Le despotisme des passions dans les *Lettres persanes*[1]

Céline Spector (Bordeaux 3, SPH)

> « Lorsque les médecins et les auteurs moraux traitent des passions, ils ne parlent jamais la même langue : les moraux mettent trop sur le compte de l'âme ; les autres, trop sur celui du corps ; les uns regardent plus l'homme comme esprit ; les autres, plus comme la machine d'un artisan. Mais l'homme est également composé des deux substances, qui, chacune, comme par un flux et reflux, exercent et souffrent l'empire[2] ».

Lorsque Montesquieu, en 1754, propose à l'occasion d'une réédition « Quelques réflexions sur les *Lettres persanes* », il en fournit le protocole de lecture : « Rien n'a plu davantage, dans les *Lettres Persanes,* que d'y trouver, sans y penser, une espèce de roman. […] D'ailleurs, ces sortes de romans réussissent ordinairement, parce que l'on rend compte soi-même de sa situation actuelle ; *ce qui fait plus sentir les passions que tous les récits qu'on en pourrait faire*[3] ». L'avantage du roman (faire « sentir » les passions) se conçoit aisément : le roman épistolaire autorise la polyphonie, ainsi que l'intégration d'une multitude de formes narratives, de la lettre insérée dans une autre lettre à la fiction rapportée, en passant par l'allégorie contée, l'histoire relatée ou l'essai philosophique. Il reste que le privilège consenti à la forme romanesque doit être éclairé : quel est le principe de liaison du roman et de la philosophie, de la « vérité » romanesque et de la théorie des passions?

Dans le processus de réhabilitation des passions opéré depuis la refondation cartésienne du savoir sur l'homme, Montesquieu peut être considéré comme un maillon essentiel[4]. Selon lui, « la vie n'est qu'une suite de passions[5] » qui déterminent la pensée et la conduite. Son projet, cependant, n'est plus orienté vers l'élaboration d'une architectonique des passions, ni vers la constitution d'une typologie visant à dénombrer les modifications de l'âme accompagnées de plaisir ou de peine (désir ou aversion, espoir ou crainte, joie ou tristesse). Toute prétention dogmatique doit échouer : « On ne s'est jamais trompé plus grossièrement, dit-il, que lorsqu'on a voulu réduire en système les sentiments des hommes » (*MP,* 30). L'ambition du philosophe sera donc d'éviter l'écueil souvent rencontré par les moralistes. Le discours sur les passions ne doit pas s'adresser à l'entendement pur : « Nos auteurs moraux sont presque tous outrés : ils

---

[1] Cet article est une version abrégée et amendée de notre contribution intitulée « Le despotisme des passions dans les *Lettres persanes* », dans *De Rabelais à Sade. L'analyse des passions dans le roman de l'âge classique,* C. Duflo et L. Ruiz (dir.), Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2003, p. 41-52.

[2] Montesquieu, *Mes Pensées,* désormais *MP,* dans *Mes Pensées et le Spicilège,* éd. L. Desgraves, Paris, Robert Laffont, 1991, 2035.

[3] **Référence ?**

[4] Sur ce passage, voir J. Ehrard, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e^ siècle,* rééd. Paris, Albin Michel, 1994, p. 375-396.

[5] *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*, dans *Œuvres complètes,* Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, t. II, 1951, p. 50, repris dans *Œuvres et Ecrits divers,* I, dans *Œuvres complètes,* t. VIII, sous la direction de P. Rétat, Oxford/Naples, Voltaire Foundation/Instituti Italiano per gli Studi Filosofici, 2003, p. 242.

parlent à l'entendement pur, et non pas à cette âme à qui l'union a donné des modifications nouvelles par le moyen des sens et de l'imagination » (*MP,* 6).

Telle est la première raison du privilège accordé au roman : la fiction est le lieu idéal pour expérimenter sur les passions. Mais le roman permet également d'échapper à la posture du moraliste rigoriste. Toute « morale austère » est vouée à l'inefficacité : « C'est en vain qu'une morale austère veut effacer les traits que le plus grand de tous les ouvriers a imprimés dans nos âmes. C'est à la morale, qui veut travailler sur le cœur de l'homme, à régler ses sentiments, et non pas à les détruire » (*MP,* 5). Montesquieu répond ainsi aux critiques adressées à son roman, le *Temple de Gnide* : « La lecture des romans est dangereuse sans doute. Qu'est-ce qui ne l'est pas ? Plût à Dieu que l'on n'eût à réformer que les mauvais effets de la lecture des romans ! Mais ordonner de n'avoir pas de sentiments à un être toujours sensible ; vouloir bannir les passions, sans souffrir même qu'on les rectifie ; proposer la perfection à un siècle qui est tous les jours pire ; parmi tant de méchancetés, se révolter contre les faiblesses : j'ai bien peur qu'une morale si haute ne devienne spéculative, et qu'en nous montrant de si loin ce que nous devrions être on nous laisse ce que nous sommes » (*MP,* 1438). Le genre romanesque doit pouvoir rendre raison des rapports du physique et du moral ; il doit permettre à la physique de « trouver une place dans la morale » (*MP,* 220). Plus encore, le roman doit agir éloquemment sur les passions du lecteur. L'idée sera théorisée dans les *Lettres persanes* lorsque Usbek répondra à l'un de ses interlocuteurs qui lui a posé le problème des rapports entre passions, vertu et bonheur : « Pour remplir ce que tu me prescris, je n'ai pas cru devoir employer des raisonnements fort abstraits : il y a de certaines vérités qu'il ne suffit pas de persuader, mais qu'il faut encore faire sentir. Telles sont les vérités de morale. Peut-être ce morceau d'histoire [l'allégorie des Troglodytes] te touchera-t-il plus qu'une philosophie subtile » (*LP*, 11).

Il reste à comprendre comment les *Lettres persanes* remplissent ce programme de philosophie pratique. Cette contribution s'en tiendra à la fiction orientale, et au modèle du sérail[6]. Le dispositif expérimental des *Lettres persanes* tente en effet de répondre aux questions classiques de la philosophie pratique : comment concevoir la nature des passions, du point de vue de leurs effets physiologiques et moraux ? Les passions peuvent-elle être domptées par la raison et apprivoisées par la vertu, ou ne peuvent-elles être affectées que par d'autres passions qui les subordonnent, les atténuent et les raffinent ? Autrement dit : dans quelle mesure les « causes morales » peuvent-elles triompher des « causes physiques » ou infléchir leur nature ?

I. Le sérail comme laboratoire

Dans les *Lettres persanes,* Montesquieu aménage certains procédés de la philosophie expérimentale afin d'observer, de comparer et d'évaluer différents paradigmes de régulation des passions. Le sérail est un laboratoire. D'une part, l'analyse élimine les circonstances négligeables pour ne retenir que les éléments pertinents du phénomène – il suffit pour s'en convaincre de comparer la description de Montesquieu à ses « sources » sur l'Orient, les récits de voyageurs, Chardin, Ricaut, Bernier, ou Tournefort. D'autre part, le sérail figure en petit ce que le despotisme comme forme de gouvernement contient en grand : en raison de la corrélation entre servitude domestique, servitude civile et servitude politique, la dynamique des passions observée dans le microcosme du sérail est analogue à celle qui préside à l'ordre despotique lui-même.

[6] Pour une analyse plus étendue, nous nous permettons de renvoyer sur ce point à notre *Montesquieu, les « Lettres persanes »,* Paris, P.U.F., 1997.

Que le sérail puisse être conçu comme un laboratoire, c'est ce que semble suggérer *L'Esprit des lois,* où Montesquieu propose une expérience de pensée destinée à illustrer la corrélation entre gouvernement domestique et gouvernement politique (la nécessité de la servitude domestique en régime despotique) : « Supposons un moment, écrit Montesquieu, que la légèreté d'esprit et les indiscrétions, les goûts et les dégoûts de nos femmes, leurs passions grandes et petites, se trouvassent transportées dans un gouvernement d'Orient, dans l'activité et dans cette liberté où elles sont parmi nous ; quel est le père de famille qui pourrait être un moment tranquille ? Partout des gens suspects, partout des ennemis ; l'Etat serait ébranlé, on verrait couler des flots de sang » (XVI, 9). Or c'est bien cet échange, imaginaire dans *L'Esprit des lois,* qui est l'hypothèse de travail des *Lettres persanes*. Dans les deux cas, la valeur du laboratoire lui-même est mise à l'épreuve. Grâce à la fiction, le lecteur est invité à s'interroger : quelle est la valeur du sérail comme instrument de plaisir des hommes et de moralisation substitutive des femmes en un climat où le physique des passions a une telle force que *la morale n'y peut (presque) rien* ?

Face aux théologiens de la Sorbonne désireux de censurer la proposition du chapitre 8 selon laquelle « il y a de tels climats où la physique a une telle force que la morale n'y peut presque rien », Montesquieu écrira, non sans ironie : « Ceci est fondé sur les faits, et, pour le nier, il faut faire brûler tous les livres qui déposent qu'il y a des pays où l'on est plus porté que dans d'autres au plaisir des femmes, aux excès du vin, etc. ; et de plus, la proposition est modifié par ce mot *presque*. Si la morale n'y peut presque rien, elle y peut donc quelque chose, et l'auteur a fait voir au chapitre X, livre XVI, qu'elle peut infiniment lorsqu'elle y est aidée par de certains usages qu'elle-même établit ; comme, par exemple, la clôture des femmes »[7]. L'idée d'une moralisation forcée ou d'une pudeur imposée par le sérail semble donc prise au sérieux. Dans cet esprit, *L'Esprit des lois* oppose les nations septentrionales, où une simple police suffit à canaliser des passions naturellement calmes, et les pays du midi où leur violence extrême anéantit l'empire de la morale et justifie la « clôture »[8] ; le sérail apparaît alors comme le seul instrument de discipline des femmes, dans ces nations où la sensibilité exacerbée porte à la fureur érotique et anéantit toute pudeur. Deux « lois » caractérisent dans cette optique le rapport entre causes physiques et causes morales : la première est d'ordre anthropologique (« Approchez des pays du midi, vous croiriez vous éloigner de la morale même », XIV, 2) ; la seconde, d'ordre institutionnel (« On trouve des mœurs plus pures dans les divers Etats d'Orient, à mesure que la clôture des femmes y est plus exacte », XVI, 10). De l'une à l'autre, la conséquence est bonne : dans ces nations où les tentations sont des chutes, « au lieu de préceptes, il faut des verrous » (XVI, 8).

Or cette déduction n'est pas vérifiée dans les *Lettres persanes*, tout au contraire[9]. Loin de permettre aux épouses d'échapper aux tentations du vice, le harem et son *modus operandi* (emprisonnement des femmes, surveillance constante des eunuques, discipline rigoureuse) leur interdit toute vertu, leur clôture étant la matrice de toutes les perversions. La cause morale – l'institution du sérail – ne parvient pas ici à contrer la cause physique ; les *lois* du sérail (lois de pudeur et de modestie) échouent à informer

[7] *Défense de l'Esprit des lois,* in *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. VII, éd. P. Rétat, Lyon/Paris, ENS Editions/Classiques Garnier, 2010, p. 247.

[8] « Avec cette délicatesse d'organes que l'on a dans les pays chauds, l'âme est souverainement émue par tout ce qui a du rapport à l'union des sexes : tout conduit à cet objet » (*De l'esprit des lois,* désormais *EL,* XIV, 2). Nous pourrons utiliser l'édition R. Derathé (à partir de l'édition de 1757), Paris, Garnier, 1973 (rééd. Paris, Classiques Garnier, 2011, rééd. D. de Casabianca), 2 vol.

[9] Voir C. Martin, « L'institution du sérail. Quelques réflexions sur le livre XVI de *L'Esprit des lois* », *Revue Montesquieu*, n° 5, 2001, p. 41-57.

ses *mœurs* et à faire régner la vertu en le purifiant de la *pleonexia* érotique qui y règne[10]. De façon expérimentale, les *Lettres persanes* permettent donc d'établir que les lois de moralisation testées dans le sérail échouent à établir leur empire : l'institution ne peut opposer avec succès les lois morales et les préceptes théologiques aux lois physiques de la nature. Montesquieu révèle l'absurdité d'un artifice qui croit pouvoir imposer un fanatisme de la vertu :

> Que feriez-vous encore [demande Usbek], si vous pouviez sortir de ce lieu sacré, qui est pour vous une dure prison, comme il est pour vos compagnes un asile favorable contre les atteintes du vice, un temple sacré, où votre sexe perd sa faiblesse et se trouve invincible malgré tous les désavantages de la nature ? Que feriez-vous si, laissée à vous-même, vous n'aviez pour vous défendre que votre amour pour moi, qui est si grièvement offensé, et votre devoir, que vous avez si indignement trahi ? Que les mœurs du pays où vous vivez sont saintes, qui vous arrachent aux attentats des plus vils esclaves ! Vous devez me rendre grâce de la gêne où je vous fais vivre, puisque ce n'est que par là que vous méritez encore de vivre (*LP,* 20).

Cet intégrisme est voué à l'échec dans des circonstances où la puissance de l'énergie libidinale rend impossible la maîtrise des affects. Comme le révèlera le retournement ultime de Roxane, le despotisme des passions répond au despotisme du maître et finit par le renverser, sinon par le vaincre. Roxane l'infidèle se rebelle : « Comment as-tu pensé que je fusse assez crédule pour m'imaginer que je ne fusse dans le monde que pour adorer tes caprices ? que pendant que tu te permets tout, tu eusses le droit d'affliger mes désirs ? Non ! J'ai pu vivre dans la servitude, mais j'ai toujours été libre : j'ai réformé tes lois sur celles de la nature, et mon esprit s'est toujours tenu dans l'indépendance » (*LP,* 161).

II. Transfert, Substitution, Sublimation

Ce que Montesquieu expérimente dans le laboratoire du sérail est donc le rapport inhérent à la passion entre trois variables : une certaine configuration organique, une disposition psycho-physiologique, et son objet. Ce qui est vérifié, ensuite, est l'échec du régime despotique de maîtrise des passions.

1) Le maître

Le maître, en premier lieu, semble le mieux doté : puissant d'un point de vue organique, il est également doté des moyens de satisfaire ses passions (la pluralité des femmes, au service de son bon plaisir). Or cette toute-puissance se convertit en impuissance : l'aptitude physiologique conjuguée à la facilité offerte au désir de se satisfaire, loin d'éveiller la passion amoureuse, l'éteint. Peu après son départ de Perse, Usbek avoue ainsi qu'il n'éprouve pour ses femmes ni amour ni désir, ayant en quelque sorte détruit la passion par elle-même ; en un mot, la possession facile du despotisme mène au dégoût et non à la jouissance[11]. Se découvre ici la mise en scène romanesque d'une vérité passionnelle que Montesquieu a consignée dans ses *Pensées* ou dans d'autres opuscules théoriques et romans voluptueux : l'homme ne saurait éprouver continuellement des passions vives et intenses, qui usent sa machine et produisent à terme l'incapacité à sentir[12]. De l'abondance des jouissances violentes naît une insensibilisation progressive aux plaisirs, dont l'explication somatique se dit ailleurs en

---

[10] Chardin l'avait déjà noté (*Voyage de Paris à Ispahan,* Paris, La Découverte-Maspéro, 1983, t. II, p. 59).

[11] « Ce n'est pas, Nessir, que je les aime : je me trouve à cet égard dans une insensibilité qui ne me laisse point de désirs. Dans les nombreux sérails où j'ai vécu, *j'ai prévenu l'amour et l'ai détruit par lui-même* » (*LP*, 6).

[12] Voir R. Mauzi, *L'Idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII^e siècle,* rééd. Paris, Albin Michel, 1994, p. 393.

termes de fibres[13]. Du fait de la polygamie, « l'amour, parmi nous, écrit Usbek, ne porte ni trouble ni fureur ; c'est une passion languissante, qui laisse notre âme dans le calme : la pluralité des femmes nous sauve de leur empire ; elle tempère la violence de nos désirs » (*LP,* 56).

Faut-il en conclure que la meilleure maîtrise des passions ne s'obtient pas par la fuite à l'égard des tentations, mais par la multiplication des jouissances ? Le dispositif ascétique du « désert » est, tout autant que celui du sérail, voué à l'échec. À propos des premiers ermites dans le désert, tourmentés par les démons et les esprits malins, Usbek écrit ainsi à son frère (santon au monastère de Casbin) :

> Les Chrétiens sensés regardent toutes ces histoires comme une allégorie bien naturelle, qui peut servir à nous faire sentir le malheur de la condition humaine. En vain cherchons-nous dans le désert un état tranquille : les tentations nous suivent toujours ; nos passions, figurées par les Démons, ne nous quittent point encore ; ces monstres du cœur, ces illusions de l'esprit, ces vains fantômes de l'erreur et du mensonge, se montrent toujours à nous pour nous séduire, et nous attaquent dans les jeûnes et les cilices, c'est-à-dire jusque dans notre force même (*LP,* 93).

Il reste que le sérail ne peut imposer la tempérance, également recherchée en vain dans l'idéal ascétique : car l'absence de passion amoureuse et le « calme » que cette absence suscite ne suffisent pas chez le maître à éteindre toute passion ; l'indifférence et la frigidité d'Usbek s'accompagnent, selon ses propres termes, d'une « jalousie secrète, qui [l]e dévore » (*LP,* 6), nourrissant sa méfiance à l'égard de la vertu et de la fidélité de ses femmes. L'insensibilité se métamorphose en sensibilité négative : la crainte de la dépossession se substitue au plaisir de la possession, selon un mécanisme mis en lumière dans l'*Histoire de la Jalousie*[14]. Les malheurs du tyran révèlent donc la dissociation entre aptitude, possession et jouissance. En raison de l'union intime de l'âme et du corps, l'affection ne relève pas du physique seul : la puissance du despote se perd dans l'abîme qui sépare la possession physique de la possession morale, la capture des corps de l'empire sur les cœurs, abîme de liberté dont l'imagination se joue, pour nourrir la jalousie, ses inquiétudes et ses soupçons. Ainsi Montesquieu entend-il réfuter le despotisme dans la personne même du despote : « Ce n'est point avec des déclamations qu'il faut attaquer le despotisme, mais en faisant voir qu'il tyrannise le despote lui-même » (*MP,* 1432).

2) Les eunuques

Le cas des eunuques, esclaves mutilés en purs gardiens de la Loi, permet de confirmer cette structure ternaire de la passion, entre détermination organique, élaboration psychologique et objet de satisfaction ou de substitution. Les hommes émasculés permettent d'expérimenter la persistance du désir malgré la perte de l'organe : la disproportion entre désir et aptitude ne fait qu'accroître le désir, et les lettres des eunuques témoignent de ce que l'appétit ne s'éteint pas avec l'impuissance de le satisfaire[15]. Le premier eunuque révèle ainsi son désespoir d'être emprisonné en des lieux où de constantes tentations attisent son désir : « Las de servir dans les emplois les plus pénibles, je comptai *sacrifier mes passions* à mon repos et à ma fortune. Malheureux que j'étais ! Mon esprit préoccupé me faisait voir le dédommagement, et non pas la perte : j'espérais que je serais délivré des atteintes de l'amour par

---

[13] *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*, p. 50/242. Voir également *MP,* 408.

[14] Voir *Histoire de la Jalousie, MP,* 509 : « Si, dans l'incertitude ou la crainte de n'être point aimés, nous venons à soupçonner quelqu'un de l'être, nous sentons une peine qu'on appelle jalousie… ». Voir aussi *MP*, 719.

[15] Voir l'excellent ouvrage de D. J. Schaub, *Erotic Liberalism. Women and Revolution in Montesquieu's « Persian Letters »,* Londres, Rowman & Littlefield Publishers, 1995, p. 74.

l'impuissance de les satisfaire. Hélas ! *On éteignit en moi l'effet des passions, sans en éteindre la cause,* et, bien loin d'en être soulagé, je me trouvais environné d'objets qui les irritaient sans cesse » (*LP,* 9).

L'expérimentation vécue en sa chair par l'eunuque est donc celle de la dissociation d'une cause – le désir, la pulsion – et de certains effets ou événements organiques ; la passion est une donnée irréductible à son expression biologique ou à son retentissement somatique, irréductible donc à la présence ou à l'absence de l'organe de sa satisfaction. La passion déborde l'organe : de même que la puissance réelle se traduisait chez Usbek par une impuissance du désir, l'impuissance de l'eunuque s'accompagne d'une puissance décuplée du désir. Dans l'*Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*, Montesquieu empruntera au discours médical pour révéler par quelles médiations l'abstinence sexuelle, en induisant une rétention de semence, suscite chez l'eunuque et le prêtre toute une série de passions tristes[16]. Mais dans les *Lettres persanes,* le philosophe s'intéresse surtout aux métamorphoses de l'économie libidinale et à la mise en place de satisfactions substitutives. La passion trouve toujours d'autres moyens de se satisfaire : « Je t'ai ouï dire mille fois, dit l'une des épouses au maître, que les eunuques goûtent avec les femmes une sorte de volupté qui nous est inconnue ; *que la nature se dédommage de ses pertes* ; qu'elle a des ressources qui réparent le désavantage de leur condition ; qu'on peut bien cesser d'être homme, mais non pas d'être sensible ; et que, dans cet état, on est comme dans un *troisième sens,* où l'on ne fait, pour ainsi dire, que changer de plaisirs » (*LP,* 53).

Cependant, ce « troisième sens » invoqué par le despote pour décrire les métamorphoses de la sensibilité marque le lieu d'une mystification. De fait, toutes les plaintes des eunuques, leur rage et leur désespoir, sont là pour prouver que le troisième sexe, qui fait office de médiation entre les deux autres, ignore cette *compensation* providentielle en vertu de laquelle la nature se dédommagerait de ses pertes[17]. L'économie substitutive ne fonctionne qu'entre passions distinctes : lorsque la violence des unes s'apaise, d'autres passions remplissent le « vide » laissé par les premières[18].

La philosophie expérimentale du sérail décrit de la sorte les effets de substitution, de transfert ou de sublimation entre *libido sentiendi* et *libido dominandi*. Le Premier eunuque poursuit sa biographie passionnelle en expliquant comment le déclin de l'intensité de la passion amoureuse dû à l'âge a suscité en lui l'augmentation sadique de la passion du pouvoir : l'indifférence désormais éprouvée à l'égard des femmes conduit l'affection à se transformer en plaisir vengeur de persécution. La souffrance due à l'inassouvissement se transforme en plaisir de faire souffrir, et le désir désabusé par l'impuissance trouve un exutoire dans la haine et dans l'abus de pouvoir. Comme l'écrit l'eunuque à propos des femmes, « quoique je les garde pour un autre, le plaisir de me faire obéir me donne une joie secrète : quand je les prive de tout, il me semble que c'est pour moi, et il m'en revient toujours une *satisfaction indirecte*. Je me

---

[16] « Il y a un certain genre d'hommes qui sont ordinairement tristes, colères, capricieux, faibles, vindicatifs, bizarres, timides : ce sont les eunuques. Soit que la semence rentre dans le sang, soit qu'elle ne s'en sépare pas, il est certain qu'ils deviennent différents des autres hommes. Ce défaut de séparation, qui est aussi dans les femmes, met une ressemblance au moins entre les corps. Par exemple, le tempérament des eunuques devient faible comme celui des femmes, et ils n'ont point de barbe, non plus qu'elles » (*Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*, p. 49/241-242).

[17] Voir *LP,* 9. Zélis l'avoue au demeurant, horrifiée de constater que « jamais passion n'a été plus forte et plus vive que celle de Cosrou, eunuque blanc, pour son esclave Zélide » (*LP,* 53).

[18] Voir *LP*, 56 qui décrit la passion de la France pour le jeu, surtout chez les femmes : « Il est vrai qu'elles ne s'y mirent guère dans leur jeunesse que pour favoriser une passion plus chère ; mais, à mesure qu'elles vieillissent leur passion pour le jeu semble rajeunir, et *cette passion remplit tout le vide des autres* ».

trouve dans le sérail comme dans un petit empire, et *mon ambition, la seule passion qui me reste,* se satisfait un peu » (*LP,* 9). Le paradigme de la satisfaction indirecte est révélateur : aliéné à l'égard de lui-même et de l'humanité, l'eunuque incarne à sa façon la figure nietzschéenne de l'esclave coupé de ce qu'il peut, forçant la femme à se conformer, en l'absence du Dieu-Maître, à l'idéal ascétique. L'eunuque est un esclave trouvant sa satisfaction toute réactive dans la frustration « morale » du désir d'autrui. On s'autorisera à croire que le cas de l'Orient est paradigmatique : l'auteur des *Lettres persanes* a sans doute voulu vulgariser l'amour divin en amour profane, et illustrer l'insulte faite par le Christianisme à la nature humaine. Dans l'un de ses opuscules de jeunesse, « Les prêtres dans le paganisme », Montesquieu comparait précisément les moines et les prêtres aux eunuques[19].

3) Les femmes

Le laboratoire du sérail permet enfin de dévoiler, du point de vue des femmes, les rapports entre aspirations inassouvies et satisfactions substitutives, entre désir de plaire et désir de domination, entre concupiscence et volonté de puissance[20]. La révélation expérimentale concerne ici la nature de la passion elle-même, dans son rapport à l'objet : le désir prime sur la représentation du bien, et juge « bon » tout ce qui peut pourvoir, directement ou non, à sa satisfaction. Tout se passe comme si l'énergie libidinale non fixée sur *un* objet du désir pouvait soit s'introvertir dans l'hystérie, soit s'extravertir dans la rage, la cruauté et les joies de la vengeance, mais en aucun cas se soumettre durablement à la Loi. La mise en scène des *Lettres persanes* révèle que rien ne suffit à réprimer la fureur érotique des femmes, victimes de la logique despotique (d'autant moins en l'absence du despote-mari) : ni les diversions innocentes préconisées par Usbek pour détourner ses épouses de leurs désirs ardents (plaisir de la musique, de la campagne ou de la danse)[21], ni la loi morale de pudeur et de modestie dont les eunuques sont les exécuteurs inflexibles, ni même l'éducation précoce au sérail, supposée, pour vaincre les passions et ancrer la loi dans les mœurs, suppléer à la « force de la raison » par la « douceur de l'habitude »[22].

C'est pourquoi les dispositifs extérieurs de contrainte, aussi rigoureux soient-ils, sont si peu efficaces : derrière les murs du sérail, la haie des eunuques et le rempart des voiles, la lubricité des femmes est enchaînée en vain. La ruse permet non seulement les jouissances dérobées – adultère, homosexualité – mais aussi les satisfactions fantasmatiques, qui permettent aux épouses frustrées de jouir des songes et des enchantements produits par le « feu » de leurs passions. Bien entendu, la polyphonie permet de douter de l'universalité du remède. Si Zélis confesse ainsi à son maître le « feu des passions » insatisfaites qui l'anime, elle prétend jouir davantage de gratifications imaginaires que le despote, forcément déçu par un désir trop aisément comblé : « Cependant, Usbek, ne t'imagine pas que ta situation soit plus heureuse que la

[19] Voir *MP,* 2004 (« Quelques fragments d'un ouvrage que j'avais fait sur les prêtres dans le paganisme, que j'ai jeté au feu »).

[20] Le désir de plaire dissimule le désir de distinction à l'égard des épouses rivales et le désir de domination à l'égard du maître, voir *LP,* 3 de Zachi à Usbek : « Je te l'avoue Usbek : une passion encore plus vive que l'ambition me fit souhaiter de te plaire. Je me vis insensiblement devenir la maîtresse de ton cœur […] le triomphe fut tout pour moi et le désespoir, pour mes rivales ».

[21] « Amuse-les, enjoint-il au grand Eunuque, par la musique, les danses, les boissons délicieuses ; persuade-les de s'assembler souvent. Si elles veulent aller à la campagne, tu peux les y mener » (*LP,* 2). La diversion est d'ailleurs préconisée à l'époque aussi bien par les médecins que par les moralistes (voir l'article « Passions » (médecine) de l'*Encyclopédie de Diderot et d'Alembert*).

[22] Zélis écrit ainsi à Usbek pour lui expliquer que sa fille de sept ans doit entrer au sérail sans attendre dix ans : « Faut-il tout attendre de la force de la raison, et rien de la douceur de l'habitude *?* » (*LP,* 62).

mienne : j'ai goûté ici mille plaisirs que tu ne connais pas ; mon imagination a travaillé sans cesse à m'en faire connaître le prix ; j'ai vécu, et tu n'as fait que languir » (*LP,* 62). Mais tout en décrivant les songes, les enchantements, et les fantômes créés par ses désirs frustrés, Fatmé dit aussi son impuissance à combler par l'imagination le besoin de plaisir. Elle confesse à Usbek la famine et la dépendance sur lesquelles le langage, la volonté ni la raison n'ont prise : « il est impossible de vivre dans cet état ; le feu coule dans mes veines. Que ne puis-je t'exprimer ce que je sens si bien ! et comment sens-je si bien ce que je ne puis t'exprimer ! […] Qu'une femme est malheureuse d'avoir des désirs si violents, lorsqu'elle est privée de celui qui peut seul les satisfaire » (*LP,* 7).

Les joies de l'imagination demeurent incertaines[23]. Ce qu'une troisième femme, Zélis, déplore à propos de son esclave Zélide bientôt mariée à un eunuque impuissant, vaut sans doute pour elle-même, « instrument animé » (*LP,* 62) voué à la félicité d'un maître insuffisamment puissant : « Eh quoi ! être toujours dans les images et les fantômes ! ne vivre que pour imaginer ! se trouver auprès des plaisirs et jamais dans les plaisirs ! languissante dans les bras d'un malheureux, au lieu de répondre à ses soupirs, ne répondre qu'à ses regrets ! ». Ainsi que le suggèrent plusieurs lettres, la mémoire et l'imagination peuvent décupler les maux associés aux passions comme elles peuvent en démultiplier les plaisirs[24]. C'est la raison pour laquelle les femmes subissent en définitive toutes les pathologies associées à l'absence du bien qu'elles désirent : langueur, tristesse, et désespoir, mais aussi haine transformée, à l'égard du maître comme à l'égard des eunuques qui font obstacle à leurs plaisirs, en désir de vengeance et en joie cruelle de persécution.

Le bilan du système éprouvé dans le laboratoire du sérail est donc rigoureusement *dramatique* : ce n'est pas l'empire des passions qui dénature l'homme, mais l'empire de la Loi lorsque celle-ci, orientée vers la jouissance d'un seul, s'oppose avec violence aux inclinations de tou(te)s les autres. Par l'une des ironies coutumières à l'ouvrage, Usbek en philosophe dira lui-même à propos de l'interdiction du vin, que la loi, faite « pour nous rendre plus juste […] ne sert souvent qu'à nous rendre plus coupable », qu'il faut « traiter l'homme comme sensible au lieu de le traiter comme raisonnable » et que « l'âme, unie avec le corps, en est sans cesse tyrannisée »[25]. Le despote-philosophe devrait le savoir : l'économie libidinale mise en œuvre dans le sérail est perverse et corrompue : à travers les passions frustrées, à travers l'omniprésence de la mutilation, la nécessité constante de la punition et l'imminence de la mort, c'est la vie qui se nie elle-même par son impuissance à produire et à se reproduire[26].

III. Maître absent, Dieu caché ?

Une question, cependant, demeure. Si le sérail s'apparente à un laboratoire caractérisé par la clôture et par l'absence de perturbations étrangères, comment interpréter la perturbation initiale qui vient affecter le dispositif expérimental ? La

---

[23] Voir Spinoza, *Ethique*, III, prop. XVIII, scolie I , trad. B. Pautrat, Paris, Seuil, 1988, p. 233-235.

[24] Voir *LP,* 3 de Zachi à Usbek, qui relate la douleur de la passion irritée par l'absence : elle erre « dans ces lieux qui, me rappelant sans cesse mes plaisirs passés, irritaient tous les jours mes désirs d'une nouvelle violence ».

[25] *LP,* 33. Comme le dit justement J. Goldzink, en Usbek s'éprouve le conflit intime entre le « philosophe curieux » et « l'époux furieux » (*Montesquieu et les passions,* Paris, P.U.F., 2001, p. 25-29). Sur le procédé à l'œuvre dans les *Lettres persanes*, voir J.-P. Courtois, « Comment Roxane devient philosophe. Romanesque de l'illisible et sexuation des concepts dans les *Lettres persanes* », *La Lecture littéraire,* n° 3, janvier 1999, p. 27-47.

[26] Voir A. Grosrichard, *Structure du sérail. La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique,* Paris, Seuil, 1979, p. 56.

structure du sérail est en effet affectée d'emblée en son cœur, ou plutôt à sa tête, par le départ d'Usbek en Occident. Le roman se présente comme l'observation de deux variables concomitantes : l'éloignement de plus en plus long d'Usbek, l'augmentation du désordre dans le sérail. Décrivant le dessein des *Lettres persanes,* Montesquieu rend ce projet explicite. Le dispositif (la perturbation induite) rend manifeste une véritable loi : « le désordre croît dans le sérail d'Asie à proportion de la longueur de l'absence d'Usbek, c'est-à-dire *à mesure que la fureur augmente, et que l'amour diminue* ». Plus un principe exerce sa contrainte, moins celle des autres s'exerce. La loi exprime en somme la concurrence des déterminations passionnelles qui varient en proportion inverse les unes des autres[27]. L'absence du maître coïncide avec l'introduction des obstacles que la concupiscence va désormais devoir vaincre par des stratégies rusées et des détours artificieux, quitte, en cas de frustration, à se retourner contre l'obstacle en aiguillonnant la colère conçue comme désir de vengeance.

Mais l'expérience menée au sérail en l'absence du despote n'est pas seulement la perturbation d'une situation initiale d'équilibre, qui mènerait le système au désordre et à l'autodestruction (l'explosion finale du sérail, véritable cocotte-minute renfermant des passions surchauffées). Elle permet de concevoir l'avènement de la forme pure du despotisme qu'Usbek, menant ses femmes assujetties à l'amour autant qu'à la crainte, perturbait auparavant. Comme le révèlera *L'Esprit des lois*, le principe du gouvernement despotique (la crainte) se corrompt sans cesse, parce qu'il est corrompu par nature ; le despotisme ne perdure qu'en raison de *circonstances étrangères* – ici, la bienveillance momentanée du despote pour ses femmes. Plus encore, le dispositif expérimental des *Lettres persanes* révèle une inversion du normal et du pathologique : ce que l'on croyait pathologique (un sérail sans maître, un despotisme sans despote) est en réalité normal (de fait, le despote s'absente toujours, pour déléguer son pouvoir à ses eunuques ou à ses vizirs[28]). L'art de gouverner despotique se manifeste donc d'autant plus purement que le maître se décharge de toute participation à la vie du sérail. Comme l'écrit Alain Grosrichard, « à la limite même, il [le despote] n'est maître qu'*absent,* déléguant les tâches d'organisation, de surveillance, voire de punition, à un lieutenant »[29]. Corrélativement, c'est bien le conflit, le désordre, voire la « guerre » (*LP,* 64) issue des passions violentes qui est « normale », et non la concorde et l'équilibre d'un sérail pacifié : par nature, la contradiction surgit entre la passion jalouse des maîtres de sérail, jointe à la finitude de leur désir, et l'appétit sensuel des femmes.

A cet égard, le dispositif expérimental des *Lettres persanes* donne à voir la logique inéluctable de corruption du despotisme : les passions ne pouvant s'assouvir que de manière oblique, par une stratégie du détour, dans la simulation et la dissimulation, le maître est victime du paradoxe du despotisme : plus il contrôle, moins il domine. Lorsque l'étau de la tyrannie se resserre et que la coercition pure fait place à l'alliance de la menace et de la récompense, lorsque le pouvoir absolu dégénère en pouvoir despotique, les passions dissimulées mais non étouffées ressurgissent dans toute leur violence, suscitant *in fine* la révolution du sérail.

Ce qui importe est donc de saisir le sens du projet qui lie, dans la satire des mœurs, roman et philosophie : certes, le roman apparaît bien comme une philosophie expérimentale, comme une investigation dans les formes et les effets des passions – topique qui permet d'élucider leur nature, de cerner leurs métamorphoses et de

[27] B. Binoche l'a montré à propos de *L'Esprit des lois* (*Introduction à « De l'esprit des lois » de Montesquieu*, Paris, P.U.F., 1998, p. 144-146).
[28] Voir *LP,* 64, sur le sérail despotique à l'état pur ; et *LP,* 96, qui exprime la plainte des eunuques.
[29] A. Grosrichard, *Structure du sérail, op. cit.,* p. 14.

comprendre leurs rapports à la Loi. Mais la philosophie expérimentale, ici, ne sépare pas faits et valeurs en défendant une déontologie de l'abstention savante. En comparant l'Occident et l'Orient, le savant se fait politique : ce qu'il propose au lecteur n'est pas une science mais une véritable *politique des passions*, qui entend substituer aux « remèdes violents » du despotisme un « régime doux et tempéré » de régulation passionnelle, qui préserve la liberté politique[30].

[30] *LP*, 19, 138 (l'une sur le despotisme ottoman, l'autre sur la France de Law). Nous nous permettons de renvoyer sur ce point à la conclusion de notre *Montesquieu, les « Lettres persanes », op. cit.*