

## Les sophismes du *Sopha* (1742) de Crébillon<sup>1</sup>

David DIOP

(maître de conférences en littérature du XVIII<sup>e</sup> siècle,  
Université de Pau et des Pays de l'Adour)

D'après une anecdote rapportée par Charles Collé, Crébillon fils aurait répondu à la critique de son père — grand auteur de tragédies reconnu au début du XVIII<sup>e</sup> siècle qui le désignait sans aménité en sa présence comme étant son « plus mauvais ouvrage » — par cette phrase lapidaire : « Pas tant d'orgueil, s'il vous plaît, Monsieur [mon père]. Attendez qu'il soit prouvé que tous ces ouvrages sont à vous. »

Que cette anecdote soit vraie ou fausse, elle prouve au moins que la réputation d'homme d'esprit de Claude-Prosper Jolyot de Crébillon, l'auteur des *Égarements du cœur et de l'esprit* (1736), était bien établie chez ses contemporains. Avoir de l'esprit était une vertu mondaine dans les salons et les cercles littéraires fréquentés par Crébillon. Que ce fût dans le salon de Madame de Sainte-Maure, ou dans la Société du bout-du-banc où il était surnommé Le Petit<sup>2</sup> par dérision, notamment par Mme de Graffigny, ou bien encore lors des dîners du Caveau où il excellait à inventer des épigrammes, Crébillon passait donc pour savoir ne pas se laisser désarçonner par une pique, vînt-elle d'un père injuste.

Mais peut-être cette anecdote de Charles Collé n'est-elle due qu'à un admirateur des romans de Crébillon qui, selon d'autres témoins, n'aurait pas été plus habile qu'un autre dans l'art de la pointe<sup>3</sup>. Si les libertins mis en scène dans ses romans ou ses contes passent pour être des experts en matière de traits d'esprit, cela ne prouve pas que l'auteur du *Sopha* (1742) l'ait été lui-même. Car il ne faut pas oublier que tous les discours des libertins rapportés au style direct par les narrateurs de Crébillon sont très écrits. Ainsi, peut-être est-ce parce que leur parole est toujours secondée par la plume de Crébillon que presque tous ses personnages apparaissent comme de grands orateurs.

De ce fait, on pourrait ne pas s'étonner que certains personnages du *Sopha*, présentés comme des parangons de vertu, rivalisent avec les libertins dans l'art de disséquer sur la morale. En revanche, que penser lorsque ces mêmes personnages en arrivent à fabriquer, à l'exemple des libertins leurs ennemis, des sophismes c'est-à-dire, selon la définition de Dumarsais, « de faux raisonnements [ayant] quelque apparence de vérité »<sup>4</sup>? L'usage indistinct de sophismes par les libertins et les moralistes serait-il l'indice d'une réflexion approfondie sur la relativité de la morale dans le *Sopha*?

Sous le masque d'un conte orientalisant dans la veine des *Lettres persanes* de Montesquieu, il semble bien que se dissimulent dans le *Sopha* de Crébillon quelques grandes questions sur la morale chrétienne. Il convient donc de s'intéresser à la façon dont Crébillon désenchanté le sens du mot « vertu » dans le *Sopha* et comment il saisit l'occasion de la critique du libertinage pour interroger le sens véritable de la morale, les limites de son « évidence ». Au-delà de son apparente légèreté mondaine, ne peut-on pas déceler dans le *Sopha* des sophismes révélant l'implication de Crébillon dans le combat philosophique des Lumières contre la métaphysique et certains dogmes de la religion chrétienne ?

<sup>1</sup>. Première parution dans la *Revue de l'association des Professeurs de Lettre* n°146 (décembre 2009). Notre édition de référence sera la suivante : CRÉBILLON fils, *Le Sopha*, Paris, GF-Flammarion, 1995. Édition préfacée par Françoise Juranville.

<sup>2</sup>. Voir l'article de Lucienne Scheid sur Crébillon dans le *Dictionnaire des Lettres françaises. Le XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, La pochothèque, 1995, p. 369.

<sup>3</sup>. Voir Jacqueline HELLEGOUARC'H, *L'Esprit de société, cercles et salons parisiens au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Éditions Garnier, Paris, 2000, p. 306. Crébillon était grand et maigre.

<sup>4</sup> Lucienne Scheid prétend que sa « parole était lente, son élocution sans charme et sa conversation — sauf quelques traits fulgurants mais rares — plus conventionnelle que piquante. » *Dictionnaire des Lettres françaises. Le XVIII<sup>e</sup> siècle, op.cit.*, p. 368.

<sup>5</sup>. DUMARSAIS, *Œuvres complètes*, tome V, p. 340. Édition de 1797.

Pourtant, dans la grande tradition du roman libertin, le *Sopha*, comme l'indique son sous-titre, se veut « un conte moral ». Mais cette visée morale affichée est une loi du genre et le *Sopha* ne déroge pas à la règle consistant à offrir au lecteur l'occasion de se distraire à bon compte au récit des « prospérités du vice ». Cette façon de justifier la représentation complaisante des mœurs déréglées des libertins, sous le couvert d'une visée moraliste à laquelle les censeurs royaux ne se laissent pas prendre s'agissant de Crébillon, est un *topos*. L'outrance des mises en scène du caractère fictionnel du récit et de l'artificialité de la situation énonciative peut apparaître non seulement comme un moyen de contourner les rigueurs de la censure mais également comme un moyen d'éveiller la perspicacité du lecteur.

En effet le cadre oriental dans lequel se déroule l'action du *Sopha* est, semble-t-il, surdéterminé. Crébillon accuse le trait comme s'il relevait de sa stratégie satirique de surexposer à outrance les mécanismes de construction du conte et par voie de conséquence sa dimension factice. L'influence des *Contes des Mille et Une Nuits*<sup>1</sup> est plus qu'affichée : Amanzéi, le narrateur principal dans le *Sopha* s'adresse à deux auditeurs, une sultane et un sultan qui n'est autre que le petit-fils de Schéhérazade :

Il y a déjà quelques siècles qu'un Prince nommé Schah-Baham régnait sur les Indes. Il était petit-fils de ce magnanime Schah-Riar, de qui on a lu les grandes actions dans les Mille et une nuits ; et qui entre autres choses, se plaisait à étrangler des femmes, et à entendre des contes. Celui-là même, qui ne fit grâce à l'incomparable Schéhérazade, qu'en faveur de toutes les belles histoires qu'elle savait.

La référence aux *Contes des Mille et Une nuits* se double d'une re-présentation ironique de ses personnages. Dès ces premières lignes du *Sopha*, s'établit un jeu intertextuel dans lequel le lecteur, convié à prendre plaisir à sa parodie, est engagé à ne pas prendre au sérieux le conte qu'on va lui faire. Le zeugma mettant sur le même plan le plaisir d'étrangler les femmes et celui d'entendre des contes chez « le magnanime Schah-Riar » vise à instaurer un pacte de lecture ludique entre le narrateur et les lecteurs extradiégétiques.

Mais très rapidement le narrateur premier extradiégétique, auquel on doit tout au long du conte des titres de chapitres généralement burlesques comme celui du chapitre X, *Où entre autres choses on trouvera la façon de tuer le temps* ou celui du chapitre XV, *Qui n'amusera pas ceux que les précédents ont ennuyés*, va laisser la place à un narrateur intradiégétique tout aussi amusant que lui. Ce narrateur nommé Amanzéi sollicité par le sultan qui aime à entendre des contes comme son grand-père, a été puni par le dieu indien Brama pour avoir été par trop libertin dans ses vies antérieures. En vertu des terribles lois de la métémpsychose il a été condamné à devenir un sopha, meuble du boudoir libertin par excellence, ce qui l'a placé en parfaite position pour dépeindre les véritables mœurs des habitants d'Agra, ville d'invention ressemblant fort au Paris des années de la Régence :

Nous autres sectateurs de Brama, nous croyons la métémpsychose, continua Amanzéi (c'est le nom du conteur). C'est-à-dire, pour ne point embarrasser mal à propos votre Majesté, que nous croyons qu'au sortir d'un corps, notre Ame passe dans un autre, et successivement ainsi, tant qu'il plaît à Brama, ou que notre âme soit devenue assez pure pour être mise au nombre de celles qu'enfin il juge dignes d'être éternellement heureuses.

[...] il me reste cependant à dire à votre Majesté que Brama permet quelquefois que nous nous souvenions de ce que nous avons été, surtout quand il nous a infligé quelque peine singulière, et ce qui le prouve, c'est que je me souviens parfaitement bien d'avoir été Sopha. Un Sopha ! s'écria le sultan, allons, cela ne se peut pas. Me prenez-vous pour une Autruche de me faire de ces contes-là<sup>3</sup> ?

<sup>1</sup>. Il faut savoir que Crébillon a été condamné à l'exil de Paris en 1742 pour son *Sopha* mais également qu'il avait été enfermé quelques semaines au château de Vincennes en 1734 pour avoir écrit un autre conte, *L'Écumoire ou Tanzai et Néardarné* : on l'avait suspecté de crime de lèse majesté.

<sup>2</sup>. Traduits et édités par Galland au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, dès 1704.

<sup>3</sup>. CRÉBILLON, *Le Sopha*, *op.cit.*, chapitre 1, pp. 37 puis 39.

Ainsi le « conte moral » qu'est le *Sopha* semble être organisé pour témoigner d'une artificialité de bon aloi où peut se faire jour, sans trop de gravité, une satire, peut-être politique, sans doute religieuse, dans la veine des *Lettres persanes* (1721) de Montesquieu qui avait coutume de dire pour sa défense contre la censure qu'il ne fallait pas faire l'erreur de lui prêter les opinions de ses Persans. Le conte de Crébillon est donc, de la même façon que le roman épistolaire de Montesquieu, ambivalent : il suggère une satire potentielle de la société contemporaine à sa parution en donnant le sentiment dans le même temps de la relativiser par l'affichage de son caractère artificiel. Il ne s'agit pas seulement d'éviter la censure mais d'engager le lecteur à déchiffrer les graves sous-entendus d'un discours voilé.

Ce jeu perpétuel de dévoilement des artifices du conte permet toutefois à Crébillon de réactiver de façon plaisante un *topos* indispensable au principe même du conte ou du roman libertin. En effet sa qualité de sopha permet au narrateur Amanzéi de faire irruption dans l'intimité des boudoirs et de faire du sultan et de la sultane, au même titre que lui, des juges indiscrets des mœurs des habitants d'Agra. Car le meuble par excellence du boudoir, lieu où les libertins et les faux dévots donnent leur pleine mesure, est le sopha et sur lui ne s'échangent pas que de belles paroles<sup>1</sup>. De la sorte Crébillon réactive plaisamment la fable ancienne de l'anneau de Gygès permettant de surprendre les secrets des individus dans la sphère du privé<sup>2</sup>. Si généralement le biais emprunté dans les romans et les contes libertins pour de tels dévoilements est l'épistolaire ou bien encore les Mémoires<sup>3</sup>, le piquant du *Sopha* est que le dieu Brama qui a puni Amanzéi assortit sa délivrance d'une condition également favorable à des récits scabreux :

Ce fut apparemment du goût que j'avais eu pour les sophas, [dit Amanzéi], que Brama prit l'idée d'enfermer mon âme dans un meuble de cette espèce. Il voulut qu'elle conservât dans cette prison, toutes ses facultés, moins, sans doute pour adoucir l'horreur de mon sort, que pour me la faire mieux sentir. Il ajouta que mon âme ne commencerait une nouvelle carrière que quand deux personnes se donneraient mutuellement, et sur moi, leurs prémisses. (P.41.)

Ainsi Amanzéi peut-il justifier ses envols de sophas en sophas et de boudoirs en boudoirs où jamais ne se dessine sa délivrance puisque tous ceux, hommes et femmes, dont il l'espérait se révèlent toujours moins vertueux que ce qu'il imaginait. S'il n'y a pas seulement matière dans cette étrange punition infligée à Amanzéi par Brama à lire un premier coup porté à la sanctification chrétienne de la virginité mariale, il y a apparence que tout ce dispositif soit le masque volontairement mal posé d'un vaste sophisme aux dimensions du conte entier.

Car sa punition n'est qu'un artifice narratif de plus : Amanzéi ne peut être que revenu de son état de sopha pour pouvoir raconter au sultan et à la sultane ses aventures. Quoi qu'il en soit, dès les premières pages du *Sopha*, Amanzéi en « bon moraliste » se présente comme ayant été persuadé, tant le vice régnait sur Agra, de ne jamais pouvoir être délivré de ses chaînes :

Il me restait assez d'idées [...] pour sentir que la condition à laquelle Brama voulait bien m'accorder une nouvelle vie, me retenait pour longtemps dans le meuble qu'il m'avait choisi pour prison... » (Pp.40-41.)

Le lecteur serait-il donc engagé à croire à l'inexistence de la vertu ? Et quelle étrange vertu que

<sup>1</sup>. Voir l'article de Jean-Paul Schneider, « Comment peut-on être persan ...et philosophe ? » dans *Le philosophe romanesque, l'image du philosophe dans le roman des Lumières*, Textes réunis par Pierre Hartmann et Florence Lotterie, Presses universitaires de Strasbourg, 2007, pp. 29-46.

<sup>2</sup>. « Un sopha ne fut jamais un meuble d'antichambre » affirme Amanzéi au début du chapitre II, p. 43.

<sup>3</sup>. Bien évidemment Crébillon n'est pas le premier à utiliser ce procédé au XVIII<sup>e</sup> siècle. Le *Diable boîteux* (1707) de Le Sage, inspiré *Del diablo cojuelo* de l'Espagnol Vélez de Guevara, met en scène le diable Asmodée capable d'enlever les toits des maisons pour l'édification « morale » de Zambullo : « Je vais par mon pouvoir diabolique enlever le toit des maisons, et malgré les ténèbres de la nuit, le dedans va se découvrir à vos yeux. » Paris, Gallimard, « Folio classique », 1984, p. 40.

<sup>4</sup>. *Les Égarements du cœur et de l'esprit* ont pour sous-titre *Mémoires de M. de Meilcour*.

celle qui sanctifie une défloration survenue en dehors des liens sacrés du mariage ?

Le *Sopha* n'est donc pas un conte si innocent qu'il le paraît. Si comme dans de véritables contes moraux les « méchants » sont punis, et parfois par la mort à l'exemple de Fatmé, une fausse dévote surprise par son mari jaloux, les vrais libertins n'y sont généralement pas présentés comme « méchants » et ne meurent jamais des suites de leurs actes. Ainsi selon Amanzéi quand les libertins pratiquent la médisance, ils ne le font pas à aussi mauvais escient que les faux dévots et en cela peut-être on peut déceler en eux l'expression d'une forme de vertu :

Ce n'est point que les gens qui vivent dans la dissipation ne médisent souvent ; mais plus occupés des ridicules que des vices, la médisance n'est qu'un amusement, et ils ne sont point assez parfaits pour s'en faire un devoir. Ils nuisent quelquefois, mais ils n'ont pas toujours l'intention de nuire, ou du moins, leur légèreté, et les goûts des plaisirs ne leur permettent ni de la conserver longtemps, ni de songer à la mettre à profit. Cette façon aigre, et pesante de parler mal des autres, et qu'on trouve si nécessaire pour les corriger, qui sans cette vue même, paraîtrait si condamnable, leur est inconnue [...]. (P.49.)

La critique de la médisance dans les conversations tourne à l'apologie des libertins qui, à la différence des faux dévots, ont le mérite aux yeux du narrateur Amanzéi de la pratiquer en toute bonne foi. De proche en proche s'installe l'idée dans le *Sopha* qu'en ne s'arrogent pas le droit de faire de la morale les libertins ont peut-être plus de vertu que ceux qui prétendent réformer les mœurs des autres sur les leurs.

De par leur « honnêteté » dans le crime les libertins seraient-ils donc plus vertueux que les donneurs de leçons de morale qui professent une vertu qu'ils n'ont pas ? Certes ce raisonnement tenu par Amanzéi « a quelque apparence de vérité », mais il s'agit bien là d'un sophisme puisque par principe le libertin ou la libertine sont condamnés à donner le change dans la société où ils vivent et, comme les faux dévots, à se prévaloir d'une morale qu'ils ne respectent pas. C'est bien l'idée de sauver les apparences qui justifiera un peu plus loin dans le *Sopha* l'attitude indigne d'une libertine, Zulica, craignant de devenir elle-même objet de la médisance.

Ainsi on comprend vite que si le narrateur principal du *Sopha* n'est pas à l'abri d'un sophisme en faveur des libertins, c'est qu'il n'est peut-être pas véritablement revenu lui-même du libertinage. Quand il s'ennuie, c'est du spectacle sans relief d'une vertu monotone. Car la vertu existe, mais elle ne donne jamais matière à récit. Lorsque l'être et le paraître coïncident vraiment il n'y a plus vraiment de place pour la médisance : la vertu véritable annule à la fois les fonctions du boudoir et celles du sopha qui redevient un simple meuble sans âme et sans attrait particulier. Dès lors que reste-t-il à Amanzéi si ce n'est la fuite vers des lieux où l'on pratique le libertinage ? :

Malgré le penchant qui me portait souvent à changer de demeure, je ne pus résister au désir de voir si Zulma et Phénime s'aimeraient longtemps ; et cette curiosité m'arrêta chez elle près d'un an ; mais voyant enfin que leur amour loin de diminuer, semblait tous les jours prendre de nouvelles forces, et qu'ils avaient même joint à toutes les délicatesses, à toute le vivacité de la passion la plus ardente, la confiance, et l'égalité de l'amitié la plus tendre, j'allai chercher ailleurs ma délivrance et de nouveaux plaisirs. (P.86.)

L'amour paré de toutes les vertus existe, mais il est ennuyeux à observer. Ainsi la recherche de sa libération par Amanzéi n'est qu'un sophisme de plus, l'essentiel pour lui étant de se matérialiser dans des lieux où lui et ses auditeurs pourront être spectateurs à nouveau des égarements libertins.

Mais si Amanzéi n'est pas revenu du libertinage c'est pour une raison essentielle qui démontre

<sup>1</sup>. Il ne faut pas oublier que Madame de Lursay des *Égarements du cœur et de l'esprit* tient avant tout à sauver les apparences. Nul ne doit se douter qu'elle a des vues sur le jeune comte de Meilcour. Madame de Merteuil dans les *Liaisons dangereuses* de Choderlos de Laclos finit quant à elle par être perdue de réputation. La petite vérole qui mange la beauté de son visage à la fin du roman n'est que la métaphore de sa mort sociale due à la divulgation de ses lettres compromettantes par Valmont.

bien que la punition que Brama lui avait infligée n'était pas celle qu'il imaginait. Lui qui croyait qu'à Agra jamais un homme et une femme ne se donneraient jamais sur lui leurs prémices, voilà qu'au moment où il pourrait se réjouir d'être libéré, il ne le désire plus. Tombé éperdument amoureux de Zéinéis il assiste impuissant à ses ébats avec Phéléas :

Enfin un cri plus perçant qu'elle poussa, une joie plus vive que je vis briller dans les yeux de Phéléas m'annoncèrent mon malheur et ma délivrance ; et mon âme pleine de son amour, et de sa douleur, alla en murmurant, recevoir les ordres de Brama et de nouvelles chaînes. (P.236.)

L'oxymore du malheur de la délivrance montre bien le renversement du propos moral du conte qui semble se complaire à remettre en cause des valeurs préalablement admises comme pour démontrer leur relativité. En effet Amanzéi, alors qu'il est encore sophia en vient par amour pour Zéinéis qui est dans les bras de Phéléas, et par désir de rester près d'elle, à prier le dieu Brama pour qu'elle ne soit plus vierge... Mais Brama reste insensible à ses prières y compris quand il souhaite que les deux amants, par l'effet de quelque langueur, ne parviennent pas à leurs fins :

J'étais trop criminel, dit Amanzéi, pour que deux âmes innocentes, et dignes de leur félicité, me fussent sacrifiées. (P. 234.)

Faut-il s'étonner que le dieu Brama, n'exaucé pas les prières d'un libertin soudain désireux que celle qu'il aime ne soit pas vierge ? Voilà le raisonnement bien étrange auquel est conduit le héros d *u Sophia*, raisonnement qui ne semble pas être seulement un sophisme provoqué par l'enchaînement des incroyables péripéties du conte mais bien l'indice d'une volonté chez Crébillon de suggérer au lecteur la relativité de la morale chrétienne sanctifiant la virginité. Il semble bien que derrière les oxymores d'un sophiste se dissimule au creux du dossier du sophia, ou bien encore dans le creux d'un de ses coussins, un combat d'ordre philosophique contre la religion qui ne dit son nom qu'à mi-voix.

« J'ai réformé tes lois sur celles de la Nature et mon esprit s'est toujours tenu dans l'indépendance » écrivait dans sa dernière lettre à Usbek une Roxane expirant dans le sérapl près du corps sans vie de son amant, juste après l'aveu de son adultére. Quel meilleur moyen pour Montesquieu d'affirmer la supériorité d'un amour naturel sur un amour de convention qu'en faisant tenir un tel discours par un être au seuil de la mort ? Selon la leçon de Montaigne on ne ment pas au moment de mourir<sup>1</sup>. En dépit des lois sacrées du mariage Roxane ne se sent pas coupable d'avoir trompé Usbek car, pour elle, les lois de la nature valent mieux que celles des hommes. Si l'auteur de *L'esprit des lois* ne vit pas son admission à l'Académie française retardée par cette lettre précisément mais par celle où il faisait dire à l'un de ses Persans que « le pape est une vieille idole qu'on encense par habitude », nul doute que l'esprit libertin de la phrase de Roxane sur la supériorité de l'amour sur le respect de la fidélité dans le mariage n'échappa pas à l'attention de Crébillon.

En effet, la grande question que Crébillon pose à ses lecteurs, dans la continuité de la Roxane de Montesquieu et qui a en vérité toute l'apparence d'un sophisme, est celle que posent en définitive tous les libertins à la morale : comment définir le mot vertu ? Être vertueux est-ce nécessairement être fidèle ? Est-ce se conformer à la représentation chrétienne de la contrainte des

<sup>1</sup>. Montesquieu, *Lettres persanes*, Lettre CLXI, Paris, Le Livre de poche, 1995, p. 395.

<sup>2</sup>. Montaigne écrit dans son chapitre xix (« Qu'il ne faut juger de nostre heur, qu'après la mort ») du Livre I des *Essais* : « Mais à ce dernier rôle de la mort et de nous, il n'y a plus que faindre, il faut parler François, il faut montrer ce qu'il y a de bon et de net dans le fond du pot, *Nam verae voces tum pectore ab imo/ Ejiciuntur, et eripitur persona, manet res.* (Luc., III, 57 : « Alors seulement les paroles sincères nous sortent du fond du cœur, le masque tombe, la réalité reste. ») Paris, Quadrige/Presses universitaires de France, édition de Pierre Villey, p. 80.

<sup>3</sup>. Lettre XIX des *Lettres persanes*, *op.cit.*, p. 127.

pulsions sexuelles dans le respect des strictes règles de la fidélité dans le mariage ? Peut-on être vertueux sans avoir jamais connu ce que l'on sacrifie essentiellement à la vertu, c'est-à-dire « les joies de la chair » ? Diderot, une trentaine d'années après la parution du *Sopha* dont l'auteur était par lui plaisamment surnommé « Girgiro l'entortillé », posera clairement les données de ce questionnement philosophique dans son *Supplément au voyage de Bougainville* (1777) par le biais de la « théorie dite des trois codes ». Si, selon Diderot, l'homme occidental est malheureux dans sa sexualité à la différence des Tahitiens, c'est qu'il est tiraillé entre le code de la nature qui lui commande d'avoir une sexualité « centrifuge » et les codes civil et religieux qui exigent de lui à travers l'institution du mariage une fidélité « centripète ». La nature a des vues sur l'homme et la femme qui doivent nécessairement assurer la perpétuation de l'espèce humaine et d'une certaine façon la monogamie est un frein aux desseins de la nature. Dans cet ordre de pensée, être vertueux, c'est seconder les vues de la nature : être vicieux c'est les contredire.

Si Crébillon ne pose pas le problème dans des termes aussi clairs que Diderot, cela ne signifie pas qu'il ne l'aborde pas. Il s'agit tout juste de comprendre que Crébillon fait passer dans le *Sopha* ce questionnement sur la vertu pour un sophisme dont il revient comme souvent au lecteur de mesurer la force ou la faiblesse.

Moclès et Almaïde, nous raconte Amanzéi, sont deux personnages vertueux. Elle, Almaïde, « une fille âgée de près de quarante ans, est sage, [fuit] les plaisirs bruyants, [voit] peu de monde » (p. 88). Lui, Moclès, « chef d'un collège de Bramines » est « dur, [hait] les plaisirs et ne croit pas qu'il en [ait] aucun dont l'âme du vrai sage [puisse] n'être pas avilie » (p. 88).

Mais bientôt il prend envie à Moclès et Almaïde, trop sûrs de leur vertu, de mêler à leurs entretiens sur la Morale « des peintures du vice un peu trop détaillées » (p. 90). Or, comme le dit Amanzéi qui les observe du sopha où il est prisonnier,

Almaïde et Moclès qui n'y sentaient pas du danger ou s'y croyaient supérieurs ne craignaient point assez de disserter sur la volupté. » (P. 90.)

Ainsi Amanzéi observe que les deux personnages qu'il espionne passent vite dans leur discussion sur le postulat que « la vraie félicité ne se trouve que dans le sein de la vertu », préfèrent « s'étendre sur l'examen du plaisir, s'appesantir sur les détails les plus dangereux avec une confiance » dont le narrateur, qui pense à sa délivrance, « finit par oser espérer qu'ils pourraient bien être la dupe » (p. 90).

Et c'est ce qui survient en effet. À force de parler du plaisir et de la volupté qu'ils affirment ne pas connaître, Moclès et Almaïde finissent par souhaiter l'éprouver. Mais trop orgueilleux, ils ne savent comment s'avouer mutuellement leur désir jusqu'à ce que Moclès se résolve à user d'un sophisme pour les aider à parvenir à leurs fins tout en gardant leur honneur sauf :

Après qu'ils eurent agité quelque temps en eux-mêmes, de quelle manière ils pourraient se parler sans s'exposer à la honte de ne pas réussir, Moclès, de qui un aveu formel de ses sentiments aurait trop blessé l'orgueil et l'état, crut qu'il ne pouvait mieux réussir que par le Sophisme. (P. 103.)

Le mot « Sophisme » est employé dans un sens général, c'est-à-dire comme l'art de donner une apparence de vérité à un raisonnement faux, quel qu'il soit. Mais la majuscule apposée en l'occurrence au mot « Sophisme » vise peut-être aussi à attirer l'attention du lecteur sur le scandaleux syllogisme que s'apprête à développer Moclès qui, rappelons-le, a été présenté comme le chef d'une congrégation religieuse :

Nous nous croyons vertueux, vous et moi [dit Moclès à Almaïde], mais comme je vous le disais tout à l'heure, nous ne savons réellement ce qui en est, et vous n'en allez plus douter. En quoi consiste la vertu ?

<sup>1</sup>. Diderot dans *La Religieuse* dit clairement, par l'entremise de sa narratrice enfuie du couvent, que le célibat des prêtres et la réclusion pour des motifs religieux sont des crimes à la fois contre la Société et contre la Nature.

dans la privation absolue des choses qui flattent le plus les sens. Qui peut savoir quelle est la chose qui les flatte le plus ? celui-là seul qui a joui de toutes. Si la jouissance du plaisir peut seule apprendre à le connaître, celui qui ne l'a point éprouvé ne le connaît pas ; que peut-il donc sacrifier ? Rien, une chimère ; car quel autre nom donner à des désirs qui ne portent que sur une chose qu'on ignore ? Et si, comme cela est décidé, la difficulté du sacrifice en fait seule tout le prix, quel mérite peut avoir celui qui ne sacrifie qu'une idée ? Mais, après s'être livré aux plaisirs, et s'y être trouvé sensible, y renoncer, s'immoler soi-même, voilà la grande, la seule vraie vertu ! et celle que ni vous, ni moi ne pouvons nous flatter d'avoir. » (P. 106.)

Toute l'habileté de Moclès transparaît dans un raisonnement en trois temps qui paraît imparable et qui pourrait être glosé de la façon suivante :

- a. Nous prétendons être vertueux.
- b. Or peut-on être vertueux sans avoir connu l'étendue de ce que nous sacrifions à notre prétendue vertu ?
- c. Donc, si nous voulons avoir la certitude d'être vraiment vertueux, livrons-nous une fois aux plaisirs de la chair.

Raisonnement imparable en effet puisque Almaïde pressée à son tour par l'aiguillon du désir, succombe au charme du sophisme de Moclès :

Ce raisonnement que, sans doute, Almaïde aurait détesté si elle avait été plus à elle-même, fit sur une âme qui n'attendait plus pour succomber, que l'apparence d'une excuse, tout l'effet que le malheureux Moclès s'en était promis. (P. 109.)

Mais une fois revenus de leur égarement, pleins de honte, Moclès et Almaïde regrettant le plaisir et considérant avec horreur leur acte sexuel, se détournent l'un de l'autre. Désormais inconsolables, ils finiront par prendre l'un et l'autre « le parti de la retraite la plus austère » (p. 111).

Contrairement à ce qu'Amanzéi imaginait, sa délivrance de l'enchantement du sophisme ne survient pas après cet épisode ce qui conduit le sultan et la sultane à débattre de la grave question de savoir qui de Moclès ou d'Almaïde n'était pas vierge : l'auteur du sophisme ou la « victime » du sophisme ? Au-delà de cette question scabreuse, le lecteur un peu attentif se rend compte que si Amanzéi traite le raisonnement de Moclès de sophisme, il ne le démonte jamais pour autant. La décision de se retirer du monde de Moclès et Almaïde n'épuise pas le problème posé par le syllogisme du « chef d'un collège de Bramines ». Bien au contraire, les deux héros de cette histoire en enfermant leurs corps dans la règle et la discipline d'un couvent ne font-ils pas ainsi indirectement l'aveu que la vertu ne peut pas résister autrement au sophisme inspiré par le désir et le plaisir ? Cette réponse par la fuite n'est-elle pas un aveu d'impuissance, une autre manière de sophisme ? Ainsi dans le fond la vertu ne peut rien rétorquer au prétendu sophiste Moclès : son raisonnement présenté comme faux demeure sans contradiction solide ni contradicteur véritable en Amanzéi. Crébillon veut-il démontrer l'incapacité de la vertu à résister à la séduction des discours inspirés par la tentation des plaisirs charnels et les égarements du cœur chez ceux-là mêmes qui font profession de la révéler ?

À travers le constat de cet inachèvement, de cette incomplétude de la leçon morale de l'histoire d'Almaïde et Moclès, transparaît l'ironie d'un Crébillon laissant le soin à son lecteur de comprendre que le scandale de ce sophisme resté sans contradiction véritable est moins dans son caractère moralement délétère que dans le présupposé qui le soutient.

En effet le sophisme de Moclès repose sur une idée centrale de la philosophie des Lumières, idée qui va progressivement devenir un lieu commun philosophique en France après être né en Angleterre : toute vérité, même d'ordre moral, ne peut être établie que lorsqu'elle est prouvée, confirmée par des preuves objectives. S'il y a bien une idée que Voltaire met en exergue, après sa découverte de la philosophie anglaise dans ses *Lettres philosophiques* de 1734, ouvrage qui a eu l'honneur d'être condamné par la Sorbonne à être brûlé en place publique l'année suivante, c'est bien celle qui arrime solidement l'une à l'autre la connaissance et l'expérimentation. Ce principe

nouveau de connaissance hérité du sensualisme de Locke et de la physique de Newton devient entre les mains de philosophes comme Voltaire une arme de disqualification de la métaphysique comme on peut le lire dans la plupart de ses écrits<sup>1</sup>. Les griefs des philosophes contre la métaphysique sont autant de moyens de promouvoir la philosophie. La métaphysique affirme des vérités sans pouvoir les prouver tandis que la philosophie et la physique n'affirment des vérités qu'après les avoir prouvées par une expérimentation appuyée sur des données physiques objectives, c'est-à-dire vérifiables à plusieurs reprises<sup>2</sup>. Et l'on comprend bien que le sophisme de Moclès repose sur ce nouveau principe philosophique, plutôt applicable aux sciences qu'à la morale d'ailleurs, selon lequel on ne peut vraiment prétendre connaître que ce que l'on a éprouvé par expérience. La malice de Crébillon consiste à sous-entendre que ce qui apparaît à Moclès — qui est dans le système satirique du conte la représentation caricaturale d'un chef de congrégation religieuse — comme un sophisme pourrait bien n'en être pas un, philosophiquement parlant. Autrement dit Crébillon fait dire à celui-là même pour qui la croyance en la vertu devrait être un article de foi, ce qu'aurait pu lui rétorquer un matérialiste athée comme Spinoza ou Diderot plus tard :

Si la jouissance du plaisir peut seule apprendre à le connaître, celui qui ne l'a point éprouvé ne le connaît pas. Que peut-il donc sacrifier ? Rien, une chimère. (P. 106.)

Même si Crébillon fils n'a pas écrit de traité qui puisse permettre de le qualifier de matérialiste athée, derrière la légèreté de son conte moral, transparaissent de vastes questions philosophiques mettant en cause les principes mêmes de la métaphysique. Peut-être la présence de la philosophie dans le *Sopha* est-elle due au fait que dès l'origine le libertinage des mœurs est également un libertinage de pensée ? Un véritable libertin ne jouit pas des plaisirs interdits par la société où il vit sans réfléchir sur les motivations de ces interdits, sans interroger et critiquer les dogmes religieux et politiques qu'il transgresse comme le firent au début du XVII<sup>e</sup> siècle les libertins érudits. Mettre en scène dans une fiction, si exagérément romanesque soit-elle comme le *Sopha*, des libertins moralistes, c'est forcément entrouvrir les portes du roman à la critique philosophique. En inventant le récit improbable de sa métémpsychose dans un sopha et en posant des conditions burlesques à la délivrance de son narrateur principal Amanzéi, Crébillon avait-il conscience qu'il offrait à ses lecteurs matière à tourner en dérision un des dogmes socio-religieux des plus prônés au XVIII<sup>e</sup> siècle par l'Église, celui de la sanctification de la virginité ? Faisons justice à Jean-Paul Schneider de nous avoir rappelé, au début d'un des ses articles sur les *Lettres persanes*, que « l'utilisation, au XVIII<sup>e</sup> siècle, du regard étranger à des fins philosophiques et son emploi, sous couvert de fiction, comme instrument de camouflage d'une pensée ressentie comme irrévérencieuse, voire subversive » était commune. Mais ajoutons à cela que la différence entre Montesquieu et Crébillon est que ce dernier, en bon « Girgiro l'entortillé », fait « passer » dans son *Sopha* des échos des combats philosophiques du siècle à la fois par et pour des sophismes. En attribuant par exemple la paternité d'un syllogisme, selon lequel on ne peut pas se prétendre vertueux sans avoir éprouvé le vice, non

<sup>1</sup>. Ainsi dans l'article *Sensation* de son *Dictionnaire philosophique* (1764) Voltaire écrit-il plaisamment : « Descartes, dans ses romans, prétendit que nous avions des idées métaphysiques avant de connaître le téton de notre nourrice. » *Dictionnaire Philosophique*, GF-Flammarion, 1964, p. 354.

<sup>2</sup>. Ernst Cassirer écrit : Pour la philosophie des Lumières en général, « entre connaissance et réalité, entre sujet et objet aucune instance étrangère, [aucune métaphysique] ne doit s'interposer. Le problème doit être posé et résolu sur le terrain de l'expérience : le moindre pas que nous risquerions hors de son domaine signifierait une solution illusoire, une explication de l'inconnu par quelque chose de plus inconnu encore. » *La philosophie des Lumières*, chapitre III, « Psychologie et théorie de la connaissance », Paris, Fayard, 1966, p. 150.

<sup>3</sup>. Qualifiés par le Père Garasse de « pourceaux d'Épicure ». Voir l'Introduction de Jacques Prévet à l'ouvrage intitulé *Libertins du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, NRF Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, 1998.

<sup>4</sup>. Nous devons cette formule au titre de l'ouvrage de Jean Sgard, *Crébillon fils : le libertin moraliste*, Paris, Desjonquères, 2002.

<sup>5</sup>. Jean-Paul Schneider, « Comment peut-on être persan... et philosophe ? » art. cit., p.29

pas à un libertin philosophe, mais au « chef d'un collège de Bramines », Crébillon n'engage-t-il pas ironiquement son lecteur à en éprouver la validité philosophique sans que la censure en prenne trop ombrage ? Il faut savoir cependant que les censeurs royaux n'étaient pas de mauvais lecteurs puisque le « 7 avril 1742, après la publication du *Sopha*, Crébillon [fut] exilé à trente lieues de Paris ». Gageons que Crébillon père qui était censeur royal, et dont l'auteur du *Sopha* héritera de la charge en 1759, fit partie de ceux qui intervinrent, malgré leurs différends, pour que son fils fût « rappelé à Paris le 22 juillet 1742<sup>1</sup> ». On dit que Crébillon fils ne dut son retour en grâce qu'à l'affirmation qu'un éditeur indélicat lui avait volé son manuscrit pour l'imprimer sans son aveu ; autre sophisme...

---

<sup>1</sup>. *Dictionnaire des Lettres françaises. Le XVIII<sup>e</sup> siècle*, op.cit., p. 368.

<sup>2</sup>. *Ibid.*