

VOLTAIRE ET LE SEXE : DU GENRE SANS THÉORIE ?

Olivier Ferret

Université de Lyon (Lyon 2), UMR LIRE

Florence Lotterie

Université Paris Diderot, CERILAC

Chez Voltaire, de quelle(s) chose(s) *sexe* est-il le mot ? Une enquête lexicale dans l'œuvre imprimé et dans la correspondance fait apparaître la présence massive du mot au sens de « beau sexe », ce qui ne saurait surprendre¹ : entre autres occurrences, en contexte polémique, l'évocation de « Larcher du Collège Mazarin, ennemi juré du beau sexe »², ou encore de Frédéric, dont la « vocation n'était pas pour le sexe »³. Ailleurs, le terme recouvre d'autres acceptions. Ainsi, sans surprise également, du sens relatif au sexe biologique, qui implique une attention portée à « ce qui fait la différence du mâle et de la femelle »⁴. Une telle différence est indiquée par la présence d'adjectifs qui spécifient l'opposition entre « le sexe masculin » – ou « mâle » – et le sexe « féminin »⁵, notent l'existence de « personnes de sexe différent »⁶, ou par des expressions du type « l'un et l'autre sexe »⁷. D'autres textes évoquent encore la différence biologique, Voltaire observant par exemple, dans l'article « Résurrection » (1764) du *Dictionnaire*

13

REVUE VOLTAIRE N° 14 • PUPS • 2014

- 1 Le *Dictionnaire de l'Académie française*, dès sa première édition (1694), rappelle que « quand on dit, *le beau sexe*, ou absolument, *le sexe*, on entend toujours parler des femmes ». La quatrième édition (1762) signale cependant que « cette façon de parler n'est plus du bel usage ».
- 2 L'expression sert à désigner le contenu du chapitre 2 dans la « table des chapitres » de *La Défense de mon oncle*, éd. José-Michel Moureaux, OCV, t. 64 (1984), p. 191.
- 3 *Mémoires pour servir à la vie de Monsieur de Voltaire*, éd. Jonathan Mallinson, OCV, t. 45c (2010), p. 325.
- 4 Selon la définition proposée, dès sa première édition, par le *Dictionnaire de l'Académie*, qui précise toutefois que cette différence est envisagée « parmi les animaux ».
- 5 Par exemple au chant III de *La Pucelle d'Orléans*, éd. Jerom Vercruysse, OCV, t. 7 (1970), p. 309-310, 311.
- 6 Par exemple, à propos du « baiser de paix » que les premiers chrétiens se donnent au terme des « agapes ou repas de charité », évoqué dans l'article « Messe » du fonds de Kehl (M, t. 20, p. 61).
- 7 Expression récurrente : voir, par exemple, *l'Essai sur les mœurs*, chap. 139, 147, éd. René Pomeau, Paris, Bordas, coll. « Classiques Garnier », 1990, 2 vol., t. II, p. 293, 349, respectivement.



philosophique, que « les Origènes, les Jérômes, les Athanases, les Basiles, n'ont pas cru que les femmes dussent ressusciter avec leur sexe »⁸, ou, dans le chapitre 36 des *Singularités de la nature* (1768), que « la nature agit très différemment dans les générations, puisque, parmi les animaux, les uns jettent des œufs, les autres sont vivipares, ceux-ci n'ont qu'un sexe, ceux-là en ont deux, plusieurs engendrent sans copulation »⁹. Dans d'autres occurrences encore, outre l'indication d'une partition entre les sexes, le contexte d'emploi révèle la présence sous-jacente de représentations liées au masculin et au féminin. Ainsi, par exemple, dans l'*Ode sur les malheurs du temps* (1713), de ces guerriers qui plaignent « la faiblesse » d'un « sexe timide et né pour la mollesse »¹⁰, les mêmes stéréotypes resurgissant encore, entre autres, dans l'article « Brahmanes, brames » (1770) des *Questions sur l'Encyclopédie*, néanmoins assortis d'une discrète mise à distance :

14

Pourquoi les maris ne se sont-ils jamais brûlés pour aller retrouver leurs femmes ? pourquoi un sexe naturellement faible et timide a-t-il eu toujours cette force frénétique ? est-ce parce que la tradition ne dit point qu'un homme ait jamais épousé une fille de Brama, au lieu qu'elle assure qu'une Indienne fut mariée avec le fils de ce Dieu ? est-ce parce que les femmes sont plus superstitieuses que les hommes ? est-ce parce que leur imagination est plus faible, plus tendre, plus faite pour être dominée¹¹ ?

Que signifie enfin l'expression « femme au-dessus de son sexe », employée notamment à propos de Mme du Châtelet¹², mais aussi de Mme Dacier, sinon que ce « sexe » constituerait en soi un obstacle que seules quelques-unes parviennent à transcender ? Et que penser de cette disposition, rare sans doute, mais que Voltaire lui-même affirme avec force comme de l'ordre du fait à reconnaître sans barguigner, de certaines femmes aux plus exigeantes réalisations de la vie de l'esprit ? « C'était sans doute une femme au-dessus de son sexe, et qui a rendu de grands services aux lettres, ainsi que son mari », écrit Voltaire, dans l'article « Épopée » (1771) des *Questions sur l'Encyclopédie*, à propos de Mme Dacier. Il ajoute pourtant : « mais quand elle se fit homme,

8 *Dictionnaire philosophique*, éd. sous la direction de Christiane Mervaud, OCV, t. 36 (1994), p. 495.

9 M, t. 27, p. 183-184.

10 M, t. 8, p. 413.

11 *Questions sur l'Encyclopédie*, éd. sous la direction de Nicholas Cronk et Christiane Mervaud, OCV, t. 39 (2008), p. 474.

12 Voir, par exemple, la « Lettre de M. de V*** à M. de ***, professeur en histoire », qui présente celle avec laquelle Voltaire a entrepris des « études » préparatoires à la rédaction de son « histoire universelle » comme « une personne respectable, au-dessus de son sexe et de son siècle, dont l'esprit embrassait tous les genres d'érudition, et qui savait y joindre le goût, sans quoi cette érudition n'eût pas été un mérite » (*Essai sur les mœurs*, éd. René Pomeau, t. II, p. 865).



elle se fit commentateur ; elle outra tant ce rôle, qu'elle donna envie de trouver Homère mauvais »¹³. . . Ici, non seulement être « au-dessus de son sexe » n'est une aventure propre qu'à la femme (la subalterne par excellence), mais il lui appartient de rester modérée dans ce qui, pour être un changement, ne doit jamais être un oubli du « sexe ».

La question du « sexe », on le voit, s'inscrit d'emblée dans celle du genre (*gender*), d'un partage axiologique entre masculin et féminin. En dépit de l'abondance des occurrences désignant le « beau sexe » au sein du corpus voltairien, nous n'avons pas souhaité reprendre la question, abondamment traitée par la critique, du statut *de la* ou *des* femme(s) dans l'œuvre de Voltaire¹⁴, ou celle des rapports que Voltaire entretient avec ses « amies »¹⁵. Il ne sera pas davantage question d'examiner le discours voltairien sur le « beau sexe » à partir de la mise en évidence du traitement réservé aux lieux communs de la galanterie et du relevé des éléments s'inscrivant dans la veine du libertinage¹⁶. Les études ici réunies s'assignent pour objectif d'explorer des questions d'un autre ordre, qui n'ont pas jusque-là bénéficié d'une grande attention critique, en lien avec ces autres acceptions du terme qui, comme on l'a vu, quoique statistiquement minoritaires, ne s'en trouvent pas moins présentes sous la plume de Voltaire : la notion de *sexe* est ici entendue à l'articulation du sexe biologique, du genre (*gender*), au sens où ce qui relève du masculin et du féminin procède d'une construction culturelle, et de la sexualité, qui non seulement implique des pratiques, mais soumet ces pratiques à l'injonction d'une « volonté de savoir » susceptible d'organiser une « science-aveu »¹⁷.

La démarche adoptée repose sur l'analyse des constructions, discursives et narratives, qui mettent en jeu le sexe mis en discours et/ou en récit, constructions dont il s'agit de saisir les points d'articulation. Une telle démarche suppose par conséquent le traitement conjoint de deux ordres de questionnements,

13 OCV, t. 41 (2010), p. 158. Dans une lettre, datée du 22 avril 1752, adressée à Mme Denis, Voltaire déclarait : « Je vous apprendrai qu'une héroïne de votre sexe l'entendait [le grec], ce n'est pas Mme Dacier que je veux dire ; elle n'avait l'air ni d'être héroïne ni d'avoir un sexe ; c'est la reine Élisabeth ». Cette lettre fictive fait partie de l'ensemble, connu sous le titre de *Paméla*, reconstitué par André Magnan : voir *L'Affaire Paméla. Lettres de Monsieur de Voltaire à Madame Denis, de Berlin*, Paris, Éditions Paris-Méditerranée, 2004, p. 101 (Lettre 33) ; et *Paméla*, éd. Jonathan Mallinson, OCV, t. 45c, p. 171 (Lettre 26).

14 Voir les études déjà anciennes de Philippe de Gain (*Voltaire et les femmes*, Thèse, Indiana University, 1973), de David J. Adams (*La Femme dans les contes et les romans de Voltaire*, Paris, Nizet, 1974), de Jale Erlat (*La Condition de la femme dans les contes de Voltaire*, Thèse, Université Paris X, 1978), de Carmen Ess (*Les Femmes dans les comédies de Voltaire*, Thèse, Fordham University, 1984).

15 Patricia Ménissier, *Les Amies de Voltaire dans la correspondance (1749-1778)*, Paris, H. Champion, 2007.

16 Pour un état récent de cette question, voir Patrick Neiertz, « Emplois voltairiens de l'ironie libertine », ici même, p. 293-307.

17 Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, t. I, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.



poétiques et idéologiques. Poétiques, dans la mesure où la diversité du corpus voltairien invite à examiner des formes fictionnelles (romans et contes dits « philosophiques », textes de théâtre, poésie narrative), mettant éventuellement en jeu des « scripts » sexuels¹⁸, et des formes non fictionnelles, parmi lesquelles on peut ranger les formes du discours scientifique, du discours historique, ainsi que les formes alphabétiques. Encore faut-il observer immédiatement que nombre de textes échappent à une telle bipartition, le discours envahissant fréquemment la fiction, et *vice versa*. Il convient en particulier de s'interroger sur le statut des formes construites autour de l'intime, qu'il s'agisse des récits à la première personne ou des énoncés de la correspondance. Il convient aussi d'accorder une attention à toutes les formes non canoniques au regard de la hiérarchie des genres littéraires, formes non théorisées et/ou inavouables notamment employées dans l'abondante production polémique voltairienne. En somme, est-il possible de dégager de l'examen d'un tel corpus les éléments d'une *poétique du sexe*, au sens où la question recevrait un traitement différencié en fonction des genres littéraires considérés ?

16

Mais ces questions poétiques doivent aussi être étroitement reliées aux questions idéologiques, que l'on peut appréhender à partir de l'examen d'un ensemble de *rappports* à envisager de manière historicisée, autrement dit en tenant compte des paramètres liés à leur ancrage historique et social. Ainsi des rapports entre sexe et pouvoir, dans leur dimension politique, en particulier ; ainsi, également, des rapports entre sexe et religion, entre sexe et morale, qui impliquent l'examen du positionnement de Voltaire face aux discours de la *doxa*, à commencer par ceux de l'Église, mais aussi, en vertu de la logique d'affrontement qui organise des lignes de partage au cours de la période, face aux discours des tenants du matérialisme biologique, par exemple. Il s'agit donc d'envisager les rapports entre sexe et « philosophie », dans les acceptions diversifiées que cette notion peut recevoir au cours du XVIII^e siècle. Doivent également être examinées les questions relatives à l'*identité sexuelle*, biologique mais aussi *genrée*, ce qui ouvre sur deux ordres de questions corrélés : d'une part, celui qui a trait aux rapports de sexes, à l'existence éventuelle, dans le corpus voltairien, d'une pensée de la différence des sexes – question qui soulève aussi celle de ses fondements¹⁹ – ; d'autre part, celui relatif à la *sexualité*, en tant que ses formulations discursives et narratives invitent à considérer la mise en jeu de manifestations non orthodoxes (l'onanisme, l'inceste, l'adultère, la pédérastie,

18 John H. Gagnon, *Les Scripts de la sexualité : essais sur les origines culturelles du désir*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Marie-Hélène Bourcier avec Alain Giami, Paris, Payot, 2008.

19 Voir Thomas W. Laqueur, *La Fabrique du sexe : essai sur le corps et le genre en Occident*, traduit de l'anglais par Michel Gautier, Paris, Gallimard, 1992.



etc.)²⁰ qui interrogent, selon des modalités et une portée à déterminer, les formes considérées comme orthodoxes (la conjugalité, la représentation de la famille, etc.).

Ces questionnements peuvent être adressés aux textes de Voltaire ; ils peuvent également porter sur certaines des illustrations dont ils ont fait l'objet et qui valent aussi, à certains égards, comme des témoignages de réception. À titre de hors-d'œuvre, un bon exemple est fourni par une estampe gravée « d'après les idées de l'auteur par L. Rake [Drake] »²¹ représentant un épisode rapporté au chant IV de *La Pucelle d'Orléans*, qui met aux prises Dunois et un personnage interlope nommé Conculix, rebaptisé Hermaphrodix à partir de l'édition de 1773 (fig. 1). Un tel personnage, fruit de l'union d'un « génie céleste » – un « incubé » – et d'une « bénédictine » – « la mère Alix »²² –, a en effet pour particularité de rassembler « tous les désirs », partant de vouloir « avoir tous les plaisirs » : « Je veux aimer comme homme et comme femme, / Être la nuit du sexe féminin, / Et tout le jour du sexe masculin »²³. C'est sous son apparence féminine que Conculix-Hermaphrodix apparaît à Dunois ; « Madame » le convie à un souper qui se prolonge dans un lieu plus *privé* :

Madame avait prodigué la parure ;
Les diamants surchargeaient sa coiffure ;
Son gros cou jaune et ses deux bras carrés
Sont de rubis et de perles entourés,
Elle en était encor plus effroyable²⁴.

Tout en reprenant des éléments de la description fournie par le texte, l'estampe de Drake organise la représentation comme une scène fortement théâtralisée : un lustre, au milieu de l'image, prodigue un éclairage surplombant l'espace du lit, où se déroule l'action, délimité par les rideaux qui le bordent. Au centre se trouvent les

20 Voir notamment Jean-Louis Flandrin, *Le Sexe et l'Occident. Évolution des attitudes et des comportements*, Paris, Éditions du Seuil, 1981 ; *Cahiers Gay Kitsch-Camp*, n° 24, « Sodomites, invertis, homosexuels : perspectives historiques », dir. Rommel Mendès-Leité, 1994 ; Jeffrey Merrick et Bryant Ragan (dir.), *Homosexuality in Modern France*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1996 ; Thomas W. Laqueur, *Le Sexe en solitaire. Contribution à l'histoire culturelle de la sexualité*, Paris, Gallimard, 2005 ; Jacqueline Chammas, *L'inceste romanesque au siècle des Lumières. De la Régence à la Révolution (1715-1789)*, Paris, H. Champion, 2011.

21 L'estampe provient d'un *Recueil des Estampes de la Pucelle d'Orléans qui pourront être reliées dans toutes sortes d'Éditions*. A Londres. Gravées d'après les idées de l'auteur par L. Rake. Ces illustrations, d'origine anglaise, sont beaucoup plus explicites que celles que Gravelot fournit pour l'édition semi-officielle que Voltaire fait paraître en 1762 à Genève, chez les frères Cramer.

22 *La Pucelle*, chant IV, v. 256-266, OCV, t. 7, p. 329.

23 *Ibid.*, v. 275-276 et 278-280, OCV, t. 7, p. 330.

24 *Ibid.*, v. 372-376, OCV, t. 7, p. 333-334.



Fig. 1. Voltaire, *La Pucelle*, chant IV, Dunois couché avec Conculix. Estampe gravée « d'après les idées de l'auteur par L. Rake ». Tous droits réservés

deux personnages qui font l'objet d'une évidente sexualisation. La masculinité du personnage de Dunois est rendue aisément identifiable par son sexe génital mis à découvert, ainsi que par quelques attributs sexuels secondaires. Cette sexualisation sans ambiguïté possible souligne, par contraste, le caractère hybride qui caractérise l'autre personnage, Conculix-Hermaphrodix : les seins, certes un peu flasques, constituent un marqueur de féminité, que renforcent les connotations qui s'attachent à la parure du personnage, en l'occurrence les ornements disposés dans ses cheveux, Drake n'ayant pas retenu du texte voltairien la présence de « rubis » et de « perles » entourant les « deux bras carrés ». Cette partie du corps, laissée à nu, par là même d'autant plus remarquable par la manière dont la musculature des biceps et des avant-bras est dessinée, contribue inversement à la masculinisation du personnage : se trouve alors transférée dans la représentation du corps l'ambiguïté qui constitue l'identité sexuelle, fortement problématique, du personnage. La posture des deux personnages est également signifiante. L'attitude de Conculix-Hermaphrodix illustre un rapport de force au sein de l'acte sexuel, exprimant une inversion des rapports de domination culturellement codés et suggérant que la scène ici représentée s'apparente à une scène de viol. Celle de Dunois exprime la répugnance, visible à l'absence manifeste de son désir, et soulignée par le geste par lequel il se bouche le nez. Si l'on se reporte au texte, une telle répugnance est explicitement suscitée par la laideur de l'autre, plus puissante, semble-t-il, que l'éthique courtoise du chevalier Dunois :

Il eût voulu de quelque politesse
 Payer au moins les soins de son hôtesse.
 Et du tendron contemplant la laideur,
 Il se disait : j'en aurai plus d'honneur.
 Il n'en eut point, le plus brillant courage
 Peut quelquefois essuyer cet outrage²⁵.

Quoique en proie à l'« affliction », Conculix-Hermaphrodix n'en prend, semble-t-il, pas ombrage : « en secret son âme était flattée / Des grands efforts du triste champion »²⁶. Telle n'était pourtant pas la leçon des premières éditions pirates de *La Pucelle* :

Lors Conculix qui le crut impuissant
 Chassa du lit le guerrier languissant,
 Et prononça la sentence fatale,
 Criant aux siens : Sergents qu'on me l'empale²⁷ !

²⁵ *Ibid.*, v. 380-385, *OCV*, t. 7, p. 334.

²⁶ *Ibid.*, v. 386 et 388-389, *OCV*, t. 7, p. 334.

²⁷ Variante des éditions de 1755 et de 1756 pour les v. 386 et suiv., *OCV*, t. 7, p. 334.

D'après ces mêmes éditions pirates, dont Drake s'inspire manifestement, le geste de Dunois s'explique toujours par la laideur – et la puanteur – de Conculix :

Dieu pour punir cet effréné paillard,
Le rendit laid comme un diable incarné :
Et l'impudique avait, dessous le linge,
Odeur d'un bouc, et poil gris d'un vieux singe.
[...]
Et si quelqu'un à ce monstre lascif
N'accordait pas le plaisir malhonnête,
Bouchait son nez ou détournait la tête,
Il était sûr d'être empalé tout vif²⁸.

20 Mais la mention, dans le texte, du « monstre lascif » et la situation représentée dans l'estampe invitent aussi à situer la cause de la répugnance de Dunois dans l'ambiguïté sexuelle même de Conculix-Hermaphrodix, dont le nom²⁹ est emblématique : l'effroi qu'inspire cet être « effroyable » proviendrait de la « double nature » d'un personnage désigné plus loin comme un « animal amphibie »³⁰. Au-delà de la figuration d'un rapport sexuel entre homme et femme, dans lequel se jouerait le dégoût de l'un et le désir de l'autre, et qui ressortirait à la logique du burlesque, largement exploitée dans *La Pucelle*, le texte et l'image construisent Conculix-Hermaphrodix en figure repoussoir, suscitant une répulsion qui a implicitement trait au statut problématique, intenable même, de l'ambigu.

Cet exemple soulève dès lors conjointement la question de l'identité liée au sexe biologique, y compris à partir de l'ambiguïté de ses frontières marquée par l'hermaphrodisme³¹, celle de l'identité de genre (*gender*), à partir du problème, ici traité sur le mode burlesque, des rôles dévolus aux protagonistes, dans une scène qui place au premier plan une pratique sexuelle : une pratique hétérosexuelle³², malgré l'apparence transgenre conférée à l'un des partenaires, et même si son échec patent conduit l'autre, du moins dans les éditions pirates du « poème héroïque et moral »³³, à risquer l'empalement. Au-delà de l'obscénité qui s'attache à la représentation explicite de ce que le texte suggère, se trouve

28 Variante des éditions de 1755 et de 1756 pour les v. 303 et suiv., *OCV*, t. 7, p. 331.

29 Une note de Voltaire signale que « les vertueuses dames ont été effarouchées du nom de *Conculix* », mais l'annotateur ne veut y voir qu'« une fausse délicatesse » (*OCV*, t. 7, p. 329, n. 12).

30 *La Pucelle*, v. 283 et 475, *OCV*, t. 7, p. 330 et 338.

31 Voir notamment Patrick Graille, *Les Hermaphrodites aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Les Belles Lettres, 2001.

32 Par la suite, la nuit ayant cédé la place au jour, et Conculix-Hermaphrodix étant de femme redevenue homme, c'est au tour de la Pucelle de susciter ses convoitises.

33 *La Pucelle*, « Préface de don Apuleius Risorius, bénédictin », *OCV*, t. 7, p. 253.

ainsi posée l'articulation des trois plans sur lesquels nous souhaitons interroger la question du sexe.

L'enquête dont nous présentons ici les premiers résultats n'a pas permis d'explorer certains des territoires évoqués, ou d'approfondir suffisamment l'examen de massifs aussi considérables que celui, par exemple, de la correspondance. Parmi les lacunes les plus évidentes, l'étude, dont nous ne venons de donner qu'un aperçu très limité, de l'iconographie voltairienne mériterait une attention plus soutenue³⁴. On songe d'abord aux nombreuses et riches illustrations qui, dès 1762, figurent dans les éditions successives de *La Pucelle*. Mais le corpus, qui ne doit pas nécessairement se limiter aux seules éditions publiées au XVIII^e siècle, gagnerait aussi à être étendu à l'illustration des contes, voire du théâtre de Voltaire³⁵.

L'étude, dans la perspective que nous privilégions, du théâtre de Voltaire reste également à entreprendre. Elle pourrait s'attacher à l'examen des rôles et des emplois des personnages et, plus généralement, de tout ce qui contribue à leur définition dramaturgique, envisagée au regard des modalités d'élaboration d'intrigues et de situations mettant en jeu la question du sexe. Il s'agirait aussi, indissociablement, de corréler ces observations à une interrogation sur les valeurs éthiques, morales et sociales qui sous-tendent ces pièces, dans le contexte de renouvellement des formes théâtrales et des enjeux dans lesquels elles s'inscrivent.

Gagneraient encore à être plus étroitement articulés avec les « scripts » de la fiction les discours théoriques sur le sexe qu'élabore Voltaire dans ses écrits non fictionnels. S'il s'avère, comme les premières conclusions de l'enquête portent à le penser, qu'il est difficile d'identifier un ensemble cohérent de propositions théoriques sur cette question, certains aspects de la réflexion voltairienne devraient néanmoins être considérés de plus près, à commencer par ceux que renferme le corpus des écrits scientifiques. La question du sexe, notamment du sexe biologique, affleure, on l'a vu, dans certains textes tardifs comme *Des singularités de la nature* ; elle est également présente, on le verra, dans certains articles des *Questions sur l'Encyclopédie*, que Voltaire emprunte parfois à des opuscules antérieurement parus. À ce seul niveau, qui n'en exclut pas d'autres, bien des éléments seraient à réunir et à confronter sur la question

34 Sur la question iconographique, voir par exemple Philip Stewart, *Engraven Desire: Eros, Image, and Text in the French Eighteenth Century*, Durham, Duke University Press, 1992.

35 Des aperçus substantiels de l'ampleur d'un tel corpus ont été précédemment fournis : voir Marie-Laure Chastang, « Rencontre des œuvres de Voltaire et de leurs illustreurs (1796-2002). Essai bibliographique à l'attention des futurs chercheurs », *Revue Voltaire*, n° 3 (2003), p. 131-214 ; J. Patrick Lee, « Bibliographie des éditions illustrées américaines des œuvres de Voltaire », *Revue Voltaire*, n° 5 (2005), p. 285-307.



de la différence des sexes, le problème de l'hermaphrodisme, mais aussi les modalités de la reproduction, chez l'homme comme chez l'animal, qu'il serait intéressant de mettre en perspective avec les écrits contemporains d'un Buffon ou des tenants des thèses matérialistes avec lesquels Voltaire engage un dialogue polémique.

Conformément à l'intention initiale de donner à saisir les enjeux de la thématique sexuelle à partir de sa distribution dans la variété de régimes génériques qui caractérise l'œuvre voltairienne, les études ici rassemblées organisent un parcours qui, allant de l'historien (Myrtille Méricam-Bourdet)³⁶ au narrateur de ces contes qu'il qualifiait lui-même de « coïonneries » (Pierre Cambou)³⁷, traverse la controverse anticléricale et ses diverses dimensions pamphlétaires, le discours du mémorialiste et la correspondance, introduisant ainsi une part de « je » biographique dont on verra toutefois qu'elle ne suffit peut-être pas, ou pas toujours, à combler l'espèce de distance désenchantée que

22

Voltaire semble soucieux de maintenir à l'égard des choses du corps, et autour de laquelle Pierre Cambou propose une élégante variation de lecture des contes. Il serait toutefois trop rapide, on l'a dit plus haut, de comprendre cette distance comme une simple expression du code de politesse et de son souci de la « gaze », dont Voltaire, inscrit qu'il se trouve dans les usages de la sociabilité galante de son temps, serait soucieux de maintenir les formes et de chanter les vertus. C'est plutôt, dans un registre bien différent, quelque chose d'une chair triste, habitée par la brutalité humaine et la permanence historique de la violence propre au pouvoir qui, comme le montre Myrtille Méricam-Bourdet, traverse l'appréhension du sexe et de ses acteurs. Et si l'on entend, dans la pluralité générique des discours, la « basse continue » de *scies* voltairiennes dont chaque article offre ses propres exemples, à l'instar des inusables sœurs Oholla et Oliba ou des lubriques habitants de Sodome soudain curieux du sexe des anges, c'est qu'elles révèlent, au-delà de l'ironie et d'une facilité « libertine » dont il n'est finalement vraiment friand que dans l'espace franchement intime de certains échanges épistolaires – songeons ici à la correspondance avec Mme Denis, toute semée de gravelures en italien –, le poids d'une discordance permanente dans l'harmonie et l'équanimité toujours à chercher des rapports humains, et singulièrement des rapports entre les sexes.

³⁶ Myrtille Méricam-Bourdet, « L'empire du sexe : sexe et pouvoir dans l'*Essai sur les mœurs* », ici même, p. 33-46.

³⁷ Pierre Cambou, « Du sexe à la chaise percée dans le conte voltairien », ici même, p. 185-196.





La relation entre rire et sexe traverse, sans doute, plusieurs sites, quoique plutôt en régime « portable », de l'intervention voltairienne³⁸ ; mais c'est sans nul doute partout, traitement comique ou pas, que le couplage du sexe et du politique est manifeste, engageant la violence propre au pouvoir manifestée par un état de guerre où le choix est de manger plutôt qu'être mangé, de cuire plutôt que d'être cuit. Ici, la contiguïté alphabétique du *Dictionnaire* est hautement signifiante, qui nous transporte sans crier gare de « Amour » et « Ange » à « Anthropophages » : « Nous avons parlé de l'amour. Il est dur de passer de gens qui se baisent, à gens qui se mangent »³⁹. Et s'il s'agissait des mêmes ?

Le sexe apparaît bien souvent, chez Voltaire, comme l'embrasseur d'une façon de parler et d'écrire, farcie de *topoi* dont on peut dévoiler l'artifice rhétorique. Celui qui joue avec les images consacrées de la littérature amoureuse dans *La Pucelle*, ou qui traque pour la moquer la manière orientale métaphorique du Cantique des cantiques dans l'article « Salomon » du *Dictionnaire philosophique*, semble vouloir mettre à distance une langue *fabuleuse* du sexe tout autant qu'il s'en prend à la *fable* religieuse ; comme si l'enjeu, au fond, était de faire entendre que la gaze sexuelle, le mode galant, les images qui adoucissent, travaillant des corps lisses, vermeils, à bel embonpoint, heureux en somme, étaient le mensonge suprême du pouvoir cherchant à effacer la taraudante vérité du « mal sur la terre », où les corps se brisent dans la guerre et le viol, comme celui de la vieille réveillée par l'eunuque violeur dans *Candide*. Il est, à cette aune, des énergies transgressives du corps, comme ces tétons « fermes comme un roc » de Jeanne (chant II)⁴⁰, pour répondre à la violence ; mais il est aussi, on le sait, des corps déchirés, violentés, marqués, souillés, contaminés par ce sexe sale. Cunégonde, à la vérité, n'était-elle pas « devenue horriblement laide »⁴¹ ?

Cette démystification permet de prendre la mesure de la tension fondamentale entre *fable* et *histoire* qui organise le discours philosophique militant et que la boucle que nous dessinons entre l'*Essai sur les mœurs* et les contes entend rendre sensible. On la retrouve, c'est une évidence, dans le rapport aux sources bibliques (Marie-Hélène Cotoni, Geneviève Di Rosa)⁴², mais aussi dans le traitement

38 Un texte tel que l'article « Foi I » du *Dictionnaire philosophique* construit une scène imaginaire de clandestinité libertine (aux deux sens du terme) entre le savant philosophe et le politique, qui joue sur le sens du mot *œuvres* pour carnavaliser la corruption du pouvoir par la perversion systématique du régime de parenté et de filiation qu'autorise une sexualité incestueuse hors normes. Il offre ainsi un bel exemple de ce rire, malgré tout inquiétant.

39 *Dictionnaire philosophique*, OCV, t. 35 (1994), p. 344.

40 *La Pucelle*, OCV, t. 7, p. 279.

41 *Candide*, chap. 27, éd. René Pomeau, OCV, t. 48 (1980), p. 244.

42 Marie-Hélène Cotoni, « Lectures voltairiennes de la sexualité dans l'Ancien Testament » ; Geneviève Di Rosa, « Le scandale du sexe dans les réécritures bibliques de Voltaire », ici même, p. 47-63 et 65-79, respectivement.





des figures de cette part du sexe infracteur⁴³ : castrats (Russell Goulbourne)⁴⁴, homosexualité masculine (Marc Hersant, Christophe Paillard)⁴⁵, femmes condamnées pour « crimes de luxure » par d'iniques codifications juridiques (Christiane Mervaud)⁴⁶. L'histoire, la Bible, le droit fournissent un matériau narratif qui s'examine comme un *muthos* construisant ses propres prétentions au *logos* : on y voit en particulier comment des façons de vivre et de raconter le sexe révèlent au philosophe critique à la fois des écarts à l'ordre des mœurs et l'effet de pouvoir qui consiste à les prendre en charge soit pour les justifier, soit pour les stigmatiser. Face à ces opérations idéologiques, l'examen philosophique entend ou croit pouvoir impartialement – tant il est vrai que l'impartialité n'est pas une vertu voltairienne – *rendre les raisons*⁴⁷, sur le terrain de l'histoire de l'esprit humain, de la vie sexuelle telle qu'elle se déploie dans les témoignages de la culture recueillis selon les temps et les lieux.

24

Premier point qui, à cet égard, ne saurait surprendre : le discours sur le sexe et les conditions d'énonciation des normes, règles et interdits qui en régissent l'exercice et la représentation sont évidemment tributaires du partage que Voltaire impose entre instances légitimes et illégitimes du jugement. En ce domaine comme en tous les autres, en effet, la demande voltairienne en faveur d'une laïcisation des lois morales et politiques et de la justice pénale, contre le magistère des clercs et de Rome, est centrale, ce qu'illustrent en particulier les analyses de Myrtille Méricam-Bourdet et, plus loin, de Christiane Mervaud. Cette dernière montre comment Voltaire se situe par rapport à la littérature juridique de son temps et discrédite le discours de l'interdit et de la norme dès lors qu'il est porté par les autorités ecclésiastiques. Les besoins de la polémique informent les stratégies de discours. Pour discréditer l'énoncé de l'adversaire, Voltaire peut le radicaliser et en souligner ainsi le décalage absurde par rapport à la norme du raisonnable (qui est d'ailleurs aussi, rappelle Myrtille

43 Nous usons volontairement d'un mot du temps, auquel nous aurions aussi pu ajouter *infâme*, que Voltaire utilise aussi dans l'article « Amour nommé socratique » du *Dictionnaire philosophique*. Les libertins sadiens, à l'instar de Dolmancé dans *La Philosophie dans le boudoir*, revendiquent ce terme *infracteur* qui signale la transgression séparant un individu du régime des lois de la communauté.

44 Russell Goulbourne, « Entre le sexe et l'Infâme : Voltaire et les castrats », ici même, p. 81-99.

45 Marc Hersant, « Sodome à Potsdam : les passions entre hommes dans les *Mémoires pour servir à la vie de Monsieur de Voltaire* » ; Christophe Paillard, « Les libertés sexuelles de Voltaire : hétérosexualité, homosexualité et autosexualité dans les *Questions sur l'Encyclopédie* », ici même, p. 101-115 et 117-131, respectivement.

46 Christiane Mervaud, « Voltaire et la répression des crimes et délits sexuels. Les femmes devant la justice », ici même, p. 133-151.

47 Nous faisons bien sûr allusion à la formule célèbre par laquelle Montesquieu, dans *L'Esprit des lois*, clôt le chapitre 4 du livre XVI sur la polygamie considérée comme une institution : « Dans tout ceci je ne justifie pas les usages, mais j'en rends les raisons » (éd. Robert Derathé, bibliographie mise à jour par Denis de Casabianca, Paris, Classiques Garnier, 2011, 2 vol., t. I, p. 283).





Méricam-Bourdet, celle du vraisemblable). En lisant les juristes comme Muyart de Vouglans ou Boucher d'Argis, il prend l'exemple de procédures qui n'ont plus vraiment cours, comme le « congrès », mais qui relèvent de l'emprise des autorités religieuses sur la régulation du témoignage et de la preuve (Christiane Mervaud). Il peut aussi déstabiliser les *voix* de l'autorité. Dans le dispositif énonciatif du *Sermon des cinquante* sur lequel se penche Geneviève Di Rosa, la polémique anti-biblique repose sur une polyphonie ironique qui donne à percevoir, dans la manière dont les commentateurs poussent à bout l'incongruité des hypothèses de lecture, l'ambiguïté de la morale religieuse et l'instrumentalisation de l'exégèse sur laquelle elle est susceptible de reposer : ne sont-ils pas conduits à conclure qu'après tout, dans l'épisode de la séduction des anges de Sodome et des filles de Loth⁴⁸, les envoyés « dans la fleur de l'âge » étaient bien propres à tenter les Gabaonites ?

Mais surtout, comme le rappelle aussi Geneviève Di Rosa, Voltaire s'inscrit dans une tendance de la critique biblique des Lumières qui met l'accent sur la violence sexuelle des récits vétérotestamentaires, les renvoyant ainsi à une part d'archaïsme et de barbarie qui contribue à la charge irrégieuse. Les pratiques sexuelles et les modalités de leur normalisation sociale constituent chez Voltaire des indicateurs privilégiés de *civilisation* : à cette aune, où le discours historique vient s'articuler à l'idée de progrès, le sauvage et le barbare se manifesteront à la fois par l'énergie déviante du sexe et un type de réception culturelle. La tolérance au monstrueux doit être propre aux temps et aux lieux de corruption : ainsi des scandaleuses débauches des Borgia, qui, rapporte l'*Essai sur les mœurs*, ne parviennent pas à choquer des Romains énervés et blasés. Mais il faut en dire autant des « récits-scandales » (Geneviève Di Rosa) de la Bible et de l'étrange adhésion à laquelle les commentateurs autorisés entendent – au prix, comme chez « cet imbécile de dom Calmet »⁴⁹, d'un inconcevable ridicule – contraindre les esprits.

En matière de sexe, le récit de la turpitude violente engage un jugement axiologique fondé sur le critère intangible de la « nature », opérateur de rationalité et de vraisemblance à l'aune duquel peut s'évaluer le degré d'absurde et d'insupportable des faits rapportés. Comme le montre Marie-Hélène Cotoni, le corpus biblique est l'occasion de parcourir *en tant que telles* toutes les déviations du sexe : inceste, polygamie, sodomie. « Il n'est pas dans la nature humaine de commettre tous ensemble publiquement une telle abomination, pour laquelle

⁴⁸ Une de ces *scies* qui permettent de mesurer le poids de la culture libertine clandestine dans l'œuvre de Voltaire. Sur cet aspect, voir « Approches voltairiennes des manuscrits clandestins », *Revue Voltaire*, n° 8 (2008), p. 5-176, et « Voltaire et les manuscrits philosophiques clandestins », *La Lettre clandestine*, n° 16 (2008), p. 11-196.

⁴⁹ *Dictionnaire philosophique*, art. « David », *OCV*, t. 36, p. 7.





on cherche toujours la retraite et le silence »⁵⁰, écrit Voltaire dans *La Bible enfin expliquée*, à propos de l'épisode des anges à Sodome, en appelant à un critère de décence où l'hypothèse (sceptique et libertine) de la relativité culturelle de la pudeur joue contre l'univers biblique, ici coupable de tous les excès propres à la barbarie, alors qu'elle peut ailleurs se mettre au service d'un discours de tolérance à l'égard des pratiques et des représentations de la vie sexuelle contre les interdits et les censures de la religion : Marie-Hélène Cotoni évoque, à juste titre, une « dualité » voltairienne.

Car la vigueur des temps anciens peut aussi être un gage de virginité pastorale, relevant de temps où l'on pouvait écrire le mot et la chose dans l'innocente ignorance du régime de l'obscénité suggestive : lorsque Voltaire paraphrase le Cantique des cantiques⁵¹, ou même qu'il déroule complaisamment une verte traduction de la fureur érotique d'Oholla et Oliba dans le *Dictionnaire philosophique*⁵², il propose aussi une réflexion poétique sur les seuils linguistiques de la décence et leur variabilité culturelle, tant il est vrai que « nos bienséances ne sont pas les bienséances des autres peuples »⁵³. Le texte, comme la célèbre apostrophe de Diderot dans *Jacques le Fataliste*, démarque un chapitre fameux des *Essais*⁵⁴ : « Un homme qui prononcerait parmi nous le mot qui répond à *futuo*, serait regardé comme un crocheteur ivre »⁵⁵. Cette contribution fugitive au débat classique sur les obscénités, où Voltaire s'inscrit manifestement, là comme sur nombre de questions et à l'instar de Diderot lui-même, dans le droit fil de Bayle⁵⁶, marque de son empreinte l'étude des jeux sur le double

26

50 *La Bible enfin expliquée*, éd. Bertram Eugene Schwarzbach, OCV, t. 79A (I) (2012), p. 141-142, n. (cb).

51 Voir en particulier le *Précis* qu'il publie en 1759, éd. Marie-Hélène Cotoni, OCV, t. 49A (2010), p. 222-247.

52 Dans ce cas, toutefois, et comme chez les habitants de Sodome, la *furor* est négative : sexualité dérégulée, elle est l'exact opposé de la douceur pastorale de « l'amour légitime » qui préside au Cantique des cantiques et qui répond à la norme du couple d'amants hétérosexuels visant à une union propice à la génération, à l'image du couple mythique que Diderot fait surgir de l'autre originel dans l'article « Jouissance » de l'*Encyclopédie*. Pour le dire dans ces catégories du temps que Voltaire lui-même peut convoquer : d'un côté, une sexualité de « libertins » (que célèbrera comme telle Sade) et de l'autre, une sexualité vertueuse et harmonieuse...

53 *Dictionnaire philosophique*, art. « D'Ézéchiél », OCV, t. 36, p. 95.

54 Montaigne, *Essais*, III, 5 (« Sur des vers de Virgile »).

55 OCV, t. 36, p. 95. Voir Diderot, *Contes et romans*, éd. Michel Delon, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2004, p. 834-835 : « Vilains hypocrites, laissez-moi en repos. Aimez [*foutez*] comme des ânes débâtés, mais permettez que je dise J'aime, nous aimons, vous aimez, ils aiment [...] Et que vous a fait l'action génitale, si naturelle, si nécessaire et si juste, pour en exclure le signe de vos entretiens [...] ? [...] Aussi le mot sacramental, [*futuo*] le mot propre, n'est-il pas moins familier que le mot pain [...] ».

56 Bayle considère que la « gaze », qui désigne hypocritement par le geste de censure un objet naturel comme criminel, attise la curiosité et produit les « idées accessoires » d'une imagination érotique répondant à l'injonction oblique de la suggestion : il est plus net et moins dangereux de dire la chose telle qu'elle est. Sur toute cette discussion, voir Jean-Christophe Abramovici, *Obscénité et classicisme*, Paris, PUF, 2003.





sens du corpus biblique proposée par Marie-Hélène Cotoni, qui en retrouve les attendus dans les *Questions sur l'Encyclopédie* et, surtout, *La Bible enfin expliquée*. Ce Voltaire cynique, au sens propre, est le même, ne l'oublions pas, que Sade reconnaît pour un pourvoyeur possible d'intertextes irrégieux⁵⁷ : un philosophe qui ne se paie pas de mots, et que n'effarouche pas le cru. Que celui-ci révèle la violence et l'immoralisme obscène d'un monde religieux où la censure du corps et du sexe est l'envers hypocrite de la turpitude, ou qu'il permette de célébrer les vertus libératrices d'une représentation sans fard de « l'action génitale », il nous rappelle une chose que nous ne devrions jamais oublier : pour le meilleur comme pour le pire, l'homme est aussi un animal, et il en a les passions et les besoins.

Fonction pédagogique de la verveur de langage, donc, que l'on retrouve encore dans la manière dont Voltaire envisage la question des castrats, étudiée par Russell Goulbourne. Si on trouve là l'une des expressions du Voltaire « réformateur » des Lumières, l'indignation trouve son expression stylistique dans le refus de la désignation culturelle (le « castrat », produit de mœurs sociales et esthétiques également *dénaturées*) de ce qu'il convient de faire apparaître dans toute la crudité d'un phénomène relevant du scandale naturel de l'amputation (le « châtré », voire celui qu'on se propose de « chaponner ») contre la pudeur d'un Rousseau préférant au contraire, dans son *Dictionnaire de musique*, évoquer le *castrato*. Figure du sexe douteux ou incertain, le castrat ouvre sur la question du genre (*gender*) à travers celle de l'identité sexuelle et de son trouble.

L'ambivalence sexuelle ouvre toutefois d'abord sur un discours marqué par l'axiologie. Le castrat est un site privilégié où faire jouer la catégorie de « l'efféminé » et les présuppositions anatomo-physiologiques qui autorisent sa naturalisation. Il est intéressant de constater que la problématique poétique du langage cru et du refus de la gaze se retrouve ici à la faveur de l'opposition fonctionnelle de l'opéra et de la diction italiens, zones de l'hermaphrodisme esthétique (le « beau monstre » efféminé) et de l'amollissement vocalique « en *a*, en *e*, en *i*, et en *o* »⁵⁸, aux « beautés vraies, mâles et vigoureuses » de l'art français de déclamer⁵⁹, où l'énergie du *vir* se manifeste dans l'aptitude dramatique au terrible et au sublime. Peut-on mieux contrarier le Rousseau du *Discours sur l'origine des langues* ? On retrouve, dans cette sexualisation d'un débat sur la scène et la musique, une polarisation polémique (efféminé/viril) une fois de plus mise au service de la critique contre la corruption de l'Église : Russell

57 Geneviève Di Rosa analyse ici même certains démarquages sadiens « obscènes » de Voltaire.

58 Voltaire à Jean-Benjamin de Laborde, 4 novembre 1765 (D12966).

59 Voltaire à Michel Paul Guy de Chabanon, 29 janvier 1768 (D14705).



Goulbourne souligne ainsi l'antienne de la « chapelle du pape », les castrats apparaissant comme un plaisir dénaturé correspondant à cette cité de toutes les déviances qu'est la Rome épiscopale. Le « castrat » rejoint alors les figures bibliques et historiques de la barbarie à visage religieux, où la censure morale entre en contradiction permanente avec la tolérance honteuse du monstrueux, qui passe par le sexe.

L'homosexualité, dans ce contexte, fait l'objet d'un discours nécessairement ambivalent, où la résistance culturelle à « l'amour nommé socratique », dont Marc Hersant relève les *topoi*⁶⁰, le dispute au souci de dénoncer l'hypocrisie chrétienne sur la question des mœurs, et sans doute convient-il, en général, de distinguer plusieurs niveaux de discours relativement à cette question. Une longue note de l'article « Amour socratique » des *Questions sur l'Encyclopédie* situe ainsi la pratique homosexuelle dans le cadre de la réflexion de l'historien sur le rapport des lois et des mœurs et la nécessité, aux yeux de Voltaire, de penser ce rapport comme un indicateur du procès de civilisation, elle-même soumise à la norme de la « nature », si bien que l'amour entre hommes apparaît d'abord comme un déficit et un manquement à l'ordre naturel ou, au mieux, un passage transitoire⁶¹. Mais ce procès est lui-même assez ambigu. Le « voile » à jeter sur cette « turpitude » suppose bien, chez Voltaire, une répugnance à inscrire le sexe dans la publicité de la *polis*, à l'échelle, donc, de la loi. En évoquant, sur un terrain un peu différent, les procès pour impuissance et la procédure du « congrès », Christiane Mervaud montre d'ailleurs que Voltaire, comme beaucoup de ses contemporains, est très réticent devant les dispositifs de scandale qui conduisent à manifester aux yeux de tous les zones cachées de la vie sexuelle, ces souterraines fondations de l'ordre familial et social. Mais ces scandales mêmes sont montés comme tels par l'hypocrisie de la morale religieuse *chrétienne*, relative à un ordre de civilisation différent de celui du paganisme antique, et l'on sent aussi, dans la note de l'article « Amour socratique » des *Questions sur l'Encyclopédie*, que Voltaire accueille, sur la question, la logique sceptique de la relativité culturelle lorsqu'elle lui permet de dénoncer la

28

60 En 1785, Jeremy Bentham notera avec malice, à propos du refus voltairien de reconnaître la dimension homosexuelle des relations entre soldats du mythique Bataillon des Thébains, que cette résistance se manifeste au détriment du travail critique de l'argumentation rationnelle : « Beaucoup de Modernes et entre autres M. Voltaire en contestent le fait, mais ce philosophe avisé exprime de façon suffisamment fondée les raisons de son incrédulité : s'il ne le croit pas, c'est parce qu'il lui déplaît de le croire » (*Défense de la liberté sexuelle*, trad. Évelyne Meziani, Paris, Mille et une Nuits, 2004, p. 15).

61 Comme dans « Amour socratique », Voltaire accorde ainsi aux jeunes Templiers de s'être adonnés à des « vices passagers » et qui sont seulement « le partage de la jeunesse » (*Essai sur les mœurs*, chap. 66, éd. sous la direction de Bruno Bernard, John Renwick, Nicholas Cronk et Janet Godden, *OCV*, t. 23 [2010], p. 543).



discordance entre condamnation publique et vice privé⁶². Le « voile » nécessaire de la pudeur sur ce « vice » – qui en demeure un dans le discours voltairien, admettons-le – peut aussi être celui d'une pratique du secret dissimulant des abus de pouvoir. Comme Montesquieu en 1748⁶³, Voltaire évoque « l'éducation publique » et renvoie à l'un de ses thèmes satiriques favoris, mais qui va, on le voit, au-delà de la plaisanterie et du *topos* libertin sur le clerc sodomite : les attouchements des pédagogues jésuites sur leurs jeunes élèves.

C'est précisément cette position de discours, *étrangère*, plutôt qu'opposée, à la question de la reconnaissance de la spécificité d'une orientation sexuelle dans une logique égalitaire en termes de droits⁶⁴, qui autorise la demande d'indulgence pénale. Car dire, comme Montesquieu – que Voltaire suit ici assez largement –, que le mieux est encore de ne pas favoriser un penchant contraire à l'idéal « biopolitique » de la population, ce n'est pas dire qu'il faut l'éradiquer par la force, ni qu'on peut le faire par décret. C'est donc, aussi, admettre implicitement un « reste » social clandestin de la vie « infâme ». Contre l'éclat du scandale et de la peine d'infamie d'Ancien Régime, se dessine l'invite à entrer dans la discrétion et l'invisibilité comme dans la seule protection possible. De ce point de vue, opposer la réalité des pratiques cachées à l'apparence des discours publics de dénigrement – ce que fait bien Voltaire – permet à la fois une tolérance individuelle, fondée sur le rejet de la sévérité pénale et de ses justifications manifestes, et une distance morale à l'égard de l'homosexualité. Quant à la *loi*, elle ne doit être ni pour ni contre. Bien sûr, tout cela est en-deçà des attentes contemporaines en matière de reconnaissance : Voltaire, il faut en convenir, compte bel et bien sur le pouvoir *correcteur* de l'éducation sociale pour éliminer ce qui apparaît comme un frein à la richesse de la nation conçue en termes démographiques. On soulignera en particulier son peu d'enthousiasme à admettre ce qu'on appellera l'hypothèse confrérique, comme on le voit dans ses dénégations sur le Bataillon des Amants et l'Ordre des Templiers : au-delà du refus d'entrer dans les (mauvaises) raisons des accusateurs, Voltaire

62 On peut aussi remarquer que le refus voltairien de reconnaître dans l'ordre de la loi ce qui existe dans l'ordre de la coutume, s'il implique bien une pensée normative des mœurs, permettrait aussi d'ouvrir sur une forme de logique libérale du respect de la vie privée, en ces matières sur lesquelles il serait imprudent de vouloir légiférer : logique *laique*, à bien des égards.

63 *L'Esprit des lois*, livre XII, chap. 6 (« Du crime contre nature »).

64 Il faut, en un sens, s'en féliciter : car du même coup, faut-il le rappeler, Voltaire est étranger à ce qui constitue l'acte de naissance des catégories « homosexuel » et « homosexualité », à savoir l'articulation de la pensée de la spécificité du choix d'objet à une identité pathologique. Il serait même abusif de rapprocher ce qu'il écrit du caractère passager des pratiques sodomites dans la jeunesse de l'approche freudienne en termes de stade de développement sexuel : car il est clair que Voltaire appartient à un temps où l'on ne pense pas le sujet à partir de sa *sexualité*. Quant à la question des droits et de l'égalité, elle est ici impertinente, et pour cette raison même.





semble moins vouloir écarter l'image de *ce* pouvoir par le sexe (qu'il captera au contraire très explicitement dans son tableau de la cour de Frédéric II) que celle d'individus susceptibles de fonder leur conscience identitaire sur leurs pratiques et leur *penchant* sexuels⁶⁵.

Les lectures en partie divergentes des articles fameux du *Dictionnaire philosophique* et des *Questions sur l'Encyclopédie* que proposent ici Marc Hersant et Christophe Paillard illustrent cette complexité en relançant le débat déjà ancien dans la critique, mais dont les termes mêmes méritaient d'être nuancés : Voltaire peut-il être enrôlé dans la « cause *gay* » ou, à l'inverse, doit-il être condamné en raison de l'étroitesse de ses préjugés ? Il y a une façon apparemment différente de construire l'alternative, mais qui revient en réalité au même, excepté une situation opposée sur l'échiquier idéologique : faut-il regretter sa tolérance coupable à l'égard de ce qu'on appelle alors « vice abominable », ou insister sur son indignation et son rejet ? Les articles de Marc Hersant et Christophe Paillard ont en commun de tâcher de déplacer l'enjeu de la discussion, en analysant la pluralité des strates du discours voltairien sur la question et, notamment, en faisant une place à l'investissement *personnel* de Voltaire dans le discours du sexe.

30

Cette labilité discursive, souvent caractérisée, comme le montrent chacun à leur façon Marc Hersant et Christophe Paillard, par l'abstention de prise de position ou de jugement explicite, manifeste un vrai goût de *l'entre-deux* et, à travers lui, la possible expression d'un désintéret profond pour ce qui, dans l'ordre du sexuel, obligerait à se donner une identité fixe – et peut-être, par voie de conséquence, à accorder au sexe une importance excessive. On serait tenté d'insister, ici, sur ce que la figure étrange d'Hermaphrodix/Conculix révèle de l'imaginaire sexuel voltairien⁶⁶. Une sorte de fascination pour les figures mêlées (l'eunuque, le jeune garçon qui ressemble à une fille, mais aussi la femme « grand homme » virilisée par l'intelligence, comme Émilie du Châtelet) traverse l'œuvre, mais aussi la manière de penser et de vivre les rapports de sexe

65 Un courant historiographique relativement récent privilégie, non sans reconnaître, parfois, son caractère problématique pour l'Ancien Régime, la catégorie de « subculture » homosexuelle, dont le XVIII^e siècle serait le moment d'apparition. Il existe incontestablement des pratiques de groupe et des lieux urbains dédiés. Voir Jeffrey Merrick et Bryant Ragan (dir.), *Homosexuality in Modern France*, *op. cit.* ; et Thierry Pastorello (qui préfère parler de « protohistoire »), *Sodome à Paris, fin XVIII^e-milieu XIX^e siècle : l'homosexualité masculine en construction*, Paris, Creaphis, 2012. Voir aussi l'ouvrage classique de Maurice Lever, *Les Bûchers de Sodome : histoire des « infâmes »*, Paris, Fayard, 1985.

66 Marc Hersant rappelle ici même l'engouement voltairien pour le chevalier d'Éon. Sur Voltaire et la figure de l'hermaphrodite, voir en particulier Michel Delon, « Le visage d'Adonis sur le corps d'Hercule », *Tangence*, n° 89 (2009), p. 77-95. Il convient toutefois d'ajouter que cet intérêt – comme pour Éon, du reste – n'est pas propre à Voltaire, mais qu'il traverse tout le siècle : voir Patrick Graille, *Le Troisième Sexe. Être hermaphrodite aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Arkhê, 2011.





dans l'échange social, intellectuel et intime, d'où les renversements de rôles ne sont pas absents. Il n'était, à cet égard, guère envisageable de faire l'économie d'une exploration de la question du féminin. L'article de Christiane Mervaud permet de prendre la mesure de la bienveillance de principe de Voltaire pour la moitié de la population qu'il se garde de considérer comme inférieure, jugeant que la construction de la hiérarchie des sexes est d'abord le résultat politique d'un droit du plus fort dont la violence perdure dans l'iniquité des dispositions juridiques sur les « crimes de luxure » ; mais il revient à Brigitte Weltman-Aron et à Christophe Cave⁶⁷ de donner toute son ampleur à la question du rapport entre femmes et capacité philosophique, qu'une longue tradition s'est ingéniée à leur refuser. Voltaire, qu'avait profondément agacé, comme le rappelle opportunément Brigitte Weltman-Aron, l'article « Femme » de Desmahis dans l'*Encyclopédie*, est sensible aux *lieux communs genrés* : les représentations convenues, inscrites dans des clichés galants inconsistants, des femmes et de leur rôle social, lui inspirent un vrai mépris. S'il ne milite pas pour l'égalité et n'offre du reste pas, en ce sens, un arsenal théorique analogue à celui d'un Poulain de la Barre⁶⁸, on peut dire qu'il mène une véritable guerre des représentations, et qu'il la mène dans l'espace public, lorsqu'il s'agit de promouvoir le travail philosophique d'une femme qu'il reconnaît comme plus « philosophe » que lui⁶⁹.

C'est la figure exceptionnelle d'Émilie du Châtelet qui fait ici le lien entre les deux articles, et concentre sur elle les avancées les plus spectaculaires du discours voltairien. Mais Christophe Cave, qui se penche sur la correspondance, là où Brigitte Weltman-Aron analyse une part de l'œuvre philosophique, peut aussi saisir, dans la construction d'un discours de la sexuation de la philosophie, la logique d'une *puissance du neutre* où les marques culturellement construites du « beau sexe » doivent être effacées pour rendre lisible le message promotionnel, mais aussi imposer une certaine conception virile, énergique, activiste de la philosophie, qui ne serait en réalité d'aucun sexe, pourvu que la femme ait le courage de sortir des clichés culturels propres au sien.

Le parcours se clôt sur les contes grâce à Pierre Cambou, qui fait resurgir opportunément la figure androgyne avec le jeune Jenni et ses boucles blondes

67 Brigitte Weltman-Aron, « Femmes philosophes : des *Questions sur l'Encyclopédie* aux *Lettres philosophiques* » ; Christophe Cave, « Les philosophes ont-ils un sexe ? Émilie du Châtelet et la marquise du Deffand dans la correspondance de Voltaire », ici même, p. 153-165 et 167-184, respectivement.

68 Sur ce point, voir Londa Schiebinger, *The Mind Has No Sex? Women in the Origins of Modern Science*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989 ; et Erica Harth, *Cartesian Women. Versions and subversions of rational discourse in the Old Regime*, Ithaca/London, Cornell University Press, 1992.

69 Sur cette question, voir Florence Lotterie, *Le Genre des Lumières. Femme et philosophe au XVIII^e siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 100-116 pour Voltaire.





tombant en cascade sur une admirable « chute de reins »⁷⁰, apparition trouble qu'il a bien raison d'associer à la Vénus anadyomène : car le conte accueille à sa façon le trouble dans le genre. Associée au règne de la violence sexuelle dans l'absurdité acharnée du monde, cette apparition efféminée contribue à l'impression de discordance, voire de malentendu permanent sur le sexe, jamais là où on l'attend, jamais susceptible d'offrir le repos ou la compensation de « l'harmonie des plaisirs » dans un univers barbare – au contraire, renvoyant le lecteur à la grimace des corps, entre viols, véroles, vessies mal lunées et autres fesses découpées. Au-delà de la manifestation du sexe comme instrument de tyrannie et d'aliénation, de quel désenchantement ce sexe ensauvagé est-il donc le nom ? Car enfin, entre la récurrence des images de l'ambivalence sexuée et celle d'un grotesque corporel inquiétant, Voltaire semble à distance du sexe *décidément* assumé : par une identité, par un désir et par un objet qui rendent heureux. Celui qui a tant de mal à dire « je » semble bien le même que celui qui joue d'une ironique pirouette sur ce décentrement à l'égard de soi-même comme corps sexué, en un ultime constat d'indétermination où rôde la castration : « On se plaît encore à table quoiqu'on n'y mange plus. Est-ce de l'amour ? est-ce un simple souvenir ? est-ce de l'amitié ? C'est un *je ne sais quoi* composé de tout cela »⁷¹.

32

⁷⁰ *Histoire de Jenni*, dans *Contes en vers et en prose*, éd. Sylvain Menant, Paris, Bordas, coll. « Classiques Garnier », 1992, 2 vol., t. II, p. 450.

⁷¹ *Questions sur l'Encyclopédie*, art. « Amour », *OCV*, t. 38 (2007), p. 253 (nous soulignons).

