

CHINOISERIE DES LUMIÈRES

Variations sur l'individu-monde

Daniel Fabre

Editions de l'E.H.E.S.S. | *L'Homme*

2008/1 - n° 185-186

pages 269 à 299

ISSN 0439-4216

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-l-homme-2008-1-page-269.htm>

Pour citer cet article :

Fabre Daniel, « Chinoiserie des Lumières » Variations sur l'individu-monde,
L'Homme, 2008/1 n° 185-186, p. 269-299.

Distribution électronique Cairn.info pour Editions de l'E.H.E.S.S..

© Editions de l'E.H.E.S.S.. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Chinoiserie des Lumières

Variations sur l'individu-monde

Daniel Fabre

“ **L'**ETHNOLOGUE est bien souvent tenté à l'heure actuelle de s'interroger sur le sens de son travail : de ses enquêtes et de ses écrits ; si je parle de tentative ce n'est évidemment pas pour contester le bien fondé de cette interrogation en elle-même, mais plutôt parce qu'elle risque de définir un style comme un autre, de mettre en forme, pour le plaisir de la forme, une inquiétude plus soucieuse de son expression que de son objet. Certains ethnologues, au retour des terrains qui ont nourri leurs réflexions ou leurs remords, ravivé les déceptions qui les avaient invités à aller se faire pendre ailleurs, ne rêvent-ils pas d'un retour aux lettres, d'un débarquement en littérature, ou, pour mieux dire, d'un transbordement plus ou moins clandestin qui leur permette au bout de compte de monnayer comme œuvre littéraire leur butin de descriptions lointaines et d'expériences intimes ? La tristesse des Tropiques, l'ambiguïté de l'Afrique, la paix blanche et l'agonie des civilisations indiennes peuvent ressusciter en chaque ethnologue le désir qu'il a toujours eu [...] de parler des autres en son propre nom, de parler de lui au détour, à l'abri des discours qu'il tient sur les autres ” (Augé 1976 : 17-18).

Ces propos, prononcés en introduction d'un texte sur Jean Paulhan « écrivain ethnologue », et ce bien avant – nous sommes en juillet 1973 – que la postmodernité américaine ne diffuse ses apories sur l'écriture de l'ethnologie, placent tout le parcours de Marc Augé sous le signe d'une inlassable interrogation de l'altérité comme expérience. À la tentation d'utiliser autrui comme détour pour exhiber et héroïser le moi – tentation mortelle puisqu'elle revient à clore sur elle-même, comme un individu prisonnier de sa singularité, l'altérité rencontrée, subie, conquise, comprise ou célébrée –

Marc Augé oppose la vertu d'*étrangeté*, ce mot renaissance qu'aimait citer Lucien Febvre et qui renvoie non à l'innocence d'un regard dépaycé par l'aventure mais à la capacité intellectuellement acquise de penser une altérité qui est nécessairement *double* (Augé 2006 : 42-46). L'autre, c'est-à-dire la complexité déroutante de ses mœurs, de ses manières et de ses lois, pour reprendre la distinction fondatrice de Montesquieu (*Esprit des lois*, liv. XIX, chap. 16), étonne sans doute le visiteur informé mais il suscite, nécessairement, un écart interrogatif sur soi-même, c'est-à-dire sur le monde social d'où l'ethnologue est issu et sur les moyens intellectuels dont il s'est équipé. Le « sens des autres » est à la fois celui qu'ils produisent pour eux-mêmes – et qui permet de reconnaître une culture à un monde mental que délimitent en sous-main le sensé et l'insensé, qualités repérables par convention locale dans toutes les manières de parler et d'agir – et celui qu'ils suscitent chez celui qui affronte l'épreuve de leur compréhension et la retourne vers lui-même (Augé 1994). L'anthropologue fait trop souvent l'économie de cette « altération » en se convaincant que « là-bas » est forcément tout autre que « chez nous » ou en rangeant *a priori* la complexité de l'Occident sous la bannière de la raison cartésienne, du monothéisme exclusif ou de l'ordre étatique..., procédés qui instituent la différence au lieu d'atteindre patiemment ce qui la fonde.

L'étrangeté est un exercice subtil, qui va donc s'appliquer au lointain et au proche, à autrui et à soi. Il s'appuie sur un *déplacement* : dans l'espace, géographique ou social, mais aussi bien dans le temps. Ce dernier point est devenu une banalité sous les plumes historiennes (l'historien comme « ethnologue du passé ») mais Marc Augé le donne à entendre plus subtilement. Dans une présentation du *Voyage en Béarn* de Froissart (Augé 1987), il repère chez le chroniqueur qui rend compte des effets de la Guerre de Cent ans, une dimension que l'ethnologie a souvent oubliée tant elle fait corps avec ses origines et son impensé disciplinaire. Avant d'être un historien Froissart est un témoin ; pour connaître il visite des lieux et des personnes (le Bâtard de Mauléon, le Comte de Foix...) qui incarnent à ses yeux, et aussi aux leurs, un temps révolu, celui des superbes féodaux guerroyeurs. L'histoire n'est pas ici un contexte, un cadre extérieur dans lequel se serait, à leur insu, inscrite la vie de ces hommes, elle est la propriété cardinale de leur expérience du temps. Ces vieux guerriers parlent d'un monde aboli dont ils perpétuent la mémoire et seule la rupture temporelle leur permet d'énoncer les règles du jeu ou, du moins, de les faire apparaître en partageant les questions de leur visiteur puisque leurs réponses impliquent qu'ils ont fait leurs ses curiosités, qu'ils se sont mis un moment à distance d'eux-mêmes en acceptant ce que l'on pourrait

nommer « le pacte ethnographique ». Sans doute Froissart est-il un homme du Nord, imprégné des réalités de l'État monarchique émergent mais c'est dans le Sud, dans ces contrées pyrénéennes où la féodalité a longtemps gardé sa couleur courtoise, qu'il découvre et exprime ses intimes nostalgies et en fait un savoir qui prend pour objet cette transformation. L'expérience redoublée – d'un dépaysement dans l'espace et le temps, d'une altérité et d'une altération – éclaire une situation autrement confuse et indicible. Il faudra, je crois, attendre Montesquieu pour que toute la complexité de l'*estrangement* systématique soit expérimentée dans l'enquête et dans la fiction, pour qu'un premier programme de l'anthropologie se dessine en un temps où la littérature et la science ne sont pas séparées mais connaissent, au contraire, une alliance nouvelle ; la littérature ne reflétant pas, à cette époque, l'emprise exclusive du moi mais la possibilité d'objectiver par le récit les expériences humaines possibles. Il m'a donc semblé opportun d'offrir à Marc Augé ce regard en arrière dont on verra pour finir qu'il interroge, avec lui, l'actualité de l'anthropologie.

À distances diverses

Les *Lettres persanes*, parues anonymement, présentées par un soi-disant traducteur et sous un faux nom d'éditeur, en 1721, jouissaient encore d'un franc succès quand un dévot s'avisa, trente ans après, de les attaquer publiquement pour impiété et blasphème. Au regard du catholicisme, les Persans de Montesquieu sont inadmissibles, ils confondent églises et mosquées, prêtres et derviches, pape et grand mufti et affichent, surtout, une incrédulité totale devant les mystères du christianisme. Montesquieu profita des *Réflexions* qu'il écrivit en réponse pour rappeler le principe initial de son orientalisme inversé – « Les Persans [...] se trouvaient tout à coup transplantés en Europe, c'est-à-dire dans un autre univers ; il y avait un temps où il fallait nécessairement les représenter pleins d'ignorance et de préjugés »¹. C'est ce que Marc Augé (1994) appelle « le coup du Persan » : l'ethnocentrisme des visiteurs manifeste le caractère conventionnel d'un monde qui semblait jusqu'alors naturel à tous ses membres, le contact produit et met en scène deux altérités, permettant d'illustrer le relativisme des lois, des manières et des mœurs. Certes, Montesquieu n'a pas inventé le procédé – *L'Esploratore turco*, de l'italien Giovanni Paolo Marana l'a précédé d'une quarantaine d'années² – mais il l'a magnifiquement enrichi, et donc profondément transformé, en variant les modalités de la rencontre,

1. Montesquieu 1960, éd. Paul Vernière : 4. Sauf exception dûment signalée j'utiliserai cette édition, la plus riche quant à l'identification des sources ethnographiques et historiques.

2. Voir Montesquieu 1960 (dans la présentation de Paul Vernière) et Shackleton 1977 (1961) : 33-34.

c'est en tout cas l'innovation qu'il revendique puisque ses prédécesseurs et imitateurs l'ont complètement ignorée. D'abord ses Persans, que leur correspondance inclut « dans une chaîne qui les lie », sont des hommes « divers », des « caractères » singuliers dont les rapports avec l'étranger sont de tonalité très différente. On retient toujours, et à juste titre, l'opposition entre les deux visiteurs de la France – Usbek, le plus âgé, posé et méditatif, Rica, son cadet, virevoltant et primesautier – mais n'oublions pas que ce sont quatre amis qui ont décidé de quitter Ispahan pour découvrir l'Occident : Ibben est resté à Smyrne où il semble s'être complètement acclimaté, son neveu Rhedi à Venise où il consulte les savants et ingurgite tout ce que contiennent les bibliothèques. Ensuite, et c'est capital, leur voyage dure près de dix ans et les transforme en profondeur : « À mesure qu'ils font un plus long séjour en Europe, les mœurs de cette partie du monde prennent dans leur tête un air moins merveilleux et moins bizarre » (*id. Ibid.*). Usbek approfondit méthodiquement ses curiosités initiales et en tient le journal – « Je passe ma vie à examiner, j'écris le soir ce que j'ai remarqué, ce que j'ai vu, ce que j'ai entendu dans la journée » (*Lettre XLVIII*) – tandis que Rica finit par se fondre dans la société qui l'avait d'abord vivement surpris – « Mon esprit perd insensiblement tout ce qui lui reste d'asiatique, et se plie sans effort aux mœurs européennes » (*Lettre LXIII*). La perception des différences n'est donc pas stable et homogène, elle se révèle dans des situations, elle se construit dans des relations. La fameuse « chaîne secrète » qui, selon Montesquieu, lie tous les aspects de son roman, articule d'abord les profondes nuances qui marquent le rapport à l'autre et aussi à soi-même : en effet, moins l'Occident est sidérant, plus l'Orient devient, pour ces voyageurs au long cours, chaotique et indéchiffrable, à l'image du sérail délaissé par son maître Usbek et rendu au pouvoir anarchique des passions.

Après le brouillage des références que suscite le premier contact, la question anthropologique s'impose : comment accéder au « sens des autres », au-delà de l'évidence de son arbitraire ? Or, si Montesquieu romancier nous éclaire sur les points de vue qu'il a déployés, en faisant varier méthodiquement les temps, les lieux et les caractères, il ne souligne pas, et pour cause, ce qui contribue à faire de son livre un véritable traité fictionnel sur la relation ethnographique, un traité voilé, inaperçu, riche d'anticipations qui aujourd'hui nous rejoignent.

Jean Starobinski, le premier, a découvert la présence dans ce roman d'une opposition fondamentale, que l'on avait d'autant moins remarquée qu'elle « crève les yeux ». Elle distingue les lettres que les Persans écrivent depuis l'Occident pour raconter leurs étonnements, leurs découvertes ou

développer leurs réflexions et celles qui les relient à Ispahan, leur ville, leur pays. Dans les premières, les noms propres sont complètement absents, « le roi » ou « le pape » sont ainsi nommés, comme des statuts dont le titulaire présent importe peu. De même parle-t-on des financiers, des gens de cour, des femmes, des savants... comme autant d'ensembles que l'on rencontre dans des lieux tout aussi indéfinis : le salon, le café, le théâtre, l'académie, la rue... « Sous le regard des voyageurs persans, l'individu, dépouillé de toute identité personnelle, n'existe que dans des gestes et des discours typiques, qui le caractérisent comme le représentant d'une catégorie : l'éclipse du nom propre met à nu le rôle social, la fonction, le comportement générique » (Starobinski 1973 : 12). Tout s'inverse dès que la Perse natale fait irruption. Là, abondent les noms propres qui imposent des individualités, liées par des rapports instables, gouvernées par des stratégies de pouvoir et des passions toujours mobiles. Donc, les voyageurs, rendus, par l'entremise de la correspondance, au contact de leur monde familier, immergés dans leur expérience de sujets sociaux, *personnalisent* chaque relation alors que loin de chez eux, saisis par les différences qui schématisent un autre monde, ils *généralisent*. Le procédé épistolaire permet donc à Montesquieu d'alterner deux manières antagonistes de rendre présent le monde social. La première, particularisante, est en train à la même époque de donner naissance, en Angleterre, au roman moderne, au *novel* fondé sur le « réalisme formel » (Watt 1957) : on s'attache à dire le « propre » de chacun des personnages en le nommant et décrivant pour lui-même, situé avec minutie dans son espace physique et social, au plus loin de l'allégorie qui dominait jusqu'alors le *romance*, la narration romanesque. La seconde, généralisante, procède à un classement qui manifeste une « révolution sociologique » avant la lettre (Caillois 1949 : XIII) puisqu'au-delà du donné individuel elle repère des ressemblances, des récurrences dans les manières d'être et d'agir, qui tiennent non au caractère personnel mais à la position occupée dans un ensemble solidaire que l'on nommera bientôt « société ». Ce n'est pas seulement la situation des voyageurs persans transportés en Europe qui est, de fait, ethnographique mais aussi leur discours dominé par l'indéfini et la troisième personne : « les Français pensent que... », « le peuple croit que... ». Formules dans lesquelles on aura reconnu l'un des péchés que la critique textuelle a dénoncé dans l'anthropologie du premier XX^e siècle : traiter une société, une culture ou tout simplement un groupe concret comme un individu collectif parce que la scientificité est identifiée à cette généralisation³.

3. Notons au passage que, dès 1935, Alfred Métraux s'était élevé contre pareille simplification ethnographique : « Si l'ethnographie entend nous donner du monde primitif une image fidèle, .../...

Or l'antagonisme n'est pas si simple et il aura un riche avenir. Plus tard, il se cristallisera dans l'opposition entre littérature et science (Lepenies 1990) puis donnera lieu, à l'intérieur des sciences sociales, à des points de vue opposés quant à la méthode, au mode d'exposition des faits et surtout à la théorie. Dans les *Lettres persanes* Montesquieu se plaît à jouer de cette alternance, à l'harmoniser. Il n'en est pas moins conscient de l'opposition générale des modes de discours qui appréhendent, selon qu'on approche ou éloigne le regard (Lévi-Strauss 1973, citant Rousseau 1781), selon qu'on s'engage ou se tient à distance (Elias 1993), plutôt des individus ou plutôt des catégories. S'il tirait l'essentiel de son savoir sur la Perse des grands voyageurs que furent Jean Chardin et Jean-Baptiste Tavernier, observateurs hors pair, adeptes spontanés d'un traitement typique, catégoriel, de l'altérité, il dut sciemment inverser leur perspective en faisant de ses Persans et de leurs proches des individus singuliers, doués d'intentionnalité propre, de désirs et de volontés, agissant et réagissant dans un univers mobile qui n'est révélé qu'à travers eux. Mais il fit mieux encore. Dans son désir de parcourir toutes les variantes imaginables de la situation de contact avec l'autre et des discours qu'elle suscitait, il alla jusqu'à représenter le cas où cette alternative s'annule, où le particulier et le général se superposent, où une culture et un individu coïncident.

Un nom, un monde : le dernier mazdéen

Ibben, avons-nous vu, a arrêté son voyage à Smyrne, sur une frontière de l'Empire ottoman. La ville, liée au commerce de Gènes, exactement située entre Orient et Occident, ouverte sur la mer Egée, se souvient encore des chevaliers de Rhodes qui l'occupèrent jadis. Destinataire régulier des lettres d'Usbek, Ibben lui en écrit une seule, la soixante-septième, de loin la plus longue du recueil. Il dit à son ami combien il se languit de ses nouvelles alors qu'il est tout à fait acclimaté à son nouveau séjour – « En quelque pays que j'aie été, j'y ai vécu comme si j'avais dû y passer ma vie » – au point d'y avoir lié une profonde amitié :

« Il y a ici un Guèbre qui, après toi, a, je crois, la première place dans mon cœur : c'est l'âme de la probité même. Des raisons particulières l'ont obligé de se retirer dans cette ville, où il vit tranquille du produit d'un trafic honnête, avec une femme qu'il aime. Sa vie est toute marquée d'actions généreuses : et, quoiqu'il cherche la vie obscure, il y a plus d'héroïsme dans son cœur que dans celui des plus grands monarques. »

[Suite de la note 3] il devient urgent de renoncer à ses généralisations habituelles qui font dire aux voyageurs que telle tribu croit ceci ou cela, que telle race agit ainsi ou de telle autre façon » (voir Métraux 1968 : 119-122).

Ainsi présentée la situation apparaît contradictoire : Ibben a rencontré un Guèbre, c'est-à-dire un mazdéen ou zoroastrien⁴, qu'il désigne par ce terme générique. Or celui-ci n'exhibe aucun exotisme, « cherche la vie obscure » et suscite chez le Persan un lien affectif intense, tout personnel. On attend donc le nom propre qui affichera la singularité de ce rapport, et il ne tardera pas : le nouvel ami s'appelle Aphéridon – ainsi se nommait dans l'ancienne Perse, nous apprennent les commentateurs, le septième roi de la première race⁵. Pour faire entendre à Usbek la dualité d'Aphéridon, qui est à la fois un individu singulier et un Guèbre emblématique, Ibben imagine un dispositif particulier : au nom de leur mutuelle affection, il demande à son ami de rédiger pour Usbek le récit par lequel il s'est présenté à lui :

« Je lui ai parlé mille fois de toi, je lui montre toutes tes lettres ; je remarque que cela lui fait plaisir, et je vois déjà que tu as un ami qui t'es inconnu. Tu trouveras ici ses principales aventures : quelque répugnance qu'il eut à les écrire, il n'a pu les refuser à mon amitié, et je les confie à la tienne. »

La lettre d'Ibben contient en effet « L'histoire d'Aphéridon et d'Astarté », aventures exemplaires d'un couple de zoroastriens en pays musulman. À première vue, le procédé est dans la tradition romanesque – tout personnage qui croise la route du héros décline son identité narrative et se présente comme un de ces hommes-récits dont Cervantès a parsemé son *Don Quichotte* (Todorov 1967) – mais Aphéridon représente bien plus que lui-même : il est la voix qui énonce le savoir sur la minorité zoroastrienne, son destin d'individu reflète, concentre et achève leur histoire commune. Pour faire entendre cette coalescence exceptionnelle, véritable expérience de laboratoire, Montesquieu invente ce que l'on nommera bien plus tard l'« histoire de vie » qui, idéalement, entretisse l'unique et le collectif.

La différence zoroastrienne y surgit dès les premiers mots. Aphéridon, depuis l'âge de six ans, est lié à sa sœur Astarté, porteuse elle aussi d'un nom emblématique qui fait écho aux plus anciennes divinités féminines de l'Orient païen (Ashtart, Ishtar, Anahita et Aphrodite)⁶. Leur familiarité

4. On qualifie parfois de « manichéens » les fidèles du vieux mazdéisme, ce qui reprend la qualification péjorative émanant de l'islam. Les véritables disciples de Mani, prophète du III^e siècle, ont été refoulés vers l'Orient par l'avancée islamique – Marco Polo en rencontre en Chine au XIII^e siècle – et ont dès lors complètement disparu. L'inflexion dualiste qu'a prise l'ancienne religion iranienne, c'est-à-dire le mazdéisme également vaincu mais encore survivant, a sans doute justifié cette assimilation (voir les mises au point de Clarisse Herrenschmidt et Michel Tardieu dans *Le Grand Atlas des religions* [1989]). « Guèbre », terme utilisé par Chardin (III, 127-132) ou « Gaure », terme utilisé par Tavernier (IV, 8 : 480-494, éd. 1964 : 89-100) sont les appellations persanes contemporaines (voir Montesquieu 1960 : 137, note 2 et 2004 [1721] : 306, note 3) ; *gaur* est l'« âne » en persan moderne, soit métaphoriquement le « trou du cul » (Kellens 2006).

5. Voir Montesquieu 2004 [1721] : 307, note 4.

6. *Id. Ibid.* : 307, note 5.

d'enfants est peu à peu devenue une attraction exclusive puis un amour qui semble réaliser, c'est-à-dire, en l'occurrence, faire remonter du plus profond passé, le trait saillant d'un système de parenté particulier :

« Mon père étonné d'une si forte sympathie, aurait bien souhaité de nous marier ensemble, selon l'ancien usage des Guèbres introduit par Cambyse ; mais la crainte des Mahométans sous le joug desquels nous vivons, empêche ceux de notre nation de penser à ces alliances saintes que notre religion ordonne plutôt qu'elle ne permet, et qui sont des images si naïves de l'union déjà formée par la nature. »

Montesquieu fait de cette prescription de l'inceste, qu'Hérodote (II, 31) date de Cambyse II qui avait épousé ses deux sœurs, le ressort initial d'une intrigue : ne voulant pas aggraver pour ses enfants les persécutions qui frappent depuis dix siècles la communauté où ils sont nés, leur père décide non seulement de les éloigner l'un de l'autre mais d'instaurer entre eux une barrière définitive. Aphéridon sera élevé par un de ses parents à Tiflis, en Géorgie, un pays où la diversité religieuse semble tolérée ; Astarté entrera au harem, dans le service d'une sultane et, pour cela, elle devra embrasser l'islam avant d'épouser un eunuque. Son frère lui est ainsi doublement interdit : « Elle ne pouvait plus, suivant le préjugé de cette religion, me regarder qu'avec horreur ». Tout le récit consistera à rapprocher ce qui a été séparé, à renouer ce qui a été défait. Des péripéties narrées en quelques pages, à la vitesse du conte, aboutissent à la délivrance d'Astarté, à la solitude partagée d'une vie sauvage puis au mariage clandestin et à la fuite du couple – dont chacun est tour à tour réduit en esclavage – à travers la Perse, la Géorgie et la Turquie pour aboutir au port de Smyrne.

Les règles de l'alliance sont des préceptes religieux, ce qui introduit au deuxième trait qui distingue les Guèbres, croyants de la « religion qui est peut-être la plus ancienne qui soit au monde » déclare d'emblée Aphéridon. C'est ce qu'il devra démontrer à sa sœur qu'il tente de reconquérir en la visitant secrètement malgré la clôture du harem et la jalousie de l'eunuque. Vive est pourtant la résistance d'Astarté persuadée, selon le Coran, que les mazdéens sont des idolâtres qui adorent « encore le soleil, les étoiles, le feu et même les éléments », à quoi son frère réplique en lui offrant le « Livre sacré, [...] le Livre de notre législateur Zoroastre », certain qu'elle sera illuminée par sa profondeur et dessillée à jamais : « Nous n'adorons ni les astres, ni les éléments et nos pères ne les ont jamais adorés, jamais ils ne leur ont élevé des temples, jamais ils ne leur ont offert de sacrifices, ils leur ont seulement rendu un culte, religieux mais inférieur, comme à des ouvrages et à des manifestations de la divinité ». En fait ce n'est pas la lecture du Livre qui rétablit chez Astarté la religion première mais seulement l'amour irrésistiblement réveillé par la vue de son frère ; l'apostasie en découlera.

Pour ramener sa sœur à la religion ancestrale, Aphéridon utilise la langue des mazdéens, la langue sacrée du Livre, l'ancien persan qu'ils seraient depuis longtemps les seuls à pratiquer dans un monde que domine le turc, à la cour et à l'armée, l'arabe dans les mosquées et les écoles, et le persan moderne partout ailleurs, dans la rue comme dans la poésie⁷. Telle est donc la troisième différence des Guèbres. Or la conversion forcée d'Astarté l'a éloignée du parler originel : « Vous voyez que cette langue, que je vous parle, ne m'est plus familière et que j'ai toutes les peines du monde à m'exprimer ». Mais cette langue autre, pratiquée dans leur enfance commune, les protégera de la curiosité du mari, « bien embarrassé » d'entendre le frère et la sœur converser dans un idiome inconnu, et les unira selon le rite alors qu'ils se cachent au désert : « Enfin un prêtre vint calmer notre impatience amoureuse ; il fit dans la maison du paysan toutes les cérémonies du mariage : il nous bénit et nous souhaita mille fois toute la vigueur de Gustape et la sainteté de l'Hohoraspe ».

L'autobiographie d'Aphéridon est d'abord une histoire de « déliaison », dirait-on aujourd'hui. Les deux héros sont seuls, leur mère meurt dans leur enfance et leur père, pour les protéger, décide de les séparer et de se séparer d'eux, allant jusqu'à renier toute appartenance mazdénienne en livrant, avant de mourir, sa fille au palais du sultan. S'il est vaguement question de parents – qui accueillent le garçon à Tiflis, qui gardent la fille à Ispahan pendant le voyage du père – ceux-ci disparaissent après la téméraire évasion du harem. Les jeunes gens ne trouvent à se réfugier que « chez un Guèbre dans un lieu désert où il s'était retiré », ils habitent dans un chêne creux en pleine forêt dans l'attente du prêtre gyrovague qui les mariera. La fuite en Géorgie ne met pas fin à leurs tribulations : Astarté est prise par une razzia des Tartares puis vendue à des commerçants juifs, Aphéridon, pour racheter sa sœur-épouse, doit se vendre lui-même, avec leur fille à peine née, au généreux marchand arménien qui pour finir les émancipera. On ne saurait imaginer instabilité plus radicale au terme de laquelle Smyrne apparaît comme « la plus aimable et la plus douce société du monde ». Dans les ruelles de ce port où tout le monde fait du négoce, la survie, la liberté et les liens familiaux ne sont plus menacés.

Mais cette existence longtemps marquée par l'errance et le malheur ne débouche pas simplement sur la paix domestique. Elle est tramée sur la conservation, le partage et la perpétuation des façons mazdéennes qu'Aphéridon réfère toujours à la « nation » et aux « pères » alors même que

7. Ils ne parlent pas la langue de l'*Avesta*, leur texte sacré, qui n'est plus comprise ; en revanche Chardin, qui propose de fines observations sur ce multilinguisme (2007 : 179-180), leur attribue un « jargon » particulier qu'ils considèrent comme leur ancienne langue (IV, 41).

son propre père en a nié l'expression en séparant ses enfants et en poussant à la conversion de sa fille. Les trois piliers de la fidélité zoroastrienne sont explicitement mis en œuvre par le héros dans leur spécificité et leurs interrelations ; ce sont la religion, la langue et le système de parenté, qui alimentent encore de nos jours la question ethnologique fort débattue du zoroastrisme⁸. Aphéridon les a préservés en son for intérieur et réappris à sa sœur, fondant avec elle le couple qui, dans la plus grande discrétion, rétablit le monde ancien, pour un temps et à sa minuscule échelle.

Ainsi relue, *L'Histoire d'Aphéridon et d'Astarté* dépasse le « conte oriental » auquel trop de critiques ont crû devoir la réduire. Montesquieu construit, par la voie du récit, une expérience sociologique très particulière : Aphéridon y tient le rôle du *dernier* mazdéen. À lui seul il représente non seulement un groupe, actuellement dominé et amoindri jusqu'à disparaître, mais la totalité historique d'un monde effacé. Conjonction exceptionnelle qu'Ibben traduit en une hyperbole : « Il y a plus d'héroïsme dans son cœur que dans celui des plus grands monarques ». Pour rendre justice à ce héros « obscur », le romancier ne puise pas seulement chez Chardin et Tavernier, les voyageurs qui ont croisé en Iran et en Inde les ultimes fidèles de Zoroastre, il emprunte beaucoup à l'historien orientaliste d'Oxford, Thomas Hyde (1700), auteur d'une œuvre majeure sur la très ancienne religion des mages, antérieure au paganisme grec, au christianisme et à l'islam. Le cas d'Aphéridon et d'Astarté tire en effet sa singularité du contraste entre la fragilité de ces vies et l'immense durée collective que ce couple prolongera pour lui-même, jusqu'à sa mort dont tout porte à croire qu'elle sera le point final des vingt-deux siècles d'existence du mazdéisme persan puisque, précise l'histoire, leur union n'a produit qu'une fille.

Une série de traits dérivés, tous présents dans la lettre, caractérisent le rapport à l'altérité que cette figure du *dernier* entraîne. D'abord *l'autre* n'a pas besoin d'être recherché et découvert, la rencontre suffit pour qu'il se donne comme tel, fort de sa conscience qu'il représente plus que lui-même. Il semble n'avoir attendu qu'un auditeur, étranger comme lui et aussi philosophe. Ibben écoute Aphéridon puis l'incite à écrire cette vie chargée d'échos, les deux amis s'accordant sur le fait qu'il est un *individu-monde*. Mais, second trait capital, le monde qu'il incarne n'est plus directement observable, il n'existe que dans sa parole, il prend corps dans un récit qui

8. Sur l'inceste mazdéen le débat a récemment repris, voir Slotkin 1947, Goodenough 1949, Frye 1985, Herrenschmidt 1994, d'Arx 2005 ; sur le rayonnement occidental de cette religion, voir Bonnerot 1988 et Kellens 2006 ; sur l'ethnographie actuelle des derniers zoroastriens de l'Iran (quelques villages près de Yazd et de Kerman si l'on excepte les actuelles conversions urbaines), voir Kestenberg Amighi 1990, Boyce 1991.

n'est pas un simple témoignage sur des événements vécus puisqu'il fait apparaître la complexité révolue d'un être collectif. À ce point l'histoire de vie mute jusqu'à atteindre, chez Montesquieu, la dimension d'une œuvre littéraire, brève mais attachée à fondre et à restituer un ensemble humain dans le foyer de son unité narrative. Autre caractéristique décisive : le récit du dernier énonce le passé dans le présent qui le prolonge pour quelque temps encore puisque le régime d'historicité qui sous-tend cette expérience est apocalyptique. L'Histoire, toujours convulsive, écrase des mondes, elle n'est qu'une suite de cataclysmes qui détruisent non seulement les êtres naturels mais toutes les productions humaines, au premier chef les religions, les langues et les coutumes. D'ailleurs, l'auteur des *Lettres persanes* était très intéressé par une conception assez hérétique – car ni providentielle ni progressive – de l'histoire qui faisait de la répétition du Déluge le schème de la discontinuité des temps ; en témoigne la première lettre sur la dépopulation (CXIII), adressée par Usbek à Rhedi, qui constate l'épuisement des civilisations sur le fonds d'un retour fatal des catastrophes⁹. Retenons enfin que le « paradigme des derniers », tel que Montesquieu le dessine¹⁰, introduit une dissociation *a priori* étrange et unique : le couple de mazdéens a été longtemps sevré de tous liens avec ses coreligionnaires ; même si, arrivé à Smyrne, il a le sentiment de vivre dans « la plus douce société du monde », il n'en continue pas moins à se définir par quelques pratiques qui perpétuent son absolue altérité. Il éprouve donc, avec une acuité exceptionnelle, une dualité intime : sa vie sociale présente contient, en filigrane, les mots, les rites, les coutumes et les valeurs d'une tout autre vie commune engloutie dans le passé. Cette adhérence, devenue en la circonstance une adhésion revendiquée, Aphéridon la nomme « religion de nos pères » et nous pressentons qu'elle correspond à ce que l'on identifiera bien plus tard sous le nom de « culture ».

La netteté et la cohérence de ce cas, en qui se croisent, rappelons-le, les rapports au monde social – de près et de loin – que les *Lettres persanes* pratiquent, invite à s'interroger sur les matériaux dont disposait Montesquieu pour imaginer et élaborer cette manière très particulière de faire surgir l'*autre* et de l'écouter se définissant. Il n'était alors qu'un jeune avocat provincial, juste frotté de société parisienne, doublé d'un insatiable dévoreur de livres ; il ne commencera que plus tard, en 1728, des voyages européens

9. Montesquieu a lu et apprécié dès 1713 l'ouvrage capital de Thomas Burnet, *Telluris theoria sacra...* (1671), qui se trouvait dans sa bibliothèque à La Brède (Vernière in Montesquieu 1960 : 236, note 2 et Burnet 1965).

10. On trouvera un schéma des traits constitutifs de ce paradigme fondateur de l'ethnologie (distinct de ceux de la rencontre exotique et de l'enquête aux fins de gouvernement) dans Fabre 2007b (tableau p. 66) ; on prendra une idée de son épanouissement littéraire en Grande-Bretagne dans l'ouvrage suggestif mais trop lacunaire de Fiona Stafford 1994 ; j'ai souligné sa présence herméneutique sous-jacente dans la lecture d'un grand fait divers du *XX^e* siècle (Fabre 2007a).

qu'orientera toujours son souci de l'enquête. Tout porte à penser qu'il a rencontré une figure qui pourrait être le prototype d'Aphéridon, le dernier mazdéen. On ne l'a guère cherchée, elle est pourtant très accessible dans les lectures du fervent autodidacte qu'il fut dès son adolescence.

Des savants, mathématiciens et astronomes, comme Leibniz, des penseurs attachés à la discussion de la chronologie du monde comme Pierre Bayle, les premiers orientalistes comme Thomas Hyde citent Berossos, ou Bérosee, comme l'informateur unique et précieux dans ces différents domaines. Haute figure des « sagesse barbares » (Momigliano 1979), constamment interrogée et renouvelée, y compris à travers des œuvres forgées de toutes pièces à la Renaissance, ce personnage qui vivait au temps d'Alexandre, trois siècles avant le Christ, est sans doute la première incarnation du *dernier* dont l'écrit ait conservé la trace. Prêtre de Bel-Mardouk à Babylone, ce qui ne lui attribue pas nécessairement des fonctions sacerdotales mais à coup sûr une fréquentation du temple et une compétence lettrée, il a pris la route de l'Occident après la déchéance de sa ville, atteint le rivage de la mer Égée pour finalement trouver la paix dans l'île de Cos, où les Anciens situait la patrie d'Homère. Là, se présentant comme le dernier connaisseur de l'antique savoir des Mésopotamiens, il acquiert la pleine maîtrise du grec et dicte, ou transcrit lui-même, tout ce qu'il sait d'une civilisation disparue. Ses *Babyloniaca* sont perdus mais une demi-douzaine d'auteurs antiques en citent de longs passages, dont la célèbre version babylonienne du Déluge, en les attribuant à l'homme en qui un univers – sa religion, sa langue et ses mœurs – s'est achevé¹¹. Bérosee, dernier des Akkadiens, possède en commun avec Aphéridon, dernier des mazdéens, l'Orient des mages, le voyage vers l'Occident, l'exil sur la même frontière et, surtout, la conscience du survivant attaché à traduire et transmettre par la parole et l'écriture ce qu'il sait et ce qu'il est.

Si le légendaire Bérosee a pu suggérer le modèle de l'individu-monde, Montesquieu lui a donné l'éclat d'une vie aventureuse et, surtout, la dimension d'un dialogue, intense et personnel. Il en a fait, selon le mot d'Ibben, un *héros* discret et récurrent de l'histoire humaine. A-t-il nourri cet échange fictif d'une expérience plus directe, d'une rencontre effective où il aurait reconnu une semblable coïncidence – de l'individu et de la catégorie, de l'unique et du tout ?

11. Sur Bérosee et son équivalent égyptien, Manetho, voir le recueil de Verbrugge & Wickersham (1996) qui présente le personnage et en traduit tous les fragments connus. En 1498, Annius de Viterbe annonça avoir retrouvé les écrits de Bérosee et produisit, avec le blanc-seing du pape, un des faux humanistes les plus célèbres. L'université de Durham a lancé un projet international d'enquête sur Bérosee dont on peut suivre les développements sur le site : www.dur.ac.uk.mediterranean.centre:berossos

Dans les *Lettres persanes*, la référence aux mazdéens n'apparaît qu'une seconde fois, vers la fin du roman, quand Usbek expose à Rhedi ses thèses sur la population mondiale (*Lettre CXIX*). Les musulmans, explique-t-il, ont trop tendance à considérer cette vie comme un court passage, ce qui ne les incite guère à bâtir, à défricher et à se reproduire. Les chrétiens sont adeptes de l'injuste droit d'aînesse qui concentre l'attention du père sur un seul de ses fils et « détruit l'égalité des citoyens », fondement de l'opulence. Face à ce choix du déclin, trois cultures ont démontré leurs capacités à prospérer en nombre : les Juifs, « toujours exterminés et toujours renaissants » car chacun des couples espère donner naissance au futur messie, les anciens Persans « à cause de ce dogme de la religion des mages, que les actes les plus agréables à Dieu que les hommes pussent faire, c'était de faire un enfant, labourer un champ et planter un arbre » et, enfin, les Chinois dont les enfants sont si dévoués lorsque leurs parents sont en vie et si nécessaires après leur mort puisque les âmes des ancêtres, « anéanties dans le Tien, reprennent une nouvelle vie » au moment du sacrifice domestique. L'histoire démographique des Juifs est cyclique, celle des anciens Persans, convertis de force à l'islam, est close, celle des Chinois est en plein essor. Si nous mettons à part les Juifs, dont la différence était familière au Bordelais Montesquieu, restent deux altérités fortes dont le parallèle est ici posé : l'ancienne Perse mazdéenne et la Chine contemporaine, l'une et l'autre au plus loin des sociétés où le monothéisme, malthusien avant l'heure, a triomphé. Cette mise en relation n'est pas le fait du hasard, j'aurais même tendance à penser que Montesquieu indique là, sans y paraître, un moment fondateur dans l'élaboration de ses *Lettres persanes*, un moment où il hésita entre deux Orientes également complexes, l'un persan, l'autre chinois. La figure de l'individu-monde, différemment réalisée, fait le pont entre ces ailleurs.

Les bribes d'information et de réflexion que Montesquieu pensait utiliser dans ses chantiers en cours, *L'Esprit des lois* en particulier, étaient recueillis dans un *Spicilege*, littéralement « une gerbe d'épis ». Ce recueil, découvert en 1939 parmi les papiers du château de La Brède, contient un fragment, le 368^e, qui ne peut qu'attirer l'attention de l'ethnologue :

« J'ai ouï dire au sieur Oüanges qu'étant arrivé nouvellement de la Chine il avait laissé son chapeau dans l'église parce qu'on lui avait dit à la Chine que les mœurs étaient si pures en Europe et qu'il y avait une si grande charité qu'on n'y entendait jamais parler de vols ni d'exécutions de justice et qu'il fut fort étonné d'entendre qu'on allait pendre un assassin » (*Spicilege* 2002 : 345).

Qui est ce « sieur Oüanges », visiteur chinois qui croyait que l'Europe était un paradis d'honnêteté et de justice et qui a raconté de vive voix sa déception à Montesquieu ? Il a suffi de parcourir l'abondante bibliothèque manuscrite du philosophe pour y découvrir les *Geographica*, recueil de notes de lecture, essentiellement sur la Chine ; parmi celles-ci un document exceptionnel, vingt feuillets intitulés : *Quelques remarques sur la Chine que j'ay tirées des conversations que j'ay eues avec Mr Ouanges*. Aujourd'hui privés de leur premier volume, les *Geographica*, ont été rassemblés par Montesquieu et mis au net par un secrétaire assez négligent autour de 1735 mais, par chance, une autre version des *Remarques sur la Chine* se trouvait dans les archives de l'Académie des sciences de Bordeaux, elle n'y fut découverte qu'en 1958 au début d'un autre recueil remontant, lui, à la jeunesse de Montesquieu, en 1713. Pour les premiers découvreurs et éditeurs de ces textes (André Masson, Françoise Weil, Louis Desgraves), la cause était entendue : Montesquieu avait consigné puis repris le témoignage de Ouanges, un Chinois rencontré à Paris. Les critiques les plus récents (Miguel Benitez, Catherine Volpilhac-Auger), attachés à établir avec précision le périmètre des œuvres du philosophe, penchent pour attribuer ces notes à un autre personnage : Nicolas Fréret, érudit très précoce et important penseur redécouvert depuis peu, connu, entre autres, pour ses travaux sur la langue et l'écriture chinoises¹². Cette solide hypothèse n'infirme pas l'intérêt de ce document ; bien au contraire, elle éclaire les contours d'une expérience, oubliée mais capitale, qui fut vécue collectivement autour d'Arcadio Hoangh, que nous désignerons ainsi, selon une transcription de son nom qu'il avait choisie lui-même.

Arrivé pour la première fois en France à la fin du mois d'octobre 1702, puis parti pour Rome avec son protecteur ecclésiastique, Hoangh est devenu parisien, sans doute vers 1704, obtenant huit ans plus tard, grâce à l'entremise de l'abbé Bignon, directeur de la Librairie, un emploi de traducteur à la bibliothèque du roi, récemment enrichie de livres chinois restés indéchiffrables. À partir de janvier 1713, alors qu'il demeure dans un appartement très modeste de la rue Guénégaud, commencent les visites de jeunes gens avides de rencontrer et de comprendre la différence chinoise. Non que celle-ci soit alors inconnue – depuis la fin du XVI^e siècle des relations jésuites l'ont révélée à l'Occident – mais comment ne pas saisir l'occasion providentielle de dialoguer directement avec un Chinois doté de quelques lettres ? Certes, le *Mercurie Galant* de septembre 1684,

12. On trouvera une récente mise au point sur cet érudit d'exception dans le recueil d'articles présenté par Grell & Volpilhac-Auger 1994.

annonçait la présence à Paris de Michel Sin, un jeune lettré remarquable, mais, outre que celui-ci était sous la coupe des jésuites dont il portera l'habit, son passage parisien fut de trop courte durée : passé en Angleterre, il fut littéralement confisqué par Thomas Hyde, l'orientaliste d'Oxford que nous avons déjà rencontré, dont il devint l'informateur réservé¹³.

Hoangh, lui, vivait à la ville, converti certes mais demeuré laïc. Timide, réticent à se livrer, sans doute un peu malhabile en français oral, il ne tenait pas salon mais recevait volontiers la visite de jeunes savants qui ne pouvaient que l'aider dans la tâche énorme qu'il avait entreprise : rédiger une *Grammaire chinoise* qui contiendrait non seulement une description de la langue et de l'écriture mais une explication du sens des mots et du contexte de leur emploi, ce qui revenait à produire un traité complet des coutumes de son pays dont il avait parcouru plusieurs provinces depuis l'adolescence. Autour de lui ont gravité Nicolas Fréret (né en 1688), Joseph-Nicolas Delisle (né en 1683) et Etienne Fourmont (né en 1683 lui aussi), fondateurs à divers titres d'une sinologie que l'on peut qualifier de laïque. La présentation de Montesquieu à Hoangh a peut-être été ménagée par le Père Desmolets, directeur de la bibliothèque de l'Oratoire et ami de Fréret que Montesquieu fréquente depuis 1709. Ce dernier, le cadet du groupe (il est né en 1689), s'est certainement rendu chez Hoangh jusqu'à la mi-novembre 1713 où la mort de son père le rappelle à La Brède ; peut-être est-il revenu le saluer une dernière fois le 5 décembre suivant puisque Hoangh note dans son *Journal* : « aujourd'uy Mr la Bray est parti a Bordaux », estropiant le nom propre (baron de La Brède) que Montesquieu portait officiellement alors¹⁴. En tout cas, celui-ci conserva de ces conversations collectives un compte rendu détaillé, qu'il prit la peine d'intégrer, vingt ans après, avec quelques coupures et commentaires, dans ses *Geographica*. Pour ces jeunes savants, Hoangh assume pleinement le rôle d'un individu-monde. Certes, à la différence d'Aphéridon, il n'est pas *le dernier* mais *le premier* représentant de sa culture. Situation historique inverse dont nous verrons qu'elle ne modifie pas radicalement le processus de reconnaissance de son altérité : sa parole témoigne d'un inaccessible ailleurs, sa vie personnelle est comme sublimée dans le tout virtuel d'une culture, ses récits rendent la Chine présente.

13. Sur Michel Sin (ou Chen, en fait Tchen Fo-Tsoung), introduit à Paris par le père Couplet, voir Dehergne (1964 : 374-377), Heyndrickx 1990 et Mungello 1999 qui reproduit son portrait en habit jésuite.

14. Aucun lecteur du *Journal* de Hoangh n'a repéré ce qui me semble, j'en risque l'hypothèse, une référence au jeune baron de la Brède. Hoangh, en effet, a du mal à transcrire les noms propres, et ce patronyme est celui qu'aurait dû porter alors le jeune avocat bordelais même s'il commençait à anticiper sur son titre futur : de Montesquieu (Shackleton 1977 [1961] : 19).

Même si les notes qui nous sont parvenues ne reflètent pas un questionnaire systématique, elles explorent les domaines qui, pour le narrateur guèbre dont Ibben recueille la vie, suffisent à définir la singularité d'un « monde » autre. En Chine comme en Perse, religion, parenté et langue forment ensemble une différence qui apparaît d'autant mieux qu'elle est contrariée par un « monde » dominant, détenteur de l'autorité politique et du pouvoir de coercition. En outre, la Chine est un empire immense dont l'histoire a amplifié la complexité. Ainsi sont posées dès le début de l'entretien la multiplicité et l'équivalence des principales religions autochtones – « Il y a trois sectes dans ce pays [...] ; la religion de Confucius est la plus étendue, celle des Tao ou Laokiun dont les moines se marient, celle des Foë [bouddhistes] dont les moines de l'un et l'autre sexe ne se marient point » (Montesquieu 2007 : 113). En revanche le système de parenté semble plus uniforme : son fondement est la famille, terme qui désigne une maisonnée définie par un lot de biens communs et un même culte des ancêtres ; son ordre interne implique la soumission des femmes aux hommes et des jeunes générations aux aînés comme le démontrent des rituels de la vie quotidienne : « la bru doit tous les matins s'habiller en cérémonie pour aller saluer sa belle-mère » (*Ibid.* : 128), les parents sont respectés et, une fois morts, honorés de sacrifices qui les font « revivre délicieusement », comme l'écrit Usbek dans les *Lettres persanes*. Quant à la langue, ce n'est pas tant sa substance sonore qui la distingue – les *Remarques* la disent même « très facile à apprendre » – que le fait qu'elle soit transcrite en une écriture étrange qui va de la réalité au caractère manuscrit, celui-ci n'étant ni une transcription conventionnelle des sons ni, comme les pictogrammes des Indiens d'Amérique, une figuration reconnaissable des choses mais une sorte de glyphe arbitraire dont les principes d'engendrement formel et sémantique, à partir de 214 caractères clés, seront recensés par Nicolas Fréret, l'un des intervieweurs de Hoangh. Cette écriture engendre ou appuie d'autres particularités chinoises : d'abord l'existence d'une hiérarchie de fonctions mandarinales accessibles après examen écrit, ensuite une vaste bibliothèque qui va du traité astronomique au roman en passant par de monumentales annales historiques. Ce système à trois piliers s'impose d'autant plus à l'attention qu'il est placé sous une sorte de loupe grossissante, une loupe à deux foyers. D'une part, le pouvoir politique n'appartient plus aux Chinois mais aux Tartares (Mandchous) qui, par une guerre éclair, ont conquis l'empire pour la deuxième fois en 1644 ; leur dynastie a précipité les huit grandes familles chinoises, gardiennes de la tradition, dans « l'humiliation » (*Ibid.* : 126) ; d'autre part, la diversité religieuse a rencontré le christianisme, sans doute très minoritaire mais à ce point protégé par le pouvoir impérial qu'un père

jésuite est directeur des mathématiques et de l'astrologie à la cour. Tartares et jésuites ont-ils transformé la Chine autant qu'ils ont été eux-mêmes transformés par le monde qu'ils prétendaient modeler? Le jeu entre altérité, soumission et domination est-il à sens unique? Telles sont les questions subtiles qui affleurent à plusieurs reprises dans des dialogues avec Hoangh qui n'ont rien de monocorde.

En effet, à la différence de l'histoire de vie d'Aphéridon où le point de vue du narrateur était clairement focalisé, les *Remarques sur la Chine* mettent en scène une pluralité de positions et, surtout, une élaboration diverse du matériau des conversations. Trois couches s'entrelacent dans ce texte, elles correspondent à trois quasi-genres de ce qu'on pourrait nommer le *discours d'enquête*. On y trouve, en effet, des *notes de terrain* qui enregistrent fidèlement ce qui advient dans la parole de l'autre, des exercices d'objectivation en commun dans le cadre d'un *questionnement* prédéfini, et enfin un *journal* nettement plus critique par lequel celui qui écoute et écrit assume, sans précaution particulière, un point de vue souvent ethnocentrique dont il faudra questionner les racines et les raisons. Ces distances diverses, toujours entrelacées comme dans toute archive d'ethnologue, font entrevoir autant de manières de solliciter et d'entendre l'autre. Les distinguer enrichit l'échange avec Arcadio Hoangh comme individu-monde qui nous apparaît diffracté entre ces trois moments de l'enquête et de l'écriture.

Troublant, émouvant par l'alliance de sa fraîcheur et de sa remarquable ancienneté, est le pur et simple carnet de notes dans lequel la parole brute du Chinois est saisie au vol et presque donnée à entendre. Il suffit de lire ces lignes pour y reconnaître une tentative de coïncidence de l'écriture et du surgissement narratif au cours de l'échange. Les sollicitations, les amorces et les insistances des interlocuteurs s'effacent devant les expansions libres d'un informateur dont les moindres mots deviennent un trésor. Lorsque Hoangh raconte ce que ses scribes occidentaux qualifient parfois d'anecdote – à propos de l'invention des supplices par l'impératrice Taki (Montesquieu 2007 : 114) ou de la décision provocatrice prise par un évêque de peindre en rouge, la couleur de l'empereur et des temples, une église chrétienne (*Ibid.* : 114-115) –, il offre à ses auditeurs de brèves œuvres de langage, reçues comme significatives de l'état de son pays autant que de sa lointaine tradition. Or, étrangement, ces moments où Hoangh s'empare de la parole, loin de cristalliser le sentiment de la différence, suscitent une impression de familiarité comme si la performance du conteur avait, en soi, un effet d'emprise. Ce principe se vérifie avec éclat lorsque Hoangh, à des fins de pédagogie linguistique, enseigne à son auditeur une chanson traditionnelle, « récit de quelque aventure » mais porté, en ce cas,

par la voix chantée. Le sentiment de présence, de proximité, voire de communion, est tel que l'élève, avant de transcrire et de traduire mot pour mot les couplets éprouve le besoin de commenter en des termes où l'on croit reconnaître une expérience d'adolescent, sans doute celle du jeune baron de La Brède, attentif, dans le sillage de Montaigne, aux « villanelles de Gascogne » et aux chants des Indiens Tupi :

« [...] je vais rapporter une chanson que Mr Ouanges m'a appris, l'air ne m'a point été nouveau, je l'avais déjà entendu chanter à la moisson¹⁵ et aux vendanges par les paysannes de ma campagne et ce qu'il y a d'extraordinaire c'est que la même chanson se chante à la Chine à peu près dans une pareille occasion, c'est dans le mois de mai lorsque les filles vont cueillir les fleurs. » (*Ibid.* : 118 et variante ligne 127).

À l'écoute de ces « paroles gelées », la compréhension semble immédiate, presque miraculeuse. Or, dans la plus grande partie de l'échange elle n'advient qu'au terme d'un parcours bien plus lent, scandé par les curiosités des questionneurs.

Les intertitres des manuscrits font, en effet, apparaître une liste de thèmes qui orientent le dialogue – *habits, tombeaux, familles, biens en commun, langue, caractères...* – et aboutissent à des réponses de longueur variable. Il s'agit d'opérer ensemble la traduction d'une langue à l'autre et la translation entre deux découpages du monde. À ce moment, l'exploration devient une recherche d'équivalences, que l'on devine ardue et fastidieuse et dans laquelle le plus compétent du groupe fut sans aucun doute Nicolas Fréret. Ces passages préfigurent le travail que lui-même, puis Frémont, prenant le relais une fois Fréret enfermé à La Bastille en décembre 1714, ont réalisé avec Hoangh. Ils confirment que les *Remarques sur la Chine* témoignent de la fièvre du premier contact, elles préparent l'enquête proprement dite, découpée en chapitres dont les papiers de Hoangh qui sont parvenus jusqu'à nous confirment la progression méthodique.

Mais les *Remarques sur la Chine* sont pénétrées d'un troisième régime de discours, beaucoup plus surprenant. En effet, alors que les notes d'enquêtes et les exercices de traduction suspendent les jugements de valeur, ceux-ci prennent soudain le dessus. Leurs cibles sont récurrentes. Il y a d'abord le ritualisme des Chinois, poussé jusqu'à l'obsession superstitieuse, l'extrême cruauté de leur justice et la totale fermeture à l'apport étranger de cette « orgueilleuse nation ». Presque à égalité sont dénoncés les jésuites et la politique de conversion à tout prix qui les conduit à enlever des enfants, à pactiser avec les rites locaux et à trop fréquenter la cour :

15. Miguel Benitez, le plus récent éditeur de ce texte (*Geographica* 2007) transcrit « maison », je préfère la leçon de Françoise Weil (*Geographica* 1950).

« le père Grimaldi, jésuite président des mathématiques est le chef des astrologues et [...] son nom est écrit dans tous [les] livres superstitieux ». On en arrive même à des formules du genre « Je crois que les Chinois perdraient infiniment à être connus » ou encore « Dépouillons-nous des préjugés, nous leur faisons trop de grâce d'avoir si bonne opinion d'eux » qui frappent culture et société chinoises d'un stigmate définitif. Ces jugements semblent paradoxaux : si Fréret en est l'auteur, ils contredisent son engagement constant dans la connaissance de la Chine, si Montesquieu les a rédigés ils ne reflètent en rien sa critique relativiste des préjugés et ne préfigurent que très sommairement l'analyse du « despotisme chinois » que développera *L'Esprit des lois*. En revanche, le ton antijésuite convient bien à l'un et à l'autre. La contradiction est telle qu'elle peut susciter deux lectures opposées : l'une ignorant ces incisives critiques, insiste sur la curiosité ethnographique qui soutient cette première enquête directe avec un Chinois, l'autre les mettant en exergue voit dans la rencontre avec Hoangh le premier symptôme d'une sinophobie de Montesquieu qui annonce sa vigoureuse critique du despotisme oriental, cette monarchie sans honneur. Je crois que la solution est ailleurs.

Pour une part dans l'aveu marginal et secret – n'oublions pas que les *Remarques sur la Chine* étaient des notes privées – d'une irritation devant des mœurs et des lois dont on ne voudrait pas subir la contrainte. La neutralité, la compréhension, l'acquiescement de l'ethnographe ne sont jamais sans faille et nous savons que le *Journal* intime de terrain, tel que Bronislaw Malinowski ou Michel Leiris l'ont pratiqué, est le lieu où s'avoue cette exaspération. Mais, dans le cas qui nous occupe, elle ne vise pas Hoangh, l'unique Chinois que l'on a sous la main et dont on recueille goutte à goutte le savoir, tout au contraire elle traduit son écoute attentive, elle transcrit ce qui fut, peut-être, le moment le plus empathique de l'échange, le point suprême de la rencontre. Car l'individu-monde, tel que Montesquieu en dessinera dans les *Lettres persanes* la figure fictive, n'est pas *a priori* le représentant idéal d'une altérité qu'il rend accessible, il est d'abord un individu défait et reconstruit dans une histoire chaotique dont témoigne sa vie. Sa vertu d'*estrangement*, sa puissance de médiation découlent du fait qu'il n'est plus de nulle part, n'appartenant à aucune société présente et incertain quant à son insertion future. C'est ce que les jeunes gens qui fréquentèrent quelque temps le Chinois de Paris ont confusément perçu en partageant avec lui tous les outils d'un atelier biographique.

L'histoire d'Arcadio Hoangh entre deux mondes

288

Dans la fiction, Aphéridon, le dernier mazdéen, connaît une vie d'errance jusqu'au moment où il trouve un port dans lequel est tolérée la discrète différence dont Ibben recueille le récit. Dans la réalité, Hoangh, le premier Chinois, traverse lui aussi un parcours tourmenté, d'une religion à l'autre, mais il n'est pas sûr qu'il jouisse vraiment du havre européen qui le renvoie toujours à une appartenance perdue. Tel est, en effet, le paradoxe de l'enquête que Fréret, Montesquieu, Fourmont, Delisle et quelques autres ont menée : ils sollicitent en lui la « sinitude » qu'il a dû quitter et, ce faisant, ils ravivent la série de ruptures qui forment la trame de son existence. Tout porte à croire que Hoangh ne s'est jamais contenté de traduire des textes (poèmes classiques et roman avec Fréret, titres et arguments des ouvrages chinois de la Bibliothèque royale pour Fourmont...) ou de répondre à un questionnaire linguistique et ethnographique, il s'est constamment raconté à ces jeunes amis. Montesquieu, dans son *Spicilege*, en retient une anecdote choisie, Fréret et Fourmont rédigeront des évocations, entre portrait et biographie, Hoangh quant à lui se présentera dans une *Préface* adressée au Régent, en 1716, et tiendra, sans doute de façon suivie, un journal dont une année cruciale (octobre 1713-octobre 1714) nous est parvenue. Tous ces écrits laissent transparaître un récit qui cerne l'instable condition intermédiaire de l'individu-monde¹⁶.

Le patronyme d'Arcadio Hoangh en propose l'abrégié. Le prénom vient du religieux espagnol qui a baptisé l'enfant, sans doute en novembre 1679, peu de temps après sa naissance car Hoangh vient au monde dans une famille dont le père, Paul, fut le premier croyant chrétien¹⁷. Son fils

16. Ont été, à ce jour, découverts les manuscrits suivants qui témoignent de la biographie d'Arcadio Hoangh : à la Bibliothèque Nationale de France une année de son *Journal* (n.a.fr. 10005), le recueil de ses petits traités rédigés pour Fréret et Fourmont (n.a.fr. 280) et le gros manuscrit de son *Dictionnaire chinois-français* (ms orient. Ch. 9234), en outre des éléments de comptabilité de la Bibliothèque royale dont Hoangh était l'employé et un mémoire de Fourmont sur ses dépenses pour Hoangh (Arch Ar. 69). Par ailleurs, les papiers de Fourmont contiennent un fort manuscrit inachevé de sa *Grammaire chinoise* dans laquelle il donne un abrégé des travaux sur le sujet dont plusieurs belles pages sur Hoangh (n.a.fr. 8974, Livre I, chap. 8). Les archives de l'Observatoire de Paris possèdent les papiers de Fréret recueillis à sa mort par son ami Delisle, parmi eux des pièces essentielles sont de Hoangh ou le concernent (A. 1. 11 ; B.1.14 ; B.2.1 en part.). L'inventaire des papiers de Hoangh ferait mention de pièces importantes (un *Journal* de 1709 [?]) non encore retrouvées. La Bibliothèque municipale de Bordeaux possède le manuscrit des *Geographica* (ms 2507, f° 81-100) et la première version des *Remarques sur la Chine* (ms 1696/XXXII, f° 1-27). Les archives des Missions étrangères et du Vatican restent encore à explorer. La vie de Hoangh a suscité l'imagination de deux sinologues : une amplification romanesque de Danielle Elisseff (1985), érudite et suggestive, mais loin de l'état actuel de la recherche (concernant, entre autres, le christianisme de Hoangh et ses relations avec Montesquieu), et une courte et brillante évocation biographique de Jonathan D. Spence (1992 : 11-24) qui donne un résumé fidèle du *Journal*.

17. Tous les détails de la vie chinoise de Hoangh viennent de la *Préface* dédicatoire à sa *Grammaire chinoise*, publiée par D. Elisseff en annexe de son livre (1978 : 166-176).

rapportait à ses auditeurs parisiens les circonstances romanesques et édi-
fiantes de la conversion paternelle ; son agent n'est pas un missionnaire
patenté mais un mendiant chinois devenu familier de la maison : « [...] il se
sentit à la fin si fort pénétré de reconnaissance des charités qu'il [...] rece-
vait que, comme il était chrétien, il se résolut de mettre tout en œuvre pour
procurer à ses bienfaiteurs ce même bonheur ». Il révéla donc au fils de son
hôte qu'il croyait dans le Seigneur du Ciel (*Tianzhu*) et lui en transmit
l'enseignement au point que celui-ci sollicita le baptême auprès d'un jésuite
dont le nom s'est perdu. Devenu Paul par le baptême, attiré un moment
par la vie religieuse, le jeune homme, unique mâle de sa fratrie, ne put
cependant pas échapper au mariage que requérait sa famille et le culte des
ancêtres. « Âgé de plus de trente ans », il épousa donc une « païenne » qu'il
convertit et qui donna naissance à quatre filles. Ici surgit le paradoxe qui
marqua définitivement le destin des Hoangh : ne voyant pas venir de
garçon « mon père et ma mère promirent à Dieu que s'il leur donnaient un
fils, ils le lui consacraient ». Le Seigneur du Ciel les exauça, faisant
d'Arcadio le dernier rejeton mâle de la maison car voué à la stérilité monas-
tique. Son père s'en tint scrupuleusement à son vœu : il fit de sa fille aînée
l'héritière, donna à son fils une éducation soignée et envisagea de se retirer
avec lui dans un monastère chrétien : « Je ne doute point que Dieu ait
accepté ce sacrifice qu'il voulait faire de lui et de moi », commente Hoangh
dans sa *Préface* autobiographique. La mort soudaine du père annula ce
projet mais sa mère resta fidèle au vœu et « contre la coutume des chrétiens
du pays » elle confia son fils à un missionnaire français qui « pour apaiser les
plaintes de ceux de ma famille qui s'opposaient à mon éloignement voulut
m'adopter pour fils ». Arcadio a sept ans, il restera trois ans auprès de son
mentor, Monsieur Le Blanc ; il y prit « quelque teinture de la langue latine »
et, sans doute, française. Ce dernier le confia ensuite à Artus de Lionne,
évêque de Rosalie, lequel poursuivit son éducation. Ici, le récit de Hoangh
laisse entendre qu'après quelques années son protecteur ecclésiastique
l'incita à revenir chez lui, puis à parcourir la Chine « pour étudier plus à
fond les usages du royaume », pendant cinq ou six années, avant et après la
mort de sa mère. Ce n'est qu'à vingt-deux ans révolus qu'il retrouve
Monseigneur de Lionne et accepte de se rendre en Europe où il arrive en
octobre 1702. Pourquoi l'évêque français a-t-il alors tenu à se faire accom-
pagner du jeune Chinois ? La réponse à cette question est décisive car elle
dévoile les ressorts de cette vie déviée et explique, pour une part, le discours
privé que Hoangh tient sur la Chine, au-delà de ses contributions descriptives.

Arcadio Hoangh n'est pas seulement un Chinois converti ; en sa vie pour-
tant modeste s'inscrivent les débats et les combats du christianisme mission-
naire dans la Chine de Kangxi, grand empereur mandchou (1662-1722).

Hoangh vient au monde dans la province de Foukien (Foujian), au sud de la Chine, loin de Pékin, de sa cour et surtout des jésuites. En effet, depuis les années 1680, le vicariat du Foukien, sous l'autorité de Mgr Charles Maigrot est un des foyers de résistance au modèle de conversion imposé par la Compagnie de Jésus (Dehergne 1980). Comme on le sait, celui-ci admettait un certain syncrétisme entre les rites chinois – adressés à Confucius, à l'empereur et aux ancêtres – et la liturgie chrétienne. Les religieux des Missions Étrangères, directement liés à l'autorité romaine, sont, au contraire, le fer de lance d'une conception plus rigide du christianisme et plus radicale de la conversion : « Pas de dispute avec les lettrés en usant d'une écriture aux élégants caractères classiques, pas de luxe ostentatoire avec des missionnaires vêtus de soie, voyageant en palanquin et escortés d'une ribambelle de serviteurs, pas de traducteurs chinois qui s'interposent. Les conversions sont obtenues en approchant les pauvres, en habit modeste, en leur parlant directement et sans la médiation des catéchistes », en affrontant sans faiblesse ni compromission le paganisme chinois, en lui opposant les vertus de la foi et de la société chrétiennes « *all'apostolica* », selon la voie évangélique (Fatica 1993 : 401). Par le hasard de sa naissance et de sa conversion Arcadio se retrouve du côté de ces chrétiens apostoliques dont Mgr Artus de Lionne, évêque du Sichuan, est alors le porteparole. Celui-ci modèle avec soin l'élève dont il a hérité : à côté d'une instruction chrétienne il encourage son éducation chinoise car c'est d'un jeune lettré qu'il a besoin pour démontrer l'altérité essentielle des deux mondes et ménager la voie de conversions complètes. Hoangh est donc élevé, dans des conditions quasi expérimentales, comme un être culturellement double, il est, de ce point de vue, l'exact opposé du seul jeune lettré qui l'ait précédé en Europe puisque Michel Sin incarnait plutôt, sous l'habit jésuite, le dialogue harmonieux entre Chine et christianisme. L'homme qu'Artus de Lionne conduit à Londres, Paris puis Rome, dès 1703, illustre la capacité de conversion absolue et profonde des Chinois, point n'est besoin d'abâtardir le christianisme pour prendre pied dans l'Empire du Milieu. N'est-il pas significatif qu'au cours du voyage romain le pape anticipe sur une décision prochaine et confie au protecteur de Hoangh un point de vue antijésuite sur la querelle des rites ? L'ambition de l'évêque ne s'arrête pas là, il veut faire du jeune Chinois un religieux formé à l'euro-péenne et qui repartira évangéliser ses compatriotes, aussi l'installe-t-il à Paris, au sein du séminaire des Missions Étrangères où il est littéralement enseveli pendant quelques années.

On ne sait à quel moment exact Hoangh a décidé de ne pas suivre la voie que ses maîtres lui avaient tracée, il réapparaît en 1711 et il est sûr qu'il épouse en avril 1713, Marie-Claude Régnier, une jeune française de

modeste origine, qu'ils s'installent rue Guénégaud puis rue des Canettes et que ce moment coïncide avec l'octroi de la petite pension de traducteur, grâce à l'entremise de l'abbé Bignon qui avait les idées fort larges. Il ne rompt pas pour autant avec sa foi chrétienne puisque son journal atteste d'une fréquentation assez régulière des églises de Paris. En faisant de Hoangh, leur individu-monde, les jeunes érudits qui l'entouraient de leur ferveur curieuse ne pouvaient qu'enregistrer les effets de distance qu'impliquaient sa formation et son expérience. Leur interlocuteur voyait la Chine, et la représentait parfois, comme un chrétien apostolique radical, refusant toute admiration de principe ; cette image critique des lois et des mœurs ne cachait pas la nature du réactif qui la faisait apparaître : un profond anti-jésuitisme qui, dès le départ, marqua le catéchisme du converti. Ce dernier trait rapprochait Hoangh de ses jeunes interlocuteurs parisiens et leur fournissait le moyen de s'orienter dans la masse grandissante des écrits, apologetiques ou dénonciateurs, dont le Royaume du Milieu était devenu le sujet.

C'est dans la mesure où il en a été détaché, par degrés et non sans résistances et retours en arrière, qu'Arcadio Hoangh possède la capacité d'énoncer un monde originel auquel il a épisodiquement participé. On pourrait même se demander si l'enquête ne finit pas par le rendre plus chinois que nature ; les notes prises au cours des conversations de 1713 sont encore traversées des tensions et des aversions qui l'ont formé, les petits traits qu'il rédige ensuite – sur *la soie*, le *nom des couleurs*, la *porcelaine*, le *thé*, les *graines comestibles*, la *civilité* ou la *monarchie*¹⁸ – manifestent plutôt son application à traduire une Chine essentielle, suggérée par les livres qu'on lui donne à déchiffrer autant que par la vie vécue, en tout cas revue à travers le prisme de la curiosité savante de linguistes et d'ethnographes en herbe. On le saisit là, sur le vif, dans son effort pour devenir le témoin absolu, pour assumer son caractère unique et donner ce que l'on attend dans le pacte ethnographique qui le lie à ses nouveaux protecteurs et à ses jeunes amis.

Très tôt sans doute, la singularité de son hybridité culturelle¹⁹, la forme de vie qui en est le résultat finissent par devenir la véritable question. Montesquieu a très bien saisi les effets troublants du dépaysement : l'anecdote du *Spicilège*, qui montre Hoangh sidéré par l'immoralité française (un royaume chrétien où l'on vole et tue !), donne toute la mesure de l'idéalisation forgée en réponse à la célébration jésuite de la Chine²⁰. Nous

18. Ils sont rassemblés dans le recueil « Arcadio Hoangh, papiers », BNF, n.a.fr. 280.

19. J'emprunte l'expression à Claude Macherel (2006) qui l'applique à George Catlin, le peintre des Indiens des plaines. Une série de brefs portraits de figures semblables est composée par Frances Karttunen (1994), par ailleurs grande spécialiste de la langue nahuatl.

20. Jacques Gernet dans *Chine et christianisme* met en évidence les grands traits de cette utopie occidentale à connotation antijésuite (1982 : 149-150).

sommes déjà dans les *Lettres persanes* où l'observation comparée sert à dissoudre les stéréotypes. Pour sa part, Fourmont, dans un portrait subtil de son « informateur », s'attache plutôt à définir son caractère que hante, en sourdine, la nostalgie :

« Il paraissait d'une humeur sombre comme tous les Chinois, cependant il ne l'était point ; à la présence de ces amis cette mélancolie disparaissait et ce qui le rendait pensif c'était de voir en ce pays-ci un million de choses qu'il jugeait bizarres et très extraordinaires. Il nous entretenait souvent de ses surprises et il nous disait nettement qu'il regrettrait toujours la Chine. Après la mort de sa femme il songeait tout de bon à y revenir. »²¹

Quant à Hoangh, attaché à écrire, tout comme Usbek, « une partie des choses qu'il voyait soit par habitude soit parce qu'il eut dessein d'en composer des mémoires s'il retournait à la Chine » (Fourmont), il dessine un autoportrait indirect que dominent les jeux du masque et de la dissimulation. D'abord il choisit le français comme langue et comme écriture, ce qui pourrait contredire le projet d'un journal de voyage en chinois que lui prête Fourmont. Cependant, il use d'expressions translittérées pour noter en les camouflant des détails intimes, par exemple les accès de mauvaise humeur, les menstrues de son épouse (« Melle H. a son huë kîn ») et sans doute leurs rapports amoureux²². Bien sûr, comme dans tous les écrits personnels populaires de l'époque, il alterne le « je » et le « il », le ton de la chronique objective et celui du journal, ne parvenant pas à capter souverainement une première personne que sa position inférieure lui interdit. Pourtant, à partir du carnaval de 1714 où il a sans doute découvert et partagé le plaisir de l'inversion, il se décerne des titres qui le propulsent à la hauteur des Grands qui parfois l'invitent à dîner en ville : « Monseigneur le cardinal Houange », « le duc de H. », le « Seigneur de la Chine », « Mr le Prince Hinhua »... Ce ton burlesque contraste avec ses plaintes sur le froid glacial de Paris, la difficulté à chauffer l'appartement, le prix des aliments les plus communs – pain et pois. De l'Orient il ne cultive que quelques signes : il rend de temps à autre visite à un voisin siamois, il boit du thé et mange (une fois en un an) du riz au lait à la maison...

Aphéridon, en dépit des vicissitudes qui lui interdisent longtemps de mettre en pratique la croyance de ses pères, devient individu-monde par l'effet de l'isolement dans un pays étranger mais paisible, il réalise ainsi sa

21. Fourmont l'aîné, *Grammaire chinoise*, manuscrit, BNF, n.a.fr. 8974, p. 190.

22. Je remercie Aurélie Névoit de m'avoir apporté ses lumières de sinologue sur ces passages codés du journal de Hoangh.

conscience de « dernier » et atteint à une sorte de sagesse que son confident, Ibben, reconnaît, admire et veut faire partager. Le parallèle avec Hoangh est d'abord évident : lui aussi, après une vie aventureuse, se retrouve solitaire dans un milieu dont il excite la curiosité. Mais leur similitude s'efface si l'on admet que Hoangh s'est rendu en Occident pour parachever sa transfiguration chrétienne, dans l'espoir, insufflé par ses protecteurs, qu'il allait changer de nature. Or, une fois libéré du vœu ecclésiastique, il vivra comme informateur appointé en recréant à cet usage une identité première. Entre Chine et Europe, entre christianisme jésuite et christianisme apostolique, entre vie religieuse et vie profane Hoangh fluctue et finit par traiter comme un vestiaire à disposition ces « personnes » dont on l'affuble. L'individu-monde, le Chinois incarnant la Chine, n'est qu'une d'entre elles, sans doute la plus rayonnante. En outre, le dernier mazdéen était replié sur son secret, le premier Chinois devient pour quelques saisons un personnage public, et bientôt une ressource que les jeunes savants, transformés en sinologues à son contact, finirent par se disputer âprement. Cependant, du premier au dernier, les positions s'échangent car elles ne sont qu'affaire de points de vue. Le dernier mazdéen devient le premier informateur sur sa culture par le simple effet de sa prise de conscience. Du premier Chinois, qui fut aussi le dernier fils d'une famille qui éteint en lui sa « sinitude », émane l'impression d'un monde finissant, celui de la Chine intouchée. En définitive, une même tonalité rapproche les deux destins. La confiance d'Aphéridon s'exprime sur un fond de mélancolie diluvienne²³ : du passé collectif rien ne demeurera que son récit. À partir du printemps 1715, les leçons de Hoangh entretiennent l'humeur sombre de celui qui n'a plus d'attaches et dont la vie court vers une fin précoce. En effet, il vient de perdre Melle Hoangh, sa jeune épouse, morte en accouchant d'une fille, et nous savons par son journal que depuis l'arrivée en Europe il est assailli de symptômes inquiétants : « 5 juin 1714 Le Sr Hoange a craché du sang », « 4 nov. Houange a craché du sang comme il avait craché à Rome autrefois ». La fièvre s'installe à l'automne 1716. Il emprunte quelque argent pour se soigner ; il boit du vin, du lait, mange des œufs frais. Rien n'y fait. Alors qu'il en est à la page 1140 de son dictionnaire, les langues commencent à se mélanger sous sa plume, l'italien gagne le français, puis cède devant le latin avant que le français ne revienne. Après qu'il eut tracé impeccablement un dernier caractère, la mort advient le 1^{er} octobre²⁴. Sans doute sur les instances de l'abbé Bignon, le Régent fait saisir ses papiers mais sa mémoire sera bientôt défigurée par la querelle qui

23. L'expression est d'Yves Hersant (1989) à propos de l'œuvre d'un théoricien du déluge universel, disciple de Montesquieu, Nicolas-Antoine Boulanger (1722-1759).

24. Jonathan Spence (1992 : 23-24) a examiné au plus près et traduit narrativement les sources qui portent trace de cette fin.

oppose Fréret et Fourmont, ses deux héritiers spirituels, et par la brouille inexpliquée qui sépare pour toujours Montesquieu et Fréret si liés dans leur jeunesse²⁵. Le silence recouvrit Hoangh au point que lorsque la Société des Observateurs de l'Homme renouvela à la fin du siècle une expérience similaire nul ne se référa au premier Chinois de Paris²⁶.



Seul, à mon sens, sans le proclamer, Montesquieu a pleinement perçu et traduit le retentissement de ce dialogue et de cette vie mais il l'a recomposé pour en exprimer le principe, « l'esprit ». Il ne s'agissait pas, selon la tentation qui, comme le souligne Marc Augé, marquera bien plus tard la discipline ethnologique, de rapporter l'expérience à soi-même et d'en devenir le héros en tant que témoin ultime et porte-parole autorisé d'une rencontre advenue et d'un monde disparu. Montesquieu est, on le sait, le plus discret et le plus secret des philosophes. Pour tirer tout le suc intellectuel de cette « chinoiserie » vivante, il a choisi d'en faire deux parts. La première formera le cœur des *Lettres persanes* : Hoangh est le miroir étonné d'un Occident qui lui paraît d'autant plus absurde qu'il l'attendait tout autre. On sait, par Montesquieu lui-même, que la première ébauche perdue du roman, alors intitulé les *Lettres de Kanti*, avait pour héros un voyageur chinois qui devait sans doute beaucoup à Arcadio Hoangh²⁷. D'ailleurs la chronologie fictive des *Lettres persanes*, qui débute à la *lune de Saphar*, en 1711, coïncide assez exactement avec l'apparition publique de Hoangh ; la date, capitale, où il quitte les « trois robes à la mandarine ou chinoise » et la « veste brodée d'or » pour adopter l'habit parisien n'est-elle pas à cheval sur 1712 et 1713, soit dans la *lune de Chalval*, en style persan, moment où Rica fait la même bouleversante expérience²⁸? La seconde

25. La querelle de Fréret et Fourmont tourne autour de questions de propriété intellectuelle (Fréret s'estimant dépossédé), on lira son point de vue dans Elisseff (1978 : 140-156), pour une vision plus approfondie et plus équilibrée des batailles sinologiques, voir Leung 2002 et Lundbaek 1986. L'un et l'autre se sentent parfois obligés de diminuer le rôle de leur informateur et ami Hoangh pour affirmer leur propre compétence. Sur les relations interrompues entre Montesquieu et Fréret voir Bianchi (1995).

26. Le rapport de Jauffret et Leblond sur Tchong-A-Sam fut lu en séance le 18 thermidor de l'an VIII (in Copans & Jamin 1994 : 119-126 ; Jamin 1982), il semble avoir échappé aux historiens des contacts occidentaux avec la Chine.

27. L'allusion est dans les *Pensées* de Montesquieu, il y parle des « morceaux qui n'ont pu entrer dans les lettres de Kanti ». La démonstration de Miguel Benitez (1999), par ailleurs exagérément critique sur la réalité de la rencontre avec Hoangh et des documents qui en attestent, me paraît parfaite sur ce point.

28. La suggestion, fort subtile, est d'André Masson in Montesquieu (1950, II : XXVII). Ce dernier a retrouvé les documents comptables qui attestent du changement de tenue de Hoangh, ainsi que l'inventaire après décès de sa garde-robe. Le récit de Rica est dans la *Lettre XXX* que conclut le fameux « Comment peut-on être Persan ? ». Sur la chronologie musulmane dans les *Lettres persanes* voir Shackleton (1988).

part est contenue dans l'histoire d'Aphéridon, le premier y devient le dernier, l'individu-monde malgré lui est métamorphosé en témoin lucide des cataclysmes qui ponctuent le temps collectif, situation dont nous avons vu qu'elle donne forme à une inflexion particulière de la science des hommes en société qui deviendra, à l'époque romantique, un véritable paradigme.

Ce choix engage la position de Montesquieu face à l'Histoire : celui dont on reconnaît la force révolutionnaire de ses analyses du pouvoir est aussi, inextricablement, un nostalgique des équilibres anciens, un penseur des décadences²⁹. Il n'est pas étonnant que l'admiration qui l'entoure de son vivant et après sa mort soit souvent gâtée du soupçon d'un attachement à l'Ancien Régime ; le viol de sa sépulture parisienne par les sans-culottes, alors même que Voltaire et Rousseau sont des candidats naturels au Panthéon, exprime bien cette ambiguïté. Il est vrai que le partage n'est pas encore établi entre la pensée progressiste du devenir, exprimée dans de fortes philosophies de l'Histoire, et la littérature qui insinue librement dans cette orientation majeure des Lumières un rappel sensible des temps révolus et des mondes effacés, humus diluvien de l'ethnologie que Montesquieu contribua à fonder et dont tout le cours à venir sera hanté par la figure du survivant, de l'informateur absolu, de l'individu-monde.

*École des hautes études en sciences sociales
Laboratoire d'anthropologie et d'histoire de l'institution de la culture (LAHIC), IIAC, Paris
Università di Roma – Tor Vergata, Italie
daniel.fabre@libero.it*

MOTS CLÉS/KEYWORDS : Montesquieu – Chine (XVIII^e siècle) / *China (XVIIIth century)* – Arcadio Hoangh – individu-monde / *world-character* – histoire de l'ethnologie / *history of anthropology* – paradigme des derniers / *the myth of the last*.

29. C'est tout l'objet de la démonstration de Louis Althusser (1959) après celle de Durkheim dans sa thèse latine sur Montesquieu où, tout en saluant un inventeur de la sociologie, il regrette sa défiance face à la notion de progrès (pour une analyse des rapports de Durkheim à Montesquieu voir Fournier [2007 : en part. pp. 163-166]). N'oublions pas, enfin, que le deuxième livre publié de Montesquieu porte, essentiellement, sur la décadence de Rome (1734).

BIBLIOGRAPHIE

Althusser, Louis

1959 *Montesquieu, la politique et l'histoire*. Paris, PUF.

Arx, Brigitte d'

2005 « Le mystère du choix de la deuxième vertu. Courte réflexion sur l'inceste à l'iranienne », *Cahiers Kutaba 7 : Barbares et Civilisés dans l'Antiquité* : 248-265.

Augé, Marc

1976 « Les différences et l'indifférence : Paulhan écrivain ethnologue » in Jacques Bersani, ed., *Jean Paulhan le souterrain. Entretiens du centre international de Cerisy-la-Salle, 22-31 juillet 1973*. Paris, Union générale d'éditions (« 10-18 ») : 17-40.

1987 « Préface » in Jean Froissart, *Voyage en Béarn*. Paris, Olivier Orban (« Les 40 grands textes de l'histoire de France ») : 7-14.

1994 *Le Sens des autres. Actualité de l'anthropologie*. Paris, Fayard.

2006 *Le Métier d'anthropologue. Sens et liberté*. Paris, Galilée.

Benitez, Miguel

1999 « À la recherche d'un manuscrit perdu de Montesquieu, les *Lettres de Kanti* », *Cahiers Montesquieu 5 : Les années de formation (1689-1720)* : 192-203.

2007 « Montesquieu, Fréret et les remarques tirées des entretiens avec Hoang », in *Œuvres complètes de Montesquieu*, 16 : *Geographica*. Oxford, Voltaire Foundation/Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici. : 419-434.

Bianchi, Lorenzo

1995 « Montesquieu et Fréret : quelques notes », *Corpus 29 : Nicolas Fréret* : 105-128.

Bonnerot, Olivier

1988 *La Perse dans la littérature et la pensée française au XVIII^e siècle*. Paris, Champion.

Boyce, Mary

1991 « The Vitality of Zoroastrianism Attested by Some Yazdi Traditions and Actions », in Ronald E. Emmerick & Dieter Weber, eds, *Corolla Iranica. Papers in Honour of Prof. David Neil MacKenzie, on the occasion of his 65th Birthday on April 8th*. Frankfurt-Berne, Peter Lang : 15-22.

Burnet, Thomas

1965 [1690] *The Sacred Theory of the Earth*. With an Introduction by Basil Willey. London-Fontwell, Centaur Press Limited.

Caillois, Roger

1949 « Présentation », in Montesquieu, *Œuvres complètes*, I. Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade »).

Chardin, Jean

1686 *Journal de voyage du chevalier Chardin en Perse et aux Indes Orientales*. London, Moses Pitt.

2007 *Voyage en Perse*. Éd. Claude Gaudon. Paris, Phébus.

Dehergne, Joseph

1964 « Voyageurs chinois venus à Paris au temps de la marine à voiles... », *Monumenta Serica. Journal of Oriental Studies* XXIII : 372-397.

1980 « L'exposé des jésuites de Pékin sur le culte des ancêtres présenté à l'empereur K'ang hi en novembre 1700 », in *Les Rapports entre la Chine et l'Europe au temps des Lumières. Actes du I^{er} colloque international de sinologie, Chantilly, 16-18 septembre 1977*. Paris, Les Belles Lettres : 185-229.

Desgraves, Louis

1995a « Notes de Montesquieu sur la Chine », in *Montesquieu. L'œuvre et la vie*. Bordeaux, L'Esprit du temps : 157-183.

1995b *Chronologie critique de la vie et des œuvres de Montesquieu*. Paris, Champion.

Elias, Norbert

1993 *Engagement et distanciation. Essais sur la sociologie de la connaissance*. Traduction de Michèle Hulin, avant-propos de Roger Chartier. Paris, Fayard.

Elisseeff, Danielle

1978 *Nicolas Fréret (1688-1749). Réflexions d'un humaniste du XVIII^e siècle sur la Chine*. Collège de France, Institut des hautes études chinoises, PUF.

1985 *Moi, Arcade, interprète du Roi-Soleil*. Grenoble, Arthaud.

Fabre, Daniel

2005 « Peindre la mémoire », *L'Homme* 175-176 : *Vérités de la fiction* : 251-275.

2007a « Le dernier paysan. À propos de l'affaire Dominici », *Lengas, revue de sociolinguistique* 61 : *Le mythe du dernier locuteur* : 117-135.

2007b « Le savoir des différences. Histoire et science des mœurs en Europe (XVIII^e-XX^e siècles) », in Karine Schemla & Mireille Delbraccio, eds, *Histoire des savoirs, recueil de synthèses*. Paris, CNRS-Ministère de l'enseignement supérieur et de la recherche : 65-68.

Fatica, Michele

1993 « Le fonti orali della sinofobia di Ch.-L. Secondat de Montesquieu », in Alberto Postigliola & Maria Grazia Botlaro Palumbo, eds, *L'Europe de Montesquieu. Actes du colloque de Gênes, 26-29 mai 1993*. Napoli/Liguori, Paris/Universitas, Oxford/Foundation Voltaire : 397-409.

Fournier, Marcel

2007 *Émile Durkheim (1858-1917)*. Paris, Fayard.

Fréret, Nicolas

1996 [1729] « Réflexions sur les principes généraux de l'art d'écrire et en particulier sur les fondements de l'écriture chinoise », in *Mémoires académiques*. Éd. Catherine Volpillac-Augier. Paris, Fayard : 39-72.

Frye, Richard

1985 « Zoroastrian incest », in *Orientalia Iosephi Tucci memoriae dicata* 1, Rome : 445-455.

Gernet, Jacques

1982 *Chine et christianisme : action et réaction*. Paris, Gallimard.

Goody, Jack

1999 [1996] *L'Orient en Occident*. Traduction de Pierre-Antoine Fabre. Paris, Le Seuil (« La Librairie du XX^e siècle »).

Grand Atlas des religions (Le)

1989 *Le Grand Atlas des religions*. Paris, Encyclopaedia Universalis.

Grell, Chantal & Catherine Volpillac-Augier

1994 *Nicolas Fréret, légende et vérité*. Oxford, Voltaire Foundation.

Herrenschmidt, Clarisse

1994 « Le *xwêôtâdas* ou mariage "incestueux" en Iran ancien », in Pierre Bonte, ed., *Épouser au plus proche*. Paris, Éd. de l'Ehess : 113-123.

Hersant, Yves

1989 « La mélancolie diluvienne : Nicolas-Antoine Boulanger », *Revue de la Bibliothèque Nationale* 31 : 3-9.

Heyndrickx, Jerome, ed.

1990 *Philippe Couplet. S. J. (1623-1629). The Man who Brought China to Europe*. Nettetal, Steyler Verlag.

Hyde, Thomas

1700 *Historia religionis veterum Persarum eorumque magorum... Zoroastri vita, ejusque et aliorum vaticinia de Messiah e Persarum aliorumque monumentis eruuntur*. Oxford, E. Theatro Sheldoniano.

Jamin, Jean

1982 « Le syndrome chinois des idéologues ou les débuts de la sociolinguistique », *Histoire, Épistémologie et Langage* 4 (1) : 83-92.

Jauffret, Louis-François & Leblond

1994 [1800] « Le Chinois Tchong-A-Sam » in Jean Copans & Jean Jamin, eds, *Aux origines de l'anthropologie française : les Mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme en l'An VIII*. Paris, Jean-Michel Place : 119-126.

Karttunen, Frances

1994 *Between Worlds. Interpreters, Guides and Survivors*. New Brunswick, Rutgers University Press.

Kellens, Jean

2006 *La Quatrième Naissance de Zarathoustra. Zoroastre dans l'imaginaire occidental*. Paris, Le Seuil (« La Librairie du XXI^e siècle »).

Kestenberg Amighi, Janet

1990 *The Zoroastrians of Iran. Conversion, Assimilation or Persistence*. New York, Ams Press (« Studies in Anthropology »).

Lepenies, Wolf

1990 [1985] *Les Trois cultures : entre science et littérature, l'avènement de la sociologie*. Traduction d'Henri Plard. Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme.

Lettres édifiantes et curieuses de Chine par des missionnaires jésuites (1702-1776)

1979 *Lettres édifiantes et curieuses de Chine par des missionnaires jésuites (1702-1776)*. Introduction et notices par Isabelle et Jean-Louis Vissière. Paris, Garnier-Flammarion.

Leung, Cécile

2002 *Étienne Fourmont (1684-1745). Oriental and Chinese Languages in Eighteenth-Century France*. Leuven, Ferdinand Verbiest Foundation-Leuven University Press.

Lévi-Strauss, Claude

1983 *Le Regard éloigné*. Paris, Plon.

Lundbaek, Knud

1986 *T. S. Bayer (1694-1738) : Pioneer Sinologist*. London-Malmö, Curzon Press.

Macherel, Claude

2006 « Genèse d'une arche américaine pour les Indiens », *Gradhiva* nouv. sér. 3, « Du Far West au Louvre : Le Musée indien de Georges Catlin » : 17-37.

Métraux, Alfred

1968 *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Paris, Gallimard.

Momigliano, Arnaldo

1979 *Sagesse barbares. Les limites de l'hellénisation*. Traduction de Marie-Claude Roussel. Paris, Maspéro.

Montesquieu (Charles-Louis de Secondat, baron de La Brède et de)

1950 *Quelques remarques sur la Chine, que j'ai tirées des conversations que j'ai eues avec M. Hoange*, in *Œuvres complètes*, 2 : *Geographica*. Éd. Françoise Weil. Paris, Nagel : 927-943.

1960a [1721] *Lettres persanes*. Éd. Paul Vernière. Paris, Garnier frères.

1960b [1754] « Quelques réflexions sur les *Lettres persanes* », in *Lettres persanes*. Éd. Paul Vernière. Paris, Garnier frères : 3-5.

1991 *Pensées suivies de Spicilège*. Éd. Louis Desgraves. Paris, Laffont (« Bouquins »).

2000 [1734] *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence. Réflexions sur la monarchie universelle*, in *Œuvres complètes*, 2. Éd. Françoise Weil & Cecil P. Courtney. Introduction Patrick Andrivet & Catherine Volpillac-Auger. Oxford, Voltaire Foundation

2002 *Œuvres complètes de Montesquieu*, 13 : *Spicilège*. Éd. Rolando Minuti & Salvatore Rotta. Oxford, Voltaire Foundation/Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici.

2004 [1721] *Œuvres complètes de Montesquieu*, 1 : *Lettres persanes*. Éd. Jean Ehrard & Catherine Volpillac-Auger. Oxford, Voltaire Foundation /Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici.

2007 *Œuvres complètes de Montesquieu*, 16 : *Geographica*. Éd. Miguel Benitez. Oxford, Voltaire Foundation/Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici.

Mungello, David E.

1999 [1985] *The Great Encounter of China and the West (1500-1800)*. Lanham, Rowman & Littlefield.

Rousseau, Jean-Jacques

1991 [1781] *Essai sur l'origine des langues*. Éd. Jean Starobinski. Paris, Gallimard (« Folio essais »).

Spence, Jonathan D.

1992 *Chinese Roundabout. Essays on History and Culture*. New York-London, Norton & Company.

2001 *La Chine imaginaire. La Chine vue par les Occidentaux de Marco Polo à nos jours*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.

Shackelton, Robert

1977 (1961) *Montesquieu, biographie critique*. Grenoble, Presses universitaires de Grenoble.

1988 « The Moslem chronology of the *Lettres persanes* », in *id. Essays on Montesquieu and the Enlightenment*. Oxford, Voltaire Foundation : 73-83.

Stafford, Fiona J.

1994 *The Last of the Race. The Growth of a Myth from Milton to Darwin*. Oxford, Clarendon Press.

Starobinski, Jean

1973 « Présentation », in Montesquieu, *Lettres persanes*. Paris, Gallimard.

Slotkin, J. S.

1947 « On a Possible Lack of Incest Regulations in Old Iran », *American Anthropologist* new serie 49 (4) : 612-617.

Tavernier, Jean-Baptiste

1676 *Les Six voyages de Jean-Baptiste Tavernier en Turquie, en Perse et aux Indes*. Paris, Gerv. Clousier.

1964 *Voyages en Perse*. Présentation de Vincent Monteil. Paris, Club des Libraires de France.

Todorov, Tzvetan

1967 « Les hommes-récits », *Tel Quel* 31 : 64-73.

Watt, Ian

1957 *The Rise of the Novel. Studies in Defoe, Richardson and Fielding*. London, Chatto & Windus.