvre corps» (Barrin, p. 380).

Alors que «ces remèdes [conventuels] guérissent tout d'un coup de [sa] passion» la Thérèse de Boyer d'Argens (p. 879), la passion de Dosithée résiste. Après plusieurs séances de flagellation de plus en plus enragées, entrecoupées de prières pour le «don de continence», elle se sent «le corps tout en feu, et l'esprit porté à la recherche d'un plaisir qu'elle ne connaissait point encore. [...] Ses sens et son imagination se rempliss[ent] de mille idées lascives». La religieuse est «à demi vaincue» (Barrin, pp. 380, 381). Dans un ultime effort,

plus pressée que jamais, et, pour insulter de nouveau cette nature opiniâtre, elle prend le fouet en main et, relevant ses jupes et sa chemise jusqu'au nombril, [...] elle outrage avec violence ses fesses et cette partie qui lui causait tant de peine [...]. Cette rage ayant duré quelque temps, les forces lui manquèrent pour ce cruel exercice [...]; elle tomba en faiblesse, mais ce fut une faiblesse amoureuse [qui lui fit] goûter un plaisir qui la ravit jusqu'au ciel. [...] Tu l'aurais vue dans une extase, les yeux à demi mourants, sans force ni vigueur, succomber sous les lois de la nature toute pure et perdre, malgré ses soins, ce trésor dont la garde lui avait donné tant de peine. (p. 383)

Lieu de lutte tronsonienne, dans la réalité historique, comme dans la mise en scène fictionnelle, la chair est aussi le lieu de l'incarnation d'un savoir théologique qui engendre lui-même sa propre désagrégation dans le corps érotisée, mis en *bonne posture*. C'est la pénitence qui, devenue orgasmique, dessille les yeux:

Sitôt que Dosithée fût revenue de cette syncope [...], ses yeux furent ouverts et, réfléchissant sur ce qu'elle avait fait [...], elle connut qu'elle avait été dans l'erreur et s'éleva ainsi de sa propre force, par une métamorphose surprenante, au-dessus de toutes les choses qu'elle n'osait auparavant regarder [...].

Agnès.—C'est à dire que de scrupuleuse elle devient indévote [...]

Angélique.—Tu prends mal les choses. [...] C'est la dévotion qui l'avait tirée de ses scrupules. (pp. 383-84)

Le savoir théologique reste opérant. Et il le restera encore, même lorsque, dans le roman érotique ultérieur, l'instrument de la pénitence sera devenu un simple adjuvant sexuel. Les sens véhiculent une

connaissance sur soi qui est érotique parce que théologique. La transformation du corps martyrisé en corps érotisé, son double profane, ne peut se faire qu'à condition d'être pensée, imaginée et représentée dans le cadre théologique. Si la sœur Dosithée réagit à la discipline de manière qu'on vient de voir, c'est que «les coups de fouet qu'elle s'était donné sur le derrière [...] y avait porté les esprits du sang qui, pour trouver une issue conforme à leur nature [...], aiguillonnaient vivement les endroits où ils étaient assemblés, comme pour y faire quelque ouverture». L'ouverture sera effectivement faite. Au moment de la jouissance, «la nature [...] brisa tous les obstacles qui s'opposaient à ses saillies et cette virginité, qui jusque-là avait été captive, se délivra avec impétuosité» (p. 382). La re-naissance corporelle à travers la dévotion s'opère en trouvant l'issue à la même «matière séminale échauffée par la violence des coups de fouet» que Jacques Boileau, comme on a vu plus haut, précipite dans «le choc» contre «l'os *pubis*». Le théologien n'osait pas chercher un tissu plus perméable. Or, bien perméable à la fiction, le cadre théologique l'est aussi à d'autres types du savoir sur le corps, tous nourris de l'imaginaire d'une grande plasticité.



Encore loin de former des disciplines autonomes, la doctrine théologique, la médecine et l'histoire sacrée et profane se relaient et se contaminent pour aborder les mêmes problématiques, chez Blémur, Barrin ou Tronson, comme chez Boileau, Voltaire ou Sade. Il s'avère que le principe même de l'alternance et de l'interpénétration du discours religieux ou antireligieux démonstratif et de la scène érotique du roman anticlérical, maintes fois remarqué et analysé, rend la théologie «immorale» en intégrant et en détournant la structure même du savoir théologique.³³ En effet, celui-ci se

33 Le célèbre dilemme du roman formulé par Georges May, *Le dilemme du roman au XVIII^e siècle* (New Haven et Paris: Yale University Press et Presses Universitaires de France, 1963), a son envers, implicite dans toute entreprise répressive: pour les lecteurs, si le roman érotique anticlérical est condamné à cause de son immoralité, c'est que ce qu'il dit est peut-être vrai. En outre, ce dernier induit un effet de réel spécifique, libidinal et cognitif à la fois. Voir Jean-Marie Goulemot, *Ces livres qu'on ne lit que d'une main: Lecture et lecteurs de livres pornographiques au XVIII^e siècle* (Aix-en-Provence: Alinéa, 1991) et le commentaire de ses thèses par Darnton, «Philosophical Sex: Pornography in Old Regime France», *Enlightenment, Passion, Modernity: Historical Essays in European Thought and Culture*, eds Mark S. Micale et Robert L. Dietle (Stanford: Stanford University Press, 2000), pp. 100-1.

décompose en deux champs: celui de la doctrine et celui de la morale. Située à leur intersection, la question du caractère diabolique du corps travaillé par la libido inscrit la sexualité dans le domaine du sacré. Le roman érotique anticlérical thématise la même problématique, et problématise la même thématique. C'est d'ailleurs à cet endroit stratégique que l'abbé Jacquin situe l'action néfaste de la lecture du roman en écrivant que, par rapport à la religion, celle-ci «jette dans l'esprit les faux principes qui attaquent la doctrine et la morale». ³⁴ Le personnage du clerc apparaîtrait dès lors comme simple médiateur entre les deux versants du savoir théologique fictionnalisé, devenus deux pôles organisateurs du récit de fiction. Celui-ci se fait argumentatif non seulement par la posture érotique qu'il représente, mais aussi par les démonstrations théologiques sous-jacentes à la mise en scène d'un corps travaillé par des pulsions censées menacer le salut.

De la bouche maltraitée au plaisir ou à la violence sodomites, le long du trajet digestif de l'hostie, de la peau déchirée à la jouissance vaginale, le long du cheminement des nerfs transmettant la douleur de la discipline, l'imaginaire sacerdotal nourrit le livre philosophique et l'écriture érotique qui tendent à représenter, à reconquérir, à s'appropriier, à rendre transparent, un soi *incarnant la transcendance*.

Katholieke Universiteit Leuven

34 Armand-Pierre Jacquin, *Entretiens sur les romans* (Paris: Duchesne, 1755), p. viii.