

“ Introduction aux Lettres chinoises de Jean-Baptiste Boyer d’Argens. Un regard philosophique sur la nature humaine au croisement des cultures ”

François-Xavier de Peretti

▶ **To cite this version:**

François-Xavier de Peretti. “ Introduction aux Lettres chinoises de Jean-Baptiste Boyer d’Argens. Un regard philosophique sur la nature humaine au croisement des cultures ”. Transnationalité et transculturalité. L’expérience de l’ailleurs, Nov 2017, Aix-en-Provence, France. hal-01794523

HAL Id: hal-01794523
https://amu.hal.science/hal-01794523

Submitted on 23 May 2018

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

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

Introduction aux *Lettres chinoises* de Jean-Baptiste de Boyer d'Argens. Un regard philosophique sur la nature humaine au croisement des cultures.

François-Xavier de PERETTI

Biographie

d'après Jean Sgard dans Dictionnaire des journalistes (1600-1789), Voltaire Foundation, Université d'Oxford, 1999 et d'après l'Introduction de Lu Wan Fen à son édition des *Lettres chinoises*.

État civil

Selon son acte de baptême, « Monsier Jean Baptiste Boyer, fils de noble messire Jean Boyer, seigneur d'Argens et de dame Angélique de Lenfant est né et a été baptisé aujourd'hui vingt-septième juin 1703 dans l'église paroissiale de St Madeleine d'Aix ». Boyer était le fils aîné de Pierre Jean de Boyer d'Argens, seigneur d'Éguilles, reçu conseiller au parlement d'Aix en l709 et procureur-général en 1717. La famille de Boyer était connue depuis le XIV^{e} siècle et avait donné cinq générations de magistrats et conseillers au parlement d'Aix ; la famille de Lenfant était elle-même de magistrature, Luc de Lenfant étant conseiller au même parlement d'Aix. Le grand-père de Boyer, Baptiste de Boyer s'était de plus illustré par son érudition et son goût pour la peinture. Boyer eut quatre frères et deux sœurs ; Paul fut chanoine de l'église d'Aix ; Alexandre Jean Baptiste, d'abord chevalier de Malte acquit le droit d'aînesse de Boyer et devint président à mortier (plus haut grade des juridictions d'Ancien régime au sein des plus hautes juridictions d'appel, ainsi dénommés en raison de la toque noire brodée d'or, mortier, que portaient ces magistrats) ; Luc Sextius et Luc, frères jumeaux, furent l'un et l'autre chevaliers de Malte.

Jean Baptiste de Boyer prit le nom d'Argens, d'une terre familiale érigée en marquisat en février 1722 en faveur de son père. Il s'est marié à Berlin le 27 janvier 1749 avec Babet Cochois dont il eut une fille, Barbe, née le 15 avril 1754, seule descendante du marquis. Il est mort au château de La Garde, près de Toulon, le 12 janvier 1771, et fut enterré le lendemain dans l'église Sainte-Marie de Toulon. Dans son testament, passé le 20 août 1770 par-devant Jean Joseph Carles, notaire d'Éguilles, et ouvert par-devant le lieutenant-général d'Aix le 22

mars 1771, il avait exprimé son désir d'être inhumé dans le tombeau de la famille, au couvent des Minimes d'Aix ; sa sœur lui fit élever, dans l'église des Minimes en 1775, un mausolée dont les restes ont été recueillis au Musée d'Aix (H. Gibert, *Le Musée d'Aix*, Aix, 1882, p. 287-289).

Formation

Boyer fut sans doute élevé chez les Jésuites dont son père était proche et dont son frère cadet sera un défenseur au moment de leur bannissement de France sous Louis XIV en 1763 ; mais Boyer a peut-être suivi le cursus scolaire des Oratoriens. Nous ne disposons pas de document décisif sur ce point. Il fut, écrit-il, « destiné à être de robe en naissant ». Cet état lui paraissant « affreux », il entra, à l'âge de « quatorze à quinze ans » dans le régiment de Toulouse, y passa deux ans en garnison à Strasbourg (1719-1720), rentra dans sa famille en 1721.

Selon la version parfois romanesque mais dans l'ensemble cohérente des *Mémoires*, il s'éprend alors d'une comédienne, Sylvie du Tremblai, qu'il veut épouser. Il s'enfuit avec elle en Espagne, est arrêté et emprisonné à Barcelone ; Sylvie est rendue à sa famille tandis qu'il est enfermé à Perpignan (p. 101). Sur lettre de cachet, il demeure en « esclavage » pendant six mois. Il accepte alors de suivre le marquis d'Andresel, ambassadeur à Constantinople. Il demeure cinq mois à Constantinople. Il fait à Aix ses études de droit et achète une charge d'avocat ; il plaide plusieurs causes et s'adonne pendant deux ans à l'étude, lisant Rohaut (physicien cartésien), Gassendi et Locke. Il fait des séjours à Paris. Il revient à Aix au moment du procès Girard-La Cadière (1731) qui le détourne définitivement du barreau[1].

Il entre dans le régiment de Boufflers où se trouvait déjà son frère Luc, fait campagne en Allemagne, est blessé au siège de la ville Kehl – située face à Strasbourg sur la rive droite du Rhin - (1733), passe dans le régiment de Bourbonnais puis dans celui de Richelieu, obtient de participer à la campagne d'Alsace, mais en 1734, lors du siège de Philippsbourg en Lorraine, il fait une chute de cheval qui l'oblige à renoncer définitivement au service

[1] « L'affaire Girard-Cadière commence en 1728, quand le père Jean-Baptiste Girard (1680-1733), jésuite, arrive à Toulon, où il est nommé recteur du Séminaire Royal de la Marine. Les sermons de cet homme du Nord, précédé d'une grande réputation à Aix et à Marseille attirent de nombreuses dévotes, qui composent le cercle des « girardines ». Il est rapidement soupçonné d'entretenir des relations charnelles avec une de ses pénitentes, Catherine Cadière, alors âgée de 19 ans, fort dévote et piquée de sainteté. Il est question d'avortement, de sorcellerie, de convulsions et le fait divers tourne rapidement à la controverse religieuse entre jésuites et jansénistes. Le procès se déroule au Parlement d'Aix-en-Provence en 1731. C'est pendant cette année que le retentissement de l'affaire est le plus important : *factums*, chansons, gazettes s'en font l'écho de façon complaisante ou polémique. On en parle à la cour et dans toute l'Europe. La tension retombe après le double acquittement prononcé par les magistrats aixois, le 10 octobre 1731, mais l'affaire ne cesse d'inspirer les auteurs les plus variés de Boyer d'Argens à Michelet ». Lamotte, Stéphane. « Le P. Girard et la cadière dans la tourmente des pièces satiriques », *Dix-huitième siècle*, vol. n° 39, no. 1, 2007, pp. 431-453. Le roman pornographique qui connut un grand succès, *Thérèse philosophe*, attribué à Boyer et qui narre la relation du père Dirrag et de Mademoiselle Eradice en est la transposition.

N 18 : Gaufridy, figure du prêtre-sorcier en Provence, est impliquée dans une affaire du siècle précédent (1610), sur le modèle de Loudun et de Louviers. Madeleine de Demandolx, placée chez les Ursulines accuse son confesseur de l'avoir ensorcelée. Ce dernier sera brûlé vif. Le souvenir de ce scandale hante bien sûr les couloirs du Parlement d'Aix.

(certificat produit en mars 1738 dans la 2e édition des *Lettres juives* ; cf. J, p. 27). Ses parents lui ayant réduit sa pension de moitié, il prend le parti de s'exiler.

Carrière

Après avoir séjourné à Anvers, il s'établit à La Haye chez la belle-mère du libraire Paupie en 1735 et publie ses *Mémoires*, augmentés de 14 lettres sur divers sujets. Le succès des *Lettres juives*, au début de 1736, le voue pendant quatre ans à une activité débordante mais l'expose aux attaques de la « cabale » catholique de La Martinière et à la surveillance discrète du Marquis de Fénelon, ambassadeur de France.

À la fin de 1736, il se terre dans une maison de campagne « aux portes d'Utrecht » ; seuls Voltaire, Prosper Marchand, le correcteur Prévot et M. de Bey, riche amateur qui l'a pris sous sa protection, connaissent son adresse. Depuis 1736, il est lié à une comédienne désignée par Voltaire comme « Mademoiselle Le Couvreur d'Utrecht » et prénommée « Léontine » que rien ne permet de confondre avec Mlle Cochois. Se croyant persécuté par l'ambassadeur, par les Jésuites et par sa propre famille, Boyer cède à des « terreurs paniques » et songe un moment à s'enfuir en Angleterre. Au début de l'automne 1737, il s'installe à Maastricht, près de la frontière. À la fin de l'été 1738, grâce à son frère Luc, il se réconcilie avec sa famille ; il songe à vivre de sa pension à Port-Mahon aux Baléares ; il se rend finalement à Stuttgart où il entre au service de la duchesse de Wurtemberg.

Invité par Frédéric II à s'établir à Berlin, Boyer s'installe à la Cour en juillet 1742 en qualité de Chambellan du Roi. En 1743, il s'occupe de la réorganisation de l'Académie de Berlin et devient, l'année suivante, directeur de la classe des Belles-Lettres ; il veille en même temps au recrutement de l'Opéra de Berlin. Il est chargé de quelques missions diplomatiques officieuses à Dresde (déc. 1746) et en France (1747-1748). A Paris, en août 1747, il recrute pour l'Opéra de Berlin Barbe Cochois, dite « Babet », qu'il épousa à Berlin. Il fait voyage en Provence durant l'hiver 1750-1751, se croit disgracié, obtient son pardon du Roi et revient à Potsdam en août 1742. L'état médiocre de sa santé et une nostalgie croissante de la Provence le ramènent à Aix durant l'hiver 1764-1765. Sa famille lui cède une terre à Éguilles ; le 10 septembre 1765, il diffère son retour et envoie un certificat médical à Frédéric ; il revient en avril 1766, non sans essuyer les plaisanteries et mystifications du Roi. En demi-disgrâce, il obtient son congé à la fin de 1769 et arrive à Aix en décembre pour prendre possession de sa maison d'Éguilles, « Mon Repos ». Le 18 décembre, il fait reconnaître par-devant notaire, et devant sa famille, sa fille légitime Barbe, qu'il constitue son unique héritière ; il fait son testament le 20 août 1770 et meurt six mois plus tard chez sa sœur, la baronne de La Garde.

Situation de fortune

En qualité d'aîné, le marquis était destiné à hériter de l'essentiel de la fortune familiale, ses frères étant voués à l'état de prêtre ou de chevalier de Malte. Cette fortune suffisant juste à assurer le rang du chef de famille, il touche une pension qui lui sera diminuée de moitié après 1734 ; il semble qu'elle continue de lui être versée durant son séjour en Hollande, sans

toutefois suffire à ses dépenses. À son arrivée à La Haye, il trouve dans le journalisme une activité lucrative. En cinq ans, il publie une trentaine de volumes et veille de près aux rééditions[2].

L'essentiel de ses revenus lui vient pourtant de sa fortune familiale, en particulier à dater de sa réconciliation avec sa famille en 1738. Il se considère alors comme un « petit Crésus » et doit acquérir un coffre-fort. Il dépeint sa maison de Maars, près d'Utrecht, comme un Versailles. En dehors peut-être des années 1735 et 1736, les activités littéraires ne lui fourniront jamais que des revenus d'appoint. À son arrivée à Berlin, il éprouve d'abord des difficultés à se faire payer de Frédéric, mais sa pension de chambellan est bientôt fixée à 1500 rixdales, augmentées de 500 rixdales pour les fonctions de directeur de l'Académie, ce qui équivaut à un total de 4800 £ par an.

En 1747, les revenus qu'il tire de terres font que sa situation est définitivement assurée. Frédéric lui fait don, d'autre part, d'une maison près de Sans-Souci et d'une pension supplémentaire de 4000 livres. À son retour à Aix en 1769, le marquis est relativement riche ; son cadet, Alexandre Jean Baptiste, lui propose l'annulation de l'acte d'exhérédation de 1734 (acte qui n'a pas été retrouvé), mais Boyer se contente d'une indemnisation.

Opinions

D'Argens se présente dès sa jeunesse comme un héritier du libertinage érudit. Philosophiquement, c'est un sceptique qui oscille de manière indécidable entre déisme et matérialisme peut-être conciliables dans une sorte de coéternité de Dieu et du monde. Ces convictions philosophiques semblent incertaines en matière métaphysique. Les six grands hommes que la France ait produits sont selon lui : Montaigne, de Thou[3], Le Vayer, Gassendi, Descartes et Bayle. Sa méthode critique lui vient plus précisément de Bayle, Fontenelle, Voltaire et de Montesquieu. Comme eux, il use avec prédilection du dialogue philosophique, de la lettre critique, de la parodie et du pamphlet. Dans la mesure où il applique à l'actualité historique ou littéraire une critique idéologique, il apparaît comme le premier journaliste « philosophe ». Pour les protestants, et notamment pour P. Marchand, il reste néanmoins trop fidèle au système monarchique, fût-ce sous la forme du despotisme éclairé.

D'Argens fut en relations avec Voltaire, d'Alembert, Maupertuis, l'abbé de Prades. Sa correspondance reste décevante, étant surtout consacrée à des questions pratiques. Le fonds le

---

[2] Tiré de Delphine Antoine-Mahut et Stéphane Zékian, « Cloisonnement, contamination, décentrement : le XIX^e^ siècle au miroir de ses âges classiques », in : Delphine Antoine-Mahut et Stéphane Zékian (dir.) Les âges classiques du XIXème siècle, Paris, Éditions des Archives Contemporaines (« L'actualité des classiques »), 2017, p. 7 : Comme l'écrit Lemontey (homme politique et homme de lettres de l'époque révolutionnaire), le mécénat royal et la fondation des académies tirent la littérature « des cloîtres et des collèges » : celle-ci devient alors « une profession dans le monde, et pour ainsi dire la noblesse du tiers-état. Cette singulière nouveauté, plus importante qu'on le croit communément, donna une voix à l'opinion publique et un centre aux pensées éparses et fugitives. » À terme, « il se pourrait bien aussi que l'amour-propre des princes eût érigé des juges en croyant récompenser des panégyristes, et qu'un jour, comme le parlement, l'académie eût sa fronde ».

[3] François-Auguste de Thou (Paris, vers 1607 - Lyon 12 septembre 1642) est un magistrat français. Il meurt décapité sur ordre de Richelieu pour avoir gardé le secret dans la conspiration du marquis de Cinq-Mars avec les Espagnols.

plus important est constitué par sa correspondance avec P. Marchand, récemment éditée par S. Larkin ; elle comprend 48 lettres de Boyer, suivies de 17 lettres de Marchand. Les lettres de B. à Frédéric ont été réunies dans le tome XIII des *Œuvres posthumes* de Frédéric II (*Correspondance*). Ses relations avec Voltaire, qui s'étendent sur 30 ans, furent courtoises mais sans cordialité, et parfois tendues.

À la fin de 1769, Casanova séjourne quelques mois à Aix et se rend à Éguilles avec une lettre de recommandation du maréchal Keith pour d'Argens. Le jour de ses adieux, il passe « trois heures chez ce docte vieillard qui [l'] amusa avec cent histoires qui regardaient la vie particulière du roi de Prusse ». B. lui offre ses ouvrages, à l'exception des *Mémoires*, qu'il regrettait d'avoir écrits, car « avec la fureur de vouloir écrire la vérité », il s'était donné « un ridicule ineffaçable » (Casanova, *Histoire de ma vie*, éd. Brockhaus-Plon, Wiesbaden, Paris, 1960, t. XI, chap. 6, p. 168-169 ; référence communiquée par M.-F. Luna).

Publications diverses

Outre ses journaux et plusieurs essais philosophiques ou moraux, Boyer a publié une dizaine de romans. Dans Molino, *Le Bon Sens du Marquis d'Argens*, actuellement la synthèse la plus complète sur la pensée et l'esthétique du marquis ; voir notamment le chapitre V, «Le Marquis d'Argens romancier» et les problèmes d'attribution (p. 865-875) : sur les 25 romans attribués à Boyer, J. Molino considère 12 attributions comme certaines : les *Mémoires de M. le marquis d'Argens* (1735), *Les Enchaînements de l'amour et de la fortune* (1736), les *Mémoires de la comtesse de Mirol* (1736), les *Mémoires de Mlle de Mainville.* (1736), *Le Solitaire philosophe.* (1736), *Le Mentor cavalier*. (1736), *Les Caprices de l'amour et de la fortune* (1737), *Le Fortuné Florentin* (1737), les *Mémoires du comte de Vaxère* (1737), *Le Philosophe amoureux* (1737), *Le Législateur moderne* (1739), les *Mémoires du Chevalier de...* (1745).

Note bibliographie

Les Lettres juives du marquis d'Argens, présentées par I. et J.-L. Vissière, Presses Universitaires de Provence, 1989. – J.-L. Vissière (éd.), *Le Marquis d'Argens*, colloque de 1988, Publications de l'Université de Provence, 1990, 208 p., 12 contributions)[4] [consulté le 19 septembre 2017 : rien ou presque sur les *Lettres Chinoises*].

[4] Trousson Raymond. Le Marquis d'Argens. Colloque international de 1988. Actes édités par Jean-Louis Vissière, 1990. In : *Dix-huitième Siècle*, n° 24, 1992. Le matérialisme des Lumières. p. 499 ; http://www.persee.fr/doc/dhs_0070-6760_1992_num_24_1_1890_t1_0499_0000_2

Les *Lettres chinoises*

Éditions récentes

Lettres chinoises, choisies et présentées par Lu Wan Fen, avec la collaboration de Jean-Yves Calvez, Paris, Desclée de Brouwer, 2011, 376 p.

Lettres chinoises, édition établie et présentée par Jacques Marx, Paris, Champion [« Age des Lumières »], 2009, 1034 p.

Originalité des Lettres chinoises

150 lettres en 5 parties

Les *Lettres chinoises*, seront regroupées avec les *Lettres cabalistiques* et les *Lettres juives* dans *La correspondance philosophique, critique et historique* de Boyer d'Argens pour former une immense fresque encyclopédique, comparative et ethnographique qui se présente comme un large inventaire critique des erreurs, superstitions, illusions auxquelles adhérent les hommes quel que soit leur peuple. Elles ont, en ce sens, une dimension éminemment transculturelle. Boyer oppose aux superstitions érigées en dogmes, l'incertitude des choses humaines au nom du bon sens. La rédaction des trois séries de lettres durera, à raison de deux lettres par semaine, une le lundi, l'autre le jeudi, quatre ans et représentera à l'arrivée 18 volumes.

Pour se donner une idée de la diffusion de la *correspondance philosophique, critique et historique* de Boyer, il est intéressant de mentionner que les *Lettres juives* ont fait l'objet de dix rééditions entre 1736 et 1777, de quatre traductions anglaises, deux allemandes, une néerlandaise. Les *Lettres cabalistiques* qui imaginent les dialogues entre deux cabalistes en relation avec des esprits terrestres, aériens, aquatiques, ont connu huit éditions entre 1736 et 1786. Les *Lettres chinoises* vont connaître six rééditions et deux traductions en anglais, deux en allemand, une en néerlandais.

Les *Lettres chinoises* prolongent les *Lettres juives* et les *Lettres cabalistiques*. Leur rédaction s'étale du 11 juin 1739 au 15 novembre 1740. Elles sont éditées à Amsterdam chez Paupie : « L'ouvrage est composé de lettres échangées entre plusieurs lettrés chinois qui se sont initiés aux langues, à l'histoire, à la culture de l'Europe. Ils parlent le français avec précision et élégance. Par l'intermédiaire de ces figures fictives, le marquis d'Argens va présenter en réalité une série de lettres philosophiques, écrites sous forme de journal de voyage » Lu Wan Fen.

De quoi traitent les *Lettres Chinoises* ? Globalement de coutumes, de meurs, de croyances et de superstitions religieuses, de système de pensée philosophiques et cosmologiques ou cosmogoniques, dans une moindre mesure d'institutions politiques, de la France et de la Chine (comparaisons de mœurs des deux pays, comparaison des croyances et des sectes

religieuses, comparaison des systèmes philosophiques, des institutions civiles, querelle des rites chinois[5]). Elles traitent aussi de la Perse par une inversion du procédé des *Lettres persanes* puisque ce sont ici les Persans qui sont visités, des Guèbres ou Zoroastriens persans. *Les Lettres chinoises* traitent encore du Japon, de la Russie, un peu de la Suisse (en mal : ivrognes, traîtres, ignorants), de l'Allemagne, de la Suède, du Danemark, un peu de la Pologne, des Juifs, du Siam longuement, des grandes villes du monde. La variété des pays et des cultures abordés dans les *Lettres chinoises* et dans *les lettres juives* relèvent à la fois de sa vision cosmopolitique et d'une tendance encyclopédique de Boyer qui donnent naissance à cet sorte d'atlas ethnographique de l'Europe, de l'Asie et de L'Afrique du Nord et du monde ottoman.

Boyer se démarque, nous semble-t-il, de Montesquieu et des *Lettres persanes* (1721) dont on le taxe pourtant de l'avoir imité, sur le fond, ainsi que de Paolo Marana lui aussi auteur d'un procédé littéraire épistolaire dans *L'espion du Grand-Seigneur, et ses relations secrètes envoyées au divan de Constantinople, et découvertes à Paris, pendant le règne, de Louis le Grand, traduit de l'arabe à l'italien* (1684), mieux connu sous le nom de *L'Espion turc*.

Il ne s'agit pas chez lui d'user du subterfuge de la fausse naïveté d'un regard étranger pour faire le procès décapant de la monarchie ou des mœurs françaises, mais de toutes les mœurs,

---

[5] En quelques mots, l'affaire des rites et des termes chinois portait sur trois grandes questions :

La première question concerne le confucianisme. Il s'agissait, aux yeux des Jésuites, d'une doctrine morale avec laquelle il était facile de composer étant donné qu'elle ne comptait ni idoles, ni temples, ni chef spirituel, ni prêtres, ni prières collectives ou personnelles, mais seulement un hommage - que rendait l'empereur - au roi du ciel. Les Dominicains et les Franciscains, en particulier, ne l'entendaient pas ainsi. Il s'agissait purement et simplement, selon eux, de superstitions intolérables pour des Chrétiens.

La deuxième question concernait le culte des ancêtres. Elle était plus délicate que celle du culte de Confucius. En effet, le culte des ancêtres était unanimement pratiqué par les Bouddhistes, les Confucianistes et les Taoïstes. Il revêtait une importance majeure dans une culture dont l'ordre reposait sur le respect de la famille, et ceci dans toutes les couches de la société, des plus humbles aux plus nanties. Les Jésuites s'efforçaient d'interpréter ce culte en soutenant qu'il ne s'agissait pas d'idolâtrie, ni de superstitions, mais d'un culte civil.

Outre le confucianisme et le culte des ancêtres, la troisième question et pierre d'achoppement qui finit de dessiner, à grands traits, le périmètre de la querelle est celle des termes. Il s'agissait de la question de savoir comment nommer Dieu en chinois : *Tien*, le ciel ? *Tien chou*, le seigneur ou roi du ciel ? *Chang-ti*, l'être suprême ? Or, cette question est très complexe à appréhender tant du point de vue philologique que doctrinal. Les Jésuites, seuls encore, soutenaient qu'il fallait y voir les équivalents du ciel chrétien et de Dieu et que le confucianisme n'était autre chose que l'attente du Christianisme comme l'avaient été, sous d'autres cieux, les philosophies antiques que l'on avait fini par si bien accommoder aux vérités révélées de la foi. Les autres missionnaires jugeaient qu'admettre de telles équivalences était préjudiciable à l'évangélisation et aussi téméraire que scandaleux en ce qu'elles étaient fausses et contribuaient, par conséquence, à donner une conception trompeuse de la doctrine et des pratiques chrétiennes.

L'affaire des rites chinois ne conduisit pas moins de quatre papes, Innocent X en 1645, Alexandre VII en 1654, Clément IX en 1667 et, enfin, Innocent XI en 1699 à devoir prendre à son sujet quatre décisions successives et pour certaines opposées. Innocent X condamna les rites chinois sur les instances des Dominicains, rivaux des Jésuites. Les Jésuites, toutefois, obtinrent d'Alexandre VII un décret tolérant les mêmes rites décrits alors comme étant de nature strictement civile et politique. Clément IX décida, dans une vaine tentative de synthèse et de conciliation, qu'il fallait suivre les décisions de ses deux prédécesseurs, rejetant les rites à caractère spirituel et religieux mais tolérant ceux de nature civile et politique. Après une brève accalmie, les Dominicains revinrent à la charge pour finalement obtenir d'Innocent XI une mission qui ne put que constater le désaccord des missionnaires en particulier en matière d'interprétation du confucianisme. Après la condamnation définitive prononcée par Innocent XI et après celle de la Sorbonne prononcée à la suite d'une action introduite en 1700 par l'abbé Boileau, Chanoine de la Sainte-Chapelle à Paris.

françaises, russes, chinoises, siamoise, danoises... Il y a encore entre Boyer et Montesquieu une différence notable, à savoir que Boyer met en avant la civilisation même de ses voyageurs, chinois, en s'appuyant sur l'information diffusée en Europe par les jésuites alors établis en Chine.

Pas d'idéalisation de l'ailleurs

Mais il ne s'agit pas plus, par conséquent, de dresser un miroir inversé de l'Europe qui serait une Chine idéale, exempte de tous les maux et de tous les vices dont seraient seuls pétris les Européens ou les Français. Pas plus que la Chine n'est idéalisée chez d'Argens, pas plus l'Europe et la France ne sont donc systématiquement disqualifiées.

Il n'entre donc pas exactement dans l'épure du courant qui est apparu en Europe dans la seconde partie du XVII^{e} siècle, et au moins jusqu'à la fin de la première partie du XVIII^{e} siècle, exposant une fervente défense du confucianisme en particulier de la part de néo-épicuriens, déistes éclairés appartenant au courant libertin. On compte notamment parmi eux Jakob Friedrich Riemann (1648-1743), Isaac Vossius (1618-1689), Charles de Saint-Évremond (1614-1703), William Temple (1628-1699). La pensée traditionnelle, la civilisation et la vertu des Chinois – du moins les idées qu'ils s'en font – sont utilisées chez eux de manière subversive à l'encontre des dogmes bibliques et de l'ordre moral, politique et social européen[6]. Elles servent l'éloge du perfectionnement de la raison naturelle comme seule et véritable clef de l'harmonie avec la nature, du bien-être de la société et du bonheur de l'humanité, à la différence de la piété.

On vante alors la supériorité morale et politique de la Chine[7]. Son mode de gouvernement est supposé accorder toute la part qui revient au mérite, à la compétence, à l'honnêteté, à la culture philosophique sans être aucunement l'otage de l'hérédité nobiliaire et de l'autorité religieuse qui sévissent en Europe. L'organisation de la société chinoise supposée être parfaitement fondée non seulement sur les principes moraux de Confucius, mais sur une stricte rationalité est idéalisée. Il s'agit de montrer, par son exemple, que la religion chrétienne n'a pas le monopole de la vertu, bien au contraire, et qu'une société d'athées rationnels peut être moralement admirable. La Chine est alors érigée en modèle pour l'humanité. Cet enthousiasme philosophique, moral et politique pour la Chine rejoignait de la sorte en partie, certes pour de tout autres motifs et avec une tout autre interprétation, les positions des Jésuites en faveur de la culture traditionnelle chinoise et du confucianisme.

---

[6] Jonathan Israel, « La querelle sur Confucius dans les Lumières européennes (1670-1730) », *Rue Descartes*, 2014/2, numéro 81, pp. 64-83

[7] Dans les *Novissima Sinica* (*Les dernières nouvelles de la Chine*) publiées en 1697, Leibniz lui-même, qui prend ouvertement parti pour les Jésuites dans la querelles des rites, soutient que L'Europe ne dépasse la Chine que dans le domaine des matières spéculatives, des abstractions intellectuelles séparées de la matière, mathématiques et métaphysiques, et dans l'art militaire, mais que les Chinois égalent les Européens sur le plan technique et les surpassent sur le plan politique et éthique ; voir *Novissima Sinica*, « Préface », dans Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois, plus plusieurs écrits sur la question religieuse de Chine*, présentés, traduits et annotés par Christiane Frémont, Paris, L'Herne coll. « Bibliothèque des mythes et des religions », pp. 58-59.

La Chine des *Lettres chinoises* n'est pas purement et simplement le pays idéal du *Siècle de Louis XIV* de Voltaire, le pays du « bon goût », bien que certains l'aient vue comme telle dans maints débats théologiques qui se déroulaient alors en France comme à Rome : Chine riche de sens esthétique et moral à la fois. La vision de d'Argens était plus nuancée, plus objective. L'anthropologue en lui décrivait les cérémonies et les rites avec sympathie, mais s'efforçait de démontrer la nécessité de les dépasser et la possibilité de le faire par la raison, le bon sens, le bon goût justement, avant tout.

Des critiques partagées

Chez d'Argens, la critique est égale, partagée. Par exemple, les trois premières lettres sont des satires des mœurs françaises (vivacité, pétulance emportement, outrance, curiosité importune, accoutrement et liberté des femmes, manque de respect envers la vieillesse…) et chinoises (impassibilité, effronterie, cynisme, hostilité aux étrangers, fourberie, friponnerie et rouerie). Il s'agit de portraits, rendus plaisants par des anecdotes ou des descriptions comiques, brièvement croquées. Cela donne un système de critiques alternées : Lettre IV. À charge pour la France. À travers le mépris pour l'âge se profile une critique axiologique plus fondamentale : (p. 203), les honneurs, les richesses, le rang dû à la naissance l'emporte en France sur l'estime de la probité et de la sagesse. Anecdote de l'empereur et du mandarin centenaire. Lettre IV. À charge pour la Chine : cupidité et absence de désintéressement des Chinois (p. 204, citation de Du Halde) engendre une souplesse de commerçants dont les Français sont incapables bien qu'aussi mus par l'appât du gain que les Chinois. Lettre IV ; goûts opposés concernant les femmes entre français et chinois. Lettre V à charge pour la Chine qui manque d'ouverture aux découvertes des étrangers et conservatisme ; ex : navires, p. 206 et ethnocentrisme ridicule des Chinois.

Alors qu'il honore la civilité généreuse des français qui les singularise en Europe, à l'inverse Sioeu-Tcheou critique la civilité dissimulée des Chinois. Les Chinois sont présentés plus rusés qu'honnêtes par Sioeu-Tcheou, on est moins du sage chinois et de la vertu philosophique idéalement prêtée à la Chine. Dans la même lettre, il raconte l'anecdote d'un paysan chinois qui a vendu un mauvais jambon à un marchand hollandais, et ce récit lui est l'occasion d'introduire des réflexions sur les mœurs chinoises dépeignant avec justesse l'état réel de la société chinoise de l'époque qui demeure très fermée envers les étrangers. Il y a donc selon lui des différences entre elle et la société française.

Des critiques nuancées

Par ailleurs la critique n'est pas radicalement et toujours négative, elle est nuancée. Les lettres ne sont pas systématiquement satiriques. Lorsque Sioeu-Tcheou arrive à Paris (lettre III), il est profondément impressionné par la douceur et la politesse des Français qu'il compare à la morale marchande des Hollandais : « Les Français, cher Yn-Che-Chan, dit-il, ressemblent en bien des choses aux Chinois. Ils ont en général, ainsi qu'eux, l'esprit doux,

traitable et humain : leurs manières sont affables ; on n'y voit rien de dur, d'aigre ni d'emporté. On s'aperçoit d'abord de la politesse des Français, elle se répand dans presque toutes leurs actions. Le simple peuple à Paris n'a rien de rustre et de grossier : un ouvrier, occupé au travail, quittera sa boutique pour remettre un étranger dans le bon chemin, dont il se sera égaré, sans qu'il exige pour sa peine le moindre salaire ; bien différent en ce point d'un plébéien hollandais, qu'on m'a assuré demander de l'argent, pour avoir appris l'heure qu'il était. ». La société française où la bonne morale règne est, selon l'auteur, le fruit d'une civilisation fondée sur la parole sincère.

La Chine de d'Argens est profondément marquée, d'autre part, par la science astronomique de son temps, influencée par les jésuites : de ce point de vue la Chine est une nation parmi les autres nations de la terre, et les correspondants chinois d'Argens proposent une vision relativisée de leur immense pays qui impressionnait tellement les Européens du XVIII^{e} siècle. La Chine n'a pas non plus, pour eux, une civilisation dépassant celle de toutes les autres nations ».

Sa méthode tend plus à une recherche de la vérité historique et le tient à équidistance de toutes les cultures convoquées devant le tribunal critique de la raison ou bon sens. Une lecture comparative des systèmes de pensée. Boyer met en scène le point de vue comparé du Chinois Sioeu-Tcheou sur l'Europe et sur l'Asie, et l'intérieur des cultures asiatiques (Chine, Japon, Perse, Siam), point de vue proprement interculturel, possible à l'intersection de plusieurs cultures. Nous assistons à une représentation de la transculturalité dans une ouverture interculturelle commencée par les Jésuites et que prolonge d'Argens. Chaque culture européenne et asiatique se comprend grâce et à partir de ce qui la rapproche et de ce qui la différencie de l'autre.

Dans le sillage de la littérature missionnaire

Les lettres de Boyer utilisent de très nombreuses sources en général assez facilement repérables car souvent quasiment plagiés dans les passages relevant de l'érudition, parfois citées. Ces sources appartiennent à la littérature philosophique, historique, de voyage et théologique (Veyssière de la Croze, de Beausobre, Eudes de Mezeray…)

Les lettres prennent surtout et en particulier pour source la littérature missionnaire notamment jésuites mais qui est plus qu'une source, car c'est elle qui leur ouvrent la voie et crée cet engouement de l'Europe pour la Chine qui commence à sortir, lentement et pour partie seulement, de son altérité impénétrable, du halo d'ignorance, de méconnaissance, de fantasmes qui l'avait si longtemps entourée, en en faisant une sorte de monde des merveilles, imaginaire, légendaire aux richesses enchanteresses et aux bestiaires fabuleux que peuplaient des dragons.

« Les réflexions de d'Argens et la comparaison qu'il fait, par exemple, entre la pensée chinoise et la philosophie grecque s'appuient, en réalité, sur des références précises – notamment sur les écrits des pères jésuites comme Matteo Ricci, Du Halde, Trigault, touchant les religions et la société chinoises. Dans la préface de l'année 1739, l'auteur des *Lettres*

chinoises indique clairement le rôle que les missionnaires catholiques, et notamment les jésuites, jouent dans leur rédaction » LWF. La grande source de Boyer sur la Chine provenant de la littérature missionnaire est Jean-Baptiste Du Halde (S. J.), *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'empire de la chine et la Tartarie chinoise*, Paris, P. G. Mercier, 1735 qui est écrite et magnifiquement illustrée à partir des *Lettres édifiantes et curieuses*.

Pour mémoire, que sont les fameuses *Lettres édifiantes et curieuses* des missionnaires jésuites français ? Ces derniers seront tenus d'écrire des rapports et des lettres annuelles (trente-quatre volumes rédigés en français entre 1702 et 1776 sur la Chine, le Levant, les Indes, les Amériques, auxquels doivent s'ajouter des traductions en allemand, en anglais, en italien et en espagnol de certains volumes). Ces documents seront utilisés de manière interne, pour évaluer le travail accompli et juger des besoins des missions, mais ils seront aussi compilés pour donner lieu à une diffusion publique. Parallèlement à ces publications, des correspondances fournies s'instaurent entre les missionnaires présents en Chine et les scientifiques et intellectuels européens. Les missionnaires deviennent de véritables fenêtres de l'Europe sur l'Orient.

Il résulte de tout ce courant d'ouverture sur la Chine que le développement de la « chinoiserie » culmine vers 1740 au moment de la parution des *Lettres chinoises*. Boyer a flairé l'air du temps, il est dans le ton d'une époque et d'une mode. On vend en France et partout en Europe toutes sortes de curiosités et d'objets chinois, on décore les salons des châteaux et des hôtels particuliers à la mode chinoise, etc. Paradoxalement peut-être, par une ironie de l'histoire certainement, les lettres anti-religieuses de Boyer prolongent la littérature missionnaire, en poursuivent la tradition et la satisfaction de l'attrait du public pour la Chine née des récits missionnaires. Par une certaine ironie de l'histoire, Boyer recueille l'héritage de ceux qu'il combat.

Mais Boyer entretient un rapport critique avec ses sources notamment Jésuites : Lettre 132, p. 1035. Dans la Lettre 132 il dit que les Jésuites biaisent et faussent l'information de manière délibérée avec des arrières pensées. Qu'est-ce que cela indique ? Qu'il y a chez Boyer une véritable préoccupation de montrer la culture des autres peuples, un souci de précision et de vérité historique. C'est pour cela qu'il critique les fables racontées tant aux Européens sur les Chinois que sur les Européens aux Chinois par les Jésuites. Aussi, Boyer utilise les textes jésuites, les cite, ou s'en inspirent très directement, souvent sous forme de simples transpositions mais pour les retourner contre eux. Il y a là une forme subversive d'intertextualité.

Boyer s'en tient à une certaine précision historique. Par exemple, il « sait distinguer un confucianisme « antique », qui n'a pas encore été remanié par l'aspect religieux du confucianisme élaboré sous la dynastie des Han, c'est-à-dire autour du premier siècle. Il souligne encore la différence entre le confucianisme devenu spéculatif sous l'influence du Bouddhisme du temps des Song (10^{e} au 13^{e} siècle) et la morale confucéenne de l'Antiquité. Les lettrés chinois du marquis d'Argens sont également sensibles à la dimension métaphysique de la philosophie néoconfucéenne. Et, à plusieurs reprises, d'Argens ne se trompe pas lorsqu'il compare le système de la métaphysique néoconfucéenne à la philosophie

d'Aristote, et même à toute la tradition philosophique occidentale depuis Platon. En effet, les questions portant sur la création du monde et sur le monde éternel et incréé tiennent une place importante dans la *Philosophie du bon sens*, dans *les Mémoires secrets de la République des lettres*, mais, surtout, dans les *Lettres chinoises* », Lu Wan Fen.

Le point de vue de la raison raisonnable.

Les *Lettres chinoises* sont ainsi un véritable tableau des nations, illustrant le goût du cosmopolitisme du marquis d'Argens. En fait, il entreprend une critique générale des mœurs au nom de l'usage de la raison (p. 1051). Cela devient particulièrement saillant dans les *Lettres chinoises*. « La nouvelle écriture, caractéristique des *Lettres chinoises*, s'appuiera sur l'idée du « raisonnable », différant du style polémique des *Lettres juives* et du tour satirique des *Lettres cabalistiques* qui leur avaient immédiatement fait suite. La publication des *Lettres chinoises* coïncide d'ailleurs avec l'avènement d'une nouvelle phase de la vie de l'auteur – celle qui s'annonce avec le séjour à Berlin. La rédaction des *Lettres chinoises* reflète sa vie à la cour et ses liens avec le roi Frédéric II dont il est devenu le chambellan » LWF.

Comment se présente cet exercice de l'usage de la raison ? Prenons l'exemple des lettres 134 et 135 : recherche de points communs entre les religions, comme les Jésuites et Leibniz entre religion chrétienne et confucianisme, mais ici à contre-emploi. Il s'agit de chercher dans la religion siamoise ce qui est comparable au dogme chrétien pour disqualifier les deux religions. Le caractère extravagant des croyances du Siam sert à faire ressortir celui tout aussi irrationnel mais des doctrines chrétiennes ou polythéistes antiques. Il s'agira par exemple de leur Dieu dont le sang est devenu blanc à force d'application à vaincre ses passions, que les Siamois dotent d'un don d'ubiquité et de la capacité de se rendre invisible puis d'apparaitre dans un éclat bien plus grand que celui du soleil. La religion du Siam sert de miroir hyperbolique à la religion chrétienne pour en faire ressortir les extravagances comme en ce qui concerne les miracles pp. 1067-1068. Même chose entre bouddhisme chinois et quiétisme de Molinos et de Fénelon, entre taoïsme et convulsionnarisme, sorte de dégénérescence populaire du jansénisme. Nous pouvons lire quelques lignes des Lettres 9 et 10 comparant taoïsme et convulsionnarisme, ce qui nous donnera un aperçu du ton qu'emprunte d'Argens : Lecture.

Dans le choix d'écrire une correspondance philosophique, historique et critique Boyer veut s'inscrire dans la lignée de Bayle, auteur du *Dictionnaire historique et critique* (1697) préfigurant L'*Encyclopédie* qu'il tient pour modèle. Bayle, comme lui, s'est exilé en Hollande après la fermeture en 1681, par Louis XIV, de l'Académie de Sedan où il est professeur de philosophie et d'histoire. Les emprunts de Boyer à Bayle sont nombreux (ex : Aristote dans la 172^{e} *Lettre Juive*). Boyer voit en Bayle le génie le plus vaste que la nature ait produit et va jusqu'à exiger de son valet qu'il s'incline chaque fois qu'il passera devant le buste de Bayle.

Comme Bayle, Boyer entend toucher un public mondain et l'intéresser à la philosophie en mêlant la légèreté des anecdotes et la bonne érudition des matières sérieuses. Il ambitionne d'instruire en divertissant, quoi de mieux pour cela que de voyager avec ses lecteurs par

l'imagination et puiser dans les récits de voyages ? Il s'agit de dire les choses les plus élevées le plus simplement possible et de mettre à la portée du plus grand nombre le goût de l'étude, les matières abstraites et la philosophie qui sortent ainsi du cercle des savants et s'émancipent de la langue latine. Nous sommes bien ici, avec Boyer comme tant d'autres, dans la dynamique de l'*Encyclopédie*. Boyer écrit de la philosophie en homme du monde pour des femmes et des hommes du monde. L'incidence littéraire n'est pas neutre. Il fuit le style pédant et les phrases à longues périodes d'inspiration cicéronienne.

Enfin, Boyer trouve chez Bayle sa philosophie, un scepticisme raisonnable, qui croit aux droits de la raison sans lui accorder une confiance aveugle, et confronte en tout sujet le pour et le contre. *Ce sera l'objet de La philosophie du bon sens, ou réflexions philosophiques sur l'incertitude des connaissances humaines* (1637). Ainsi sur la religion des Chinois, dans les *Lettres chinoise,* les deux correspondants, Yn-Che-Chan et Sioeu-Tcheou, représentent les positions proches des déistes d'Europe pour le premier, et celles proches des matérialistes pour le second, renvoyant dos-à-dos les deux interprétations univoques de la doctrine chinoise qui ont opposées les Jésuites et Leibniz d'une part, et leurs nombreux adversaires parmi lesquels Pascal et Malebranche. Toutefois on reste philosophiquement sur sa faim et les questions cosmogoniques renvoient à des thèses antagoniques sans fin les unes aux autres de manière finalement décevante pour la raison elle-même et la philosophie. Peut-être témoigne-t-il en cela de son d'une partie, dont il est un bon propagandiste, de la philosophie agnostique et raisonnablement pyrrhonienne de son siècle plus que de sa seule pensée.

Il soutient que son unique but est de faire condamner le vice, aimer la vertu, de détruire autant que possible la superstition, d'inspirer de l'amour pour les sciences, de la vénération pour les grands hommes, de l'horreur pour les fourbes et les imposteurs. Boyer ne joue pas des cultures les unes contre les autres. Il se joue d'elles pour s'en déprendre au nom d'une libre usage de la raison et au regard du principe que forme la vertu. Il ne s'agit pas de juger en Français ou en Chinois ou en Juif mais, affranchi des préjugés nationaux, de juger en vertu de notions que nous fournit la lumière naturelle. Il cherche un point de vue distancé qui est celui de la raison d'où les figures des voyageurs juif et chinois. Le point de vue de Boyer, expatrié et voyageur est un point de vue cosmopolitique où les hommes au-delà des cultures forment une nation humaine universelle.

Ce cosmopolitisme induit, nous semble-t-il, un certain rapport à l'autre : il n'est pas question, comme nous l'avons déjà soulignée, de disqualification d'une nation par rapport à une autre, d'un peuple comparé à un autre, d'une culture au regard d'une autre. Tous et toutes ont leur part de vérité et d'extravagances, de vertus et de vices, de grandeurs et de misères, parce que pour Boyer où sous différents cieux et sous différents climats, c'est toujours l'humaine condition qui se manifeste, la même comédie humaine qui se joue et l'inéluctable combat, entre la superstition qui oppresse et la raison qui affranchi, qui en définitive ne cesse de se livrer. Les ressorts de l'esprit humain et ses faiblesses sont partout les mêmes. Un fond commun universel qui n'est autre que la nature humaine excède et transcende ainsi toutes les manifestations particulières et nationales qui, ici et là, ne font que l'exprimer.

Boyer manifeste un souci de mettre en évidence des traits communs aux croyances et dogmes relevant de cultures distinctes soit par ce qu'elles sont le résultat de phénomènes

d'échanges et d'influences interculturelles, soit parce qu'elles sont fortuites ou relèvent de pensées ou de croyances qui sont universellement répandues.

Toutefois son scepticisme et son militantisme rationnel se piège eux-mêmes en ce qu'ils débouchent sur une forme d'irrationalisme et se rendent victimes de leurs propres présupposés. Par exemple et sans trop entrer dans le détail d'une affaire très complexe, propagandiste de Lumières, comme Voltaire et bien d'autres, Boyer va se mêler dans Les *LC* 146, 147, 148 de l'affaire de la stèle nestorienne de X'Ian pour accuser à tort les Jésuites de supercheries et de fraude pieuse. Or, ils ont bien découvert en 1625 cette stèle datant de 781 qui attestent de la présence de chrétien nestoriens en Chine au VIII^{e} siècle. Ce rationalisme obtus, tourne au culte de la raison avant l'heure, et à un fanatisme pour le moins paradoxal qui empêche au bon sens de discerner le vrai. On retrouve cette suspicion gratuite et hostile aux Jésuites dans les *LC* sur le Siam où Boyer les taxe d'inventions et de manipulation pour tromper les opinions chinoise et européenne.

Conclusion : un ensemble qui pique la curiosité, qui par le rythme des lettres et par la grande variété des sujets abordés n'ennuie pas malgré la répétition des mêmes procédés, qui est bien écrit.